

Alberto Maffi

Rassegna critica

Sommario:

P. Perlman (ed.), <i>Ancient Greek Law in the 21st Century</i>	118
Πίας Ν. Αρναουτογλου, <i>Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεῦνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου</i>	120
M. Canevaro, <i>Demostene, Contro Leptine. Introduzione, Traduzione e Commento Storico</i>	120
Edward E. Cohen, <i>Athenian Prostitution. The Business of Sex</i>	137
A. Colorio, <i>Enechyron. Economia, società e garanzia mobiliare del credito nell'Atene classica</i>	139
M.F. Cursi (a cura di), <i>XII Tabulae. Testo e commento</i>	139
J. Fouquet u. L. Gaitanou (Hrsg.), <i>Im Schatten der Alten? Ideal und Lebenswirklichkeit im römischen Griechenland</i>	146
G. Genevrois, <i>Le vocabulaire institutionnel crétois d'après les inscriptions (VII^e-II^e s. av. J.-C.)</i>	147
S. Georgoudi et F. de Polignac (ed.), <i>Relire Vernant</i>	152
Francesco Guizzi, <i>Gortina (1000-450 a.C.). Una città cretese e il suo Codice</i>	154
M. Baumann u. S. Froehlich mit J. Börstinghaus (hrsg.), <i>Auf segelbeflügelten Schiffen das Meer befahren. Das Erlebnis der Schiffsreise im späten Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit</i>	166
H. Schneider, <i>Antike zwischen Tradition und Moderne. Gesammelte Schriften zur Wirtschafts-, Technik-, und Wissenschaftsgeschichte</i> (hrsg. von K. Ruffing u. K. Dross-Krüpe)	167
K. Ruffing u. K. Dross-Krüpe (hrsg.), <i>Emas non quod opus est, sed quod necesse est. Beiträge zur Wirtschafts-, Sozial-, Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte der Antike. Festschrift f. Hans-Joachim Drexhage zum 70. Geburtstag</i>	167
L. Loddo, <i>Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese</i>	169
K. Matijević, <i>Die lex sacra von Selinunt: Totenmanipulation in der Archaik und Klassik</i>	173
R. Osborne and P.J. Rhodes, <i>Greek Historical Inscriptions. 478-404 BC</i>	173
S. Peels, <i>Hosios. A Semantic Study of Greek Piety</i>	175
C. Pelloso (a cura di), <i>Atene e oltre. Saggi sul diritto dei Greci</i>	176
W. Riess (hrsg.), <i>Colloquia Attica. Neuere Forschungen zur Archaik, zum athenischen Recht und zur Magie</i>	184
J. Zurbach, <i>Les hommes, la terre et la dette en Grèce c. 1400 – c. 500 a.C.</i>	188

P. Perlman (ed.), *Ancient Greek Law in the 21st Century*, Univ. of Texas Press, Austin 2018, p. IX + 228. Il volume raccoglie i contributi presentati a un convegno, organizzato da Paula Perlman, che si è tenuto a Austin nel 2011 in onore di Michael Gagarin. Contiene un'Introduzione scritta da Adriaan Lanni e Robert W. Wallace (p. 1-9) in cui vengono presentati i singoli contributi, e undici capitoli, di cui fornisco qui la lista completa: **1** Robert W. Wallace, *Administering Justice in Ancient Athens: Framework and Core Principles* (p. 10-24); **2** Eva Cantarella, *Revenge and Punishment* (p. 25-34); **3** Michael Gagarin, *Hyperide's Against Athenogenes and the Athenian Law on Agreements* (p. 35-53); **4** Edward E. Cohen, *Slaves Operating Business: Legal Ramifications for Ancient Athens – and for Modern Scholarship* (p. 54-69); **5** Alberto Maffi, *Toward a New Shape of the Relationship between Public and Private Law in Ancient Greece* (p. 70-84); **6** Martin Dreher, *“Heiliges Recht” and “Heilige Gesetze”: Law, Religion and Magic in Ancient Greece* (p. 85-103); **7** Lene Rubinstein, *Summary Fines in Greek Inscriptions and the Question of “Greek Law”* (p. 104-143); **8** Julie Velissaropoulos-Karakostas, *Soft Law in Ancient Greece?* (p. 144-156); **9** Adriaan Lanni, *From Anthropology to Sociology: New Directions in Ancient Greek Law Research* (p. 157-171); **10** Mogens Herman Hansen, *Oral Law in Ancient Greece?* (p. 172-192); **11** Gerhard Thür, *The Future of Classical Oratory* (p. 193-207). Il volume si chiude con l'Indice delle fonti, l'Indice analitico e l'Indice delle parole greche (traslitterate).

Come si evince dal titolo del volume, l'intenzione dei promotori del convegno era quella di convocare alcuni dei più noti e sperimentati cultori del diritto greco antico per fare il punto sulle prospettive di ricerca di medio e lungo periodo. Si può senz'altro affermare che la maggior parte dei partecipanti ha corrisposto a questa aspettativa.

1 Il contributo di Robert W. Wallace si articola in due sezioni. La prima riprende in esame due questioni molto dibattute in dottrina a proposito della natura delle leggi in Grecia: da un lato, se prevalgano le leggi a contenuto procedurale rispetto a quelle a contenuto sostanziale; dall'altro, come sia possibile applicare leggi che sono formulate spesso in termini molto generali e autoreferenziali (“chi commette *hybris*..., chi si rende colpevole di *asebeia*” ecc.). L'A. sostiene che occorre guardare alla formulazione della pretesa dell'attore ovvero dell'atto d'accusa: è attraverso questo documento che il contenuto eventualmente vago della fattispecie prevista dalla legge trovava la sua applicazione al caso concreto (si potrebbe aggiungere in collaborazione fra la parte e il magistrato). Inoltre, non esistendo qualcosa di paragonabile a un codice di procedura civile o penale, praticamente ogni legge conteneva un riferimento specifico alla procedura da seguire per darle attuazione. Nella seconda sezione l'A. individua nella tutela dell'interesse pubblico il criterio che guidava la decisione dei giudici popolari e che, di conseguenza, si rispecchia nella composizione delle orazioni giudiziarie.

2 Eva Cantarella, ribadendo la distinzione concettuale e pratica fra vendetta privata e punizione pubblica, viene in un certo senso a confermare il punto di vista espresso da Wallace nell'ultima parte del suo contributo.

3 Michael Gagarin riprende in esame la *vexata quaestio* della legge sull'*homologia* su cui si basa l'orazione contro Atenogene di Iperide. Al termine di un accurato esame della dottrina più recente, l'A. conferma l'esistenza della legge nell'ordinamento ateniese e ritiene che essa non riconoscesse la validità di accordi ingiusti e illegali, anche se questo requisito non era esplicitamente formulato dal

legislatore. Importanti sono in particolare le osservazioni concernenti i criteri di interpretazione di un testo di legge che erano messi in pratica in sede giudiziaria: nonostante l'assenza dei giuristi in Grecia, si deve ritenere che "common Athenian values and beliefs significantly constrained the range of possible interpretations of the bare text of the law" (p. 49).

4 Edward E. Cohen riprende anch'egli in esame l'orazione di Iperide contro Atenogene, ricollegandosi alla discussione che si ebbe in seguito alla relazione che tenni al Symposium 2007. L'A. ribadisce con molta eleganza la sua convinzione che gli schiavi nell'Atene del IV secolo fossero dotati di un'autonomia non soltanto economica ma anche giuridica. Ciò significa che rispondevano personalmente dei debiti contratti nel corso dell'attività economica loro affidata dal padrone e potevano stare in giudizio nei processi relativi a quella stessa attività.

5 Nel mio contributo ho ripreso la questione del rapporto tra attori pubblici e attori privati con particolare riguardo allo svolgimento delle attività di pubblica rilevanza.

6 Martin Dreher affronta le difficili questioni metodologiche relative allo studio di un settore importante e ben documentato degli ordinamenti giuridici greci, cioè il "diritto sacro".

7 In quello che risulta essere il più ampio e articolato saggio dell'intera raccolta Lene Rubinstein affronta il tema del potere di irrogare multe al di fuori di un procedimento giudiziario, di cui godevano i magistrati tanto nei regimi democratici quanto nei regimi oligarchici.

8 Julie Velissaropoulos si interroga sulla possibilità di applicare alla documentazione greca la nozione di "soft law", cioè di "rules which do not originate in the legislative bodies authorized by the constitution to formulate and enact rules of law" (p. 145), e sottolinea l'utilità di tale nozione specie con riferimento alle relazioni internazionali nel mondo greco antico.

9 Dopo aver mostrato l'importanza della prospettiva antropologica negli sviluppi recenti degli studi di diritto greco, Adriaan Lanni riprende alcune delle tesi del suo libro *Law and Order in Ancient Athens* del 2016, per dimostrare l'interesse di una prospettiva di ricerca tesa a indagare le ricadute socioeconomiche dell'applicazione delle norme. La sua attenzione si concentra quindi su due temi significativi: "Law and economics" (p. 161-165) e "Social norms theory" (p. 165-167).

10 Mogens Herman Hansen si interessa di "legislation and law in the sense of coercive general rules" prima che i Greci cominciassero a scrivere le leggi (p. 172). Nella prima parte del suo saggio passa in rassegna una serie di luoghi e di popolazioni presso le quali è attestata la trasmissione orale di leggi create da un legislatore o da un'assemblea legiferante: Islanda, Longobardi, Eritrea, Incas, Valencia nel Medioevo, Albania. Per quanto riguarda il mondo greco l'A. rivaluta l'importanza delle leggi orali soprattutto in ambito costituzionale e religioso e sottolinea l'importanza di uno studio comparato della trasmissione orale delle leggi.

11 Al centro della comunicazione di Gerhard Thür sta l'esposizione del suo metodo di analisi (si potrebbe dire 'decostruzione') della tecnica di redazione del discorso giudiziario nell'oratoria attica. L'A. la definisce "Isolierung der Fakten" (p. 197): l'oratore, in particolare l'attore/accusatore, comunica fatti veri ma li manipola o nel senso di presentarli sotto una luce distorta oppure in un ordine che non corrisponde

al modo in cui si sono effettivamente svolti. Genera così nei giudici “complex associations” che la controparte riuscirà difficilmente a smontare (p. 200). Gli esempi adottati dall’A. sono tratti dal nuovo frammento dell’orazione contro Timandro di Iperide e da Dem. 29. La mia obiezione all’applicazione di questo metodo è sempre stata che una sistematica manipolazione dei fatti avrebbe offerto alla controparte la possibilità di controbattere con maggiore facilità rafforzando la propria posizione processuale; d’altra parte è fisiologico che gli stessi fatti siano interpretati in modi e da punti di vista diversi dai due contendenti senza bisogno di ricorrere a manipolazioni che sfociano in falsificazioni. In ogni caso ogni metodo di interpretazione va verificato alla prova della lettura del testo specifico.

Ilias N. Arnaoutoglou, *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεῦνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου*, Academy of Athens. Research Centre for the History of Greek Law, 47, Athens 2017, p. 273. Soprattutto il primo dei lavori contenuti in questo volume interessa gli studiosi di diritto greco. Si tratta di I.N. Arnaoutoglou, *Uses of legal rules in the forensic speeches of classical Athens*, p. 9-41. L’A. si propone di indagare la funzione che i testi di legge svolgevano nelle orazioni giudiziarie attiche del IV sec. a.C. I testi venivano letti dal cancelliere oppure parafrasati dalla parte interessata, spesso manipolati. Lo scopo a cui mirava la loro lettura era o quello di sostenere le proprie ragioni o di mostrare l’illiceità di quelle fatte valere dall’avversario.

M. Canevaro, *Demostene, Contro Leptine. Introduzione, Traduzione e Commento Storico*, Berlin/Boston 2016, VIII + 529 p.

Il procedimento legislativo ateniese del IV sec. a.C., ovvero la *nomothesia*, continua a presentare numerosi punti oscuri. Va quindi senz’altro riconosciuto all’A. il merito di aver coraggiosamente affrontato il tema, intervenendo con questo libro, e con numerosi articoli precedenti e successivi, in un dibattito dottrinario che si era riaperto nell’ultimo trentennio del secolo scorso soprattutto ad opera di MacDowell, Hansen, Rhodes, per poi pressoché scomparire dall’orizzonte degli studi sulla democrazia ateniese. Non è questo naturalmente il luogo per un riesame critico di tutta la tematica. Mi limiterò a segnalare, per rendere comprensibile le considerazioni che svolgerò in seguito, che i punti critici tuttora irrisolti si concentrano intorno a due ordini di problemi. Da un lato le fonti sembrano dar conto di una molteplicità di procedure attraverso cui i nomoteti erano chiamati a introdurre nell’ordinamento ateniese un nuovo testo di legge. Sarebbe così possibile distinguere una procedura per così dire ordinaria da procedure che potremmo definire abbreviate ed eventuali. In base alla prima, all’inizio dell’anno venivano presentate in assemblea proposte di legge a cui conseguiva un confronto fra legge vecchia e legge nuova di fronte ai nomoteti: è quanto risulta in particolare dai testi di legge inseriti in Dem. 24. 20-23 e 33. In base alle seconde il proponente di una nuova legge, forte di un’autorizzazione dell’assemblea, avrebbe potuto convocare i nomoteti per far approvare una proposta di legge in

conformità a quello che potremmo definire con terminologia moderna un rito abbreviato. L'apparente legittimità di tali procedure sommarie pare confermata proprio dalle due orazioni demosteniche contro Leptine (Dem. 20) e contro Timocrate (Dem. 24), dato che i nomoteti hanno approvato mediante procedure di questo tipo le leggi da essi rispettivamente proposte; tuttavia non è chiaro in che rapporto stiano con la procedura "ordinaria" (Nella dottrina anglosassone le due normative sono note sotto gli appellativi di "Review law" e di "Repeal law"). Il secondo ordine di problemi, che si intreccia strettamente con il primo, consiste nell'individuare il ruolo che nel procedimento legislativo svolgevano i tre principali organi costituzionali coinvolti, ossia l'assemblea, il tribunale e il collegio dei nomoteti (il ruolo della Boule appare in sostanza marginale). Per quanto riguarda in particolare l'aspetto giudiziario, si tratta di capire se giochino un ruolo nel procedimento legislativo, e se sì, quale ruolo, le due azioni giudiziarie pubbliche note con i nomi di *graphe paranomon* e di *graphe nomon mē epitedeion theinai* (la cui esistenza è confermata da AP 59.2).

Fondandosi sugli studi da lui condotti (in parte in collaborazione con E.M. Harris) sull'autenticità dei documenti inseriti nelle orazioni attiche, l'A. ha sostenuto (*The Documents in the Attic Orators*, Oxford 2013, p. 94-103) che i testi di legge relativi alla *nomothesia* contenuti in Dem. 24 non siano autentici (affermazione a mio parere discutibile se intesa nel suo significato più radicale: v. la mia recensione in "Dike" 15, 2012, p. 212-215, e le considerazioni che svolgerò *infra* su Dem. 24.33). Partendo da questa premessa, il campo resta libero per ricostruire, in particolare grazie all'analisi di Dem. 20, quella che l'A. ritiene fosse la procedura ordinaria di *nomothesia*.

Il processo contro Leptine si basa sull'esistenza di una legge che proibisce di presentare una proposta di legge contraria a una o più leggi esistenti senza averne ottenuto l'abrogazione (Dem. 24.32 e 34). Contro colui che contravviene a quest'obbligo qualunque cittadino potrà procedere in giudizio con una delle due azioni sopra menzionate (salvo voci isolate dissenzienti, c'è accordo in dottrina per ritenere che Dem. 20 si riferisca a una *graphe nomon mē epitedeion theinai*, opinione condivisa dall'A.). L'azione intentata da Apsefione, a cui si affiancano come *synegoroi* Formione e lo stesso Demostene, mira dunque ad ottenere l'abrogazione della legge fatta approvare ai nomoteti da Leptine con procedura ritenuta irregolare dagli accusatori (mentre Leptine, essendo trascorso il termine di decadenza di un anno, non rischia di subire sulla sua persona o sui suoi beni le conseguenze di una condanna).

Che il collegio giudicante sia composto da giudici ordinari, e non da nomoteti, come ha invece sostenuto una parte della dottrina, è affermazione dell'A. (p. 20-22) pienamente da condividere (anche se desumerne che i nomoteti fossero scelti anche al di fuori dei potenziali giudici - così l'A., p. 22 n. 80 - deriva a mio parere da un ricorso poco plausibile all'argomento *a contrario*, poiché i nomoteti, come vedremo più avanti, avevano anch'essi il potere di abrogare una legge in vigore, quindi di "condannarla"). E fino a qui la natura e lo scopo di Dem. 20 sembra abbastanza chiaro. Il problema nasce dal fatto che gli accusatori hanno presentato una controproposta di legge, di cui Demostene fa dare lettura (20. 94-97). Il testo della controproposta non è inserito nel testo dell'orazione, ma, stando alle affermazioni dell'oratore, che non abbiamo motivo di mettere in dubbio, essa prevedeva un controllo giudiziario finalizzato a verificare, *ex*

post, la legittimità e l'opportunità della concessione di un privilegio da parte del popolo ateniese (20. 97-98).

È proprio prendendo le mosse dal punto che abbiamo or ora messo in evidenza, che l'A. costruisce la sua tesi riguardo alla struttura della *nomothesia* attica. La procedura legislativa era conforme a quello che in termini giuridici moderni si definirebbe un procedimento complesso, nel senso che, dopo la presentazione della nuova proposta all'assemblea, intervenivano, con finalità diverse, due organi distinti. In una prima fase il tribunale era chiamato ad abrogare la legge che, secondo le indicazioni dei proponenti la nuova legge, risultasse ad essa contraria. Se il tribunale dava ragione agli accusatori, la proposta di nuova legge, che la legge sulla *nomothesia* "consentiva" di rendere nota ai giudici stessi inserendola nell'*enklema*, veniva presentata in una seconda fase ai nomoteti che ne riconoscevano formalmente la validità e la promulgavano. Come ben si comprende, il punto fondamentale per valutare la tesi dell'A. consiste nel verificare la natura del nesso fra richiesta di abrogazione della legge vigente e presentazione di una controproposta da parte degli accusatori in sede di *graphe nomon me epitedeion*.

Allo scopo di comprendere adeguatamente il ruolo che l'A. attribuisce alla controproposta degli accusatori, è essenziale mettere a confronto le argomentazioni di Leptine con le repliche di Demostene che seguono immediatamente la lettura della controproposta (20. 98-101). Demostene inizia riprendendo l'argomento (a cui egli attribuisce evidentemente un'influenza rilevante sui giudici) che Leptine avrebbe già avanzato in istruttoria dinanzi ai Tesmoteti; cioè che la controproposta presentata dagli accusatori sarebbe un tentativo di ingannare (20. 98: *exapate*) i giudici perché nessuno può garantire che, una volta abrogata la legge di Leptine per effetto di una sentenza di condanna, la controproposta degli accusatori sarà effettivamente trasformata in legge (20. 98). Demostene controbatte: eviterò di ricordare che in base alla legge vigente, in seguito a un voto di condanna della legge di Leptine, il *nomos* controproposto dagli accusatori diverrebbe *kyrios* (20. 99). Ma immediatamente dopo, con una sorta di capriola interpretativa, Demostene prende invece molto sul serio l'obiezione di Leptine, adducendo argomenti atti a rassicurare i giudici riguardo all'effettiva trasformazione in legge della controproposta degli accusatori stessi nel caso in cui i giudici assegnino loro la vittoria. Il singolare contrasto fra le due argomentazioni demosteniche ha creato molto imbarazzo fra i commentatori dell'orazione (per un'esposizione sintetica e una discussione delle varie opinioni si veda quanto scrive l'A. alle p. 15-16, 24-25). Alcuni sostengono, basandosi in particolare su 20. 89, che una sentenza di condanna avrebbe effettivamente trasformato in legge la controproposta degli accusatori. Secondo altri si tratterebbe di un trucco retorico: Demostene gioca sul fatto che i nomoteti sono tratti dalla compagine dei potenziali giudici per convincere questi ultimi di avere il potere legiferante (questa tesi, come vedremo, variamente declinata, gode di grande favore presso i commentatori di Dem. 20).

Per altri, infine, i tesmoteti avrebbero introdotto in questo caso una procedura *ad hoc*. Quest'ultima è in particolare la tesi sostenuta da Hansen 1985 (*Athenian Nomothesia*, GRBS 26, p. 345-371), che qui riassumo brevemente. Secondo Hansen, trascorso un anno dall'approvazione della legge, non era più consentito agire contro il proponente, ma occorreva aprire la procedura dinanzi ai nomoteti. Continua Hansen: "Perhaps

persuaded by the prosecutors, and in spite of the protests raised by Leptines, the *thesmothetai* arranged a compromise: they allowed the case to be brought as a *gr. nom. me epit.* to be heard by a *dikasterion*. But the action was not brought against Leptines, only against his law” (p. 351). Inoltre, per analogia con il procedimento nomotetico ordinario, furono eletti cinque *syndikoi* (uno dei quali era Leptine) e gli accusatori furono autorizzati “to append an alternative bill to their indictment”; tuttavia, nonostante il tentativo di affermare che la proposta sarebbe diventata legge in caso di sentenza a loro favorevole, Demostene è costretto a riconoscere che i giudici non hanno questo potere. Trattandosi comunque di un caso straordinario, ed essendo l'accusa diretta solo all'abrogazione della legge, si capisce “why no pains were spared by Demosthenes and the prosecutors to minimize the difference between *dikastai* and *nomothetai*” (p. 352).

Mi soffermo a criticare la tesi di Hansen perché può contribuire a meglio comprendere le ragioni del mio dissenso rispetto alla tesi dell'A. che stiamo esaminando. Procedendo con ordine: 1) Come chiarirò meglio più avanti, non c'è alcuna contraddizione all'interno di Dem. 24. 33 riguardo alle modalità di abrogazione di una legge; non è vero quindi che, trascorso un anno dall'approvazione, non si possa più agire contro il proponente, e per questo i tesmoteti abbiano escogitato un rimedio straordinario che consentisse di agire "contro la legge". Ovviamente si può agire in giudizio solo contro una persona (poco importa quindi se l'azione contro Leptine si debba definire *pros tina* o *kata tinos*). L'unica particolarità è che, in caso di condanna, l'unica conseguenza sarà l'abrogazione della legge. 2) Non è vero che Leptine protesta contro la concessione dell'azione ad Apsefione e soci e nemmeno contro la presentazione della controproposta di legge da parte degli accusatori stessi: a giudicare da 20. 98, il suo argomento, come chiarirò meglio sotto, riguarda la credibilità dell'intenzione da parte degli accusatori di far approvare dai nomoteti la loro controproposta. 3) Come tenterò di chiarire più avanti, non credo che la nomina dei quattro *syndikoi* intenda riprodurre per analogia la nomina dei cinque *syndikoi* a difesa della vecchia legge nel procedimento nomotetico. La *graphe* è rivolta contro Leptine: non escluderei quindi che si debba a un'iniziativa di quest'ultimo la richiesta all'assemblea di nominare dei fiancheggiatori (si noti che in Dem. 24 non ve n'è traccia a favore di Timocrate). Ma, al di là delle osservazioni su singoli punti, l'obiezione principale che sollevo contro la tesi di Hansen è la seguente: se fosse vero che dopo un anno la legge può essere abrogata solo rivolgendosi ai nomoteti, non si capisce perché Apsefione e soci non abbiano imboccato appunto questa strada invece di costringere i tesmoteti ad arrampicarsi sugli specchi per trovare una “soluzione di compromesso”. Naturalmente la stessa obiezione può essere rivolta contro la tesi della netta separazione fra via giudiziaria e procedura legislativa che qui sostengo sulle tracce di H.J. Wolff (“*Normenkontrolle*” und *Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie*”, Heidelberg 1970) (v. *infra*): se Apsefione e soci miravano ad abrogare la legge di Leptine, perché hanno scelto una strategia in due tempi, per di più senza essere certi che il tribunale avrebbe dato loro ragione (ciò che, a quanto pare, non è avvenuto)? La risposta è, secondo me, che gli accusatori intendevano prima di tutto ripristinare la normativa precedente alla legge di Leptine, e solo successivamente, attraverso la procedura nomotetica, introdurre un emendamento riguardante la sottoposizione a controllo politico/giudiziario della legittimità dei privilegi concessi dal popolo ateniese. C'era

probabilmente anche una ragione politica, come avveniva di regola nei grandi processi pubblici ateniesi: assestare un colpo agli avversari attraverso una pronuncia del tribunale che doveva avere un peso ben maggiore di una decisione “tecnica” dei nomoteti.

Dopo aver respinto le interpretazioni che abbiamo sopra ricordato, l’A. prende spunto da 20. 88 ss. per ricostruire quella che, come abbiamo anticipato, a suo avviso deve essere considerata la procedura ordinaria di *nomothesia*. Egli suppone che vi sia stato un voto preliminare in assemblea sulla controproposta degli accusatori, e che questa sia stata esposta presso il monumento degli Eroi eponimi nell’agorà e letta nelle successive assemblee (20. 89 e 94). Ma prima che la proposta possa essere portata all’attenzione dei nomoteti, occorre che il tribunale abbia tolto di mezzo la legge in vigore che la nuova è destinata a sostituire (20. 89). Secondo l’A. si delinea così, come abbiamo anticipato, una procedura complessa che vede la stretta cooperazione fra assemblea, tribunale e nomoteti. Per quanto riguarda in particolare gli ultimi due organi, il procedimento legislativo passerebbe attraverso un’azione giudiziaria (cioè la *graphe nomon me epitedeion theinai*), necessaria per abrogare la legge vigente, in cui sarebbe però già preconstituita, in caso di condanna del proponente della legge vigente o direttamente della legge stessa, la valutazione positiva della controproposta destinata a sostituirla. L’espedito tecnico per coniugare condanna della legge vigente e valutazione positiva della controproposta consisterebbe nell’inserire quest’ultima nell’*enklema* in cui gli accusatori richiedono l’abrogazione della legge vigente. Insomma, se capisco bene il pensiero dell’A., i nomoteti sarebbero successivamente chiamati a ratificare nella forma legislativa ciò che è già stato deciso nella sostanza dal tribunale, organo di controllo supremo delle persone e delle leggi secondo la volontà attribuita a Solone in Dem. 20. 90. L’iter della *nomothesia* passerebbe quindi per due fasi. La prima fase, dinanzi al tribunale, allo scopo di abrogare la legge giudicata inopportuna e al tempo stesso di approvare nella sostanza la controproposta di legge presentata dagli accusatori. La seconda fase si svolgerebbe dinanzi ai nomoteti, convocati per imprimere il suggello formale alla decisione del tribunale, concludendo così l’iter legislativo con la promulgazione della legge. Come scrive l’A., “l’accusa pubblica era dunque parte integrante della procedura della *nomothesia*” (p. 19), e “l’accusa pubblica ... era un passaggio della più ampia procedura per l’approvazione della legge...” (p. 28).

A questa ingegnosa ricostruzione del procedimento legislativo si oppongono a mio parere almeno due argomenti. Primo argomento: nulla nel testo di Dem. 20 conferma la tesi che la controproposta di legge formasse o dovesse formare parte integrante dell’*enklema*. Dal fatto che, secondo quanto riferito in 20. 99, i tesmoteti *paregrapsan* la controproposta degli accusatori non si desume, come sostiene l’A., p. 26, che i tesmoteti “non si opposero alla sua inclusione (come richiesto da Leptine)” nell’accusa scritta. Qui non si tratta di *paragraphe* in senso tecnico, come noto non prevista in caso di processi pubblici (si veda a questo proposito in Yunis, GRBS 1988, p. 365, la spiegazione, secondo me corretta, dell’uso del termine nel contesto di Dem. 20); e d’altra parte non si vede perché la controproposta non potesse essere comunque sottoposta all’attenzione dei giudici come qualunque altro documento scritto in funzione probatoria. Mi pare quindi che si debba aderire alla tesi, già sostenuta in

dottrina, secondo cui Demostene si avvale della controproposta come elemento enfaticamente destinato a rafforzare l'efficacia persuasiva dell'attacco alla legge di Leptine (Calabi Limentani, *Demostene XX*, 137, in Studi Biscardi, I, Milano 1982, p. 360-361; Kremmydas, *Commentary on Demosthenes Against Leptines*, Oxford 2012, p. 361: la critica a quest'ultimo autore, il quale, secondo l'A., p. 28 n. 95, "confonde i documenti nell'*echinos* con quelli citati nell'accusa scritta", si basa su una petizione di principio).

Secondo argomento: se la controproposta di legge fosse formalmente inclusa nell'*enklema*, la decisione del tribunale favorevole agli accusatori darebbe luogo automaticamente alla sua approvazione (così come sostiene, lo abbiamo visto, una parte dei commentatori, ma è giustamente negato dall'A.). Il rasoio di Ockham renderebbe incomprensibile la necessità di un'ulteriore approvazione formale da parte di un collegio di nomoteti vincolati nel merito dalla decisione già assunta dal tribunale. Resta tuttavia il fatto che nemmeno le altre interpretazioni fin qui proposte in dottrina hanno consentito di spiegare la contraddittoria linea argomentativa seguita da Dem. 20. 99. A mio parere dall'impasse si può uscire mettendo meglio a fuoco qual è l'effettivo obiettivo degli accusatori in Dem. 20.

La premessa teorica da cui occorre partire è che, contrariamente a quanto l'A. sostiene, l'attacco giudiziario al proponente di una legge (o alla legge stessa in caso di decorso del termine per chiedere la condanna del proponente) va tenuto formalmente separato dalla procedura di *nomothesia* in senso proprio, anche se può costituirne, in determinate circostanze, un presupposto di fatto e di diritto. Il postulato ora enunciato trova almeno due conferme testuali. La prima deriva dalla situazione processuale che ci presenta Dem. 24, dove, per riconoscimento unanime della dottrina, l'attacco alla legge di Timocrate non include alcuna proposta di legge sostitutiva da parte degli accusatori (l'A. para l'obiezione attribuendo alla *graphe nomon me epitedeion theinai* una duplice funzione: torneremo sul punto più avanti). La seconda conferma deriva da un testo molto più problematico, ma almeno su questo punto a mio parere inequivocabile: in Dem. 3. 10 ad abrogare leggi vigenti sono chiamati appunto i nomoteti e non si prevede alcun ricorso preliminare al tribunale.

Lasciando per il momento da parte quest'ultimo testo, sul quale ritornerò più avanti, vediamo se dalla situazione processuale rappresentata in Dem. 24 si possono ricavare indicazioni utili all'interpretazione di Dem. 20. I commentatori concordano sul fatto che dalla condanna di Timocrate deriverà l'abrogazione della legge da lui fatta approvare, e, di conseguenza, il ripristino della legge implicitamente abrogata dalla decisione dei nomoteti che hanno promulgato la legge di Timocrate. Se questo è lo scopo principale che gli accusatori di Timocrate (al di là della condanna di quest'ultimo) si propongono, non si vede perché gli accusatori della legge di Leptine, intentando la medesima *graphe nomon me epitedeion theinai*, non si propongano il medesimo scopo (tanto più che Leptine non risulta punibile).

Se ci si pone in questa prospettiva, mi pare che le sconcertanti argomentazioni di Demostene 20. 99, sopra riferite, trovino una spiegazione più convincente di quelle finora proposte in dottrina e di quella enunciata dallo stesso A. Partiamo dalla premessa, implicita ma verosimile, che l'azione originariamente intentata da Batippo, padre

dell'attuale accusatore principale Apsefione, non prevedeva alcuna controproposta di legge destinata a sostituire quella di Leptine: quindi si trattava, come nel caso di Dem. 24, di un'azione che mirava semplicemente al ripristino della normativa precedente alla legge di Leptine. Certo ciò non vale a escludere che gli attuali accusatori abbiano mutato linea di condotta (dato che certamente non si può parlare di *translatio iudicii*: l'azione originaria deve essersi estinta con la morte del proponente). Ma anche se ai giudici viene ora fatta conoscere da parte degli accusatori una controproposta sostitutiva, dal punto di vista procedurale ciò a cui l'accusa mira, mediante la *graphe*, è pur sempre il ripristino della legge precedente con cui contrasta, senza averla abrogata, la legge di Leptine. Infatti, in caso di vittoria, Demostene sottolinea che il potere del popolo sovrano di conferire privilegi a chi meglio crede verrà pienamente ripristinato, così come previsto dalla legge precedente, esplicitamente richiamata in 20. 96. Che il ripristino della legge precedente sia l'obiettivo a cui mirano gli accusatori mi pare inoltre confermato dal fatto che di essa viene richiesta la lettura accompagnata dalla motivazione che "viene ritenuta migliore" (20. 95). Occorre inoltre considerare, come ho già osservato, che la controproposta di legge presentata dagli accusatori darà luogo in definitiva a un semplice emendamento alla legge precedente. E ciò presuppone logicamente che la legge precedente, tramite la vittoria nell'attuale processo contro Leptine, sia stata rimessa in vigore (cfr. 20.97; così già Kahrstedt, rec. a Atkinson, *Athenian Legislative Procedure*, in "Gnomon" 16, 1940, p. 378). Si spiega così che Leptine abbia potuto, prima in istruttoria poi in dibattimento, insinuare il dubbio che la controproposta degli accusatori non imbocchi mai l'iter della *nomothesia* (20. 98).

Dato che le motivazioni addotte da Leptine a giustificazione della sua legge dovevano aver trovato un'eco favorevole in una parte consistente della cittadinanza (quindi anche degli attuali giudici), il suo argomento doveva suonare pressappoco così: se voi ora, giudici, abrogate la mia legge senza sapere se e quando gli avversari daranno inizio alla procedura di *nomothesia*, una volta ripristinata la vecchia legge sulla concessione dei privilegi rischiate di continuare a subire le conseguenze delle ristrettezze finanziarie in cui vi trovate. Ma Demostene è pronto a controbattere. Prima di tutto (20. 99) ricorre all'argomento che H.J. Wolff 1970, p. 36, aveva definito "eine Finte": da intendersi, tuttavia, non, come proponeva Wolff, nel senso che Demostene cerchi di convincere i giudici che da una sentenza favorevole agli accusatori deriverà l'approvazione formale della loro controproposta di legge (come sostengono anche gli altri fautori della tesi che attribuisce a Demostene l'intenzione di ingannare i giudici); bensì nel senso che, tolta di mezzo la legge di Leptine, l'approvazione da parte dei nomoteti si può considerare sicura (si v. la parte finale di Dem 20. 101): la differenza fra la mia interpretazione della "Finte" e quella dei sostenitori della tesi di Demostene "ingannatore dei giudici" può apparire sottile, ma è essenziale per comprendere la portata dell'argomentazione demostenica. Demostene si rende conto che si tratta di un argomento facilmente rintuzzabile da Leptine in quanto tutti, e soprattutto i giudici, sanno che i nomoteti non sono giuridicamente vincolati dall'esito del processo in corso. Per questo Demostene presenta il suo argomento in forma di preterizione (*easo...*): esso è stato insinuato nella mente dei giudici, ma in una forma che toglie efficacia a un'eventuale replica dell'avversario. Subito dopo, come abbiamo visto, Demostene rovescia abilmente il senso dell'argomento di Leptine: visto che tu, Leptine, non contesti nel merito il contenuto della nostra controproposta, significa che ci trovi del

buono. Di conseguenza Demostene si spinge a consigliare Leptine di presentare lui stesso la controproposta dinanzi ai nomoteti; ciò che ovviamente non sarebbe tecnicamente possibile se la controproposta presentata in processo dagli accusatori fosse trasmessa ai nomoteti così come era stata inclusa nel loro *enklema*.

Ritengo quindi, in definitiva, che debba essere tenuta ferma l'affermazione di H.J. Wolff 1970 cit., p. 35 (richiamata dall'A., p. 14), secondo cui sarebbe un errore attribuire alla *graphe nomon me epitedeion theinai* "eine aktive Funktion im Gesetzgebungsverfahren" giustificandola con il fatto che "der Sprecher gegen Leptines mit der Einführung eines Gegenvorschlags in das Prozessverfahren operierte".

Da quanto abbiamo visto fino a questo punto risulta confermato che tanto Timocrate quanto Leptine sono accusati in primo luogo di aver fatto approvare dai nomoteti una legge nuova senza curarsi di far abrogare le leggi vigenti in contrasto con quella da loro proposta. L'A. ritiene, come abbiamo visto, che l'abrogazione avrebbe dovuto essere attuata mediante una sentenza del tribunale, che avrebbe al tempo stesso riconosciuto la validità sostanziale della controproposta inclusa dagli accusatori nell'*enklema*. Io penso invece, come ho già anticipato, che la *gr. nomon me epit.*, attraverso l'attacco al proponente di una nuova legge, mirasse ad ottenere il ripristino della vecchia legge in contrasto con la nuova: ciò allo scopo di non generare confusione fra due leggi, la vecchia e la nuova, in contrasto fra loro, come dichiara esplicitamente Dem. 20. 93 (vige dunque il principio contrario a quello moderno, secondo cui la legge nuova abroga automaticamente la legge vecchia che sia in contrasto con essa: resterebbe tuttavia da approfondire la clausola della legge di Nicofonte che prevede un'abrogazione apparentemente "amministrativa" delle norme in contrasto con la nuova legge). Si noti che l'azione può essere intentata sia nel caso in cui non vi sia stata la richiesta di abrogazione delle leggi contrastanti da parte del proponente della nuova legge, come nei casi di Timocrate e di Leptine, sia nel caso che vi sia stata. In quest'ultimo caso l'azione *nomon me epitedeion theinai* appare come una sorta di giudizio d'appello nei confronti della decisione dei nomoteti.

Ciò potrebbe sembrare in contrasto con il carattere definitivo delle pronunce di carattere giudiziario, quale deve essere appunto considerata la pronuncia dei nomoteti. Occorre tuttavia tener conto prima di tutto del fatto che dalla lettura di Dem. 20 e 24 si desume come il novero delle vecchie leggi, considerate in contrasto con la nuova, potesse essere ampliato a piacere (quindi fosse in un certo senso imprevedibile da parte del proponente di una legge nuova in sede di presentazione delle leggi contrarie a quella proposta ai nomoteti per l'approvazione). Inoltre, le considerazioni di Dem. 20. 94 mostrano che l'azione viene legittimata tramite il ricorso all'abituale argomento dell'inganno nei confronti del *demos* (in questo caso dei nomoteti) da parte del proponente della legge. Se ne ricava che tanto Timocrate quanto Leptine avrebbero dovuto chiedere ai nomoteti di abrogare le leggi in contrasto con la loro proposta. Dunque, la procedura dinanzi ai nomoteti (per la quale non abbiamo tuttavia testimonianze dirette) deve essere considerata analoga a una procedura giudiziaria (Hansen, *Athen. Democracy*, Oxford 1991, p. 168, parla di "adversarial nature of the procedure"). La natura controversiale del procedimento legislativo è d'altronde confermata dalla nomina da parte dell'assemblea dei *synegoroi* difensori della vecchia legge, nomina attestata inequivocabilmente da Dem. 24. 36. Se è dunque vero che, per

sostituire a una legge vigente una nuova legge, occorre investire della questione i nomoteti, allora la procedura descritta in Dem. 20. 89 ss., nonostante l'opinione contraria dell'A., si riferisce proprio al procedimento di fronte ai nomoteti, non a quello che si sta svolgendo dinanzi ai giudici, a cui è affidato esclusivamente il compito di decidere sull'abrogazione o meno della legge di Leptine. La presenza di *syndikoi* nominati dall'assemblea – Dem. 20. 146 ss.- è considerata dall'A., p. 32, come una conferma “che l'accusa ... segue le norme della legge sulla *nomothesia*”. Occorre però osservare che, nella causa contro Leptine, essi non difendono la legge da lui fatta approvare contro una proposta di nuova legge, dato che, come sappiamo, il tribunale non ha il potere di scegliere fra vecchia e nuova legge. Dobbiamo dunque desumerne che, anche in caso di *graphe nomon me epitedeion theinai*, l'accusato era autorizzato dalla legge a chiedere all'assemblea la nomina di fiancheggiatori semplicemente per rafforzare la sua difesa; o forse, come abbiamo osservato sopra, si è trattato di un'iniziativa estemporanea di Leptine, al di fuori di una previsione di legge: in questo caso la violazione della legge che vieta di esercitare più di una volta la funzione di *syndikos*, rilevata da Demostene 20. 152-153, non sussisterebbe, perché siamo al di fuori di un procedimento nomotetico in senso proprio. La tesi dell'A. che Demostene, giocando sull'omonimia, dia una lettura travisata di una legge relativa ai *syndikoi* che si occupavano “di debiti contratti da membri della classe equestre” (p. 39-40) non convince, dato che egli stesso ammette che la legge deve essere stata citata in modo accurato, quindi impossibile da fraintendere per quanto riguarda il riferimento ai *syndikoi* difensori di una legge.

Vediamo ora di motivare la tesi da me sostenuta mediante l'analisi, sia pure sommaria, del testo di Dem. 20. 89 ss. Già a livello terminologico è significativo che il *palaios nomos*, di cui Demostene inizia ad esporre il contenuto appunto in 20. 89, abbia per oggetto il *nomotheteuein*, quindi la procedura di *nomothesia* (Kremmydas 2012 cit., p. 345, sostiene che Demostene usa qui “terms relating to the legislative procedure” per trarre in inganno i giudici; ma, come abbiamo detto e ripeteremo, una simile lettura pregiudiziale non è giustificabile). Il testo dell'orazione la riassume nei suoi due momenti fondamentali: indicare la legge che si ritiene necessario od opportuno abrogare, e presentare contestualmente la proposta della nuova legge destinata a sostituirla. Dopo di che, conclude Demostene, “voi, dopo aver ascoltato” (quindi avendo valutato i pro e i contro) “deciderete se approvare o meno la proposta di nuova legge”. L'A. interpreta queste affermazioni di Demostene in senso conforme alla propria tesi di fondo (p. 24-25). Ma, a mio parere, questa linea interpretativa conduce a una forzatura immotivata del testo. Sostenere “che la nuova legge possa essere promulgata (in una fase successiva della procedura) soltanto se quella vecchia è abrogata” (p. 24) è senz'altro vero tranne per quel che si legge fra parentesi, ancora una volta frutto di una petizione di principio. La costruzione della protasi con *an* (“dall'altra si presenta una legge sostitutiva, una che si possa promulgare *se si abroga l'altra* [corsivo mio]”), che l'A. (p. 24) interpreta come allusiva a un *décalage* temporale fra abrogazione della vecchia legge e approvazione della nuova, è invece perfettamente coerente con il carattere controversiale del procedimento che si svolge dinanzi ai nomoteti. Così pure, a proposito della conclusione dell'iter procedurale, l'A. scrive: “... sebbene *hymas d'akousantas elesthai ton kreitto* sembri suggerire un solo passaggio procedurale nel quale i giudici ascoltano gli argomenti e decidono tra le due leggi, in

realtà l'espressione si limita a riassumere rapidamente l'intera procedura. *Hymas* non allude all'identità tra giudici e nomoteti, ma agli Ateniesi in tutte le loro manifestazioni, che attraverso i vari passaggi della *nomothesia* conoscono le opzioni e decidono tra la legge esistente e la nuova proposta" (p. 25). Ora, è vero che, quando gli oratori si rivolgono all'uditorio con il "voi", non è sempre chiaro se alludano a un organo specifico o agli Ateniesi in quanto titolari della sovranità, ma in questo caso il contesto induce a pensare che "coloro che ascoltano" non possano che coincidere con coloro che hanno il compito di decidere *hic et nunc* fra le due opzioni in campo. E poiché, come l'A. stesso afferma giustamente, i giudici non possono promulgare la nuova legge qualora diano ragione agli accusatori, coloro che, avendo ascoltato, decidono fra il mantenimento o l'abrogazione della vecchia legge, non possono che essere i nomoteti. Infatti, coloro dinanzi a cui si svolge il dibattimento di Dem. 20 sono senz'altro i giudici; e questi, per ammissione dello stesso A., non decidono sulla proposta di legge presentata dagli accusatori. La procedura descritta in 20. 89 ss. non si riferisce dunque alla causa in corso, ma alla procedura da seguire quando siano i nomoteti a essere investiti della decisione.

A ben guardare, la proposta di riferire tutta la procedura descritta in 20. 89 all'attività dei nomoteti si basa su un elemento testuale, apparentemente secondario, che a mio parere era stato interpretato in modo corretto, grazie al suo impareggiabile acume critico, da MacDowell 1975 (*Law-Making at Athens in the Fourth Century B.C.*, JHS 95, p. 64). Egli aveva attribuito a *graphesthai* in 20. 89 (così come a *grapsamenos* in 20. 96, che l'A. non commenta) il senso di presentare per iscritto una proposta di legge (io aggiungerei che anche in Dem. 24. 32 *graphesthai* va inteso nel senso di presentare per iscritto la legge contraria alla nuova legge che si propone: lo desumo dal fatto che i due verbi "non consente" e "ordina" non possono che riferirsi alla stessa persona, cioè a colui che presenta la proposta di una nuova legge; Canevaro, *Documents* cit. 2013, p. 104, si attiene invece alla traduzione corrente "to bring a public action"). L'A. si adegua alla tendenza oggi prevalente in dottrina, secondo cui il *graphesthai* di 20. 89 e 96 va inteso nel senso di agire in giudizio (con una *graphe nomon me epitedeion*). A orientare la dottrina in questa direzione ha molto contribuito il prestigio di M.H. Hansen, il quale, in un articolo dal titolo *Athenian Nomothesia in the Fourth Century B.C. and Demosthene's Speech against Leptines*, C&M 32, 1971-80, p. 87-104, si è posto come il principale fautore della tesi secondo cui Demostene "by misrepresenting a law in force, attempts to mislead the *dikastai* into believing that they are *nomothetai*" (p. 88). Secondo Hansen, Demostene presenta la *graphe nomon me epitedeion theinai* come lo strumento per dare inizio alla procedura legislativa, cosicché la condanna di Leptine da parte dei giudici dell'attuale processo comporterà "the ratification of the alternative proposal" (Hansen 1971-80, p. 89). Sempre secondo Hansen, Demostene si rifa così a quella parte della legge sulla *nomothesia* che, stando al documento riportato in Dem. 24. 33, prevedeva appunto che la procedura fosse messa in moto da un'azione giudiziaria. Hansen sostiene perciò che *graphesthai* in 20. 89 e 96 sia inteso da Demostene nel senso di agire in giudizio: a ciò si aggiunge che anche *gegrammetha* in Dem. 20. 95 deve essere inteso nel senso di "to bring a public action". La conclusione a cui perviene Hansen a conclusione della prima parte dell'articolo è molto netta: "the legislative procedure described by Demosthenes in the speech *Against Leptines* is a fantasy and was never practised by any board of *nomothetai*. It must be

rejected as a bluff” (p. 95). L’opinione espressa qui da Hansen è stata accolta da Rhodes 1984 (*NOMOTHEsia in Fourth-Century Athens*, CQ 35, p. 58), è stata ribadita dallo stesso Hansen 1985, p. 352, ed è andata consolidandosi con il trascorrere del tempo, come dimostra la recente presa di posizione di Kremmydas 2012, p. 345: pur avendo correttamente riferito *hymas akousantas* ai nomoteti, questi è costretto ad ammettere che la loro presenza sarebbe inconciliabile con la procedura giudiziaria in corso, a cui 20. 89 andrebbe riferito: di qui la sua adesione alla tesi di un Demostene che tenta di ingannare i giudici. Ribadisco che, a mio parere, si tratta di una tesi palesemente insostenibile, se non altro perché, lungi dal giovare alle ragioni fatte valere da Demostene, la linea argomentativa attribuitagli dagli autori sopra citati avrebbe introdotto un elemento di confusione che sarebbe stato facilmente confutato da Leptine e soci.

A mio sommosso parere, all’origine del fraintendimento di tutta la procedura descritta in Dem. 20. 89 ss. sta proprio il rifiuto di accogliere il suggerimento di MacDowell riguardo al modo di intendere il verbo *graphesthai*. In realtà, a seconda del contesto il verbo assume significati diversi. In 20. 95 (che, si noti, MacDowell non aveva menzionato e *pour cause*) *ha tou toutou nomou gegrammetha* si riferisce senza dubbio alle disposizioni della legge di Leptine che sono state trascritte nell’atto d’accusa dell’attuale processo (come giustamente scrive l’A. nel commento, p. 354; dubito però che la traduzione “Prendi e leggi le prescrizioni di questa legge e in seguito quello che secondo noi bisogna passare in sostituzione” – p. 143- sia corretta: il greco sembra alludere non a tutta la legge di Leptine – la questione se l’accusa richiedesse l’abrogazione totale resta incerta-; e la legge che deve esservi sostituita – nonostante l’uso del verbo *tethenai*- non sembra essere qui la controproposta degli accusatori, ma la vecchia legge, di cui Demostene subito dopo fa dare lettura dichiarando che la considera migliore). Ma in 20. 96 *grapsamenos* non può che riferirsi alla mancata presentazione per iscritto ai nomoteti, da parte di Leptine, della legge vecchia da abrogare unitamente alla sua proposta di nuova legge. Il tutto nel quadro dell’attività definita *nomothetein* in 20. 89 e *tous nomous tithenai* in 20. 93, cioè della procedura di *nomothesia*: in base a una legge attribuita a Solone, Demostene afferma che le proposte di legge devono essere presentate a voi, che avete prestato giuramento, e siete competenti a controllare ogni aspetto della pubblica organizzazione; poi devono essere abrogate quelle contrarie, affinché per ogni cosa vi sia un’unica legge. Nonostante l’ambiguità, già sopra segnalata, dell’uso del “voi”, qui il riferimento non può che essere ancora una volta ai nomoteti, dato che rivolgersi ai giudici come a coloro “che hanno giurato” sarebbe del tutto pleonastico. Demostene vuole sottolineare che i nomoteti sono reclutati fra i giurati; quindi, in materia di confronto fra legge vecchia e legge nuova, essi sono muniti del potere di prendere una decisione, che, come abbiamo affermato, ha i caratteri di una decisione giudiziaria (a mio parere l’espressione *talla kouroutai* allude al potere di controllo dei giudici, quindi, di riflesso, degli stessi nomoteti, sul funzionamento dell’intera compagine costituzionale, come si ricava dal confronto con quanto Demostene afferma in 20. 90). Ciò non significa, come ho già più volte osservato, aderire alla tesi secondo cui Demostene sta cercando di far credere ai giudici della causa che siano dotati dei poteri propri dei nomoteti: infatti il § 93 inizia con un riferimento alla legge “solonica” sulla *nomothesia*, che non si applica alla causa in corso. A questo proposito non bisogna lasciarsi ingannare dall’affermazione di

Demostene verso la fine di 20. 94, secondo cui gli accusatori, a differenza di Leptine, hanno osservato scrupolosamente le prescrizioni “soloniche”. Possiamo probabilmente considerare questa affermazione come l’unico vero tentativo di ingannare i giudici da parte di Demostene, nel senso che egli fa credere che il fatto di aver allegato agli atti del processo la controproposta degli accusatori significhi aver ottemperato alle prescrizioni relative alla pubblicità delle proposte di legge contenute nelle norme sulla *nomothesia*. Ma, come dimostra 20. 88, i giudici sono in realtà all’oscuro del contenuto della controproposta: quindi non è stata letta in assemblea, come prescritto dalla legge sulla *nomothesia* (20. 94); altrimenti si darebbe per scontato che tutti gli Ateniesi ne sono al corrente. E in 20. 99 leggiamo che i tesmoteti hanno fatto collocare la controproposta degli accusatori accanto (*paregrapsan*) a quella di Leptine per voi (giudici, da preferire al “noi” di altri manoscritti: l’A. non si sofferma sull’attendibilità di questa possibile variante), quindi affinché voi giudici ne veniate a conoscenza (sebbene, come abbiamo già osservato sopra, il verbo usato da Demostene non implichi affatto che la controproposta fosse contenuta nell’*enklema* accusatorio). Demostene conta sul fatto che Leptine non ha nessun interesse a rilevare il bluff demostenico perché entrambi, così come d’altronde i giudici, sanno benissimo che non spetta al tribunale approvare e promulgare la proposta di legge che gli accusatori hanno presentato in giudizio. Ma mette abilmente le mani avanti, come se volesse fornire un’ulteriore garanzia della intenzione della sua parte di ottenere l’effettiva approvazione, da parte dei nomoteti, della proposta che hanno già presentato ai giudici (un’allusione al futuro dibattito dinanzi ai nomoteti si potrebbe vedere nell’invito agli Ateniesi di non compiere atti indegni di loro stessi consentendo agli onorati di continuare a godere di privilegi immeritati: cfr. 20. 101, che richiama 20. 88; Demostene lascia capire ai giudici che, una volta entrata in vigore la controproposta degli accusatori per effetto dell’approvazione da parte dei nomoteti, si potrà procedere immediatamente a una revisione in sede giudiziaria dei privilegi già concessi).

A questo proposito, se di inganno, ma io direi piuttosto di raffinata astuzia retorica, da parte di Demostene si vuole parlare, occorre tenere conto che fra i nomoteti, che saranno investiti in futuro del compito di approvare la controproposta degli accusatori, potrebbero benissimo sedere alcuni degli attuali giudici. Che Demostene si riferisca alla procedura nomotetica, non ai poteri dei giudici della causa in corso, è confermato secondo me anche dal fatto che, nell’ordine sintattico seguito al § 93, si parla prima di presentare la proposta di nuova legge e poi di abrogare la legge vecchia; ordine che rispecchia appunto l’iter della *nomothesia*. Se infatti la procedura a cui Demostene allude si svolgesse dinanzi al tribunale, non si comprenderebbe la successione temporale (*proton...epeita*) fra presentazione della (nuova) proposta e abrogazione della legge attualmente in vigore: sono i nomoteti che, se decidono di accogliere la nuova proposta di legge, (ciò che implica la sua promulgazione, come indicato dal seguito del testo demostenico), abrogano la legge vigente ad essa contraria. L’A. sostiene invece, a questo proposito, che “il significato più ovvio, quello temporale, va escluso: se anche interpretassimo gli *omomokotes* come nomoteti, la sequenza temporale sarebbe invertita: secondo le norme citate in Dem. 24. 32-34 le leggi contraddittorie vanno abrogate prima della decisione finale dei nomoteti, non dopo” (p. 21). Tuttavia, alla n. 74 osserva: “Se si segue il documento a Dem. 24. 33 – che è però un falso- le leggi contraddittorie andrebbero abrogate dai nomoteti, senza alcuna

sequenza temporale”. In realtà dinanzi ai nomoteti è la logica del meccanismo legislativo che impone una sequenza temporale: la richiesta di abrogazione di una legge consegue logicamente alla presentazione di una proposta sostitutiva (non entro qui nel merito della *cheirotonia* che avrebbe posto all’ordine del giorno della prima assemblea dell’anno un voto sull’opportunità di abrogare qualche legge vigente, perché non credo che abbia a che fare con la procedura dinanzi ai nomoteti a cui si riferisce Dem. 20. 89 ss.: v. comunque Hansen 2016, *The Authenticity of the Law about Nomothesia inserted in Demosthenes Against Timokrates 20–23*, GRBS 56, p. 438-474).

L’abrogazione della legge vigente in contrasto con la nuova proposta è un effetto concomitante e necessario dell’approvazione di quest’ultima da parte dei nomoteti (nel suo commento a 20. 93, Kremmydas 2012, p. 350-351 – non p. 250-51, come erroneamente indicato dall’A. p. 21 n. 74- ritenendo che vi si alluda al contenuto della legge riportata in Dem. 24. 33, si avvicina molto a quella che ritengo la corretta interpretazione; purtroppo è deviato, come si è detto, dall’erroneo presupposto che Demostene intenda surrettiziamente attribuire ai giudici della causa contro Leptine la qualifica e i poteri dei nomoteti). Un’ultima difficoltà testuale è affrontata dall’A. con riferimento alla c.d. *paraleipsis* di 20. 99 (su cui v. sopra). L’A. traduce: “... non mi soffermerò sull’argomento che la vecchia legge sulla legislazione ... chiaramente *permette* che la legge che abbiamo proposto in sostituzione sia in vigore una volta che la legge precedente è abrogata con il vostro voto” (corsivo mio). E aggiunge: “la legge sulla *nomothesia* permette che la legge sostitutiva sia saldamente in vigore ... una volta che la legge di Leptine è stata abrogata” (p. 30). Il verbo che l’A. traduce con “permettere” è il verbo *keleuo*. Secondo l’A., una parte della dottrina ha inteso e interpretato *keleuo*, nel senso di prescrivere, “come prova che Demostene cercherebbe di dipingere ingannevolmente una procedura in un unico passaggio”. L’A. si riferisce evidentemente alla tesi, sopra ricordata, che definirei dell’inganno alla giuria, nel senso che Demostene cercherebbe di far credere ai giudici che, avendo il potere di agire in veste di nomoteti, una loro sentenza favorevole agli accusatori comporterebbe l’automatica approvazione della controproposta. L’A. respinge correttamente questa tesi, ma non mi pare che la traduzione “permettere” in luogo di “comandare” dia un senso più soddisfacente. In realtà, come abbiamo già detto, se di “inganno” da parte di Demostene si può parlare, esso consiste non nel far credere ai giudici che con la loro sentenza possono agire come nomoteti, ma nel far credere ai giudici che, una volta condannato Leptine e, di conseguenza, abrogata la sua legge, la controproposta presentata nel processo dagli accusatori, avendo già ottenuto (implicitamente) il loro favore, non avrà difficoltà a riscuotere l’approvazione dei nomoteti, quasi anticipando così l’esito della futura procedura di *nomothesia*. Ma, per ottenere questo effetto retorico, è chiaro che il verbo *keleuo* va interpretato, come d’altronde è normale, nel senso di “prescrivere, comandare”. Infatti, poiché il procedimento nomotetico comporta per definizione il confronto fra la vecchia e la nuova legge, la legge sulla *nomothesia* impone al proponente di presentare ai nomoteti tanto il testo della sua proposta quanto il testo della vecchia legge da abrogare (come d’altronde ci conferma, contrariamente a quel che pensa l’A., il senso di *keleuo* in 20. 89, dove viene tradotto dall’A. in modo anodino con “fornisce la seguente procedura per legiferare”, mentre va inteso evidentemente nel senso di “prescrivere”). Se la presentazione non avviene, non potrà mettersi in moto il procedimento stesso.

Un ulteriore tassello a completamento della tesi che la procedura di *nomothesia* sia di competenza dei nomoteti quando la presentazione di una nuova proposta di legge implica l'abrogazione delle eventuali leggi con essa contrastanti, si può ricavare, a mio parere, dal già citato Dem. 3. 10. Come abbiamo già anticipato, si tratta di un passo che ha creato non pochi grattacapi agli interpreti. L'A. (p. 16) lo considera l'unico passo da cui si potrebbe desumere che l'abrogazione di una legge non avvenisse tramite una *graphe nomon me epitedeion*: è quindi costretto a proporne un'interpretazione compatibile con la sua tesi di fondo. In questo passo Demostene, di fronte al pericolo per Olinto rappresentato da Filippo, si chiede: come prestare soccorso alle popolazioni minacciate dal Macedone? E la risposta è introdotta dal seguente ammonimento: «Ne vous étonnez donc pas, Athéniens, si je propose une chose qui semblera paradoxale à beaucoup d'entre vous. Instituez des Nomothètes. Mais n'apportez pas devant eux des lois nouvelles, - vous en avez bien assez (*hikanoi*), abrogez plutôt celles qui sont nuisibles pour le moment » (tr. Croiset). Si tratta quindi di spiegare perché Demostene presenti come "paradossale" la proposta di convocare i nomoteti per far loro abrogare le leggi sul *theorikon* e altre imprecisate leggi riguardante le questioni militari (Dem. 3. 11). L'A. dapprima respinge, secondo me a ragione, la spiegazione di Hansen 1985, p. 358, secondo cui il "paradosso" consisterebbe nel proporre di mettere in moto un iter legislativo invece di mettere in campo immediatamente le milizie necessarie a fronteggiare la situazione di pericolo. Dopodiché l'A. prospetta altre due possibili spiegazioni. La prima si basa sul presupposto che compito dei nomoteti "fosse normalmente promulgare nuove leggi, non abrogare quelle esistenti" (p. 16). La seconda viene enunciata in questi termini: "L'affermazione può anche essere letta nel senso che è paradossale far abrogare una legge dai nomoteti senza averne proposta una nuova, coerentemente con il documento a Dem. 24.33" (p. 16). L'A. ritiene che, delle due spiegazioni, sia preferibile la prima in base al seguente ragionamento. In 3. 10 Demostene dice che non è opportuno accrescere il numero delle leggi esistenti. Ma, osserva l'A., se la nuova legge andasse a sostituire una (o più di una) legge esistente, il risultato finale dal punto di vista quantitativo non cambierebbe, cioè non si produrrebbe il paventato aumento del numero delle leggi. Perciò la seconda spiegazione deve essere scartata. A me pare, tuttavia, che questo argomento si ritorca contro lo stesso A. Se fosse vero che i nomoteti erano chiamati soltanto ad approvare nuove leggi, non ad abrogarle, non si capisce perché, per abrogare le leggi indicate da Demostene, egli avrebbe dovuto invitare gli Ateniesi a ricorrere alla soluzione "paradossale" di convocare i nomoteti invece di annunciare che avrebbe seguito la via ordinaria consistente nell'adire il tribunale competente. L'unica motivazione plausibile potrebbe essere che la procedura giudiziaria era più lunga e più complicata di quella nomotetica; ma, a mia conoscenza, nelle fonti non c'è nessun indizio probante che ci permetta di affermarlo. Quindi il motivo della convocazione dei nomoteti deve essere ricercato proprio nell'obbligo di osservare i meccanismi istituzionali vigenti. In giudizio si agisce solo per ripristinare lo *status quo antea* in seguito all'abrogazione di una nuova legge derivante dalla pronuncia dal tribunale che ne condanna il proponente (o, in alternativa, abroga la legge stessa). Se invece si vuole sostituire a una legge vigente una nuova legge, occorre investire della questione i nomoteti (secondo la procedura descritta in Dem. 20. 89 ss.). Né Timocrate né Leptine hanno seguito questa strada: essi hanno infatti ottenuto dai nomoteti l'approvazione di una nuova legge senza chiedere in

contemporanea l'abrogazione delle leggi contrastanti con quella da loro proposta. Ciò rende plausibile che quello che abbiamo chiamato il "rito abbreviato" fosse ammesso quando il proponente ritenesse, o tentasse comunque di far credere ai nomoteti, che la nuova legge da lui proposta non fosse in contrasto con alcuna legge precedente (v. Rhodes 1985, p. 57-58). E farlo credere non solo ai nomoteti: sarebbe altrimenti incomprensibile che i tesmoteti, a cui era affidato il compito di presiedere la procedura nomotetica, non avessero rilevato le irregolarità dell'iter seguito da Timocrate e da Leptine, e non avessero di conseguenza bloccato la presentazione delle loro proposte prima che potessero essere presentate ai nomoteti. Ce lo conferma il fatto che nelle due orazioni non vi è alcun accenno a una responsabilità delle autorità competenti, che hanno istruito e presieduto il procedimento nomotetico da cui è derivata l'approvazione delle leggi proposte rispettivamente da Timocrate e da Leptine.

Ritornando a Dem. 3. 10, il ricorso ai nomoteti si rende necessario perché Demostene non intende ripristinare la normativa precedente all'approvazione delle leggi sul teorico ecc., nel qual caso gli si aprirebbe la via giudiziaria tramite la *gr. nom. me epit. th.* L'elemento "paradossale" deriva però dal fatto che non intende nemmeno proporre una nuova legge (dal che si desume che per principio non era concepibile una richiesta di pura e semplice abrogazione di una legge vigente: era probabilmente il meccanismo della desuetudine a renderla inoperante). Dal prosieguito del suo discorso mi sembra emerga con sufficiente chiarezza lo scopo che Demostene si prefigge. Le esigenze militari richiedono provvedimenti rapidi e molteplici, che è opportuno assumere in forma non di legge, ma di decreto. Occorre quindi evitare che gli oppositori ricorrono alla *graphe paranomon* per bloccare l'efficacia di tali decreti facendo valere la loro contrarietà alle leggi in questione.

In definitiva, per sintetizzare la mia valutazione della tesi dell'A., non mi resta che rinviare a quanto ho già esposto sopra. L'A. attribuisce alla *graphe nomon me epitedeion theinai* una duplice funzione: "1) ... abrogare con un'accusa contro il proponente una legge che era stata approvata dai nomoteti (il caso della *Contro Timocrate*); 2) ... abrogare una legge contraddittoria prima di sottoporre una nuova legge ai nomoteti" (p. 16, classificazione ripresa con formulazione più ampia ma sostanzialmente identica a p. 19). È però curioso che nel definire questa seconda funzione l'A. non menzioni l'inclusione della nuova proposta nell'*enklemma* degli accusatori, che è in definitiva l'elemento qualificante della sua tesi. Ora, i casi sono due. O non era obbligatorio includere nell'*enklemma* la nuova proposta (abbiamo criticato sopra l'improbabile traduzione di *keleuo* con "permettere" in 20. 99); e allora l'unico effetto della sentenza favorevole agli accusatori era quella di ripristinare la legge precedente; oppure era obbligatorio includere nell'*enklemma* la nuova proposta, e allora una sentenza favorevole agli accusatori avrebbe costituito una pregiudiziale che toglieva ai nomoteti ogni libertà di valutare l'opportunità di introdurre nell'ordinamento la nuova legge. Nel primo caso verrebbe meno quel nesso funzionale fra tribunale e nomoteti che induce a qualificare come procedimento complesso l'iter legislativo costruito dall'A.; nel secondo caso il ruolo dei nomoteti diverrebbe pleonastico. A confermare che l'unica funzione della *gr. nom. me epit.* è invece quella contrassegnata dall'A. con il n. 1 sta poi soprattutto il fatto, che, come ho tentato sia pure sommariamente di argomentare sopra, tutta la descrizione della *nomothesia* contenuta

in Dem. 20. 89-99 si riferisce alla procedura che si svolge dinanzi ai nomoteti, non dinanzi al tribunale (cade quindi il severo giudizio formulato da Hansen 1971-80, p. 95, secondo cui, come abbiamo visto, l'efficacia nomotetica attribuita alla sentenza del tribunale, giustificata dalle enunciazioni di Dem. 20. 89 ss. si risolverebbe in un "bluff").

Se le considerazioni fin qui svolte sono plausibili, ne deriva una conseguenza rilevante per quanto riguarda l'attendibilità dei testi di legge relativi alla *nomothesia* inseriti nella *c. Timocrate*. Mi riferisco in particolare a Dem. 24. 33, testo di legge in forza del quale, secondo l'A., "le leggi contraddittorie andrebbero abrogate dai nomoteti, senza alcuna sequenza temporale" (p. 21 n. 74). Poiché tale enunciato risulta in contrasto con la successione *proton...epeita* in 20. 93 (v. *supra*), l'A. ne trae un ulteriore elemento che va ad aggiungersi a quelli già esposti in Canevaro 2013 cit., p. 102-104, per dimostrare la falsità di Dem. 24. 33. Ritengo quindi opportuno riprendere brevemente gli argomenti che l'A. adduce contro l'autenticità di Dem. 20. 33.

Il primo argomento addotto da Canevaro 2013 cit. si basa sul confronto fra Dem. 20. 93-94 e Dem. 24. 32 e 34 da un lato, e il testo di Dem. 24. 33 dall'altro. Stando a 20. 93-94 e a 24. 32 e 34, occorre prima far abrogare la legge vigente che contrasti con la nuova legge che si vuole proporre, e soltanto dopo l'abrogazione si potrà proporre il nuovo testo di legge. Viceversa il documento inserito in 24. 33 "orders that those who repeal a law have to propose a new law in its place. This reverses the order of the procedure's steps in Demosthene's paraphrase [cioè la parafrasi contenuta nei passi di Dem. 20 e di 24 sopra citati]" (Canevaro 2013 cit., p. 103). Se però si tiene conto della ricostruzione della procedura prevista in 20. 89 ss. da me sopra proposta, e la si considera convincente, questo argomento viene meno. Proposta di nuova legge e abrogazione di una legge vigente in contrasto con la prima sono in corrispondenza biunivoca nella procedura nomotetica, ovvero si implicano vicendevolmente: l'ordine in cui le due operazioni vengono descritte non ha alcuna rilevanza pratica (come d'altronde riconosce lo stesso A., p. 21 n. 74, sopra cit.). Non solo; ma il testo inserito in Dem. 24. 33 prevede dapprima un voto che abroghi la legge vigente, e solo successivamente, se la legge sia stata abrogata, prevede il voto sulla nuova proposta: quindi corrisponde esattamente all'ordine riscontrato dall'A. in 20. 93-94 e in 24. 32 e 34 (se i nomoteti votassero a scrutinio segreto mediante *psephoi*, come ritiene Rhodes 1984, p. 58, a mio parere correttamente dato che si trattava di membri delle giurie, o per alzata di mano, come ritiene Hansen 1991, p. 169, è un problema che qui non è possibile affrontare così come non è possibile interrogarsi sulle varie combinazioni possibili risultanti da una doppia votazione). Passiamo agli argomenti successivi. In Canevaro 2013 cit., p. 103 (1), si sostiene che il documento contiene una contraddizione intrinseca. All'inizio dichiara che l'abrogazione di una qualsiasi legge non può che aver luogo dinanzi ai nomoteti. Ma nella parte finale dichiara che chi, avendo ottenuto l'abrogazione di una legge vigente, proponga al suo posto una legge inopportuna (*me epitedeion*), o contraria alle leggi vigenti, si espone a una *graphe nomon me epitedeion*. A mio parere, però, la contraddizione cade se si considera che il documento si riferisce a due momenti diversi. La prima proposizione impone a chi voglia proporre una nuova legge di presentarla ai nomoteti chiedendo contemporaneamente di abrogare la legge che risulti in contrasto con essa. Nell'ultima parte del testo, invece, si prevede che, una

volta approvata la nuova legge (e regolarmente abrogata la vecchia che con essa contrastava: *lysas tina ton nomon*), taluno agisca contro il proponente accusandolo di aver proposto una legge inopportuna o contraria all'ordinamento. Logico che in questo caso sia competente il tribunale, come accade appunto in Dem. 20 e 24. Una spiegazione analoga a quella da me qui proposta si trova già in Schöll, *Über attische Gesetzgebung*, in SBAW, 1886, p. 134-135: si dissolve così la supposta contraddizione (v. *supra*) fra le due disposizioni – iniziale e finale- di 24. 33, segnalata da Hansen 1985, p. 350, e ripresa sostanzialmente da Canevaro.

L'argomento contrassegnato con il n. (2) (Canevaro 2013 cit., p. 104: *diacheirotonian poiein* senza paralleli epigrafici) è di carattere puramente formale e non toglie né aggiunge alcunché di sostanziale alla questione dell'autenticità. L'argomento n. (3) (p. 104) critica il fatto che il documento non specifichi quale sia la procedura prevista, ma rinvii a una legge ulteriore. Ora, a parte il fatto che la descrizione della fattispecie è inesatta (Canevaro scrive: "if anyone enacts a law in contrast with existing statutes and does not repeal them, the *graphai* 'shall be lodged against him ..."; ma il testo greco dice il contrario: "se qualcuno, avendo ottenuto l'abrogazione – *lysas*- di una delle leggi esistenti"), anche questa obiezione non porta alcun argomento sostanziale contro l'autenticità. Canevaro conclude la sua disamina di 24.33 sostenendo che le disposizioni contenute nel documento "are quite inconsistent with Demosthene's accounts of *nomothesia*" in Dem. 20 e 24, e che questa discordanza è probabilmente dovuta a una "clumsy composition from the orator's words" (2013 cit., p. 104). Io posso anche essere d'accordo sul fatto che si tratti non di un testo derivante da una fonte indipendente più o meno attendibile, ma di un testo ricavato da una lettura più o meno accorta non solo di Dem. 24, ma probabilmente anche di Dem. 20. Tuttavia, se tutto quanto abbiamo osservato sopra è vero, il compilatore aveva perfettamente capito a quale tipo di procedura si riferiva Demostene 20. 89 ss. quando descrive la legislazione riguardante la *nomothesia*: si riferiva al procedimento legislativo di competenza dei nomoteti. Quindi, lungi dall'essere nella sostanza, se non nella forma, un falso, Dem. 24. 33 conferma il risultato della nostra analisi dei dati contenuti in Dem. 20. 89 ss., cioè: a) che la proposta di nuova legge deve essere presentata ai nomoteti unitamente alla legge vigente che con essa contrasta, e che la scelta fra vecchia e nuova legge spetta esclusivamente ai nomoteti; b) che la *graphe nomon me epitedeion theinai* non ha niente a che fare con la procedura legislativa, ma mira esclusivamente a rimettere in vigore la normativa precedente alla legge ritenuta inopportuna o dannosa; c) che il tribunale non è un organo istituzionalmente coinvolto nella *nomothesia*.

Concludo con alcune annotazioni relative alla terminologia. Lascio da parte refusi (come, a p. 12, Dem. 23. 20-3, quando in realtà si tratta dell'or. 24), e fastidiosi anglicismi come "passava un decreto di convocazione" (p. 13), oppure "festival" in luogo di festa o festività. Più gravi sono gli errori nell'uso del linguaggio giuridico. L'A. utilizza il termine tecnico "promulgare" talvolta nel senso corretto di perfezionare l'iter legislativo (ad es. nel titolo del § 3.3), compito attribuito dall'art 73 della Costituzione italiana al Presidente della Repubblica. Ma altre volte lo usa in modo approssimativo se non scorretto: ad es. quando scrive (p. 28) che secondo Leptine "l'accusa non avrebbe promulgato la legge sostitutiva", o "i membri [?] dell'accusa procederanno a promulgare la nuova legge" (p. 32), quando evidentemente questo compito spetta ai

nomoteti. Così pure a p. 31 si legge che “le leggi vanno promulgate davanti ai nomoteti, non in tribunale”. Quanto al discorso c. Leptine, esso “attacca una legge proposta e approvata da Leptine” (p. 8), dove evidentemente si tratta di una legge “fatta approvare” da Leptine. Un’altra imprecisione di carattere giuridico si riscontra a p. 410: la *paragraphe* non è “un’azione da intentare contro l’accusatore”, ma un mezzo procedurale a cui può fare ricorso il convenuto nei confronti dell’azione intentata dall’attore (di accusatore si parla solo per le azioni penali, o, nel caso del diritto attico, pubbliche).

Edward E. Cohen, *Athenian Prostitution. The Business of Sex*, Oxford University Press, 2015, p. XIX + 243. Il libro consta di un’Introduzione e di sette capitoli. L’Introduzione (p. 1-24) contiene importanti osservazioni di metodo: da sottolineare soprattutto che l’A. si propone di trattare “the Athenian sex workers in the context of the economic structure of fourth-century Athens and examine the societal and professional values (“business ethics”) influencing this métier” (p. 2). A cui si aggiunge la dimensione definita secondo il modello francese “imaginaire” (p. 2 n. 8). L’Introduzione contiene anche una breve rassegna delle fonti antiche in materia. Oltre alla commedia e all’oratoria, fonti principali per quanto riguarda il periodo classico, vengono presi in considerazione anche scrittori dell’età ellenistica e romana, come Alcifrone e Luciano, senza trascurare il materiale iconografico.

Il primo capitolo, “Aphroditē’s Workers in Democratic Athens” (p. 25-38), inquadra la prostituzione nel dibattito antico sulla dignità del lavoro: la tesi dell’A. è che la prostituzione sia femminile che maschile sia caratterizzata da un dualismo valutativo che si rispecchia a livello terminologico nella opposizione *hetaira-os/pornē-os*. Secondo l’A. la distinzione va invece intesa in termini avalutativi in base al criterio della indipendenza vs. dipendenza.

Il secondo capitolo, *Prostitution as a Liberal Profession* (p. 39-68), si occupa nella prima parte della prostituzione femminile esercitata da schiave: particolarmente interessante il collegamento fra il lavoro di tessitura e la prostituzione, che l’A. desume anche dal contenuto delle c.d. *phialai exeleutherikai*. Nella seconda parte mette a fuoco invece l’indipendenza economica e sociale delle *hetairai*. Particolarmente interessante il commento all’incontro fra Socrate e Teodote nei Memorabili di Senofonte (3.11).

Con il capitolo terzo, *(Commercial) Sex and the City* (p. 69-96) l’A. si propone di sfatare due ‘pregiudizi’: 1) che il sesso a pagamento fosse fornito solo da stranieri e schiavi; 2) che il divieto di svolgere funzioni pubbliche per i cittadini accusati di essersi prostituiti derivi da un atteggiamento di particolare disprezzo nei confronti della prostituzione. Contro il primo pregiudizio l’A. osserva che le uniche due orazioni che riguardano la prostituzione maschile (Lys. 3 e Aeschn. 1, a cui si aggiungono allusioni ad altri episodi in altre orazioni) hanno per protagonisti dei cittadini ateniesi. Lo stesso si ricava dalle fonti anche per quanto riguarda le cittadine ateniesi. Da p. 77 in poi l’attenzione si concentra sulla prima orazione di Eschine (c. *Timarco*). Da questa orazione apprendiamo l’esistenza nel IV secolo di due leggi che escludono

dall'esercizio dei diritti politici coloro che siano accusati non solo di prostituirsi attualmente, ma anche soltanto di essersi prostituiti nel passato. In base alla prima legge coloro che avessero esercitato una carica pubblica (non siamo in grado di dire se la lista contenuta in Aeschin. 1. 19-20 sia esaustiva) potevano essere accusati mediante *graphē hetaireseos* andando incontro alle pene più severe. In base alla seconda legge chi avesse preso la parola in assemblea poteva essere interrotto mediante la richiesta di sottostare a una *dokimasia rhetorōn* (Aeschin. 1. 28-32), con la conseguenza, se riconosciuto colpevole, di perdere il diritto a prendere la parola (e forse anche altri diritti politici). Queste misure non intendevano colpire l'omosessualità maschile in quanto tale, ma soltanto tenere lontano dalla vita pubblica chi si fosse prostituito.

Ad essere presa di mira non era quindi la prostituzione in quanto tale, ma “those leaders of the state who could be alleged to have violated a male-elite social code that prohibited, in the context of male homosexual courtship, the blatant acceptance of items of value in overly explicit exchange for sexual favors” (p. 82). Mi sembra che la prospettiva che l'autore ci presenta risulta rafforzata se si osserva che il comportamento riprovevole di Timarco non si colloca nell'attualità o in un passato prossimo, bensì nella prima giovinezza dell'indiziato, come sembrano confermare vari passi dell'orazione di Eschine. Mi riferisco in particolare ad Aeschin. 1. 13-14, da confrontare con altri passi dell'orazione: in particolare con il § 75, dove Timarco appare un *meirakion*; con i §§ 135-137, dove lo stesso Eschine rivendica la pratica dei suoi onesti desideri pederastici; con il § 158, dove sembra di capire che alle persone ivi citate venga rimproverato un comportamento tenuto durante la loro giovinezza; con il § 160, dove il riferimento a comportamenti tenuti in gioventù è esplicito. Al di là di questi riferimenti all'età giovanile, sembra comunque difficile stabilire una cronologia più precisa delle malefatte di cui Eschine accusa Timarco. Al § 40 si legge che Timarco si installa nello *iatreion* del Pireo quando cessa di essere un fanciullo (*pais* nel senso di impubere?): dunque non si applica più la prima delle leggi citate in Aeschin. 1. 8. Al § 49 si dice che va a convivere con Misgolas quando era già divenuto un *meirakion* (cfr. § 75 cit.: si noti che delle leggi *peri ton meirakion*, preannunciate al § 8, non si parla più nel seguito dell'orazione). D'altra parte, al § 154 il riferimento temporale appare ambiguo: sembra riferirsi anche al presente, ma l'accusa di essersi prostituito (alla quale si aggiunge *ad abundantiam* quella di aver sperperato il patrimonio paterno) è espressa con i verbi al perfetto. In definitiva, considerando i risultati dell'esegesi dei passi sopra citati, mi pare che l'A. abbia ragione nel sostenere che la prostituzione, sia maschile che femminile, non era repressa, mentre lo era il lenocinio (*proagogeia*: p.111 ss.). Tuttavia, che vi sia un sentimento di riprovazione sociale nei confronti dell'omosessualità maschile non mi sembra si possa facilmente negare, se non altro per quanto riguarda la sfera pubblica (v. p. 95-96). In questo senso continua a sembrarmi convincente la valutazione negativa della passività sessuale sostenuta, fra gli altri, da Eva Cantarella (per la critica dell'A. a questa opinione, p. 72 n. 22).

Il capitolo IV, “Prostitution pursuant to Contract” (p. 97-114), muove appunto dalla menzione nelle fonti di regolari contratti di ‘prostituzione’ sia maschile che femminile (Lys. 3; Aeschn. 1. 160, 165; Dem. 22. 22-23; Dem. 59. 29-32). Si ripropone quindi la questione già affrontata in altri lavori dall'A., cioè se donne e schiavi possano concludere validi contratti. Come è noto, secondo l'A. l'incapacità negoziale e

processuale di queste categorie di persone veniva meno in contesti commerciali ovvero quando si trattava di “business matters” (p. 109). Oppure si ricorreva a cittadini ateniesi che fungevano da rappresentanti negoziali (‘agenti’) e processuali. Non ritengo sia il caso di riprendere in esame qui l’opinione dell’A., da me più volte criticata (mi limiterò a segnalare che concordo con lui sull’esistenza in diritto greco di contratti consensuali). Così pure non riprenderò qui la *vexata quaestio* della protezione degli schiavi nei confronti di atti di *hybris* compiuti da cittadini. Riconosco comunque all’autore il merito di mantenere vivo il dibattito sul confronto tra alcuni aspetti essenziali della vita sociale della comunità ateniese e le regole giuridiche.

I capitoli finali contengono interessanti osservazioni sugli aspetti sociologici ed economici della prostituzione, su cui non mi soffermo in questa sede. Complessivamente si tratta di un libro molto stimolante non solo per lo specialista di storia sociale e giuridica della Grecia antica, ma anche per un pubblico interessato a comprendere come un fenomeno apparentemente privo di storia presenti caratteristiche peculiari del luogo e del tempo in cui si manifesta.

A. Colorio, *Enechyron. Economia, società e garanzia mobiliare del credito nell’Atene classica*, Alessandria 2018, p. VI + 126.

È merito del giovane studioso, di rigorosa formazione giuridica, aver affrontato un tema tecnicamente complesso. Dopo i “Cenni introduttivi” (p.3-8), si susseguono cinque capitoli, rispettivamente intitolati: “Società, rapporti economici e garanzia del credito ad Atene” (9-28); “Il pignoramento e la nascita della garanzia mobiliare del credito” (29-41); “*Enechyron* e *enechyrasia*, terminologia e prassi: quale ambiguità?” (43-56); “Forme e modalità di sottoposizione a garanzia dei beni mobili attraverso strumenti negoziali” (57-69); “Il termine di adempimento delle obbligazioni garantite da *enechyron*” (71-86). Il terzo capitolo, dedicato alla distinzione fra pegno e pignoramento è quello dogmaticamente più interessante e impegnativo. Secondo l’A., in contrasto con l’opinione di U.E. Paoli, *enechyrasia* designa una forma di soddisfacimento in sede esecutiva e non soltanto un mezzo di pressione psicologica per indurre il debitore ad adempiere. Si tratta di una tesi che andrà ulteriormente argomentata alla luce del proseguimento degli studi sulle garanzie reali nel mondo greco, che l’A. preannuncia in un’appendice intitolata “Anticipazioni”.

M.F. Cursi (a cura di), *XII Tabulae. Testo e commento*, Napoli 2018, I, p. XVIII + 448; II, p. X + 451-882.

In quest’opera di grande respiro (priva però, ahinoi, di indice delle fonti), che merita l’attenzione e il plauso di tutti coloro che si interessano di storia del diritto romano e più in generale del diritto antico, non viene ignorato il problema

dell'eventuale collegamento fra diritto greco e diritto romano che sembra emergere da alcuni versetti del testo legislativo così come è possibile ricostruirlo.

Scriva la curatrice: “Nel *Commento* si sono ricordate non soltanto le tradizionali somiglianze tra la legislazione soloniana e quella decemvirale – dalle norme in materia funeraria ... alla norma sulle *sodalitates* o sul regolamento di confini- ma si sono cercate anche le tracce meno visibili di questo contatto. Ad esempio, la norma sulla *mancipatio familiae* introduce la facoltà riconosciuta al *de cuius* di disporre liberamente dei propri beni, superando la logica dell'individuazione di un unico erede e ammettendo il frazionamento del patrimonio in molteplici legati” (I, p. 12). Data l'importanza della materia, concentrerò la mia attenzione proprio sul parallelo fra *mancipatio familiae* e testamento soloniano, che la curatrice delinea nel § 3.3 del capitolo 8 (“La *mancipatio* e la *mancipatio familiae*”), intitolato “Il confronto con la norma di Solone in materia ereditaria” (p. 364-371).

Il punto di partenza è dato da un brano delle *Leggi* (922e) in cui Platone rimprovera gli antichi legislatori di essere stati troppo condiscendenti verso i desideri dei testatori e riafferma la priorità degli interessi collettivi che fanno capo in primo luogo al *genos* dell'interessato e, in ultima analisi, alla *polis* intera. Per descrivere le disposizioni di legge censurabili utilizza una formula molto simile al testo della legge testamentaria di Solone che viene tramandato dagli oratori attici: “che sia lecito disporre dei propri beni (*ta heautou diatithesthai*) puramente e semplicemente nel modo in cui uno vuole (*hopos an tis ethele*)”. Quasi le stesse parole utilizza infatti il testo di legge inserito nella seconda orazione contro Stefano (Dem. 46.14), dove la libertà di disporre *mortis causa* è però riconosciuta valida ed efficace qualora il testatore non abbia figli legittimi e sia in possesso, si potrebbe dire sintetizzando in termini moderni, della piena capacità di intendere e di volere.

Come si desume da altre fonti, soprattutto dagli oratori attici, la libertà di testare “come uno voglia” si concreterebbe dal punto di vista tecnico in due tipi di disposizioni: da un lato l'adozione di un successore, dato che “alcuni ritengono che il testamento attico fosse sempre una forma di adozione” (p. 365); dall'altro “la previsione di una serie di legati consentiti anche in presenza di figli maschi legittimi” (*ibid.*). Prima di valutare l'attendibilità di questo duplice possibile contenuto del testamento, occorre però soffermarsi su una particolarità del testo di legge riportato in Dem. 46.14 cit. (dato che l'A. vi dedica molto spazio). Il testo inizia con queste parole: ὄσοι μὴ ἐπεποίητο, ὥστε μήτε ἀπειπεῖν μήτ' ἐπιδικάσασθαι, ὅτε Σόλων εἰσήει τὴν ἀρχὴν... Il testo, come scrive l'A., è decisamente “criptico” (bisogna ricordare che sui testi inseriti nelle orazioni gravano in generale forti sospetti di inautenticità, da cui non è certo immune, almeno dal punto di vista formale, il nostro testo). Sicuramente coloro a cui la legge riconosce la facoltà di testare sono “coloro che non sono stati adottati”; ma i due verbi all'infinito, che, in modo peraltro sintatticamente del tutto anomalo, precisano la condizione di questi soggetti “non adottati”, hanno dato luogo a una lunga serie di tentativi di interpretazione.

L'A. ne riporta alcuni. Inizia da Thalheim, secondo il quale hanno facoltà di testare coloro che sono stati adottati con atto *mortis causa*, dato che gli adottati tra vivi, così come i figli legittimi, non possono rinunciare all'eredità (*apeipein*) e non sono

tenuti a rivendicare in giudizio l'eredità (tramite *epidikasia*). Per comprendere quest'affermazione occorre ricordare che il diritto greco conosceva una forma di adozione *inter vivos* (documentata per noi ad Atene tramite gli oratori, e a Gortina tramite il Codice) a cui si affiancherebbe, appunto ad opera di Solone, l'adozione in forma testamentaria, quindi *mortis causa*. L'A. ricorda poi (p. 366) la traduzione della parte iniziale di Dem. 46.14 che ho proposto in Symposium 1990 (*Adozione e strategie successorie a Gortina e ad Atene*, 1991, p. 205-232): "...coloro che non sono stati adottati, cosicché non si può impedire (loro di adottare) né si può rivendicare in giudizio l'eredità (contro coloro che essi hanno adottato), possono disporre delle loro sostanze...". Anche se interpretiamo in modo diverso i due infiniti, il mio punto di vista non è in realtà lontano da quello di Thalheim: anche secondo me sono gli adottati tra vivi che non possono adottare, quindi non possono nemmeno fare testamento. Per quanto riguarda la mia interpretazione, l'A. aderisce alla critica che di essa ha svolto L. Gagliardi, *Per un'interpretazione della legge di Solone in materia successoria*, in "Dike" 5, 2002, p. 1-55, e accoglie l'interpretazione da lui proposta. La traduzione proposta da Gagliardi è la seguente: "Coloro che non sono stati adottati cosicché non rinuncino alla proprietà sui beni facenti parte dell'eredità (*scil.* tornando nell'*oikos* originario), né intentino un'*epidikasia* (*scil.* per ottenere l'eredità) possono *diatithesthai ta heautou*" (Gagliardi 2002 cit., p. 33) (da notare che l'A. parafrasa la prima parte della traduzione di Gagliardi scrivendo: "la rinuncia che i non adottati potrebbero fare è all'eredità nell'ipotesi in cui tornino nell'*oikos* di origine..." - p. 366, mentre si deve intendere "la rinuncia che gli adottati potrebbero fare..." come correttamente si legge a p. 367 n. 148).

Senza voler intraprendere qui una difesa della mia interpretazione del testo di legge (per la quale non metterei la mano sul fuoco), mi pare che anche quella proposta da Gagliardi vada incontro a possibili obiezioni. La prima è di tipo sintattico: se è vero che per giustificare la mia traduzione di *apeipein* nel senso di impedire occorrerebbe far dipendere il verbo da un *exeinai* (come plausibilmente annota Gagliardi 2002 cit., p. 28), la stessa esigenza si manifesta anche per giustificare la traduzione "rinunciare" da lui proposta: "cosicché sia loro possibile rinunciare...". In secondo luogo, Gagliardi riconosce che soltanto gli adottati *inter vivos* non devono ottenere l'immissione nel possesso dell'eredità tramite *epidikasia*. Infatti "l'adottato *inter vivos* si immetteva direttamente nel possesso dell'eredità dell'adottante (*embateuein*), mentre l'adottato per testamento doveva farsi assegnare l'eredità attraverso un'*epidikasia*" (Gagliardi 2002 p. 43). Ciò significa che l'adottato tra vivi è equiparato ai figli legittimi, mentre l'adottato per testamento è equiparato ai collaterali che succedono in base ai principi della successione legittima. Ma Gagliardi non rileva che anche il secondo requisito menzionato nella consecutiva, cioè, nell'interpretazione di Gagliardi stesso, la rinuncia all'eredità per tornare nell'*oikos* di origine riguarda solo gli adottati *inter vivos*. Non avrebbe senso, infatti, dire che l'erede testamentario, qualora rinunci all'eredità, ritorna nella famiglia d'origine, dato che da essa non è mai uscito. Non si vede quindi perché a quest'ultimo, se privo di figli legittimi, non sia consentito di indicare per testamento un erede oppure rinunciare all'eredità (semplicemente non facendo ricorso all'*epidikasia*). Se questi argomenti risultano persuasivi, l'inciso in forma consecutiva non può che riferirsi ai soli adottati *inter vivos*, e non a entrambi i generi di adozione (*inter vivos* e *mortis causa*), come invece Gagliardi 2002 cit., p. 32-34, afferma.

Ovviamente Gagliardi non può negare che vi siano profonde differenze fra l'adozione *inter vivos* e l'adozione testamentaria; ma, a suo parere, "le differenze nella procedura e negli effetti erano certo esistenti e legislativamente previste ..., ma ciò non tocca il punto dell'identità dei requisiti per gli adottanti" (*ibid.*). A ciò si può obiettare che, per quanto riguarda il requisito dell'assenza di figli legittimi, non è affatto certo che chi avesse dei figli non potesse adottare *inter vivos*; e per quanto riguarda l'assenza di elementi perturbatori della libera esplicazione delle ultime volontà, se li riassumiamo sotto il concetto di capacità di intendere e di volere, si tratta di un requisito che vale per qualunque atto giuridico a cui l'ordinamento riconosce validità. Ma soprattutto non vedo come si possano assimilare due atti dalla struttura giuridica totalmente diversa, come riconosce lo stesso Gagliardi 2002 cit., p. 43: "in un caso l'adozione avveniva durante la vita dell'adottante, nell'altro esso avveniva e produceva i suoi effetti dopo la morte". Mi sembra che cada quindi in una petizione di principio Gagliardi 2002 cit., p. 44, là dove, "per definire in termini tecnici il contenuto della legge di Solone" (p. 43), scrive: "La legge disciplinava le successioni a titolo universale per causa di morte predisposte dal *de cuius* mediante adozione, con o senza testamento" (p. 44). Se si utilizzano i concetti elaborati dai giuristi romani, non si può stravolgerne il significato. L'adozione tra vivi non è un atto *mortis causa*: che l'adottante miri a provvedere alla propria successione può essere considerato tecnicamente il motivo del negozio, non ne è la causa. Elemento determinante per equiparare due negozi giuridici non possono essere i requisiti richiesti a chi li pone in essere, bensì la loro natura e i loro effetti.

La mia conclusione è quindi che Solone non ha concepito il testamento come una forma di adozione. Il fatto che in alcune fonti si consideri l'erede testamentario alla stregua di un figlio deriva dal fatto che si può testare soltanto in assenza di figli legittimi, quindi l'adottato viene a prenderne il posto; ma, come abbiamo visto, si tratta di un'equiparazione valida sul piano dei sentimenti, non della qualificazione giuridica. È vero che Platone consiglia di "rendere figlio" colui a cui, non avendo figli legittimi, si lasciano i propri beni; ma non sappiamo se il linguaggio dell'adozione *mortis causa* implicasse per il filosofo le stesse differenze con l'adozione tra vivi che conosciamo per Atene, nel qual caso anche Platone si servirebbe di un linguaggio metaforico. Ribadisco quindi la validità dell'opinione tradizionale: la legge di Solone ha introdotto la possibilità per chi non aveva figli legittimi di nominare per testamento un erede. L'adozione tra vivi probabilmente esisteva già, come si può ricavare, fra l'altro, dal fatto che essa è l'unica forma di adozione nota al Codice di Gortina.

Ritorniamo ora alla trattazione dell'A. Dopo aver riferito della discussione relativa ai requisiti per poter disporre dei propri beni, si tratta ora di "comprendere la portata della libertà prevista da Solone" (p. 367). L'A. espone tre diverse proposte avanzate in dottrina: a) Solone avrebbe introdotto il testamento-adozione (a p. 367 n. 152 l'A. mi include fra gli studiosi che sostengono questa tesi; ma come spero di aver chiarito qui sopra, io non credo e non ho mai creduto che la nomina di un erede tramite testamento assuma la forma dell'adozione); b) il *de cuius* sceglieva "il proprio successore mediante adozione, con o senza testamento, al di fuori della propria famiglia"; c) la legge di Solone avrebbe riconosciuto "un'ampia facoltà di testare con o senza adozione, disponendo liberamente dei propri beni anche tramite legati". L'A. respinge la prima interpretazione in quanto "la norma di Solone, nella ricostruzione più

verisimile [cioè quella illustrata da Gagliardi], sembra presupporre l'adozione sia *inter vivos* che *mortis causa*". Per quanto riguarda la seconda interpretazione, la tesi di Gagliardi viene qui integrata con un elemento che risale a Gernet (in particolare all'articolo del 1920, poi confluito in *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris 1955, intitolato *La loi de Solon sur le "testament"*). Secondo l'A., infatti, Gernet postula "un'originaria limitazione della possibilità di adottare soltanto all'interno del proprio *genos*, ovvero sia dell'insieme dei discendenti dallo stesso capostipite" (p. 368). Poiché credo che questa affermazione dell'A. sia frutto di un equivoco, converrà ripercorrere il ragionamento di Gernet, che può effettivamente trarre in inganno, dato che per tutta la prima parte dell'articolo procede con una dimostrazione che in matematica o in geometria si definirebbe per assurdo.

Gernet si chiede prima di tutto : "sous quelle forme avait lieu cette transmission héréditaire"? Il y a un premier point que nous considérons comme acquis : c'est qu'elle avait lieu d'abord exclusivement par adoption entre vifs » (DS p. 122). E questo perché « la pétition d'hérédité, de la part d'un héritier <<testamentaire>>, se fonde sur la validité d'une adoption par le *de cuius* »; ciò che è confermato dalla « identité constamment admise entre les concepts de *diatheke* et d'*eispoiesis* (introduction dans la famille par voie d'adoption) » (DS *ibid.*). A questo punto Gernet si appella (in realtà finge di aderire) alle idee di un altro grande studioso, E.F. Bruck, secondo cui, per usare le parole di Gernet, "le testament solonien, pour l'appeler par son nom, n'est qu'une adoption entre vifs" (DS *ibid.*); e ciò sulle base di c.d. indizi che non sono altro che una serie di petizioni di principio, fra cui esemplare quella secondo cui "une tendance collective persiste à n'attribuer qu'à l'acte entre vifs la vertu d'une vraie adoption, d'une vraie institution d'héritier" (DS p. 123) (si noti che Gernet fa qui una specie di doppio salto mortale, perché, pur discostandosi infine, come vedremo, dall'opinione di Bruck, continua a considerare "une pétition de principe caractérisée" la giusta opinione di Thalheim "qui consiste à écarter du concept de *diatheke* l'adoption entre vifs": DS p. 122 n. 2). A questo punto Gernet, sul presupposto che l'adozione tra vivi esistesse già prima di Solone ("l'adoption nous fait l'effet d'un acte passablement antique": p. 123), si chiede: "où était l'innovation législative?" (DS p. 123). L'unica risposta sensata è che Solone abbia reso possibile l'adozione tra vivi in situazioni in cui era fino ad allora vietata. E quali fossero queste situazioni ce lo illustra Plutarco in un noto passo della Vita di Solone (Plut. *Sol.* 21), che riporto qui appunto nella traduzione di Gernet : "Une autre loi fameuse est celle qui concerne les testaments : auparavant, ils n'étaient pas permis; les biens et la maison devaient rester dans le *genos* du défunt: Solon, lui, permit à ceux qui n'avaient pas d'enfants de donner leurs biens à qui ils voudraient...". Ed ecco la conclusione che secondo Gernet deriva necessariamente dalle premesse riconducibili all'opinione di Bruck. Se l'adozione tra vivi esisteva già prima di Solone, ma i beni dell'adottante dovevano restare all'interno del *genos*, era consentito adottare soltanto un membro del *genos* stesso. Quindi Solone avrebbe consentito di adottare (*inter vivos*) un soggetto estraneo al *genos*.

A questo punto Gernet getta la maschera e si dispone a demolire presupposti e conclusioni della tesi che ha così brillantemente illustrato (§ II: p. 124 ss.). Prima di tutto osserva che l'adozione non può essere considerata uno strumento o un'arma per smantellare il *genos*. Sia perché la divisione dei patrimoni familiari doveva essere già

in vigore sotto il regime successorio precedente Solone, sia perché i diritti patrimoniali di cui l'adottato era titolare nella sua famiglia d'origine si accrescevano agli eventuali fratelli rafforzando la coesione patrimoniale della famiglia d'origine dell'adottato. Inoltre, Plut. *Sol.* 21 viene riportato al suo senso corretto, che ritroviamo nel celebre passo di Aristofane, *Vespe* 583 ss., dove si dice che i giudici danno la preferenza alla successione *kata genos* rispetto a quella testamentaria (v. Gernet, DS p. 146 n. 6). Dunque, Plutarco intende semplicemente contrapporre la successione legittima, in origine l'unica ammessa, alla successione testamentaria introdotta appunto da Solone: si noti che in questo passo non vi è il minimo accenno a un'adozione, né tra vivi né *mortis causa*. Non vi è dunque alcuna fonte da cui si possa desumere che in origine fosse possibile adottare solo all'interno della parentela. Un elemento a conferma viene scorto da Gernet nel fatto che l'adottato, qualora non abbia generato figli legittimi, non può a sua volta adottare, in quanto i diritti successori del *genos* riprendono il sopravvento. Ma se prima di Solone fosse stato possibile adottare soltanto all'interno della famiglia, perché l'adottato non potrebbe a sua volta adottare un altro membro della famiglia? Dunque, conclude Gernet, la ragione alla base del divieto di adottare per un adottivo non sta nella volontà di riaffermare la liceità dell'adozione solo all'interno della famiglia, ma va cercata nelle "résistances que rencontrait l'institution d'héritier" (DS p. 128), prescindendo dal fatto che ad essere adottato fosse stato un parente o un estraneo.

A questo punto ritorniamo al punto di vista di Gagliardi 2002 cit., il quale, invece, crede all'interpretazione di Plut. *Sol.* 21 criticata da Gernet. Scrive infatti: "Poiché l'istituto dell'adozione (anche testamentaria) esisteva da prima di Solone, se Plutarco è fededeigno dobbiamo dedurre che prima di Solone ad Atene fosse possibile adottare e nominare come propri successori soltanto individui rientranti nel *genos*" (Gagliardi 2002 cit., p. 50). Gagliardi ritiene che la sua interpretazione del passo di Plutarco sia confermata dal parallelo con il passo del Codice di Gortina (IC IV 72 col. X 33-34), che consente l'adozione "da dove si voglia": solo in seguito all'emanazione del Codice sarebbe dunque stata ammessa "la liceità dell'adozione di un figlio proveniente da qualsivoglia famiglia o da qualsivoglia tribù" (Gagliardi 2002 cit., p. 50). A suo tempo (*Diritto di famiglia nel CdG*, 1997, p. 76) mi ero espresso anch'io in questo senso, pur senza ricavarne un argomento valido per un'interpretazione in senso analogo della legge di Solone; ma Gernet 1955, p. 140, nota persuasivamente (ciò di cui ho sbagliato allora a non tenere conto) che a Gortina "nous ne voyons ce groupe agnatique ... aussi jalousement opposé à l'intrusion d'un étranger que tolérant à l'égard des adoptions des proches: à Athènes il est improbable; à Gortyne, il l'est plus encore".

Ritorniamo ora ad Atene. La libertà, concessa da Solone, di adottare chiunque, "anche se appartenente a una famiglia estranea a quella dell'adottante" costituiva "un'innovazione fragorosa rispetto al passato" (Gagliardi 2002 cit., p. 51). Perciò all'adottato non fu consentito di adottare a sua volta, salvaguardando così, diciamo in seconda battuta, le aspettative successorie del *genos*. Gagliardi ritiene però che il divieto avesse di mira un'ipotesi specifica: in mancanza del divieto "ci sarebbe stato il rischio che [l'adottato] adottasse componenti della famiglia da cui proveniva, così frustrando ulteriormente le aspettative del *genos* del *de cuius* alla successione" (Gagliardi 2002 cit., p. 51). Infatti, come Gagliardi cerca di dimostrare con un'esemplificazione

alquanto macchinosa, prima di Solone si sarebbe potuto adottare un membro della parentela sia in linea paterna sia in linea materna; dopo Solone si voleva invece evitare che l'adottato potesse a sua volta adottare, ad esempio, un cugino figlio del fratello di sua madre, atto che "sarebbe andato a svantaggio del *genos* collaterale del *de cuius* che l'aveva adottato" (Gagliardi 2002 cit., p. 54). Tuttavia, aggiunge Gagliardi, "per semplicità, la legge prevede che nessun adottato, prima o dopo l'entrata in vigore della legge di Solone, e pur in assenza di figli, potesse in alcun caso adottare" (*ibid.*). In realtà la motivazione "per semplicità" non può essere considerata una valida giustificazione del divieto generale di adottare da parte del figlio adottivo. O l'esclusione dei parenti in linea materna esisteva prima della legge di Solone, nel senso che restringeva il campo dei possibili soggetti adottabili all'interno della parentela, ciò che è indimostrabile; oppure non si capisce perché introdurre un divieto generale di adottare se si voleva solo evitare l'adozione di un parente in linea materna da parte dell'adottato (né avrebbe senso pensare che il divieto di adottare un parente in linea materna non valesse per gli adottati prima della legge di Solone, come giustamente nota Gernet, DS p. 128).

Per ritornare rapidamente al testo che stiamo commentando, e per concludere su questo punto, l'A. ritiene "condivisibile l'idea che la limitazione contenuta nella norma rispetto agli adottati avesse lo scopo di evitare che questi ultimi lasciassero il patrimonio, ereditato dall'adottante, a soggetti appartenenti alla loro famiglia d'origine"; tuttavia non crede che Solone intendesse privilegiare "una linea interna alla famiglia dell'adottante ... senza assicurare a tutti i componenti del *genos* il medesimo trattamento" (p. 368). Direi che l'A. fiuta che Gagliardi ha sollevato un falso problema, ma non si libera dall'idea (come si è visto, falsa) che prima di Solone fosse consentito adottare solo all'interno del gruppo familiare: di qui l'irrisolta questione del supposto divieto, per gli adottati prima di Solone, di adottare un membro della parentela.

Veniamo infine alla terza interpretazione (sopra contrassegnata con la lettera c) del contenuto della legge di Solone. Se è vero che l'adozione tra vivi e il testamento-adozione esistevano già prima di Solone, la novità introdotta dalla legge consisterebbe nell'aver consentito "una maggiore libertà di testare nel senso di compiere atti che individuassero i successori senza procedere necessariamente ad adozioni" (p. 367), consentendo "ai figli naturali di scegliere i propri successori in modo che i beni del *de cuius* potessero uscire dall'originaria famiglia di appartenenza" (p. 368). Scopo sarebbe stato quello di infrangere "attraverso una più ampia circolazione dei patrimoni, il fronte dell'aristocrazia e del capitale fondiario" (p. 367).

Per illustrare questa terza interpretazione l'A. ritiene pertinenti un testo a favore, cioè Plut. *Sol.* 21 già ricordato e discusso, e un testo contrario, ossia Pl. *Lg.* 922e, che, come si è visto, critica l'eccessiva libertà lasciata dai legislatori (fra cui evidentemente Solone) al testatore, e si fa paladino della conservazione dei beni nella famiglia d'origine. Poco più sotto l'A. ribadisce: "Mi sembrerebbe meglio interpretare il senso della novità introdotta da Solone l'ipotesi che egli abbia ammesso disposizioni – *doseis* – in presenza o in assenza di adozione, volte ad attribuire beni al di fuori della famiglia d'origine del *de cuius*" (p. 369). Questo genere di disposizioni era consentito "ai soli figli naturali in assenza di figli maschi legittimi" (cioè qualora i figli legittimi non avessero a loro volta generato figli legittimi) (ma si noti che, a p. 370, l'A. scrive "la norma di Solone favorì la frammentazione dei patrimoni con il rischio, però, di rendere

priva di consistenza l'eredità del figlio legittimo", salvo poi, in conclusione, ribadire che la libertà di disporre era riconosciuta "al *de cuius* privo di figli maschi legittimi": p. 370). Viceversa, il figlio adottivo, in mancanza di figli maschi legittimi, non solo non poteva adottare ma non poteva nemmeno disporre lasciti testamentari a favore di "terzi legatari". Sembrerebbe dunque di capire che, secondo l'A., il figlio legittimo privo di discendenza legittima aveva la scelta fra il nominare *mortis causa* un adottivo (eventualmente accompagnata da lasciti diciamo a titolo particolare) e il lasciare l'intero patrimonio a singoli beneficiari senza ricorrere all'adozione.

A questo punto sarà opportuno chiederci che cosa siano le *doseis* che, in forza della terza interpretazione che stiamo discutendo, la legge di Solone avrebbe consentito. Benché sia effettivamente entrato nell'uso definirle "legati", è bene evitare questo termine tecnico e definirle disposizioni testamentarie gratuite a titolo particolare. Scrivo a titolo particolare perché se il testatore senza discendenti esaurisse l'asse ereditario in disposizioni di questo genere, per il passivo ereditario si aprirebbe la successione legittima. Secondo Gernet DS 1955, p. 143, "il est ... certain qu'il s'agit de biens personnels, d'une propriété extrafamiliale". Si deve dunque ritenere improbabile, almeno per tutta l'età classica, che un testatore potesse esaurire l'asse ereditario in disposizioni a titolo particolare. Nel Codice di Gortina le donazioni *mortis causa* del marito alla moglie e del figlio alla madre non possono superare un tetto massimo (IC IV 72, col. X 14-20). In assenza di specifiche indicazioni contrarie si può ritenere che tali donazioni (che non sono contenute in un testamento, ancora ignoto al diritto successorio del CdG) fossero ammesse anche se il donante aveva figli legittimi (la disposizione citata dispone semplicemente che ai successori del donante spetta il diritto di ridurre le donazioni; è possibile che una norma analoga consentisse di ridurre anche donazioni eccessive a favore di estranei). Mi pare quindi, se vale il parallelo con Gortina, che la facoltà di effettuare donazioni testamentarie in forza della legge di Solone fosse riconosciuta sia al testatore con figli sia al testatore privo di discendenza legittima, ma limitatamente a una quota dell'attivo ereditario e purché non si trovasse nella condizione di figlio adottivo (*inter vivos*, perché, a mio parere, l'erede testamentario privo di discendenti poteva tranquillamente a sua volta nominare un erede per testamento ed effettuare lasciti a titolo particolare).

In conclusione, credo che il parallelismo fra *mancipatio familiae* e legge testamentaria di Solone risulti meno stretto di quanto l'A. non lo consideri. Solone introduce infatti nell'ordinamento ateniese la figura dell'erede testamentario (*kleronomos*) e consente di disporre a titolo particolare soltanto di una parte dell'asse ereditario.

J. Fouquet u. L. Gaitanou (Hrsg.), *Im Schatten der Alten? Ideal und Lebenswirklichkeit im römischen Griechenland*, Mainz u. Ruppolding 2016, p. 193. Il libro raccoglie gli Atti di un convegno, tenutosi a Heidelberg nel 2013, che era suddiviso in cinque sezioni: "Becoming Roman, Staying Greek"; "Athen von der Polis zur Provinzstadt?"; "Zwölf Götter und ein Kaiser - Kultpraxis unter römischen Herrschaft"; „Gesellschaftsstruktur im Spiegel der Grabstätten“; „Werkstatttraditionen – Griechischer Stein in römischer Form?“. Soltanto una parte delle relazioni tenute al

convegno è stata qui pubblicata. A parte le comunicazioni di taglio prevalentemente archeologico, gli articoli relativi alla religione e alla società arricchiscono anche per lo storico del diritto la conoscenza dell'ambiente culturale in cui gli ordinamenti giuridici della tarda grecità trovano applicazione.

G. Genevrois, *Le vocabulaire institutionnel crétois d'après les inscriptions (VII^e-II^e s. av. J.-C.)*, Genève 2017, p. 541. Il volume consta di un'Introduzione, di una rassegna lessicale ordinata in ordine alfabetico, di due 'Annexes' (Nomi delle tribù e Nomi dei mesi, dei culti e delle feste) e di una Conclusione. In appendice viene riprodotto il testo del Codice di Gortina nell'edizione di Willetts (con qualche variante) corredato di una nuova traduzione francese dell'A. Chiudono il volume la bibliografia, gli indici (delle parole dialettali, dei termini micenei, delle fonti, delle glosse di Esichio) e quattro carte geografiche dell'isola. L'indice delle singole parole si rivela particolarmente utile per il lettore, dato che nei singoli lemmi oggetto di studio troviamo spesso più termini accorpati in un'unica famiglia lessicale (si vedano anche le importanti avvertenze di p. 13 riguardo ai criteri di ricerca dei lemmi).

L'approccio dell'autore è di taglio linguistico. Da questo punto di vista è ricco di informazioni non solo sulla formazione dei termini che costituiscono il lessico cretese, ma anche sugli usi paralleli che si riscontrano in altri dialetti e nelle fonti letterarie. Non c'è dubbio, quindi, che il volume arricchisce meritoriamente la nostra conoscenza dell'universo culturale cretese. Tuttavia, poiché il contenuto di molte delle iscrizioni prese in esame è di carattere giuridico, l'A. non può fare a meno di prendere posizione sui passi più controversi, soprattutto per quanto riguarda il Codice di Gortina (= CdG). Nel seguito passerò quindi in rassegna alcune delle soluzioni proposte dall'A. avendo cura di criticarle, dal mio punto di vista, in una prospettiva che vuole essere costruttiva. Ma prima vorrei sottolineare l'importante risultato che l'A. ritiene si possa ricavare dal suo lavoro: cioè la rilevazione di tracce di un lessico giuridico comune da cui si sarebbero poi sviluppati i linguaggi giuridici locali (v. per esempio p. 327). Si tratta di un'ipotesi che, se approfondita, potrebbe dare un contributo rilevante all'annosa controversia intorno all'unità/pluralità del diritto greco antico.

Aireo e composti (p. 26 ss.). Secondo l'A. il verbo *anailetthai* non è una semplice variante stilistica del verbo *eken*. Sarebbe infatti utilizzato quando i beneficiari della successione non fanno parte dell'*oikos* del defunto. Altro elemento distintivo starebbe nel fatto che *anailetthai*, a differenza di *echein*, comporterebbe un atto di accettazione dell'eredità (p. 27). Per la critica di questa opinione rinvio al mio contributo, *Adozione e strategie successorie a Gortina e ad Atene*, in *Symposion 1990*, 1991 p. 210 ss. Rilevo inoltre che l'esempio riportato dall'A. a p. 27 n. 3 non concorda con la tesi da lui sostenuta: infatti, in caso di mancanza di figli liberi, la successione della donna che si è unita con uno schiavo (CdG VII 7-10) spetterà ai membri del suo *oikos*, designati appunto con il termine generico di *epiballontes*.

Akeuo – *enkoiotai* (p. 34-39). Nel corso di una dotta disamina di carattere linguistico l'A. attribuisce a questi due termini una radice comune. Il primo verbo, in forma participiale, si trova in col. II 16-20. L'A. registra i due significati attribuiti alternativamente ad esso dagli studiosi, cioè "entendre, s'apercevoir de" e "surveiller

ou avoir la garde (ou la tutelle) de”, salvo poi concludere a favore della (secondo me) improbabile interpretazione di Metzger, che combina “ingénieusement” le due accezioni (p. 34). Rinvio per una disamina del difficile passo a un mio recente articolo, che l’A. non poteva conoscere: A. Maffi, *Nuove riflessioni su IC IV 72 col. II 16-20*, in J. C. Bermejo Barrera – M. García Sánchez (eds.), *ΔΕΣΜΟΙ ΦΙΛΙΑΣ Bonds of friendship. Studies in ancient history in honour of Francisco Javier Fernández Nieto*, Barcelona 2017, p. 223-233. Quanto a *enkoiotai*, l’A. ne discute il significato nell’ambito di col. IX 24 ss., dove lo intende nel senso di pegno. L’A. estende brevemente la sua analisi anche agli altri termini che appaiono nel passo, e ne fornisce la seguente traduzione: “si quelqu’un mourait après s’être porté caution ou avoir perdu un procès, ou étant redevable de gages ou après s’être lié par contrat (?) ou promesse verbale” (p. 36). Nelle note di p. 37 l’A. riporta succintamente altre possibili interpretazioni dei termini in questione, ma non tiene conto dell’interpretazione alternativa da me proposta in *Studi di epigrafia giuridica greca*, Milano 1983.

Aner – andreion (p. 44 ss.). L’A. non chiarisce in base a quale criterio i testi cretesi alternano *aner* a *anthropos*. Si potrebbe suggerire che *anthropos* si riferisca all’essere umano in generale, comprese quindi le donne, mentre *aner* si riferisce al genere maschile.

Anthropos (p. 47 ss.). Dopo aver sottolineato che si tratta di un termine generico per designare sia l’uomo che la donna tanto liberi che schiavi, l’A. esamina i due passi del CdG in cui il termine ricorre. Si tratta di col. X 25-28 e di col. XI 24-25. Concordo con l’A. che, nel primo dei due passi, *anthropos* designi sia un libero che uno schiavo. Dubito invece che il verbo *dechomai*, che designa uno degli atti vietati (insieme ad accettare come oggetto di una promessa e come persona data in pegno) significhi “accepter (en paiement)” (p. 48). Mi sembra più probabile che si riferisca al divieto di dare rifugio a uno schiavo fuggitivo, magari con l’intento di impadronirsene. Quanto a col. XI 24-25, l’A. propone la seguente traduzione: “quiconque saisit un homme avant procès devra toujours l’accepter par la suite” (p. 48). E aggiunge: « ...en cas de gain du procès l’intéressé devait garder la personne saisie et ne pouvait se prévaloir d’aucune autre forme d’indemnisation » (p. 49). Per giustificare questa traduzione l’A. attribuisce a *epidekethai* lo stesso significato attribuito a *dekethai* in col. X 25-28, cioè “accettare in pagamento”. A parte ogni altra considerazione, il verbo implica comunque l’idea di una consegna da parte di qualcuno a colui che riceve. Ma nel caso di una “saisie”, non vi è stata evidentemente alcuna consegna o alcun trasferimento. Non solo, ma *agein pro dikas* richiama senza alcun dubbio la norma iniziale del CdG. Si tratta quindi di una “saisie” che è in ogni caso vietata dalla legge, anche se nel successivo processo di accertamento dovesse risultare che il sequestrante era effettivamente proprietario dello schiavo di cui si è impadronito. Non è quindi possibile che il processo riguardante la “saisie” (col. I 1-10) possa terminare con la vittoria del sequestrante.

Didomi e derivati (p. 103 ss.). Da notare un’imprecisione nell’interpretare CdG col. X 20-25: se il donante è debitore, la sua *dosis* sarà nulla se supera l’ammontare del debito. Secondo l’A. *dosis* va intesa qui in un senso prossimo a quello che attestano gli oratori attici, ossia “l’attribution d’un héritage par volonté expresse, hors des règles de transmission normale” (p. 103). Ora, non soltanto nel passo non vi è alcun riferimento esplicito a una *donatio mortis causa*, ma il CdG non conosce il testamento.

Dika e parole derivanti dalla medesima radice (p. 106 ss.). A proposito del verbo *dikazo* nell'iscrizione di Drero (*Nomima* I, n° 81), l'A. accoglie l'interpretazione proposta da Seelentag, sulla quale si vedano però i miei rilievi critici in "Dike" 18, 2015, p. 168 ss. *Endikon* con il verbo essere può avere significato attivo o passivo riguardo alle parti in causa (discutibile che in CdG V 6-9 abbia significato attivo).

Doulos e derivati (120 ss.). A proposito del verbo *dolosatthai* in CdG col. II 36-38 e 43-45, l'A. dà conto delle due possibili interpretazioni ("rendere schiavo" o "attirare in un agguato"). l'A. propende per la prima interpretazione, oggi minoritaria, in base a un argomento di ordine linguistico: il verbo *doloo* non è mai attestato al medio. Tuttavia si può controbattere con un argomento di carattere giuridico. Se il verbo alludesse alla riduzione in schiavitù del *moichos* colto in flagrante, come si potrebbe rendere schiavo il *moichos* che è già schiavo?

Karpos e derivati (p. 187 ss.). Dopo aver sottolineato che *karpos* può avere sia un significato più ristretto e concreto di frutti della terra, sia un significato più ampio di reddito proveniente da qualsiasi bene fruttifero, l'A. osserva che anche il derivato *epikarpia* "possède également le double sens de <<recolte>> et <<revenu>> (p. 187). Tuttavia, aggiunge l'A., seguendo l'opinione di Brixhe-Bile, *La circulation des biens dans les lois de Gortyne*, 1999, nel CdG "*epikarpia* se dit uniquement du revenu des biens patrimoniaux», quindi non ha mai il senso di prodotti del raccolto. Inoltre accoglie (con un'opportuna correzione della traduzione di *dialankanen* in col. VIII 45-46) l'opinione di I. Calero Secall, *Las rentas de una propiedad...*, Estud. Epigr. Gr., 2009, secondo cui *karpos* «s'emploie pour les revenus tirés des bien par leur propriétaire... alors que le législateur utilise *epikarpia* pour désigner les revenus dont le bénéficiaire n'est pas propriétaire des biens exploités » (p. 188). A mio parere la distinzione fra *karpos* ed *epikarpia* va ulteriormente precisata, fermo restando che, a mio parere, entrambi i termini si riferiscono sia ai frutti del raccolto sia al reddito. *Karpos* si riferisce a una certa quantità di frutti che in un determinato momento si trovano depositati in un magazzino e di cui occorre stabilire a chi andranno assegnati. È questo il caso della moglie in sede di divorzio (col. II 45-50); della vedova senza figli, che abbandonerà la casa coniugale portando con sé i propri beni e metà dei frutti (*karpos*) che vi si trovano (col. III 24-31); è il caso del vedovo senza figli, che dovrà restituire agli eredi di lei i beni della moglie e metà dei frutti dei suoi beni che si trovano in casa (col. III 31-37). *Epikarpia* si riferisce invece all'amministrazione dei beni fruttiferi, come si constata in col. VII 29-35 e in col. XII 9-17. Nel primo di questi passi metà dei frutti spetta pur sempre alla *patroiokos* proprietaria dei beni; nel secondo il parente paterno e il parente materno, che amministrano il patrimonio della *patroiokos*, non ne traggono alcun beneficio perché è implicito che la proprietà dei frutti spetta esclusivamente alla *patroiokos*. Lascio da parte qui col. VIII 42-46, passo a proposito del quale insisto a sostenere la tesi (ritenuta "peu vraisemblable" dall'A., p. 188 n. 4), che, in presenza di un avente diritto, non siano i parenti paterni, che amministrano i beni, a ricevere la metà dei frutti, ma l'avente diritto finché è impubere.

Moleo e derivati (p. 238 ss.). Pur apprezzando l'utile rassegna condotta dall'A., dissento riguardo al significato del verbo *epimolen* in CdG col. IX 28-29. Secondo l'A. *epimolen* corrisponde all'attico *epidikazomai*. Ma se si intende tutto il passo con riferimento alla situazione che consegue a un processo già iniziato e interrotto per la

morte del convenuto (come ho proposto nei miei *Studi di epigrafia giuridica greca*, 1983), il senso del verbo è tecnicamente quello di “riassumere” la causa. L’analogia segnalata dall’A. sarebbe più giustificata se si applicasse al verbo *epiballo* e al participio *epiballontes* (v. p. 69). Quanto ad *antimolos*, l’A. ne illustra utilmente l’equivalenza con l’attico *antidikos*; tuttavia si assume il rischio di tradurlo con “l’auteur de la vente” in CdG VI 25-30 (p. 243), ciò che non è affatto sicuro.

Oifo (p. 253 ss.). L’A. si sofferma in particolare su CdG II 16-20 (*epiperetai oipen*), prendendo decisamente posizione a favore della tesi del tentativo di seduzione (con o senza il consenso della donna, identificata peraltro con un’ereditiera) (p. 254-255). L’A. non tiene conto degli argomenti contrari a questa tesi, per i quali rinvio al mio articolo citato sopra sub *akeuo*.

Opuio, -omai (p. 264 ss.). L’A. riconosce che non si tratta soltanto di un “verbe d’état”, riferito cioè a un matrimonio in corso, ma anche di un “verbe d’action” (come in CdG col. VII 40-48). Tuttavia, sostiene che in col. VIII 22-27 sono presenti entrambi i significati. A p. 265, n. 4, critica la mia interpretazione di col. VIII 20-30, sostenendo che un passo come CdG IV 18-19 (“si une serve non mariée devenait enceinte et enfantait...») dimostra che *me opuiomena* va inteso come donna che non ha un matrimonio in corso. Ma questa affermazione si può facilmente contraddire, dato che qui si allude a una schiava che non si è (mai) sposata, o che comunque ha generato un figlio senza essersi prima unita in matrimonio: quindi ribadisco che qui, come nel resto del CdG (e come già nei passi omerici a cui l’A. allude dubitativamente a p. 265 n. 5), *opuio* va sempre inteso come verbo d’azione. Lo conferma d’altronde l’utile parallelo che l’A. istituisce con la norma solonica citata da Plut. *Sol.* 20, 2 (p. 266).

Horkos e derivati (p. 267 ss.). Interessanti le considerazioni sull’origine del termine *orkioteros*, che l’A. mette in relazione con l’espressione *karteron horkon* riscontrabile in Omero e nell’iscrizione di Ligdamis.

Pera – peraioo (p. 281 ss.). *Pera*, che l’A. colloca in uno “stade intermédiaire entre l’emploi nominal archaïque et sa fossilisation en fonction adverbiale” (p. 282) si incontra in due difficili passi del CdG. Il primo di cui l’A. si occupa è col. IX 43-45, di cui l’A. propone la seguente traduzione: “si quelqu’un a conclu une transaction à l’exportation, au cas où il ne rembourserait pas son commanditaire...” (p. 282). Il dativo viene inteso come un locativo (“à l’étranger”), e l’accusativo viene tradotto “pour l’étranger” cioè “pour un contrat à l’étranger”. Si tratta molto probabilmente di un contratto di prestito a cambio marittimo. Il secondo passo è col. VI 46-49, che l’A. traduce nel modo seguente: “si quelqu’un, agissant par obligation, obtient d’une autre cité la libération, sur sa demande d’un jeune sorti de l’éphébie...” (p. 284). Seguendo la tesi presentata dagli autori di *Nomima* I n. 13, l’A. propone di riferire il participio *eddusamenon* a un giovane appena uscito dall’efebia attraverso il compimento di un rito iniziatico che comportava lo “spogliarsi” di vesti e armi. Si tratterebbe quindi di un giovane che sarebbe stato fatto prigioniero nel corso di combattimenti di frontiera fra gruppi di giovani documentati per il mondo cretese (così anche p. 295). Ne consegue che l’A. propone di integrare il lacunoso termine *pera* con *perathen* invece che con *perande* come intende la maggior parte degli editori. Non è questo il luogo per discutere in modo approfondito l’interpretazione di questo passo, anche se l’idea che si tratti di

un giovane efebo lascia piuttosto perplessi. Quanto all'uso del verbo *peraioo* in CdG col. VII 10-15, l'A. ritiene che vada inteso nel senso di "mettre fin (à la transaction)" (p. 285). Senza poter entrare qui nelle difficili questioni di traduzione che il passo pone (e che l'A. si limita ad accennare) mi sia permesso anche in questo caso di rinviare a un mio articolo, che l'A. non poteva conoscere: A.M., *Per una nuova interpretazione di due testi cretesi: IC IV 72 col. VII 10-15 e NM (IC IV 41) col. VII*, in Scritti A. Corbino, Tricase 2016, IV, 493-518. Mi limito qui a rilevare che l'A. incorre in un'inesattezza di carattere tecnico-giuridico: sostiene cioè che, secondo Pringsheim (*Greek Law of Sale*, 1950), in Grecia la vendita era "parfaite dès l'accord des parties" (p. 285), mentre in realtà, secondo Pringsheim, la vendita era perfetta dal momento in cui il prezzo era stato pagato.

Spendo e derivati (p. 312 ss.). Per quanto riguarda *epispendo*, l'A. accoglie la traduzione "promesse ou engagement solennel" e respinge giustamente "les tentatives de cantonner *epispendo* au contexte familial" (p. 314 n.3); ma aggiunge, in maniera contraddittoria, che il termine promessa non rende il senso preciso di *epispendein*, perché l'atto indicato dal verbo "semble bien impliquer un transfert réel de la propriété des biens". Si veda in proposito il mio articolo *La struttura giuridica del contratto in Grecia (60 anni dopo)*, in W. Riess (hrsg.), *Colloquia Attica*, Stuttgart 2018, p. 145-176. Quanto a Spensizio, purtroppo l'indice delle parole greche non contiene tutte le pagine in cui l'A. fa riferimento al personaggio. Oltre a p. 314 n. 4 parti dell'iscrizione che lo concernono sono trattate almeno nelle seguenti pagine: 50, 107, 126.

Tithemi e derivati (p. 326 ss.). Una precisazione a proposito di *katakeimenos*. Concordo sul fatto che in IC IV 47, 1-10, designi lo schiavo dato in pegno; ma, contrariamente a quel che l'A. mi fa sostenere a p. 328, n. 1, non ritengo che designi anche "le débiteur insolvable qui engage sa personne pour rembourser ses dettes" (*ibid.*).

Chreos e derivati (p. 356 ss.). Mi sembra troppo recisa l'affermazione di partenza dell'A., secondo cui nel CdG *chreos* designa un oggetto, una cosa materiale. Soprattutto perché egli stesso aggiunge "le plus souvent dans un contexte de litige" (p. 356). Quindi ci troviamo in contesti dove l'oggetto è preso principalmente in considerazione sotto il profilo della determinazione sia della persona che quell'oggetto ha diritto di usare, sia della persona che è tenuta a consentirne l'uso alla controparte. Di qui il senso della "formule juridique *meden es kreos emen*" (*ibid.*).

Concludo sottolineando che l'A., pur esprimendo spesso un'opinione personale, è molto onesto e scrupoloso nel rinviare alle opere degli specialisti per affrontare le più spinose questioni di carattere giuridico, in particolare per quanto riguarda il CdG: di ciò occorre dargli atto. In ogni caso, anche dove il giurista si trova in dissenso con le opinioni dell'A., si tratta di un libro molto ricco di materiali utili per lo studio storico del diritto greco, soprattutto grazie ai numerosi confronti fra il linguaggio delle iscrizioni cretesi e le testimonianze letterarie (a cui si aggiungono testi epigrafici non cretesi).

S. Georgoudi et F. de Polignac (ed.), *Relire Vernant*, Paris 2018, p. 382. Evocativa e commovente (per chi, come me, ha conosciuto Vernant) l'Introduction dei due curatori. I contributi sono suddivisi in tre sezioni: 'Autour du religieux'; 'Penser la cité'; 'Réception internationale de travaux de Jean-Pierre Vernant'. Tutti i contributi sono interessanti per lo storico del diritto, in particolare quelli contenuti nella seconda sezione: M. Abélès, *L'enigme du politique*, p. 213-226, che mette a confronto l'indagine di Vernant sulle strutture politiche antiche con le sue esperienze di militante durante e dopo la Seconda guerra mondiale; J. Gallego, *De la volonté tragique à l'action politique: la décision subjective dans la démocratie athénienne*, p. 227-248, che riprende un tema lungamente esplorato da Vernant con risultati che costituiscono tuttora un apporto rilevante allo studio di un tema di fondamentale importanza per lo storico del diritto antico e moderno; A. Balansard, <<Division du travail>> et société politique dans le Protagoras, la République et les Lois: l'autarcie en question, p. 249-268, che affronta un tema, caro al Vernant politicamente impegnato, non facile da isolare nel contesto culturale antico, in cui il lavoro, almeno a livello di riflessione politica, era decisamente disprezzato; A. Taddei, *Quelques aspects du symbolisme judiciaire en Grèce ancienne*, p. 269-288, un contributo che lo storico del diritto legge ovviamente con particolare interesse, e che merita quindi un resoconto più esteso.

Dopo una prima parte in cui l'A. menziona alcuni accenni più o meno significativi alla dimensione giuridica nell'opera di Vernant, mettendo in luce l'influsso determinante di Gernet sull'interesse di Vernant per il diritto, la seconda parte del contributo si articola in vari paragrafi: 'Meson politique et meson judiciaire'; 'L'espace du procès dans (et au-dehors de) la cité'; 'Espaces et temps de l'agôn judiciaire'; 'La lutte du procès'; 'Le droit au-dehors du procès'. Va dato atto all'A. di aver cercato una chiave di lettura del processo attico ispirata a una prospettiva vernantiana, in particolare mettendo a confronto gli spazi del meson politico con quelli del meson giudiziario (che non insistono fisicamente sullo stesso luogo, come osserva l'A., p. 275). Il primo caratterizzato dall'equidistanza di tutti i cittadini rispetto al potere, il secondo piuttosto dalla simmetria fra le due parti. Questa immagine dell'A. è confermata sul piano tecnico dall'assenza in Grecia, almeno per quel che sappiamo, di qualunque forma di litisconsorzio. Fa eccezione, però, al principio di simmetria bilaterale il processo di rivendicazione di eredità in forma di *diadikasia*, dove possono contendere più rivendicanti contemporaneamente: a p. 281 n. 42, l'A. definisce *amphisbêtêsis* "l'action de revendication d'un héritage par une famille"; ma *amphisbêtêsis* è il termine che definisce genericamente qualunque controversia, mentre la rivendicazione di un'eredità si chiama *epidikasia* e può essere intentata, come si è detto, solo da un singolo individuo. L'A. deriva dal carattere di scontro personale, ovvero di duello, proprio dell'agone giudiziario (avrebbe potuto sottolineare che le parti prendono il nome di 'inseguitore' e di 'fuggitivo') che la posta in gioco è la sopravvivenza politica, o addirittura fisica nel caso dell'omicidio (volontario). A questo proposito l'A. avrebbe potuto accennare alla controversia dottrinale, molto vivace negli ultimi decenni in ambito giusgreco-soprattutto di cultura anglosassone, fra coloro che considerano il processo una fase di un confronto politico e sociale di durata tendenzialmente illimitata e coloro che lo ritengono lo strumento finalizzato all'applicazione del 'rule of law' nel caso specifico.

L'A. passa quindi a considerare lo svolgimento del processo nella sua fase dibattimentale di fronte ai giudici popolari. Distingue così opportunamente lo spazio fisico “*découpé à l'intérieur de la cité*” (p. 275) dalla dimensione temporale, scandita dal calendario religioso e da un apposito rituale (segnalo però che Aeschn. I 23, citato a p. 276 n. 24, non riguarda “*le rite qui ouvre le procès*” ma il cerimoniale che precede l'inizio dell'assemblea). L'A. descrive poi la collocazione delle parti all'interno dello spazio giudiziario: sembra che le parti avessero un proprio seggio, ma, come nota l'A., p. 276 n. 25, sulle tracce di Boegehold, si discute se ci fosse “*un troisième bêma occupé chaque fois par celui qui était en train de parler*”. A p. 278 l'A. introduce correttamente la distinzione fra testimoni e *synegoroi*, anche se non mi è chiaro che cosa significhi “*en général on peut affirmer que, si la marturia est, à l'époque classique, en train de développer –avec beaucoup de tâtonnements– une fonction nouvelle qui donne à la personne des juges un statut nouveau...*”. Quanto ai *synegoroi*, alla bibliografia cit. a n. 31 va ovviamente aggiunto il fondamentale libro di L. Rubinstein, *Litigation and Cooperation: Supporting Speakers in the Courts of Classical Athens*, Wiesbaden 2000. A p. 281 si parla della “*lutte du procès ... engagée par une véritable assignation (pro-klesis) prononcée à l'encontre de l'accusé...*», dove si deve naturalmente leggere *prosklesis*, cioè l'atto di citazione del convenuto da parte dell'attore. L'articolo si conclude con l'esame di due casi “*qui nous projettent, pour ainsi dire, au-dehors des tribunaux*” (p. 282). Il primo è il caso dell'uccisione della schiava manomessa a cui si riferisce Dem. 47. Secondo l'A. “*l'accusateur ne peut ... dénoncer les meurtriers parce que le témoignage de sa femme et de ses enfants ... n'est pas valable, et parce que l'esclave ne fait plus partie de l'oikos de son ancien maître*» (p. 283). Ora, quanto al primo motivo occorre precisare che, come chiarisce Dem. 47.70, la moglie e i figli dell'accusatore sono tenuti a prestare il giuramento introduttivo d'istanza insieme al capo famiglia, non a testimoniare. Non si capisce poi perché il rituale che gli esegeti suggeriscono all'interessato di compiere costituisca “*un système de symboles <<judiciaires>>*, qui ne font pas partie de ce que nous appelons, de façon, peut-être, un peu approximative, <<droit athénien>>” (p. 282). Si tratta di un rituale che tutti coloro che vogliono intentare una *dike phonou* devono compiere: non mi pare che vi sia dunque nulla di “*alternatif au droit*”. Per motivi che mi restano oscuri, poi, l'A. continua a fare riferimento alla vittima come a una schiava, quando in realtà si tratta di una schiava manomessa, quindi di una donna libera. Il secondo caso preso in considerazione “*concerne l'exécution du serment*”, che l'A. definisce, per motivi che mi sfuggono, “*une pratique assez répandue dans les tribunaux d'Athènes, tout différemment de la torture [si intende degli schiavi a scopo di testimonianza]*” (p. 283): in realtà tanto il giuramento quanto la tortura hanno luogo al di fuori del tribunale. Continua l'A.: il giuramento, “*dont la nature décisive et <<ordalique>> a été soulignée depuis longtemps est une des rares occasions pour les dieux d'entrer dans l'agôn judiciaire* » (*ibid.*). Ora, l'A. si occupa del giuramento nel processo del IV secolo, dove il suo ruolo è puramente introduttivo d'istanza; non si tratta più di un giuramento decisorio, perché se la controparte accetta la *proklesis eis horkon*, il processo non raggiunge la fase dibattimentale (come viene d'altronde affermato dallo stesso A., p. 285, ma allora è inesatto dire che attraverso il giuramento gli dei entrano nell'agone giudiziario). Il giuramento viene prestato anche dal testimone che si rifiuta di testimoniare, e viene naturalmente prestato prima e al di fuori della sede del

dibattimento (si noti che il giuramento a cui si riferisce Dem. 48. 52, citato a p. 284 n. 47, non è un giuramento processuale, ma, come chiarisce Dem. 48. 9, è il giuramento che sancisce l'accordo fra i due compari per spartirsi l'eredità). Il vero "problème insoluble" (almeno finora) non è tanto "le passage <<du rite au droit>>" (p. 285), ma il passaggio da un solo giuramento decisorio (quale è testimoniato ancora dal Codice di Gortina) al giuramento di entrambe le parti nel processo ateniese di età classica. A parte le annotazioni di dettaglio, si tratta di un libro che riesce complessivamente nell'intento di risvegliare l'interesse per l'opera di uno studioso che ha contribuito in modo decisivo al rinnovamento degli studi sulla Grecia antica nella seconda metà del secolo scorso.

Francesco Guizzi, *Gortina (1000-450 a.C.). Una città cretese e il suo Codice*, Napoli 2018, p. 194. Il libro consta di: 'Introduzione'; Parte I, Storie di una città, suddivisa in tre capitoli: 'La fondazione', 'La polis arcaica. Città e territorio', 'Quale età classica'; Parte II, Comunità e diritto, suddivisa in tre capitoli: 'Cittadinanza e istituzioni', 'Una società aristocratica, ovvero il Codice nel suo contesto', 'Attività economiche'. Segue l'Appendice, contenente il testo greco e la traduzione del Codice accompagnata da brevi note testuali. Chiudono il volume: 'Indice delle fonti' e 'Indice delle figure'. Manca purtroppo un indice dei termini greci.

Non mi occuperò qui né della prima parte del libro, in cui l'A. dà prova della sua approfondita conoscenza dei dati archeologici relativi alla città, né del cap. 7, dedicato alle attività economiche, che fornisce un'accurata sintesi delle tematiche relative. Per lo storico del diritto i capitoli più interessanti sono quelli contenuti nella seconda parte del libro, relativi a 'Cittadinanza e istituzioni' (cap. 5) e a 'Una società aristocratica' (cap. 6). Nel cap. 6 particolarmente pregevoli mi paiono i §§ 4.1.e 4.2 dedicati alla casa, nella sua duplice accezione di *stega* e *Foikia*.

Fra le numerose tematiche trattate dall'A. sceglierò un tema che, pur essendo stato ampiamente trattato da tutti i commentatori del Codice, a mio parere presenta tuttora molti punti oscuri. Mi riferisco all'identificazione dei soggetti a cui il legislatore del Codice (*Inscriptiones Creticae* IV 72 = CdG) si rivolge nel dettare le sue norme. All'inizio del cap. 6 l'A. afferma: "In tutte le società antiche una linea di separazione fra componenti sociali è quella che separa i liberi dai non liberi" (p. 99). Poco più sotto leggiamo: la società cretese è caratterizzata da "un numero notevole di status giuridici intermedi fra il livello più alto della scala sociale, quello del cittadino, e il più basso, quello dello schiavo". L'A. pone così in luce l'esistenza di un doppio criterio di classificazione della popolazione: quello che vede contrapporsi liberi e non liberi e quello che vede contrapporsi cittadini e non cittadini. Il primo è qualificato come criterio sociale, il secondo come criterio giuridico. Il problema è capire se questo duplice schema di classificazione fosse presente alla mente del legislatore gortinio, oppure se la natura del testo, in quanto appunto testo di legge, non ci imponga di applicare un unico criterio di interpretazione ispirato dai principi di ordine e di coerenza interna che siamo soliti attribuire alla mentalità giuridica. Sforiamo così uno dei massimi problemi della storia del diritto greco: le leggi producono una traslazione della realtà sociale in un ordine "artificiale" costruito dal legislatore, oppure, come ritiene

soprattutto una parte consistente della dottrina anglosassone, il diritto greco (a differenza di quello romano) è “embedded” nella realtà sociale? (ho tentato a più riprese di rispondere a questo interrogativo fondamentale: mi permetto di rinviare a due saggi di qualche anno fa: *Leggi scritte e pensiero giuridico*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, 1992, p. 419 ss., e *Studi recenti sul Codice di Gortina*, “Dike” 6, 2003, p. 162 ss.).

La mia personale opinione è che tutti i termini attraverso cui il legislatore identifica i soggetti destinatari delle norme debbano trovare posto in un sistema tendenzialmente completo. Con il risultato che l’ordine sociale, naturalmente fluido e mutevole, si trasforma in un ordine giuridico dove ogni figura presenta caratteristiche ben definite andando a disporsi in un insieme coerente. Quanto coerente e dettagliato sia questo procedimento di identificazione dei destinatari delle norme da parte del legislatore greco dipende dai tempi, dai luoghi e dalle circostanze. Ma ritengo che, almeno in questo senso, sia legittimo parlare di una tendenza alla codificazione nel mondo greco. Il banco di prova che consente di verificare l’attendibilità di questa presa di posizione risiede proprio nell’esame del rapporto fra le due coppie fondamentali che l’A. ha riconosciuto come destinatari delle norme contenute nel CdG: liberi/non liberi; cittadini/non cittadini. Dobbiamo cioè cercare di capire se questi termini identifichino in maniera univoca delle condizioni personali o, in termini giuridicamente più precisi, degli statuti, oppure se siano dei termini vaghi, dal contenuto variabile a seconda dei contesti e delle circostanze. Intanto osserviamo che il secondo termine di ciascuna delle due coppie è stato formulato dall’A. come negazione del primo. Questa scelta sembra presupporre: a) che, a fronte della condizione di libero, vi sia una graduazione di situazioni caratterizzate dall’assenza più o meno accentuata di libertà fino a giungere alla condizione di schiavo; b) che la condizione di non cittadino sia riconducibile a sua volta a una varietà di situazioni mancanti di alcune delle caratteristiche proprie del cittadino.

Rispetto al diritto romano, dove, stando almeno alla sistematica del manuale di Gaio, troviamo una netta contrapposizione, da un lato fra liberi e schiavi, dall’altro fra cittadini e stranieri, il diritto greco presenterebbe quindi un quadro molto più sfumato e variegato (è facendo leva su questo dato che uno studioso come Seelentag, *Das archaische Kreta*, 2015, ha potuto parlare di singoli “Integrationskreise” come elementi attraverso i quali, quasi in una sorta di puzzle, si vanno costruendo le diverse mutevoli identità che possono assumere i membri di una comunità: v. la mia recensione in “Dike” 18, 2015, p. 165 ss.). Ma se noi guardiamo alla disciplina del processo di stato contenuta nella prima colonna del CdG, la supposta variegata molteplicità di condizioni personali viene brutalmente ricondotta a quella che l’A. definisce giustamente “polarità fra condizione di libertà e di schiavitù” (p. 99). Quindi qui non è contemplata alcuna graduazione fra diversi livelli di libertà o di schiavitù. Anche dalla seconda colonna del CdG emerge chiaramente come la polarità libero/schiavo sia il criterio che guida la tariffazione delle sanzioni pecuniarie che colpiscono i reati sessuali. Tuttavia, se osserviamo il versante della schiavitù, emerge in questa seconda colonna quello che l’A. definisce “un elemento di articolazione nella fascia di coloro che non sono liberi” (p. 100). Infatti, mentre nella prima colonna lo schiavo è costantemente designato con il termine panellenico di *doulos*, nella seconda colonna, accanto a *doulos*, in un’ipotesi

particolare è il termine *oikeus/oikea* a indicare la vittima della violenza esercitata da un libero o da un altro *oikeus* (ovviamente appartenente a un diverso padrone). Sul motivo per cui il legislatore introduce questa variante terminologica con riferimento a un caso particolare, le opinioni degli studiosi sono da sempre divise.

Senza poter esaminare qui in dettaglio le singole prese di posizione in materia, ricordiamo che per alcuni studiosi nella Gortina del CdG coesistono servitù di tipo ilotico e servitù-merce, mentre per altri occorre distinguere fra dimensione sociale e dimensione giuridica (una differenziazione che risulta la scappatoia favorita per risolvere apparenti incongruenze o contraddizioni all'interno del dettato legislativo). L'A. aderisce alla seconda corrente dottrina in base alla considerazione che le sanzioni relative ai reati sessuali sono identiche per *douloi* e *oikeis*: si tratterebbe dunque di categorie di schiavi socialmente distinte, in quanto adibite a compiti lavorativi differenziati, ma assoggettate allo stesso statuto giuridico. Tuttavia ne trae l'ulteriore conseguenza che "non è prudente ...considerarli appartenenti a due strati sociali differenti" (p. 109-110). A margine noto che è rilevabile una certa incongruenza nelle traduzioni del passo della col. II dove si menzionano appunto gli *oikeis*. A p. 100 del testo l'A. traduce *oikeus/oikea* con servo/serva; viceversa nella traduzione della col. II del CdG in appendice ricorre esclusivamente il termine schiavo/schiava.

Se la soluzione adottata dall'A. riconduce ad un unico statuto giuridico la duplice terminologia concernente gli schiavi, la normativa contenuta nella col. II del CdG pone problemi anche per quanto riguarda la categoria dei liberi. Infatti, benché, come abbiamo detto, l'entità delle sanzioni relative ai reati sessuali sia basata fondamentalmente sulla contrapposizione liberi/schiavi, la simmetria binaria è spezzata da una categoria intermedia che va sotto il nome di *apetairoi*. Che si tratti di una categoria intermedia lo si ricava dal fatto che la sanzione per gli illeciti di cui sono vittima è di poco superiore a quella prevista per gli schiavi. Ora, una volta escluso che gli *apetairoi*, da intendersi letteralmente come le persone escluse dall'eteria, siano schiavi, come mai sono considerati una categoria inferiore rispetto ai liberi? La libertà ai nostri occhi è un concetto assoluto. O si è liberi o si è schiavi. Chi siano gli *apetairoi* è molto discusso: tuttavia il parallelo con il diritto romano potrebbe essere qui d'aiuto. Tramite la manomissione civile gli schiavi romani diventano non soltanto liberi, ma addirittura cittadini romani. Eppure, sono assoggettati ad alcune limitazioni sia sul piano del diritto pubblico sia sul piano privatistico. Potremmo allora ritenere che gli *apetairoi* siano appunto gli schiavi liberati, che, come dappertutto in Grecia, anche a Gortina diventavano liberi ma non acquistavano la cittadinanza. Sarebbero quindi assimilati, come ad Atene, ai meteci, ossia agli stranieri residenti, di cui né il CdG né le iscrizioni coeve fanno esplicita menzione. Se così fosse, schiavi liberati e stranieri residenti sarebbero identificati dal dato negativo di non essere membri di un'eteria. Ma in questo modo ci siamo spostati dal piano della opposizione liberi/schiavi al piano dell'opposizione cittadini/non cittadini. La condizione di *apetairos* si trova dunque al crocevia fra l'asse liberi/non liberi e l'asse cittadini/non cittadini.

Il passo successivo consiste quindi nel chiedersi quale sia il nesso fra libertà e cittadinanza. Il problema si pone già a livello terminologico. Infatti, nel CdG troviamo la parola cittadino (*poliatas*) soltanto in un contesto politico (l'assemblea che ratifica l'adozione in col. X 34-36 o la sua revoca in col. XI 10-14), e il verbo *poliateuein* solo

con riferimento alla capacità di testimoniare del giudice e del suo *mnamon* (col. IX 33) (non di altri tipi di testimoni). Nel resto del CdG i soggetti destinatari delle norme, quando non si trovino in una particolare situazione che attiene di per sé a una situazione contingente (*katakeimenos*, *nenikamenos* ecc.), sono costantemente individuati semplicemente o come liberi (in contrapposizione agli schiavi) o come membri del gruppo familiare (padre, madre, figlio, figlia) o con un pronome personale indefinito (*tis*). Viene spontaneo pensare che il legislatore dia per scontato che il soggetto identificato attraverso una di queste tre designazioni sia un cittadino. Ma questa conclusione è appunto tutta da verificare.

Riguardo alla condizione di libero, l'A. afferma: "Si era liberi se si nasceva da genitori liberi" (p. 100). Ma questa definizione, a parte il fatto che ignora l'acquisto della libertà per manomissione, risulta comunque troppo generica. Bisognerebbe infatti subito chiedersi se si era liberi (e cittadini) solo nascendo da genitori liberi (e cittadini) uniti in regolare matrimonio (come stabilirà, a mio parere, più o meno intorno allo stesso lasso di tempo, la legge di Pericle per Atene), oppure se era considerato libero (e cittadino) anche chi nasceva da genitori liberi non uniti in regolare matrimonio, di cui o entrambi o uno soltanto fosse un cittadino di Gortina. Nel CdG non troviamo risposte a questi interrogativi, dato che, come abbiamo visto, quando il legislatore parla di membri della famiglia nucleare, non specifica che si tratta di una famiglia formata da due cittadini regolarmente sposati: sembra darlo per sottinteso. Al di fuori di questa situazione matrimoniale "normale" sono contemplati soltanto due casi: il caso della schiava che concepisce e genera un figlio al di fuori del matrimonio (col. IV 18-23), e il caso della libera che sposa uno schiavo. Quest'ultimo caso induce l'A. ad affermare: "si poteva essere liberi anche nascendo da un genitore libero e l'altro di condizione servile". Infatti, il figlio nato dall'unione matrimoniale fra una donna libera e uno schiavo era libero "se l'unione avveniva presso la donna, schiavo se avveniva presso l'uomo" (col. VII 1-4) (p. 101). Occorre tuttavia prima di tutto osservare che anche in questo caso si tratta di un rapporto matrimoniale, comunque lo vogliamo intendere, dato che il legislatore usa lo stesso verbo *opuien/opuiesthai* utilizzato per indicare il matrimonio fra cittadini. Non sappiamo quindi quale potesse essere lo status di un figlio generato da una donna libera con uno schiavo altrui al di fuori di un rapporto 'matrimoniale'. Va inoltre osservato che col. VI 56 – VII 10 sembra contraddire il principio generale affermato dall'A., secondo cui basta che uno dei genitori sia libero perché il figlio sia considerato libero; infatti ciò si verifica solo se lo schiavo si reca dalla donna. Tuttavia, si tratta probabilmente di un'eccezione al principio che risulta invece confermato dalla norma relativa alla presentazione all'ex-marito da parte della madre di un figlio nato dopo il divorzio e da lui non riconosciuto. La legge non lo dice esplicitamente; tuttavia, nel caso in cui la madre (che dobbiamo supporre libera e cittadina) decidesse di allevare il figlio, non sembra si possa dubitare che il figlio sarà libero (col. III 44-52) anche se il padre risulterà giuridicamente ignoto (quindi potrebbe persino trattarsi di uno schiavo di casa). L'A. sostiene che, nel caso reciproco a quello contemplato in col. VI 56 – VII 10, qualora cioè il genitore libero fosse il padre, "non vi era neppure necessità di menzionare la filiazione da una schiava, che infatti non compare nel Codice" (p. 100-101). Credo di poter interpretare quest'affermazione nel senso che, secondo l'A., il figlio di un padre libero sarebbe stato comunque libero, sia che la madre fosse una schiava propria, sia che fosse una schiava altrui, avessero o

meno contratto un matrimonio. In realtà il CdG non contiene alcun indizio che ci permetta di trarre una simile conclusione: restiamo dunque nell'incertezza.

In tutti i casi che abbiamo menzionato si parla di libertà, non di cittadinanza. Nell'affrontare il problema del rapporto fra le due categorie, l'A. parte dalla corretta constatazione che “la condizione di libero è necessaria ma non sufficiente per appartenere alla cittadinanza”; poi, però, conclude in modo apodittico: “il cittadino è figlio di padre cittadino” (p. 101). In realtà mi sembra che il discorso debba essere più articolato. Non c'è dubbio che sia cittadino chi nasce da padre cittadino: si tratta però prima di tutto di capire se sia l'unica via per essere riconosciuto cittadino, e, in secondo luogo, se sia sufficiente la nascita da padre cittadino per assicurare al figlio o alla figlia la qualità di cittadino. Riguardo al primo quesito, è probabile che, come in ogni altra polis, Gortina potesse concedere la cittadinanza con deliberazione degli organi competenti (presumibilmente l'assemblea: per una concessione di privilegi a uno straniero da parte della città si veda IC IV 64 del VI sec. a.C). Tentare di rispondere al secondo interrogativo richiede invece un discorso molto più lungo. I testi di legge cretesi forniscono soltanto indizi di non agevole lettura per ricostruire il nesso tra filiazione e cittadinanza. Se è lecito basarsi su un parallelo con le regole ateniesi della filiazione, possiamo supporre che, anche a Gortina, per diventare cittadino non bastasse la nascita da una coppia di cittadini regolarmente sposati, ma occorresse percorrere un iter di conseguimento della cittadinanza prolungato nel tempo. Vediamo quali sono gli indizi sulla base dei quali possiamo ricostruire il percorso in questione. Che vi sia qualcosa di simile alla *dekate* ateniese lo possiamo desumere dalla norma, sopra citata, sul riconoscimento del figlio nato dopo il divorzio da parte dell'ex-marito; norma da cui mi pare lecito desumere che un riconoscimento formale da parte del padre fosse richiesto anche per i figli nati in costanza di matrimonio. Dopo di che sappiamo che ad Atene entrava in gioco la fratria, i cui membri erano chiamati a riconoscere mediante un voto la legittimità del figlio a loro presentato dal padre. Come è noto, questo riconoscimento veniva poi confermato, a distanza di anni, a seguito di una seconda presentazione. Infine, raggiunta la maggiore età, il figlio veniva presentato al demo, dove aveva luogo un'ultima votazione, necessaria per l'ammissione nel corpo cittadino politicamente attivo. Esistono nella Gortina del Codice strutture amministrative che presumibilmente svolgevano un compito analogo alla fratria e al demo ateniese? Il Codice ci testimonia l'esistenza delle eterie e delle tribù. Il ruolo dell'eteria è preso in considerazione dal legislatore solo con riferimento all'adozione. La procedura descritta in col. X 34-39 prevede una dichiarazione resa dall'adottante di fronte all'assemblea dei cittadini e l'offerta ai membri della propria eteria di un animale sacrificale e di una misura di vino. Si discute se assemblea ed eteria svolgessero un ruolo attivo (così ad es. Gagarin-Perlman, *The Laws of Ancient Crete*, 2016, p. 417) o se la loro funzione fosse soltanto quella di assicurare la necessaria pubblicità alla dichiarazione unilaterale dell'adottante. L'A. pare aderire alla seconda tesi, dato che a p. 77 leggiamo: “I cittadini tutti ... erano chiamati a testimoni, così come ad Atene i demoti nel momento in cui i maggiorenni venivano iscritti nei registri dei cittadini” (ma ricordo che ad Atene i demoti votavano sull'ammissione); e a p. 140, sempre a proposito di adozione: “La cittadinanza nel suo complesso è chiamata a testimone di tale passaggio che coinvolge anche l'eteria di cui l'adottato entrerà a far parte”.

Fra gli argomenti che influiscono sulla scelta dell'una o dell'altra tesi (ossia ruolo attivo o ruolo passivo di assemblea ed eteria) ha un peso non irrilevante l'interpretazione della norma contenuta in col. X 33-34: "L'adozione sia possibile da qualunque parte uno voglia". Coloro che, come Gagarin-Perlman *cit.*, ritengono che potesse essere adottato anche uno straniero o uno schiavo, oltre che un figlio illegittimo, sostengono che l'assemblea dovesse approvare con un voto l'adozione. Il voto favorevole all'adozione comportava così al tempo stesso l'attribuzione della cittadinanza. Ho sempre ritenuto questa tesi inaccettabile, ma in questa sede devo aggiungere che la questione del voto si pone anche se si aderisce alla tesi restrittiva, secondo cui soltanto colui che proveniva da una famiglia cittadina poteva essere adottato (tesi a cui pare che anche l'A. aderisca, visto che parla di rapporto fra due *oikoi*: p. 140-141). La questione del voto si pone proprio per analogia con il ruolo della fratria attica, a cui è affidato il controllo di legittimità della filiazione. Mentre mi sembra improbabile che, a Gortina, anche i figli nati da regolare matrimonio dovessero essere presentati all'assemblea, ritengo molto probabile che essi dovessero essere presentati all'eteria del padre alla pari dei figli adottivi.

Ora, i casi sono due: o l'ordinamento gortinio attribuiva al padre un potere assoluto e insindacabile di riconoscere come proprio figlio chiunque volesse, e in questo caso sia l'assemblea che l'eteria si sarebbero limitate a prendere atto della volontà del padre; oppure una forma di controllo della legittimità della nascita doveva necessariamente passare attraverso un voto. Se la seconda alternativa è vera, per i figli legittimi era necessario un voto favorevole dei membri dell'eteria del padre, mentre per i figli adottivi si pone un ulteriore problema. In base al tenore di col. X 34-39 sembra che la presentazione in assemblea preceda la presentazione alla fratria, anche se la sintassi di tipo paratattico non esclude che l'ordine fosse inverso. Ora, se ammettiamo che in assemblea avesse luogo un voto, sarebbe incongruo ritenere che nell'eteria avesse luogo un secondo voto, che in teoria avrebbe potuto dare esito contrario a quello dell'assemblea. D'altra parte, dell'assemblea facevano logicamente parte anche i membri dell'eteria dell'adottante: sarebbe quindi singolare che la votazione fosse ripetuta nella sede ristretta dell'eteria. Gli autori di *Nomima II* sembrano essere gli unici che si sono resi pienamente conto del problema. Essi osservano infatti: "L'hétairie semble ici jouer un rôle analogue à celui de la phratrie à Athènes, mais il n'en est question ici qu'après la déclaration à l'assemblée civique. Cela peut correspondre à un système socio-éducatif si contraignant en Crète qu'il a effacé jusqu'aux liens de parenté fictive auxquels on rapporte les phratries » (p. 145). Dunque, per gli autori di *Nomima*, l'assemblea rappresenta il sistema dell'educazione collettiva di impronta militare che si contrappone a quello delle reti di parentela e finisce per avere il sopravvento. Ritorniamo più avanti sulla questione. Per ora vorrei attirare l'attenzione su un ulteriore elemento, di cui mi pare non si sia tenuto conto: cioè che l'annuncio in assemblea è necessario anche per la revoca dell'adozione (col. XI 10-17). Che in questa sede avesse luogo un voto mi sembra molto improbabile: un capo famiglia non poteva certo essere obbligato dai concittadini a tener fermo un rapporto di filiazione adottiva. Il fatto che la formulazione della legge sia praticamente identica sia per l'adozione sia per la sua revoca, induce però a pensare che non vi fosse un voto dell'assemblea nemmeno riguardo all'annuncio di voler adottare.

Se tuttavia riteniamo che una qualche forma di controllo dovesse esserci, dobbiamo necessariamente supporre che un voto avesse luogo nell'eteria: la stessa formulazione ellittica della norma, che menziona solo l'offerta di carne e vino, ma non contiene alcun riferimento a un annuncio che doveva necessariamente aver luogo nell'adunanza dell'eteria, lascia aperta la possibilità che il legislatore presupponesse non solo la presentazione del figlio, ma anche un voto sulla sua ammissione (così già Seelentag, *op. cit.*, p. 306 n. 80: v. la mia recensione in "Dike" 18, 2015, p. 175). Il voto in eteria doveva quindi necessariamente precedere l'annuncio in assemblea. Infatti, se avesse dato esito negativo, non sarebbe stato possibile annunciare l'adozione in assemblea. Quindi, in sostanza, riguardo all'ammissione dell'adottato nella fratria il legislatore, considerandolo ovvio, ha saltato un passaggio, in quanto era la prassi abituale riguardo all'ammissione dei figli legittimi. L'offerta di carne e vino ai membri dell'eteria avverrà dopo che essi hanno dato voto favorevole all'ammissione del figlio adottivo, e dopo che, in forza di tale voto, l'adottante ha perfezionato l'adozione dandone comunicazione all'assemblea. E se i membri dell'eteria votavano per accogliere un figlio adottivo, altrettanto doveva valere per il figlio legittimo nato da regolare matrimonio. Su che cosa verteva il voto dei membri dell'eteria? Se ancora una volta vale il parallelo con la fratria ateniese, votavano sulla legittimità della nascita sia nel caso del figlio presentato come legittimo sia nel caso del figlio adottivo (e forse la funzione dei giudici delle eterie, attestata da IC IV 42B, si estendeva anche ai ricorsi dei padri contro un eventuale voto negativo dell'eteria). Guarducci, IC IV 72, p. 169, aveva ritenuto, probabilmente per simmetria con la procedura di adozione, che la revoca dovesse essere comunicata anche all'eteria; quest'opinione non ha trovato adesione presso i commentatori successivi. Tuttavia, se riteniamo che l'eteria assicurasse una funzione di registro di stato civile analoga a quella della fratria ateniese, è verosimile che dovesse essere informata della revoca dell'adozione, pur essendo da escludere che fosse chiamata a pronunciarsi con un voto sull'ammissibilità della revoca stessa.

Possiamo infine chiederci se alla tribù non fosse affidata una funzione di controllo analoga a quella svolta dal demo ateniese (*contra* l'A., p. 81, che segue l'autorevole opinione di Guarducci). Come si accertava infatti che il pretendente alla mano dell'ereditiera priva di collaterali aventi diritto alla sua mano appartenesse alla tribù del defunto (col. VIII 8-20)? Una qualche forma di raccordo fra eteria e tribù appare verosimile.

Il nesso tra filiazione e cittadinanza segue però anche un'altra strada, che è quella dell'addestramento militare, caratteristica peculiare degli ordinamenti cretesi secondo una tradizione ben radicata. La conferma la troviamo nella determinazione dell'età degli aventi diritto a sposare l'ereditiera in col. VII 29 ss. Da un lato troviamo indicazioni basate sulla maturazione fisica (*anoros/ebion*) valida sia per i maschi che per le femmine; dall'altro una scansione temporale, riferita soltanto ai maschi, che si articola in due fasi: *apodromos* e *dromeus* (si veda in proposito l'interessante § 6.1.3 intitolato dall'A. "La corsa, le vesti e le classi d'età"). I due criteri si combinano in col. VII 35-40, dove si dice che l'*apodromos* pubere non è obbligato a sposare l'ereditiera pubere (non sappiamo se essere puberi fosse il presupposto per diventare *apodromos*). Si pone dunque l'intricato problema di comprendere la relazione fra iscrizione all'eteria e alla tribù, da un lato, e svolgimento del percorso educativo, dall'altro. Mentre, come

abbiamo visto, gli autori di *Nomima* ponevano in contrasto le due procedure, secondo altri studiosi i due sistemi finiscono in realtà o per coincidere, in quanto l'eteria si presenta anche sotto forma di *andreion* (è questa la tesi accolta dall'A., p. 81-82), e alla tribù è collegato lo *startos* (v. la sintesi dell'A., p. 79-80); oppure l'uno si innesta nell'altro, in quanto dalle *agelai* si è accolti in un'eteria (è questa la tesi sostenuta da Seelentag *cit.* sulle tracce di Link, *Das griechische Kreta*, 1994, p. 22 ss., da me criticato in ZSS 114, 1997, p. 462-463). Se però teniamo distinte le due procedure, come io credo si debba fare, occorre chiedersi quali fossero i requisiti per essere ammessi al percorso educativo. Molto probabilmente il requisito fondamentale era appunto la filiazione legittima, accertata attraverso l'iscrizione all'eteria. Questa doveva avvenire alla nascita o poco dopo, se vale l'analogia con la funzione svolta dalla *fratria* ad Atene. Un indizio a conferma di tale parallelismo di funzioni lo possiamo trovare appunto nella norma secondo cui non è consentito adottare donne e minori (insisto a intendere in questo modo col. XI 18-19, contro l'opinione dominante, a cui anche l'A., p. 141, aderisce: si veda da ultimo la valutazione degli argomenti *pro* e *contra* in Gagarin-Perlman *cit.*, p. 419-420). Poiché la legge consente che venga adottato un giovane a partire dall'età pubere, siamo autorizzati a supporre che potesse essere adottato anche un ragazzo che non avesse ancora terminato il percorso educativo, che fosse cioè *apodromos* (per utilizzare la terminologia del CdG). Quindi l'iscrizione all'eteria non presuppone che l'adottato abbia concluso l'iter educativo, cioè sia divenuto *dromeus*.

La conclusione di tutto il ragionamento, che abbiamo condotto, è dunque che libertà e cittadinanza non coincidono a Gortina così come non coincidono nelle altre città greche. A Gortina la cittadinanza è riconosciuta solo a chi è figlio legittimo ed è stato accolto nell'eteria e nella tribù del proprio padre. Corollario di questa affermazione è che esistono dunque dei liberi che non sono cittadini. Ma, se vale il principio che l'ordinamento non conosce lacune, almeno per quel che riguarda lo status delle persone, avremmo dei liberi, cioè i cittadini, che sono più liberi di altri. A questo punto l'interprete del CdG si trova dinanzi a un bivio. Seguendo un primo criterio interpretativo, si può ritenere che il legislatore utilizzi il termine libero sia in senso estensivo sia in senso restrittivo. Il concetto estensivo di libertà sarebbe utilizzato là dove il legislatore esplicitamente o implicitamente contrappone i liberi agli schiavi nel formulare una determinata norma (come nella I colonna del CdG). Là dove invece il legislatore si riferisce, in modo esplicito o implicito, ai cittadini contrapposti ai non cittadini, libero sarebbe usato in senso restrittivo escludendo i non cittadini (oltre che, ovviamente, gli schiavi). Seguendo invece una diversa scelta interpretativa, nel CdG il legislatore si riferirebbe sempre e soltanto a libero nel senso restrittivo di cittadino. Qualunque interpretazione si segua, è chiaro che, per i fruitori del Codice, la diversa ampiezza di significato del termine libero era immediatamente ricavabile dal contesto (scritto e non scritto) in cui la singola disposizione andava a collocarsi. Per un lettore moderno è invece molto più difficile cogliere la differenza e scegliere una linea interpretativa coerente.

Non possiamo qui esaminare tutti i brani del CdG che sarebbe necessario prendere in considerazione per approfondire la questione. Ci limitiamo a segnalare i più significativi. Già a proposito della prima colonna, dove, come abbiamo visto, a livello terminologico la contrapposizione fra *eleutheros* e *doulos* è rigorosamente rispettata, si

dovrebbe concludere che *eleutheros* è usato in senso estensivo. Quindi un *apetairos* potrebbe intervenire in difesa di un libero sottoposto a un *agen* illegittimo e viceversa (e potrebbe testimoniare a favore di un cittadino e viceversa). Ma se confrontiamo prima e seconda colonna, la questione si complica. Nella seconda colonna, come si è visto, fra liberi e schiavi il legislatore contempla esplicitamente gli *apetairoi* come categoria a sé stante, caratterizzata sia dal fatto che appaiono soltanto come vittime e non come autori di illeciti, sia dal fatto che la sanzione differenziata che colpisce l'offensore è più vicina a quella stabilita per le vittime schiave che a quella per le vittime libere. Viceversa, nella prima colonna le sanzioni stabilite dalla legge colpiscono in misura uguale gli specifici comportamenti illeciti a danno dei liberi. Tuttavia, questa constatazione è ambigua: la spiegazione potrebbe risiedere o nel fatto che il legislatore equipara cittadini e non cittadini liberi sotto il profilo della tutela contro l'*agen pro dikas*, oppure nel fatto che la prima colonna si riferisce soltanto ai liberi che siano anche cittadini. In questo secondo caso gli *apetairoi* liberi vittime di un *agen pro dikas*, che devono anch'essi essere contemplati dal legislatore, troverebbero protezione in un diverso complesso di norme riguardante appunto i non cittadini (eventualmente facenti capo alla competenza del *xenios kosmos*). Ma se fosse vero che esiste una legislazione separata per i non cittadini, per quale ragione la disciplina dei reati sessuali, contenuta nella II colonna, contemplerebbe esplicitamente gli *apetairoi*?

E ancora. È ovvio che le vittime di reati sessuali possono appartenere a qualsiasi ceto della popolazione: quindi ci si aspetta che il legislatore prenda in considerazione tutte le fasce della popolazione da cui possono provenire autori e vittime degli illeciti in questione. Se perciò nella II colonna il legislatore contempla soltanto liberi, *apetairoi* e schiavi, i liberi dovrebbero coincidere con i cittadini e gli *apetairoi* includere tutti gli altri "liberi" che non sono cittadini in quanto sono al di fuori di un'eteria.

Il passo successivo consiste allora nel chiedersi se tutti i soggetti, che, a vario titolo, si presume siano esclusi da un'eteria possano ragionevolmente essere fatti rientrare nella categoria "omnibus" degli *apetairoi*. Mi riferisco in particolare a coloro ai quali è riconosciuto un vincolo di parentela soltanto con la madre. Penso al figlio respinto dall'ex-marito della madre e allevato da quest'ultima (col. III 44-52) e al figlio libero di uno schiavo che ha contratto un matrimonio matrilocale (col. VI 56 – VII 10). Poiché abbiamo sostenuto che il figlio legittimo veniva presentato all'eteria dal padre, nei due casi ora citati ciò non era possibile (benché nel caso del figlio di uno schiavo, egli fosse nato da un matrimonio apparentemente riconosciuto come tale dall'ordinamento). Dunque, si trattava di un figlio che ad Atene sarebbe stato definito tecnicamente *nothos* (termine che non compare nella documentazione cretese, ma è certamente implicato dall'esistenza del panellenico *gnesios*: col. X 41). Non potendo essere ammesso in un'eteria, il figlio *nothos* dovrebbe essere considerato un libero non cittadino, ma pur sempre figlio di una cittadina. Possiamo allora farlo rientrare nella categoria degli *apetairoi* come se fosse figlio di una donna *apetairos*, cioè non cittadina?

È evidente che si pone qui tutta una serie di problemi a cui mi limito solo ad accennare. Sappiamo che il figlio libero di una donna sposata con uno schiavo ha diritto di ereditare dalla madre a preferenza dei collaterali di lei (col. VII 4-8). Lo stesso diritto è da supporre spettasse al figlio di una madre quando l'ex-marito non lo avesse

riconosciuto. E se la madre ereditava dai propri fratelli premorti senza lasciare discendenti, è possibile che dell'eredità facessero parte beni immobili: non solo "la casa in città", ma, come io ritengo insieme a buona parte della dottrina, anche terreni. Certamente un *apetairos* poteva essere titolare di beni. Ma può un non cittadino essere titolare di beni immobili nel territorio della città? Che la proprietà immobiliare fosse riservata ai cittadini è un solido principio panellenico: possibile che nell'"aristocratica" Gortina fosse disatteso? E lo stesso vale naturalmente per il diritto di sposare una cittadina. Era lecito a un *apetairos* sposare una cittadina? Se era consentito a uno schiavo, a maggior ragione avrebbe dovuto esserlo a un *apetairos*, che era comunque un uomo libero: è da supporre che i loro figli, dovunque la coppia risiedesse, sarebbero stati liberi ma non cittadini. E la stessa libera con cui si sposa lo schiavo secondo quanto previsto in col. VI 56 – VII 10, come si deve qualificare? Libera nel senso di cittadina o libera nel senso estensivo di non schiava? E la donna divorziata che genera un figlio non riconosciuto dall'ex-marito è certamente una libera, dato che subito dopo la legge contempla la stessa ipotesi relativa a una schiava. Ma che tipo di libera? Abbiamo supposto sopra che sia una cittadina, ma il tenore letterale della norma esclude forse che possa essere una libera non cittadina? Lo stesso interrogativo si pone naturalmente in tutti gli altri casi (come quelli di successione ereditaria previsti in col. III 17 ss., dove certamente ci si riferisce a una coppia di persone libere) in cui non è specificato lo statuto dei soggetti a cui si rivolgono le norme in materia di rapporti familiari. Un indizio che il legislatore pensa a rapporti familiari fra cittadini potrebbe essere dato dalla qualifica dei testimoni chiamati ad assistere alla donazione dal marito alla moglie in col. III 20-22. Deve trattarsi di tre testimoni *dromeis* liberi. Questa qualifica complessa, che ritorna anche in col. I 42-42 e in col. V 53 (a proposito della divisione ereditaria) ha lasciato e lascia perplessi i commentatori del CdG. Se infatti partiamo dal presupposto che *dromeus* possa essere soltanto un cittadino, non si capisce per quale ragione si aggiunge la specificazione superflua e ridondante che deve trattarsi di un libero. La qualifica in oggetto sembra implicare che vi possano essere *dromeis* non *eleutheroi* (l'A. se ne occupa a p. 102-103), il che appare una contraddizione in termini, a meno che il significato di *dromeus* non sia talmente annacquato da indicare soltanto l'età, quindi da poter essere applicato anche a un non cittadino (mentre è scontato che possano esservi *eleutheroi* non *dromeis*, cioè cittadini che non hanno ancora raggiunto la maggiore età). Seelentag, *op. cit.*, p. 289-290, ritiene che si tratti di una "Ideologisierung" del concetto di libertà: non bastava richiedere il raggiungimento di un'età minima, ma occorreva anche "das spezifische Ansehen eines Eleutheros, der eben mehr war als einfach nur 'ein Freier'" (p. 289). Secondo l'A., invece (ma era una tesi che avevo già richiamato in *Studi recenti* cit., p. 166), il requisito della libertà per i testimoni *dromeis* "può sottintendere forme di perdita della libertà che colpiscono anche il cittadino" (p. 103). Nell'esaminare la questione dobbiamo partire dalla constatazione che nella maggior parte dei casi in cui il CdG menziona una testimonianza non aggiunge alcuna qualifica al termine *maitus/maityres*. Che in tutti questi casi possa trattarsi, oltre che di liberi, anche di schiavi sembra da escludere, anche perché la testimonianza degli schiavi, almeno secondo il modello ateniese di IV secolo, dovrebbe essere concordata fra le parti (è tuttavia sorprendente l'assenza di ogni riferimento alla *basanos* nella documentazione cretese). Sarebbe quindi superfluo specificare che i testimoni devono essere liberi. Tanto più risulta difficilmente spiegabile che, nei casi citati di doppia

qualifica, il legislatore abbia ritenuto opportuno richiedere esplicitamente il requisito della libertà. Secondo Seelentag, *op. cit.*, p. 290, nei casi in cui si specifica che il testimone deve essere libero si vuole mettere in rilievo un certo prestigio sociale, che “etwa beim Testieren relevant war”. A ciò si può obiettare che ci sono però casi, come la presentazione del neonato all'ex-marito (col. III 44-52), e soprattutto i testimoni dell'ingiunzione a liberare il *moichos* sorpreso in flagrante (col. II 28 ss.), in cui il ruolo dei testimoni è ancora più incisivo; eppure non si richiede loro alcun particolare requisito.

Anche riguardo alla motivazione della duplice qualifica dei testimoni, sostenuta, come abbiamo visto, dall'A., lascia perplessi il fatto che l'essere *eleutheros* (nel senso di non gravato da vincoli personali come quelli che gravano sul *katakeimenos* e sul *nenikamenos*) non venga richiesto tutte le volte che si menzionano i testimoni. In definitiva, quel che colpisce, per quanto riguarda i testimoni nei tre passi citati, è che *eleutheros* si incontri solo in associazione con *dromeus*; mentre nell'altro caso in cui si richiede al testimone un requisito d'età (col. XI 53-55: *dromeus* da almeno quindici anni) non si specifica che deve essere *eleutheros*. Una volta escluso che il testimone possa essere uno schiavo, sarebbe pleonastico specificare che deve essere un uomo libero: l'unica spiegazione che al momento mi appare plausibile è dunque che *eleutheros* associato a *dromeus* significhi cittadino che ha raggiunto la maggiore età.

Per quanto riguarda tutti gli altri testimoni menzionati nel CdG, potrebbe trattarsi anche di un libero non cittadino (nel caso dell'ingiunzione a liberare il *moichos* è interessante notare che sono richiesti tre testimoni sia nel caso della donna libera sia nel caso della donna di un *apetairos*, senza richiedere particolari qualifiche che li differenzino; viceversa, per quanto riguarda il giuramento di non aver attirato il *moichos* in trappola, è l'*apetairos* a dover giurare insieme ad altri due *coniuratores*, che tutto lascia pensare siano a loro volta *apetairoi*, quindi liberi in senso estensivo). Se quindi in col. III 17-24 e in col. V 51-56 sono richiesti testimoni *eleutheroi dromeis*, è molto probabile che gli atti che sono chiamati ad attestare abbiano luogo all'interno di famiglie di cittadini; se questo è vero, se ne ricava un indizio che anche le altre norme del CdG relative ai rapporti fra membri della famiglia, quando non specificato, riguardano anch'esse famiglie di cittadini. Resterebbe da spiegare perché lo stesso requisito sia richiesto in col. I 41-42, dove lo schiavo nel tempio deve essere mostrato alla presenza di due testimoni *dromeis eleutheroi*. Si potrebbe congetturare che, per dissipare il sospetto di un'eventuale frode, si richieda un'assunzione di responsabilità non da parte di liberi in senso generico, ma di cittadini (cioè di persone dotate del prestigio a cui alludeva Seelentag *cit. sopra*). Le considerazioni che abbiamo svolto su questo tema, su cui è merito dell'A. aver attirato l'attenzione, non permettono, almeno a mio parere, di giungere a una conclusione univoca e definitiva, anche se vi sono molti indizi che *eleutheros* nel CdG si riferisca di regola a un libero che è anche cittadino.

Su altri punti di controversa interpretazione, che l'A. affronta sia nel testo sia nella traduzione in appendice, sarò molto più breve. Inizio dalle norme in materia di successione ereditaria contenute nella col. V. In assenza di discendenti di fratelli e di sorelle del defunto, succedono coloro a cui spetta (*epiballei*) l'eredità (col. V 22-25). Il testo precisa *opo k'ei ta kremata toutos anailletthai*. Vi sono due traduzioni e interpretazioni contrastanti di queste parole. Secondo alcuni studiosi *opo* (cioè *opothen*)

si riferisce ai parenti aventi diritto; secondo altri si riferisce ai beni. A mio parere il legislatore, nonostante l'ostico passaggio dal plurale al singolare, intende riferirsi a tutti i possibili aventi diritto a succedere nei limiti di una cerchia parentale limitata (probabilmente analoga all'*anchisteia* ateniese): in particolare, come ho sostenuto in *Diritto di famiglia nel CdG*, Milano 1997, p. 59, ritengo si tratti degli zii paterni, o, in loro mancanza, delle zie paterne, e dei loro rispettivi discendenti (Gagarin-Perlman *cit.*, p. 375, sembrano aver frainteso la mia interpretazione: non mi riferisco infatti a parenti dal lato paterno e dal lato materno, ma a fratelli e sorelle del padre del defunto e ai loro rispettivi discendenti). La dizione generica adottata dal legislatore vuole quindi alludere anche ai diversi livelli generazionali che possono avanzare diritti sull'eredità, mentre per i chiamati dei precedenti ordini aveva specificato "figli, figli dei figli". Se si riferisse alle diverse possibili provenienze dei beni (come ritengono da ultimi anche Gagarin-Perlman, p. 375), si avrebbe una precisazione non solo pleonastica, ma per di più assente nella menzione dei beni in cui succedono i chiamati all'eredità degli ordini precedenti. L'A. propone una traduzione piuttosto enigmatica, da cui non si capisce a quale delle due interpretazioni intenda aderire: "Se non vi sia nessuno di questi, coloro ai quali si trovi vicina la fonte da cui provengono i beni, questi li prendano" (p. 168). Quanto alla norma di chiusura dell'ordine successorio, che, come è noto, chiama alla successione "coloro che sono (formano, compongono) il lotto", l'A. sceglie un'interpunzione che mi trova concorde (ponendo con Guarducci la virgola dopo *Foikias*); ma, sia pure con una formulazione alquanto esitante, accoglie una tesi che mi è sempre apparsa inaccettabile per la semplice ragione che non è concepibile una manomissione d'ufficio: "non è impensabile che il *klaros* possa essere rappresentato dai servi che coltivano il lotto" (p. 127).

A proposito della *patroiokos*, l'A. sostiene che "l'ereditiera è colei che ha il patrimonio... e quindi può disporre, non è soltanto posta al di sopra di un lotto (*epikleros*) per assicurarne la trasmissione" (p. 133). Ma gli unici atti di disposizione consentiti dal CdG sono quelli necessari a pagare i debiti ereditari (col. IX 1-17) anche se si tratta di una norma non retroattiva. Deve quindi trattarsi di una formulazione troppo sintetica, come conferma la corretta esposizione del contenuto della norma a p. 137.

Un brevissimo accenno all'enigmatica norma contenuta in col. IX 24 ss. Secondo l'A. il legislatore si riferisce a "varie forme di pegno sulla persona" (traduce infatti col. IX 34-36 come segue: "una causa riguardante la presa in pegno, la detenzione di un pegno, l'impegno scritto o verbale..."), senza tener conto dell'interpretazione da me proposta in *Studi di epigr. giur. gr.*, 1983. Qui mi soffermo soltanto sull'interpretazione di col. IX 31-34, che l'A. traduce: "se (uno) intenta causa per una causa vinta, testimonino da un lato il giudice e il segretario (*mnamon*), se siano vivi e cittadini, dall'altro i testimoni aventi diritto" (p. 96; ma nella traduzione in appendice, p. 174, si legge "i testimoni pertinenti", che sembra traduzione più corretta). L'A. critica Gagarin-Perlman *cit.*, p. 403 s., in quanto ritengono "che giudice e *mnamon* siano essi stessi i testimoni aventi diritto" (avendo in ciò mutato interpretazione rispetto a Gagarin, *Function of Witnesses*, in *Symposion 1985*, 1989 p. 45). Ma non tiene conto del fatto che la traduzione da lui criticata è ormai universalmente accolta. Le giustificazioni della traduzione proposta dall'A. non sono invece convincenti.

“Intentare una causa per una causa vinta” non significa che il processo venga ripetuto (dato che sicuramente anche nella Gortina del CdG vigevo il principio *ne bis in idem*). Non si tratta quindi “di un confronto con un altro giudice” (p. 96). Tutto lascia pensare che si tratti invece di un giudizio riguardante l’esecuzione della precedente sentenza. Inoltre, non sono “chiamati a testimoniare, accanto a coloro cui spetta l’eredità, il giudice e lo *mnamon*” (p. 96), dato che coloro cui spetta l’eredità non sono i testimoni, ma, caso mai, le parti in causa. Infine, non si capisce in base a quali dati testuali l’A. scriva che “giudice e *mnamon* giurino da una parte e testimoni appropriati dall’altra” (p. 96), dato che il testo di legge non parla di giuramento.

Due punti in tema di adozione. L’A. sostiene, con rinvio a col. IV 31-43, che, concorrendo alla successione dell’adottante insieme ai figli maschi di lui, l’adottato riceve “la metà dei beni mobili previsti per i maschi, mentre non dovrebbe avere parte delle case in città” (p. 140). Ma col. IV 46-48 prevede che le figlie, se non vi siano altri beni, concorrano per la quota loro spettante nella casa in città. Non vedo perché la norma non si applichi anche all’adottato in circostanze analoghe. Sono lieto invece di concordare con l’A. (contro autorevoli commentatori del CdG, che fanno leva sulla competenza attribuita allo *xenios kosmos*) che la revoca dell’adozione non comporta perdita della cittadinanza. Non capisco bene, però, che cosa intenda sostenendo che, in seguito alla revoca, l’adottato “si trova, almeno per un momento, sospeso fra due *oikoi*” (p. 141). Per quanto ne sappiamo (e conferma, per quel che vale, il parallelo con Atene), non occorre alcun atto formale di riammissione dell’adottato nella famiglia d’origine.

Lascia perplessi infine il motivo della critica (p. 185) alla traduzione di *peuthen* in col. VIII 55 da parte di Genevrais, *Le vocabulaire institutionnel crétois*, 2017, p. 286 e 475.

Volendo esprimere una valutazione complessiva del libro dell’A., mi sembra che si possa parlare di luci e di ombre. Le luci sono visibili nelle stimolanti pagine sullo status delle persone, che ho lungamente commentate sopra, e su quei temi, come l’urbanistica e le strutture socio-economiche, che l’A. ha brillantemente approfondito in precedenti lavori. Meno luminose sono spesso le notazioni di carattere più specificamente tecnico-giuridico; ma ciò non fa altro che confermare la necessità di una collaborazione fra specialisti di diversi settori nello studio di un testo di così affascinante complessità come il Codice di Gortina.

M. Baumann u. S. Froehlich mit J. Börstinghaus (hrsg.), *Auf segelbeflügelten Schiffen das Meer befahren. Das Erlebnis der Schiffsreise im späten Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Philippika 119, Harrassowitz, Wiesbaden 2018, p. XII + 416 e una carta geografica. Il volume si articola in tre sezioni: „Mobilität auf dem Mittelmeer: Reale und fiktionale Erlebnishorizonte“; „Nautik und Götter: Reisen unter göttlichem Schutz“; „Poetik der Seereise: Das Meer als literarisch gestalteter Raum“. Si tratta di un utile strumento di integrazione culturale anche per lo storico del diritto che si occupa di diritto marittimo. Di particolare interesse il primo dei contributi: T.N.

Kirstein, S. Ritz, und A. Cubasch, “*Schiffe, dem Tode willkommene Mittel*”. *Eine technikhistorische Betrachtung der Sicherheit römischer Handelsschiffe*, p. 15-36.

H. Schneider, *Antike zwischen Tradition und Moderne. Gesammelte Schriften zur Wirtschafts-, Technik-, und Wissenschaftsgeschichte* (hrsg. von K. Ruffing u. K. Dross-Krüpe), Philippika 95, Harrassowitz, Wiesbaden 2016, p. XXIV + 429. La raccolta di scritti si divide in tre parti: „Wirtschafts- und Sozialgeschichte“; „Technikgeschichte“; „Wissenschaftsgeschichte“. Di particolare interesse anche per lo storico del diritto sono i saggi contenuti nella terza parte, in particolare quelli dedicati a: *August Boeckh* (p. 253-268); *Die Bücher-Meyer Kontroverse* (p. 269-292); *Sozialwissenschaftliche Orientierung. Alte Geschichte und moderne Sozialwissenschaften* (p. 293-306).

K. Ruffing u. K. Dross-Krüpe (hrsg.), *Emas non quod opus est, sed quod necesse est. Beiträge zur Wirtschafts-, Sozial-, Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte der Antike. Festschrift f. Hans-Joachim Drexhage zum 70. Geburtstag*, Philippika 125, Harrassowitz, Wiesbaden 2018, p. VIII + 708. Farò qui riferimento ai contributi che considero più interessanti per lo storico del diritto greco. S. Föllinger – Oliver Stoll, *Die wirtschaftliche Effizienz von Ordnung und personalen Beziehungen. Ein neuer Blick auf Xenophons Oeconomicos*, p. 143-158. Si tratta di un lavoro molto ben documentato che presenta un’analisi del testo senofonteo alla luce di criteri ispirati alla “Neue Institutionenökonomik”. Grande importanza è data dagli autori alla “Prinzipal-Agent-Theorie”, con riferimento in particolare al ruolo dell’*epitropos* e della *tamia* nell’amministrazione domestica: non viene però tenuto conto della dimensione giuridica dell’attività degli ‘agenti’, di cui si occupa ad es. Edward M. Harris, *Were there Business Agents in Classical Greece? The Evidence of Some Lead Letters*, in U. Yiftach-Firanko (ed.), *The Letter Law, State, Society and the Epistolary Format in the Ancient World*, Wiesbaden 2013, p. 105-124. M. Frass, *„Individuelles“ Kaufverhalten in den Komödien des Aristophanes. Ausgewählte Aspekte*, p. 159-168. Anche in questo caso l’analisi di molti aspetti del ‚Kaufverhalten‘ messi in scena dalle commedie di Aristofane viene ben condotta dall’autrice, ma lascia del tutto da parte i risvolti giuridici pur desumibili dai medesimi testi. Importante dal punto di vista della storia della storiografia è anche H. Kloft, *Sozialismus in der Antike? Nicht nur eine wissenschaftsgeschichtliche Frage*, p. 587-598.

Mi occuperò da ultimo di quello che mi pare il contributo più interessante dal punto di vista storico-giuridico: B. Wagner-Hasel, *Hektemoroi. Kontraktbauern, Schuldknechte oder abgabenpflichtige Bauern?* p. 295-308. Sembra che, prima o poi, tutti gli studiosi che si interessano della Grecia arcaica, si sentano chiamati a formulare la loro proposta di identificazione degli *hektemoroi* ateniesi. È ora il turno dell’A., la quale, sul presupposto di una continuità sostanziale fra mondo omerico e mondo arcaico, sostiene che gli *hektemoroi* erano una popolazione dipendente assimilabile agli Iloti spartani, ai *klarotai* cretesi o ai Penesti tessali: come questi anche gli *hektemoroi* sarebbero stati tenuti a versare un contributo (o un tributo) ai cittadini sul reddito dei terreni che coltivavano. E ciò anche se, come l’A. stessa riconosce, non vi è traccia

nelle fonti relative all'età soloniana di una 'abhängige Bevölkerungsschicht' (p. 302). Solone li avrebbe liberati dalla schiavitù rendendoli cittadini. Formulata la sua ipotesi di fondo, all'A. tocca il compito, come a tutti gli autori dei tentativi di spiegazione finora succedutisi, di mettere al loro posto tutti i tasselli del mosaico. Ripercorriamoli seguendo l'ordine in cui l'A. li esamina. Per quanto riguarda gli *horoi*, dopo essersi soffermata sull'opinione di Zurbach (*Les hommes, la terre et la dette*, su cui v. la discussione condotta in questa rassegna), l'A. accoglie la proposta formulata a suo tempo da Van Effenterre, secondo cui liberare la 'terra nera' dagli *horoi* alluderebbe alla riconquista del territorio di Eleusi occupato dai Megaresi (p. 298-299). Proposta a suo modo geniale, come tutte quelle formulate dal compianto studioso, ma che, per essere accolta, richiederebbe più un atto di fede che un convincimento basato su argomenti di verosimiglianza. Se infatti si fosse trattato soltanto di attribuire secondo criteri equi la terra riconquistata, è difficile immaginare che ne fosse scaturita una situazione di crisi sociale ed economica tanto grave da richiedere un intervento straordinario come quello affidato a Solone. L'attenzione dell'A. si sposta quindi sulle persone vendute (legalmente o illegalmente) e ricondotte in patria da Solone, di cui riferisce AP 12.4. Secondo l'A. si tratta del riscatto di persone rapite durante le ricorrenti razzie, già ricordate a più riprese nei poemi omerici, oppure di prigionieri di guerra. L'A. non lo dice, ma si potrebbe aggiungere, a conforto della sua opinione, che, mentre i prigionieri di guerra sono oggetto di vendite legali in quanto riconosciuti schiavi dal diritto 'internazionale', le persone rapite in tempo di pace sarebbero oggetto di vendite illegali. Ma il problema è che rapire o prendere prigioniero non significa vendere, quindi non corrisponde al testo del componimento soloniano; per di più non si capisce in che senso le operazioni di riscatto corrisponderebbero al ruolo di arbitro che Solone rivendica (e che l'A. richiama all'inizio di p. 300). Si passa quindi alla questione dei debitori (gravati da *chreios/chreia*), sempre ricondotti in patria da Solone secondo AP 12.4 (p. 300). Qui l'A. accumula spiegazioni diverse. Dapprima accenna alla prassi, tuttora attestata in paesi come l'India, di richiedere interessi altissimi per il prestito di sementi ai contadini poveri, in modo tale che i debitori, non essendo in grado di pagare gli interessi, siano costretti a lavorare per il creditore allo scopo di saldare il debito o ad abbandonare il paese. Poi rinvia nuovamente alle testimonianze omeriche, in cui il credito che viene rivendicato, recandosi presso una popolazione straniera, deriva da un illecito, in particolare dal furto di bestiame; infine pensa alla necessità di darsi alla fuga per coloro che abbiano commesso un illecito (come Fenice in Il. IX 458-483). I paralleli omerici non mi sembrano però calzanti: nei versi attribuiti a Solone non vi sono accenni a rapimenti o a sequestri di cittadini ateniesi da parte di stranieri; e per quanto riguarda gli autori di illeciti, non si capisce perché Solone avrebbe dovuto riportarli in patria (in probabile lacerante contrasto con la volontà delle vittime o dei loro parenti). Si passa infine all'ultima misura rivendicata da Solone in AP 12.4: aver liberato da vergognosa schiavitù (*douleia*) coloro che tremavano di fronte ai loro padroni (*despotai*) (p. 300). Secondo l'A. liberi significa qui 'abgabenfrei': quindi gli *hektemoroi* non hanno nulla a che fare con i debitori insolventi costretti a lavorare per i proprietari della terra. Di conseguenza la *seisachtheia* (p. 304) significherebbe appunto non liberazione della terra dei debitori ma liberazione della frazione dipendente della popolazione dalle 'Abgabenverpflichtungen'. Mi pare che Zurbach (*op. cit.*, p. 346 ss.) abbia già portato

sufficienti argomenti contro la tesi di uno statuto degli *hektemoroi* distinto da quello dei cittadini indebitati.

Vorrei aggiungere qui che, per poter accogliere la tesi dell'A., la riforma di Solone non dovrebbe essere presentata come liberazione dal tributo, come l'A. più volte ripete, ma come liberazione dalla schiavitù. Ma allora bisognerebbe ammettere che nell'Atene presoloniana esistevano due diversi tipi di schiavitù: la schiavitù per debiti e la schiavitù ilotica (a cui si potrebbe naturalmente aggiungere come terzo tipo la schiavitù-merce). Il frammento soloniano riportato in AP 12.4 si riferirebbe infatti a una schiavitù per debiti nella parte relativa al rientro in patria dei cittadini venduti o fuggiti all'estero, mentre nell'ultima parte si riferirebbe alla liberazione da una schiavitù totalmente diversa, di tipo ilotico. Ciò significherebbe (come d'altronde la stessa A., p. 300, sembra ammettere sulle tracce di Edward Harris), che il riscatto (presumibilmente con denaro pubblico) degli Ateniesi venduti all'estero come debitori insolventi resi schiavi sarebbe stata una misura *una tantum* che non avrebbe impedito, in futuro, di ridurre in schiavitù il debitore insolvente così come accadeva prima di Solone. Cioè Solone non avrebbe vietato che i prestiti continuassero a essere garantiti dal corpo del debitore (ed eventualmente dei suoi familiari). Mi pare difficile che una simile ricostruzione bipolare della schiavitù al tempo di Solone (irrimediabilmente esposta al rasoio di Ockham) possa risolvere in modo soddisfacente l'enigma degli *hektemoroi*.

L. Loddo, *Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese*, Quaderni di Erga-Logoi 9, Milano 2018, p. 196. Il libro è composto da un'Introduzione, quattro capitoli, un'Appendice contenente una sintesi delle leggi di Solone per temi seguendo la recente edizione Leão-Rhodes, le Conclusioni, i Riferimenti bibliografici, l'Indice dei nomi e dei concetti notevoli, l'Indice delle fonti. La tesi di fondo del libro è che le tradizioni su Solone attestino un'effettivo processo precoce di democratizzazione delle istituzioni ateniesi attribuibile a Solone, e non siano solo il risultato della propaganda di V e IV secolo. Ciascun capitolo del libro si propone quindi "di approfondire uno dei volti di Solone: il nomoteta, il democratico, il riformatore, l'evergete" (p. 12).

Il capitolo I, "Solone il nomoteta" (p. 15-37), inquadra la figura e l'attività legislativa di Solone nel quadro del passaggio dall'oralità alla scrittura. L'A. prende subito posizione a favore della storicità della figura dei legislatori qualora risultino compatibili con il quadro delle tradizioni relative alle singole città in cui si tramanda che abbiano operato. Inoltre, ritiene metodologicamente sostenibile parlare di un codice nel caso del Solone nomoteta "a indicare la coerenza e l'unità delle norme che la tradizione gli attribuisce e che gli Ateniesi riconoscevano" (p. 17). Sono affermazioni impegnative, che l'A. si preoccupa di giustificare collocando Solone sullo sfondo delle tradizioni relative alle figure più note di nomoteti arcaici: Licurgo, Zaleuco, Caronda ecc. L'A. sviluppa qui una sintesi felice delle nostre principali conoscenze (anche se qualche volta scivola in generalizzazioni un po' affrettate: ad es. che il legislatore, dopo aver dato le leggi alla città, "non conserva il potere, ma lo rimette nelle mani del popolo", come se dappertutto ne derivasse un regime democratico). Il § 3 del primo

capitolo si concentra sulle origini della codificazione, tema assai spinoso, nella cui trattazione da parte dell'A. emergono a mio parere alcuni punti deboli. La ricostruzione dell'universo normativo basato sulle *themistes* non appare del tutto convincente in quanto tenta di sintetizzare opinioni dottrinarie non sempre conciliabili e non sempre persuasive.

Ci si scontra qui in particolare con la difficoltà di definire i contorni del diritto consuetudinario nella Grecia arcaica. L'affermazione secondo cui le *themistes* erano "responsi oracolari" "la cui forza normativa, lungi dall'essere intrinseca, si sostanziava solo dopo il pronunciamento", pur trattandosi comunque solo di "una dimensione para-giuridica" (p. 26-27), lascia piuttosto perplesso il lettore. Così pure definire il diritto consuetudinario "scarsamente organizzato e asistemico" (p. 27) non corrisponde al modo generalmente condiviso dagli storici del diritto di rappresentarsi il diritto consuetudinario. Scrivere che i tesmoteti non erano incaricati "di raccogliere le regole che avevano guidato le sentenze nei tribunali, cosa che presupporrebbe l'esistenza del principio giuridico di un 'precedente legale vincolante' nel diritto attico" (p. 27) induce a chiedersi di quali tribunali si stia parlando. Se sono i tribunali popolari istituiti da Solone, non si vede come si potessero accertare "le regole" che avevano guidato le sentenze; ma escluderei che anche i re esiodei "divoratori di doni" manifestassero le "regole" in base a cui giudicavano. Anche il richiamo al prediritto a p. 28 meriterebbe un approfondimento critico più consapevole: la lettura del libro di Emanuele Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, sarebbe stata utile a questo scopo. Il § 4 ("Scrivere le leggi: una questione di equità?") discute le due tesi principali che da tempo si dividono il campo riguardo alle finalità a cui la scrittura delle leggi mirava: da un lato la difesa dei ceti meno abbienti "di fronte alla gestione arbitraria del potere giudiziario da parte dell'aristocrazia dominante" (non userei il termine "funzionari" che amministravano la giustizia) (p. 30); dall'altro, invece, il desiderio del ceto dominante di consolidare il suo potere (p. 32). Una terza tesi ritiene infine che la legge scritta servisse a tutelare l'equilibrio di potere fra gli esponenti dei ceti dominanti per evitare la tirannide (p. 33). Alla fine l'A. sembra propendere per l'opinione, in un certo senso 'apolitica', di Gagarin, secondo cui era la complessità accresciuta della vita sociale che rendeva impossibile ricordare per trasmissione orale dettagli e particolari nuovi (p. 34) (si nota però una certa contraddizione fra il dire "la polis aveva bisogno... di regole nuove... che definissero in maniera più precisa gli elementi legati alla procedura" e, subito sotto "non si tratta di leggi procedurali, ma di leggi per lo più sostanziali": p. 34). Per quanto riguarda in particolare Solone, le finalità che avrebbe perseguito mediante la sua legislazione sarebbero state essenzialmente due: realizzare una giustizia uguale per tutti e "ridefinire l'orizzonte politico, economico e giuridico dello stato" secondo un modello 'razionale' (p. 35). Come spiegare allora il persistere di *mnemones*, "la cui funzione peculiare consisteva nel ricordare e nel recitare pubblicamente le leggi della città", e che sembrano quindi legati a una cultura giuridica orale (p. 36)? Secondo l'A. la loro funzione rispondeva all'esigenza di assicurare il massimo di diffusione possibile alle leggi, contribuendo "ad agevolarne la memorizzazione e la diffusione" (p. 37). Si potrebbe osservare che così sembra che siano ormai in vigore soltanto leggi scritte, mentre una figura come quella di Spensizio attesta che al *mnemon* spetta il compito di ricordare anche leggi non scritte oltre che essere tenuto a scrivere i nuovi provvedimenti introdotti nell'ordinamento.

Passiamo così al capitolo secondo, “Solone il democratico”. L’A. intende qui dimostrare che i riferimenti a Solone come fondatore della democrazia ateniese non sono una costruzione ideologica del IV secolo, ma contengono un nucleo di verità. Rileva così che gli stessi Ateniesi erano in grado di risalire a testi antichi di legge al di là della generica attribuzione a Solone di tutta la legislazione vigente (resterebbe però da capire se sono veramente da attribuire a Solone). La seconda parte del capitolo è dedicata a un’accurata analisi dei riferimenti più o meno espliciti a Solone che si possono individuare nella commedia antica e nuova: direi che si tratta della parte meglio riuscita del libro. Mi resta comunque qualche dubbio riguardo all’intenzione, che l’A. attribuisce a Solone, di “mettere sotto stretto controllo la vita delle donne e di controllarne la moralità” (p. 85), come se prima le donne vivessero in uno stato di licenziosa libertà. Mi riferisco ad esempio a un’affermazione come la seguente: solo la donna funzionale al ruolo attribuitole dal nuovo ordinamento “poteva vedersi riconosciuti i diritti minimi. Uno di questi consisteva nella protezione accordatale da eventuali attacchi sessuali, in particolare dalla *moicheia*...”. Ora, a parte il fatto che la *moicheia* presuppone il consenso della donna, sia pure “corrotta” dal seduttore, non credo che Solone abbia innovato rispetto alla disciplina tradizionale di tale comportamento. Inoltre, non parlerei di ‘assassinio’ del *moichos*, dato che in italiano il termine assassinio non indica certo un omicidio legittimo; mi sembra inoltre inesatto dire che l’uccisore non era “perseguitabile penalmente”, dato che vi era un tribunale, il *Delphinion*, competente proprio per giudicare gli omicidi legittimi.

Il capitolo III, “Solone il riformatore” (p. 89-122) prende le mosse da AP IX 1, in cui il divieto di garantire i prestiti con la persona, la creazione dell’azione pubblica e la possibilità di appello al popolo vengono definiti gli aspetti più democratici della costituzione soloniana. Si concentra poi sull’analisi dei principali organi costituzionali. L’A. ritiene che la tradizione relativa alla creazione da parte di Solone del Consiglio dei 400 sia in buona misura attendibile: l’opinione dell’A. è ben argomentata, anche se, com’era da attendersi, la conclusione resta opinabile. Si passa poi all’Areopago (che fosse incaricato di determinare le pene da irrogare ai magistrati condannati in sede di rendiconto dal *demos* riunito in assemblea – p. 112- sembra un’ipotesi molto opinabile) e al tribunale popolare. A proposito di quest’ultimo l’A. sostiene giustamente che il *dikasterion* doveva essere fin dall’inizio un’organo giudicante distinto dagli altri organi costituzionali. A suo avviso era in primo luogo un tribunale che giudicava in caso di *epheisis* (p. 116). Prosegue l’A.: “In aggiunta, poteva agire come tribunale di prima istanza, in particolare in caso di reati (direi meglio “di comportamenti”) riconducibili a *hybris*, e giudicare cause in seconda istanza, se la gravità del reato presupponeva l’irrorazione (sfortunato refuso per “irrogazione”) di una pena maggiore rispetto a quella che il magistrato era tenuto a comminare sulla base del principio che solo un tribunale di cittadini poteva stabilire pene pecuniarie più serie di quelle previste dalle leggi”. Occorre qui precisare: a) che non si tratta di tribunale di seconda istanza, perché il magistrato non emanava alcuna sentenza se la pena superava la sua competenza; b) che sono le leggi a stabilire il limite massimo della pena pecuniaria che il magistrato ha il potere di (non “è tenuto a”) infliggere.

Il cap. IV, “Solone l’evergete” (p. 123-143) si occupa dapprima dell’istituzione dell’azione pubblica da parte di Solone, poi degli interventi a sostegno di orfani e invalidi di guerra; infine della protezione di orfani ed ereditiere. A proposito dell’ereditiera appartenente alla classe dei teti, l’A., coerentemente con la tendenza di fondo del suo lavoro, si schiera a favore dell’autenticità del testo di legge riportato in Dem. 43.54. A mio parere molti aspetti di questo testo suscitano difficoltà (che, a quanto pare, non sono state generalmente avvertite dai commentatori, il che assolve anche l’A.). Provo a segnalarne alcune.

Intanto sembra improbabile che un pentacosimedimno sia lo zio o il cugino paterno di una ereditiera tetra: mi chiedo se la norma, se la riteniamo autentica, non si rivolgesse in realtà soltanto a famiglie appartenenti alle prime tre classi, quindi non alle ereditiere povere.

In secondo luogo, essere teti non significa essere nullatenenti: non si capisce quindi perché la donna non possa trovarsi un marito all’interno della stessa classe di censo: sembra quasi che, nell’intenzione del legislatore, la dote che il parente sarebbe tenuto a fornire alla donna miri a permetterle di trovarsi un marito all’interno della classe stessa del parente che la costituisce.

In terzo luogo, non è chiaro a chi spetti l’iniziativa di mettere in moto la procedura a tutela dell’ereditiera: da un lato sembra che spetti d’ufficio all’arconte, dall’altro sembra che l’arconte si attivi soltanto su denuncia di un interessato. In quest’ultimo caso non si capisce chi possa essere interessato alla sorte di un’ereditiera presentata come nullatenente, se non eventualmente qualcuno che si candidi a sposare l’ereditiera per mettere le mani sulla dote che il parente è obbligato a costituirle.

Quanto poi alla menzione delle classi censitarie, ci assicurerebbe che si tratta di una norma post-soloniana, non che Solone ne sia l’autore (Una notazione a margine. A proposito della cura dei soggetti deboli affidata all’arconte eponimo in base a ciò che si legge in Dem. 43.75 e in AP 56.7, l’A. ricorda che secondo Ruschenbusch, *Solonos Nomoi*, 1966, p. 28-30, la norma non poteva essere attribuita a Solone “a causa dell’assenza in età soloniana della facoltà del magistrato competente di esprimere una valutazione del reato”: p. 142. Qui deve essersi verificata una mancanza di coordinamento con la n. 78, dove correttamente si allude in modo indiretto alla effettiva motivazione avanzata da Ruschenbusch, cioè che le norme del codice soloniano non erano indirizzate ai magistrati).

Mi rendo conto che, mettendo in luce quelle che mi sembrano punti critici (spesso marginali) della trattazione, ho svolto il ruolo di avvocato del diavolo. Concludo quindi sottolineando i molti aspetti positivi del libro. L’analisi delle fonti è condotta con intelligenza e dimostra una notevole capacità di mettere a frutto criticamente la dottrina (particolarmente interessante mi è sembrata la lettura dei commediografi che l’A. propone). Spesso le argomentazioni dell’A. risolutamente a favore della storicità della figura e dell’opera di Solone mi lasciano perplesso, ma inducono me (e penso ogni altro lettore) a riflettere. Si tratta quindi di un contributo importante per lo studio di una figura che resta tanto sfuggente quanto onnipresente nella storia (anche e direi soprattutto giuridica) di Atene.

K. Matijević, *Die lex sacra von Selinunt: Totenmanipulation in der Archaik und Klassik*, Philippika 113, Harrassowitz, Wiesbaden 2017, p. VIII + 123 e 6 riproduzioni.

Dopo un'Introduzione in cui viene sottolineata l'importanza dell'idea dell'influsso dei morti nel mondo greco, il libro si articola in cinque capitoli, una conclusione e una cospicua bibliografia (da cui è assente però A. Iannucci, F. Muccioli e M. Zaccarini, a cura di, *La città inquieta: Selinunte tra lex sacra e defixiones*, Milano, 2015). Il primo, “*Die lex sacra von Selinunt*” (p. 5-38) è dedicato a un esame approfondito della tavoletta il cui testo viene riprodotto con un ricco apparato critico ed è seguito da una traduzione tedesca. Da sottolineare l'accuratezza con cui l'A. riferisce e valuta i contributi dei diversi studiosi che sono intervenuti a partire dall'*editio princeps* del 1993. Di particolare interesse per gli storici del diritto è la facciata B dell'iscrizione con il riferimento ai rituali a cui dovrebbe sottoporsi l'omicida per essere riammesso nella compagine cittadina. A questo proposito osservo che il termine *autorektas* (B 9), viene tradotto a volte solo con ‘Mörder’ a volte associandovi ‘Totschläger’ (es. p. 33). Purtroppo, l'A. non si addentra nelle questioni giuridiche riguardanti la purificazione dell'omicida. Andrebbe perciò fatto un riferimento all'interpretazione della legge di Draconte da parte di Gerhard Thür (v. da ultimo l'articolo pubblicato in Riess (hrsg.), *Colloquia Attica*, qui recensito), in base a cui ci si dovrebbe chiedere prima di tutto se un assassino possa essere purificato e, in secondo luogo, se a Selinunte l'istigatore o il mandante di un omicidio non sia tenuto ad alcuna purificazione non essendosi macchiato di sangue le mani. Così pure andrebbe fatto riferimento al recente lavoro di Edward M. Harris, *The Family, the Community and Murder: the Role of Pollution in Athenian Homicide Law*, in C. Ando, J. Rüpke (eds.) *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, Berlin-Munich-Boston 2015, p. 11-35. C'è però da considerare che, secondo l'A., i rituali di purificazione previsti dall'iscrizione potrebbero applicarsi a illeciti diversi dall'omicidio, forse di carattere sacrale come supposto da altri commentatori (p. 34 e 38). Il capitolo successivo, “*Die lex sacra von Kyrene*” (p. 39-49), sottolinea analogie e differenze fra l'iscrizione di Cirene e quella di Selinunte. Gli ultimi tre capitoli si concentrano sull'uso di figurine rituali destinate a permettere il controllo sull'intervento degli spiriti maligni, mettendo in luce il possibile influsso delle concezioni orientali sulle pratiche attestate in Grecia. Una breve conclusione (p. 85-86) riassume i principali temi trattati. Si tratta di un libro certamente molto utile per fare il punto sull'interpretazione di due celebri iscrizioni che presentano ancora molti punti oscuri, inquadrandole in una tematica storico-religiosa di più ampio respiro. L'atteggiamento di prudenza e di equilibrio dell'A. nell'espone e nel valutare le opinioni espresse in dottrina è degno del massimo elogio; tuttavia al termine della lettura si rimane con il desiderio di conoscere la sua personale opinione riguardo alle questioni più controverse.

R. Osborne and P.J. Rhodes, *Greek Historical Inscriptions. 478-404 BC*, Oxford 2017.

Con il n. 125 è compreso nel volume un estratto del Codice di Gortina sotto il titolo ‘Civil Laws of Gortyn, c. 450’, accompagnato da una traduzione inglese a fronte

(p. 132-147). Si tratta più precisamente delle coll. II e V complete, a cui si aggiungono estratti delle coll. III, IV e VI. Gli autori hanno scelto cioè “the section on rape and adultery and divorce” e “the provisions for inheritance of property”. Dopo alcune opportune informazioni sulla natura e sul contenuto del Codice, leggiamo alcune annotazioni riguardanti i reati sessuali disciplinati nella col. II. Gli AA. osservano che la figura dell’*apetairos* viene menzionata solo “in the case of sexual offences which might lead to offspring”. Questa motivazione mi sembra alquanto restrittiva, perché la vittima di violenza può essere anche un maschio *apetairos* (come sembra che anche gli AA. ritengano, dato che traducono col. II 5 con “in the case of an *apetairos*”). Si noti inoltre che il Codice non disciplina in modo diretto la sorte del figlio nato da una libera non sposata, quindi o cittadina o *apetairos*.

La motivazione che abbiamo or ora criticato viene ripresentata dagli AA. in relazione allo stupro di una “household slave”, la cui sanzione dipende non solo dal momento in cui l’illecito è stato commesso, ma anche dal fatto che fosse vergine o meno (col. II 11-16). In proposito scrivono gli AA.: “That the law should set a price on virginity (only) in the case of the household slave is striking: by implication the value of the household slave to her master depends upon his being able to be sure that if he has sex with her resulting children will be his own” (p. 144). Tuttavia, a me pare che questa motivazione avrebbe senso solo se il padrone intendesse fare della schiava la propria concubina; altrimenti mi sembra più plausibile la motivazione che avevo già indicato nel mio *Diritto di famiglia nel CdG*, 1997, p. 142: come ci mostra col. III 52 – IV 8 le schiave erano normalmente destinate al matrimonio con uno schiavo altrui, e sul mercato matrimoniale la verginità ovviamente contava. Gli AA. osservano ancora: “we should note that when it comes to conflicting oaths as to what had happened the oath of the (female) slave is to take precedence (ll. 15-16)” (p. 144). E aggiungono che “later in the Code we find this sort of evidentiary oath being required of a woman who denies taking the property of the husband whom she divorces” (*ibid.*). Qui gli AA., evidentemente per ragioni di spazio, non hanno potuto tenere conto del dibattito dottrinario sulla portata della clausola *orkioteron*, e parlano semplicemente di “conflicting oaths”. Si sarebbe comunque potuto segnalare che, se la schiava presta un giuramento decisorio, si dovrebbe ammettere che essa sia parte in causa, ciò che risulta del tutto anomalo alla luce di quel che sappiamo sulla capacità giuridica degli schiavi (e soprattutto delle schiave). Sempre a proposito della disciplina degli illeciti sessuali condivido l’osservazione degli AA. che la differenza fra stupro e adulterio “seems to be that adultery involves being caught in the act” (*ibid.*). Il che implica però che non sappiamo se esisteva un’azione analoga alla *graphe moicheias* ateniese. A p. 145 gli AA. sottolineano la differenza di mentalità fra Atene, dove saremmo più vicini al “modern Mediterranean world of ‘honour killings’”, e Gortina dove sembra obbligatorio “to offer the adulterer the opportunity to be ransomed” (p. 144).

In realtà io credo che la mentalità tanto ad Atene che a Gortina sia la stessa, tanto è vero che anche a Gortina è lecito uccidere il *moichos* nel caso che il riscatto non venga pagato. Soltanto che nella legislazione gortinia sembra evidente l’intenzione del legislatore di imporre la trasformazione in denaro della sanzione per qualunque comportamento illecito o comunque dannoso (estendo così alla valutazione in denaro dei comportamenti la giusta importanza data alla possibilità di valutare in denaro il

valore di ogni cosa con riferimento alla divisione ereditaria: p. 147). Lo conferma la dettagliata disciplina della illecita sottrazione di cose appartenenti al marito da parte della moglie che abbandona la casa coniugale in seguito a divorzio (nella traduzione di col. III 1-16 vi sono alcuni punti discutibili, che riflettono la difficoltà persistente in dottrina di intendere esattamente le singole fattispecie contemplate dal legislatore). Per quanto riguarda la sezione riguardante le norme in materia ereditaria (p. 146) sono da segnalare alcune sviste. A proposito della disciplina del dono all'interno della famiglia gli AA. scrivono: "The husband is envisaged giving gifts to his wife ... or to his mother ... or daughter...", dove in realtà è il figlio che dona alla madre. Poco più sotto si accenna a "the inclusion at the beginning of column VI of the only date in all the Gortyn laws"; ma si tratta dell'inizio di col. V. Un'ultima annotazione riguardante la col. II. Per gli AA. il misterioso comportamento illecito descritto alle ll. 16-20 va senz'altro identificato con una "unsuccessful seduction" esercitata presumibilmente nei confronti di un'ereditiera. Forse sarebbe stato opportuno formulare in forma più dubitativa questa interpretazione che si espone a molte serie obiezioni (si veda in questa Rassegna la recensione a Pelloso, *Atene e oltre...*). In conclusione, nonostante la brevità del commento, l'"assaggio" del Codice che i curatori offrono contiene molti spunti interessanti.

S. Peels, *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Mnemosyne Supplements 387, Leiden-Boston 2016, p. XIII + 295. Il volume consta di: una Prefazione, un'Introduzione (p.1-26); sei capitoli, una Conclusione, Bibliografia, Indice delle fonti, Indice delle parole greche, Indice analitico.

Si tratta di una ricerca condotta con grande accuratezza sia dal punto di vista teorico (mi riferisco in particolare al cap. 2., *The Semantics of hosios*, p. 27-67, dove segnalo in particolare l'ultimo paragrafo), sia dal punto di vista dell'approfondita analisi di un gran numero di fonti vuoi letterarie vuoi epigrafiche (con particolare attenzione alle prescrizioni delle leggi sacre). Il metodo seguito consiste principalmente nell'analizzare le relazioni fra *hosios* e i termini che l'A. riassume sotto l'etichetta di 'cognates', in base al presupposto che la scelta di un termine risponde normalmente a una logica 'competitiva' destinata a suscitare una determinata reazione negli ascoltatori (o nei lettori). La convinzione di fondo che guida la ricerca è che *hosios*, a cui si deve attribuire "the core meaning pious" (p. 207), sia una qualifica valutativa che si muove all'interno della sfera religiosa.

Le molteplici manifestazioni di 'pietà' analizzate dall'A. si possono così condensare in due atteggiamenti e comportamenti: riconoscere dio come dio e fare ciò che piace agli dei. Nell'impossibilità di discutere qui tutti o anche solo alcuni dei brani analizzati dall'A., mi limiterò a un solo testo, precisamente la clausola iniziale della c.d. legge coloniarica di Naupatto (su cui l'A. annuncia un articolo in corso di pubblicazione). Scrive l'A. "The inscription explains that the Naupactian colonist visiting Locris is allowed to sacrifice and partake in the sacrificial meal (*lanthanein kai thuein*) in the manner in which this is *hosia* for a stranger (*hopo (= hopo<s>) xenon hosia*), if he wants" (p. 191). L'A. propone anche una lettura alternativa dell'*hopo* che

si legge alla l. 2: propone cioè di intenderlo come la forma dorica di *hopothen* ('from where'), con riferimento a quei luoghi di culto "'from where (it is) *hosia* that a *xenos* (sc. receives sacrificial meat and sacrifices)'" (p. 192). Come si vede, e contrariamente alla totalità – se non mi sfugge- dei commentatori, l'A. non fa dipendere *hòsia* (inteso quindi come neutro plurale) da *lanthanein*, nel senso di ricevere la porzione prescritta del cibo sacrificale, ma intende il termine nel senso di regola (agg. sostantivato) che disciplina la cerimonia sacrificale. Ed è piuttosto singolare che l'A. non ritenga opportuno giustificare questa discordanza dall'interpretazione dominante. A favore dell'A. si potrebbe addurre il fatto che subito sotto (l. 3-4) *lanthanein* non è accompagnato da un complemento oggetto; ma si può replicare che, essendo esplicitato la prima volta che il verbo ricorre, la seconda volta può essere sottinteso. Quanto all'alternativa *hopothen*, essa sarebbe in astratto giustificabile alla luce, ad esempio, del parallelo uso alla l. 18 dell'iscrizione; tuttavia nella nostra clausola essa darebbe luogo a una sequenza sintattica troppo brachilogica per esprimere ciò che l'A. suppone.

Ritornando ad esaminare il libro nel suo complesso, segnalo come siano particolarmente stimolanti le analisi delle tragedie nel cap. 4.: *hosios* vs. *dikaios*, p. 107-148 (con riferimento in particolare ai criteri di valutazione della richiesta da parte dei destinatari di una supplica). Il capitolo probabilmente più interessante per lo storico del diritto è però il cap. 7. *The Semantic Paradox*, p. 207-251, dove per paradosso si intende che ad *hosios* è stato attribuito da autorevoli studiosi il significato di profano, soprattutto quando lo si trova coordinato con *hieros* nella formula *ta hiera kai ta hosia*. Il risultato a cui perviene l'A. al termine di un'approfondita analisi, è che questi due termini, lungi dall'esprimere l'opposizione di sacro e profano, dunque di due ambiti opposti, derivano dalla volontà di chi li usa di distinguere ciò che appartiene agli dei (*hieros*) da ciò che è gradito agli dei (come ad esempio l'uso di denaro pubblico definito appunto *hosios*), indicando così due sfere che si integrano a vicenda. Fondamentalmente sono d'accordo con l'A. (che ringrazio per aver indicato un mio vecchio articolo del 1977 come uno dei contributi a cui si ispira la sua stessa linea interpretativa); ritengo che avrebbe però giovato alla dimostrazione della sua tesi una maggiore attenzione all'uso della formula *ta hiera kai ta hosia* sia nell'ambito familiare (di Iseo si trova un unico riferimento in nota) sia nell'ambito pubblicistico. Per quanto riguarda l'ambito familiare mi sembrerebbe importante allargare l'ambito dell'indagine ad espressioni analoghe tese a designare le competenze del titolare dell'*oikos*. Mi riferisco ad es. alla formula *ta thina kai ta anthropina*, che troviamo nel Codice di Gortina (IC IV 72, col. X 42-43), in apparenza con la stessa valenza semantica di *ta hiera kai ta hosia*. Ma l'A. ha certamente già in cantiere ampliamenti della sua ricerca in questa e altre direzioni relative all'uso di *hosios*, che accresceranno e confermeranno i già cospicui risultati raggiunti in questo libro.

C. Pelloso (a cura di), *Atene e oltre. Saggi sul diritto dei Greci*, Jovene ed., Napoli 2016, p. VI + 736.

Va salutato con favore il volume miscelaneo curato dal giovane e valente giusromanista e giusgreco padovano, che è anche autore di ben quattro dei dodici saggi ivi presentati (degli altri otto sono autori: Luigi Garofalo, che riprende il tema del

confronto fra diritto greco e diritto romano con particolare attenzione ai temi del *synallagma* e della legge; Roberto Scevola, che è autore di due saggi attinenti al diritto costituzionale rispettivamente ateniese e beotico; Paola Lambrini, che presenta un confronto fra diritto greco e diritto romano in tema di dolo; Marco Falcon e Mattia Milano, che prendono in esame rispettivamente la prima orazione di Lisia e la prima di Eschine; Sara Zanovello, che prosegue i suoi studi sull'affrancazione degli schiavi e Miriam Padovan, che dedica la sua attenzione alla figura del *pharmakos*).

Dei saggi di Peloso, dedicati rispettivamente a '*Coscienza nomica e coscienza giuridica...*' (p. 3-62), '*Flessibilità processuale e regime solonico del furto...*' (p. 101-146), '*Giustizia collettiva e rapporti sinallagmatici...*' (p. 307-354), '*Fase istruttoria e modalità di giudizio nella prima colonna del 'codice' di Gortina*' (p. 481-514), prenderò qui in considerazione soltanto l'ultimo, non solo perché è incentrato sulla critica alla mia interpretazione del sistema probatorio gortinio, ma perché mi pare abbia il merito di rimettere in discussione un tema che è di fondamentale importanza per comprendere la concezione greca del processo. Premetto che farò qui riferimento anche alla riaffermazione della propria critica nei miei confronti che l'A. ha esposto in '*Provare, giudicare, decidere: brevi note sulla prima colonna del 'Codice di Gortina'*', in B. Biscotti (a cura di), *Kállistos nómos. Scritti in onore di Alberto Maffi*, Torino 2018, p. 133-152.

Come è noto, in col. I 15 ss. il legislatore gortinio dispone quanto segue: “Se una delle parti afferma che (la persona contesa) è libera e l'altra che è schiava, prevalgano coloro che testimoniano trattarsi di un libero. Se la lite riguarda l'appartenenza di uno schiavo e ciascuna delle parti afferma che è suo, se un testimone depone, il giudice decida in modo conforme alla testimonianza (ll. 20-21: *ai men ka maitus apoponei, kata ton maitura dikadden*); se vi sono testimoni a favore di entrambe le parti o di nessuna delle due, il giudice decida giurando” (trad. Maffi). In materia di lite riguardante l'appartenenza di uno schiavo si prevede in primo luogo che il giudice decida *kata ton maitura*; quindi, se facciamo riferimento all'identica formulazione che troviamo nella norma generale di col. XI 26-31, la modalità di giudizio dovrà essere definita come *dikadden*, e il giudice non potrà far altro che pronunciarsi a favore della parte che presenta il testimone. Ma questa soluzione implica logicamente che, in assenza della testimonianza richiesta dalla legge, il giudice decida liberamente giurando (*omnunta krinen*), ossia senza essere vincolato da una prova legale quali sono appunto la testimonianza e il giuramento, oppure il giudice sarà in un certo senso obbligato, non essendo stata fornita la prova richiesta dalla legge a una parte (ossia testimonianza o giuramento), a dare ragione alla controparte senza ammettere altri tipi di prove? Le altre due ipotesi formulate in col. I 21-24 sembrano fornire una risposta esauriente, nel senso che il *dikadden* vincolato all'esito di una testimonianza si trasforma in un *omnunta krinen* se la testimonianza non viene fornita, oppure se vi sono testimoni da ambo le parti. Di qui la conclusione a cui sono arrivato in *Giudice e mezzi di prova...*, in *Annali Genova* 31, 2002-3, p. 74-85. Cioè che le parti avessero una certa libertà di manovra nel trasformare una modalità di giudizio nell'altra: da un lato l'impossibilità di fornire una testimonianza richiesta dalla legge potrebbe dar luogo a un *omnunta krinen* e non a una vittoria automatica della controparte; dall'altro una situazione in cui la legge prevede (in maniera esplicita o implicita) un *omnunta krinen* può trasformarsi in un

dikadden vincolato se una parte presenta un testimone o se il giudice accetta la sua proposta di prestare giuramento.

In un importante contributo al Symposium 2009 (*Legal Procedure in Gortyn*, Wien 2010, p. 127 ss.), Gagarin aveva già respinto la mia tesi, lasciando però aperto uno spiraglio. A suo avviso le singole prescrizioni del CdG riguardanti la modalità di giudizio vanno interpretate alla lettera. Di conseguenza se il Codice prescrive che il giudice si pronunci tramite *omnunta krinen* o semplicemente non preveda una specifica modalità di giudizio, come accade nella col. II in materia di reati sessuali, non si potrà trasformare il giudizio in un *dikazen* tramite testimonianza o giuramento a meno che la legge non lo preveda espressamente (disponendo *omnunta krinen* a meno che non vi sia la dichiarazione di un testimone). Viceversa, quando la legge prescrive una dichiarazione da parte di un testimone, la mancata testimonianza non lascia al giudice altra possibilità che condannare la parte che non ha presentato il testimone, senza possibilità di trasformare in *omnunta krinen* il *dikazen* vincolato all'esito della testimonianza. Lo spiraglio che Gagarin 2010 lascia aperto lo aveva già formulato nella relazione presentata al Symposium 1985 (*The function of Witnesses at Gortyn*, Weimar 1989, p. 29 ss.): "...accidental witnesses were probably allowed to testify in any case at Gortyn, though their testimony is only mentioned explicitly in a few cases". Per comprendere questa affermazione bisogna ricordare che questo primo contributo di Gagarin era diretto a mettere in discussione la tesi, avanzata da J.W. Headlam (*The Procedure of the Gortynian Inscription*, JHS 13, 1892/93), secondo cui nel CdG "the word *maitures* refers to formal witnesses of processual or contractual acts", mai a testimoni di fatti rilevanti per la causa (definiti appunto 'accidental witnesses'). Dopo aver dimostrato che in realtà il diritto processuale gortinio contempla anche testimoni 'accidentali', la conclusione a cui giunge Gagarin 2010 cit., p. 133, è la seguente: dove la legge richiede testimoni 'formali', la loro assenza fa sì che il giudice dichiari vittoriosa la controparte; viceversa l'assenza di testimoni 'accidentali' non influisce sull'esito del giudizio, come aveva già enunciato in Gagarin 1989 (mentre niente di sostanzialmente nuovo aggiunge la breve trattazione della testimonianza in Gagarin-Perlman, *Laws of Ancient Crete*, p. 138-139). A mio parere l'attribuzione alle testimonianze di effetti così nettamente differenziati pone un problema. In particolare nei casi in cui la legge fa dipendere il giudizio su una controversia da una testimonianza non meglio qualificata (*ai apoponoi maitus*), non si capisce perché una testimonianza di carattere 'accidentale' non dovrebbe determinare un *dikazein* vincolato al tenore del suo contenuto alla pari di una testimonianza 'formale'.

Ritorniamo ora alla critica di Pelloso all'opinione da me espressa in Maffi 2002-2003 cit., secondo cui da col. I 20-24 è possibile ricavare il principio che le parti sono sempre ammesse a presentare testimoni anche quando la legge prevede (esplicitamente o implicitamente) che il giudice pronunci la sua sentenza nella modalità definita *omnunta krinen*. L'A. ritiene che questa facoltà sia limitata all'ipotesi della controversia riguardante la proprietà di uno schiavo conteso perché in questo caso l'azione che viene intentata presenta la struttura di una *diadikasia*. In questo tipo di azione ciascuna delle parti avanza una pretesa uguale e contraria (col. I 19-20) con conseguente "onere di provare quanto positivamente affermato" (Pelloso 2018, p. 147). Viceversa, nelle controversie in cui una parte, l'attore, afferma una propria pretesa, e la controparte, il

convenuto, nega la pretesa dell'attore, "non è mai previsto dal legislatore come possibile un contrasto tra testimoni" (*ibid.*, p. 148). E ciò in forza del principio, che dobbiamo ritenere vigente anche nel diritto processuale del CdG, secondo cui l'onere della prova *incumbit ei qui dicit et non ei qui negat* (*ibid.*, p. 147). A ciò si aggiunge che, secondo l'A. (in particolare *ibid.*, p. 148 n. 59) nel diritto di Gortina "potrebbe suppersi altresì come pienamente vigente ... il principio ... '*negativa non sunt probanda*' sia per 'formal witnesses', sia per 'accidental witnesses'. Come esempio dell'applicazione di questi principi viene addotta (Peloso 2018, p. 148-149, conforme a Peloso 2016, p. 506-508) col. I 12-14, in cui si stabilisce che se la persona accusata di essersi illegalmente impossessato della persona del cui status o della cui proprietà si discute, nega di aver compiuto tale atto, "il giudice decida giurando a meno che un testimone non renda testimonianza (*ai me apoponoi maitus*)". In base ai due principi sopra ricordati, l'A. ritiene: a) che qui non si possa pensare a un eventuale contrasto fra testimoni dell'una e dell'altra parte (come si desume dall'uso del singolare *maitus*); b) che spetti a colui che chiede la liberazione della persona oggetto dell'impossessamento presentare un testimone che certifichi il comportamento illecito della controparte. Non sono sicuro che gli argomenti addotti dall'A. siano così solidi come potrebbero sembrare. Per quanto riguarda a) osservo prima di tutto che anche a proposito della controversia riguardante la proprietà di uno schiavo, la prima ipotesi che la legge formula, in termini analoghi è che soltanto una delle parti in causa presenti un testimone (col. I 20-21). In secondo luogo, nel processo riguardante l'accertamento dello *status libertatis* (col. I 15-18) non si ha propriamente "una contrapposizione tra due domande *de eadem re* di accertamento positivo *inter se* incompatibili" (Peloso 2016, p. 505), formulazione che si attaglia propriamente a descrivere la controversia fra due rivendicazioni contrapposte di proprietà di uno schiavo. Per quanto riguarda b), che a Gortina vengano i due principi enunciati dall'A. è affermato alla luce di una razionalità processuale avulsa da un contesto storico preciso, ma è in realtà affermazione tutta da dimostrare sulla base dei dati testuali. A proposito del principio che l'onere della prova gravi sulla *pars quae dicit*, va ricordato che, in base a col. XI 26-31, la sentenza del giudice risulterà vincolata (dando luogo a un *dikazen*) dal giuramento purgatorio del convenuto, non da una prova presentata dall'attore (si noti però che la clausola *orkiotos* implica logicamente che, in determinati casi, sia offerta all'attore la possibilità di concludere la lite tramite il proprio giuramento). Ciò è ben chiaro anche all'A., 2016, p. 513, che però non vi scorge il segnale che anche la testimonianza che vincola il giudice a decidere tramite *dikazen* possa essere una testimonianza presentata dal convenuto.

Si noti inoltre che in col. IX 51-54, qualora vengano meno le testimonianze a favore dell'attore, il convenuto sarà invitato dall'attore o a negare mediante giuramento il suo debito o a fornire altro mezzo di prova che la lacuna del testo non ci permette di identificare: resta il fatto che l'impossibilità per l'attore di presentare la prova richiesta dalla legge non segna la conclusione automatica del processo a favore del convenuto. Per quanto riguarda la prova di un fatto negativo, possiamo anche qui sottolineare un dato testuale: qualora colui che è stato sorpreso in flagrante *moicheia* affermi di essere stato attirato in una trappola, col. II 36-45 impone a chi lo ha imprigionato di giurare solennemente di averlo sorpreso nell'atto di compiere *moicheia* e di non averlo attirato in una trappola (col. II 44-45): contenuto positivo e contenuto negativo sono

strettamente intrecciati nella testimonianza giurata dell'accusato e dei suoi testimoni. Occorre quindi tenere conto che la negazione da parte del convenuto/accusato può assumere configurazioni diverse che non si riducono a una pura e semplice negazione della pretesa/accusa, magari rafforzata da giuramento (*apomoton* secondo col. XI 26-31), ma si traducono appunto nel ricorso alla prova testimoniale di un fatto che contraddice quanto affermato dall'attore/accusatore. Prendiamo col. II 16-20, un passo la cui interpretazione resta assai incerta e controversa: "Se l'accusato replica di essersi unito con una donna libera con la complicità di un parente, pagherà dieci stateri qualora vi sia un testimone (che attesti tale circostanza)" (mia traduzione). Senza entrare in un'esegesi dettagliata del testo (per cui rinvio a A. Maffi, *Nuove riflessioni su IC IV 72 col. II 16-20*, in J. C. Bermejo Barrera – M. García Sánchez (eds.), *ΔΕΣΜΟΙ ΦΙΛΙΑΣ Bonds of friendship. Studies in ancient history in honour of Francisco Javier Fernández Nieto*, Barcelona 2017, p. 223-233), mi rifarò qui in particolare all'interpretazione del ruolo del testimone proposta da Gagarin 1989 cit., p. 41 ss., e ribadita in Gagarin-Perlman, *The Laws of Ancient Crete*, 2016, p. 349. In sintonia con la dottrina dominante che riconduce *epiperetai* al verbo *epipeiraomai*, Gagarin ritiene che il comportamento sanzionato in questa norma consista nel tentativo di seduzione ("attempted seduction": Gagarin 1989 cit., p. 41). Contro l'interpretazione di Headlam 1892/1893 cit. p. 59, secondo cui si tratta di un testimone 'formale' del fatto che il parente della donna è stato formalmente nominato suo tutore, Gagarin obietta che non è attestata a Gortina l'esigenza di provare la legittimazione ad agire. Conclude Gagarin: "It is much more likely ... that we should understand that the witness would be required to testify the fact of the crime having been committed" (Gagarin 1989 cit., p. 42). Gagarin si chiede quindi perché un testimone sia richiesto solo in questo caso e non nei casi di stupro disciplinati precedentemente nella col. II. La risposta che propone è che fosse più difficile provare un tentativo che un atto portato a compimento. E poiché difficilmente poteva trattarsi di un testimone puramente 'accidentale', la norma tendeva a incoraggiare le donne a procurarsi uno "chaperon", il quale "would in some ways resemble a formal witness" in vista dell'incontro con un possibile pretendente alla loro mano (Gagarin 1989, p. 42). In Gagarin-Perlman 2016, p. 349, gli autori propongono una motivazione diversa per la presenza del testimone: "The requirement that a witness testify suggests that false accusations of attempted seduction may have been a concern". Come avevo già affermato nel mio *Il diritto di famiglia nel CdG* (Milano 1997, p. 24 ss.), questa costruzione mi sembrava e continua a sembrarmi alquanto cervelotica. Che cosa significhi "tentativo di seduzione" non è assolutamente chiaro. Seduzione è un termine che allude a un tentativo di *moicheia*, non a un tentativo di violenza. E ancora: deve manifestarsi in comportamenti o può anche tradursi in espressioni meramente verbali? Infine, e soprattutto, se si trattasse di un tentativo di *moicheia*, la disciplina dovrebbe essere analoga a quella prevista per la *moicheia*. L'aspirante seduttore dovrebbe essere sorpreso dal capo famiglia e il testimone di col. II 19-21 avrebbe la stessa funzione dei testimoni chiamati a giurare che il *moichos* non è stato attirato in una trappola in col. II 36 ss. Solo così il testimone potrebbe servire a distogliere da false accuse (come affermano Gagarin – Perlman cit.). Ma in col. II 16-20 non vi è nessun elemento che richiami la funzione dei testimoni di col. II 36 ss. Io continuo quindi a ritenere che si tratti di un congiungimento fisico che, secondo l'accusato ha luogo grazie alla complicità o al favoreggiamento di un parente della donna; non necessariamente

colui che esercita sulla donna la potestà familiare, ma comunque un parente che esercita un ascendente o comunque un'influenza su di lei. Si giustifica così che la norma sia posta a cavallo fra la disciplina dello stupro e quella della *moicheia*: quella che rileva è la volontà del parente, non quella della donna. Nella prospettiva in cui mi pongo la testimonianza acquista un significato molto più incisivo, in quanto si tratta di un testimone che l'accusato di stupro o di *moicheia*, che sia stato o meno sorpreso in flagrante, presenta a giustificazione del suo comportamento. Abbiamo quindi nuovamente un testimone che non è a favore di colui che afferma, ossia di colui che accusa, bensì di colui che nega e si difende. Per poter difendere questa tesi dobbiamo parare un'obiezione che Gagarin 1989 cit., p. 41 n. 26, mi ha rivolto: "it seems rather unlikely that a witness to the guardian's acquiescence in the act of intercourse would ever exist", salvo la remota e improbabile possibilità che si trattasse di un "accidental witness". Io credo che questa obiezione sia così seria da indurci a ripensare la natura e la funzione dei testimoni nel processo gortinio. Non sarà possibile affrontare qui un tema così complesso in tutti i suoi aspetti; tuttavia vorrei accennare agli elementi suscettibili di orientare l'indagine in questa nuova direzione. Riprendiamo le mosse da col. II 16-20 cercando di rispondere all'obiezione sulla natura della testimonianza sollevata da Gagarin 1989 cit. Abbiamo visto che l'identificazione del testimone con una sorta di 'chaperon' appare assai improbabile; così come improbabile appare l'identificazione del testimone con un testimone 'accidentale' del crimine commesso (Gagarin 1989 cit., p. 42, lo ritiene possibile sia pure con un grado inferiore di verosimiglianza). Ma anche se si accetta la mia interpretazione della norma, risulta effettivamente improbabile che l'accordo con il parente della donna possa essere avvenuto alla presenza di un testimone, 'formale' o 'accidentale' che sia. Dunque, il testimone in questione ricopre un ruolo simile a quello di un *coniurator*: si tratta cioè di un soggetto che conferma la verità dell'affermazione della parte a cui favore interviene. E la parte in questione non può che essere la persona accusata di essersi congiunta illegalmente con la donna. Se l'accusato è in grado di presentare un testimone a proprio favore, il giudice sarà vincolato dalla testimonianza e condannerà l'accusato al pagamento della somma ridotta prevista dalla legge. Altrimenti (è da supporre) deciderà con il metodo dell'*omnunta krinen* e la causa potrà concludersi con la condanna dell'accusato alla penalità prevista dal tariffario riguardante l'adulterio. Se si accetta la mia interpretazione del ruolo del testimone in col. II 16-20, non solo ci troviamo di fronte a una testimonianza vincolante per il giudice che proviene dall'accusato, non dall'accusatore, ma viene meno la rilevanza della distinzione fra testimoni 'formali' ("Sollemnitätszeugen") e testimoni 'accidentali' ("Zufallzeugen"). Per poter suffragare quest'ultima affermazione dobbiamo mostrare che i tre casi "quite clearly to refer to accidental witnesses" (Gagarin 1989 cit., p. 35), non sono poi così chiari. Del terzo, cioè col. II 16-20, ci siamo testé occupati. Consideriamo quindi il primo dei tre casi: IC IV 41.5 4-11.

La norma si occupa del danno arrecato da un *katakeimenos* che coltiva un terreno altrui o si appropria dei frutti da esso prodotti. Se ciò avviene per ordine del creditore, il *katakeimenos* non sarà tenuto responsabile; se invece il creditore sostiene che il *katakeimenos* ha agito di sua iniziativa, "the judge is to decide on oath, if no witness testify" (Gagarin 1989 cit., p. 36). Ora, Gagarin stesso esclude che possa trattarsi di un testimone 'formale' perché bisognerebbe supporre che un padrone desse

ordini ai suoi dipendenti in presenza di testimoni, ciò che appare del tutto improbabile. Quindi deve trattarsi di un testimone ‘accidentale’, come ad esempio un altro dipendente (opinione brevemente confermata in Gagarin-Perlman 2016 cit., p. 300). In realtà, a ben guardare, appare alquanto singolare che la possibilità per il creditore di sottrarsi con certezza alla responsabilità per il danno arrecato dal *katakeimenos* dipenda dalla casuale presenza di un testimone accidentale (cioè di persone “called to testify in court about something they happened to have observed”: Gagarin-Perlman 2016 cit., p. 300). Se fosse così, ci si aspetterebbe davvero che il creditore impartisse ordini ai propri dipendenti solo in presenza di testimoni ‘formali’: e ciò per mettersi al sicuro da future eventuali contestazioni che potrebbero trovare ascolto in un giudice chiamato a pronunciarsi in base al proprio libero convincimento. Dunque, si tratta di un testimone che, in sede processuale, interviene a confermare le dichiarazioni della parte che lo presenta al giudice senza necessariamente avere una conoscenza diretta di quanto dichiara di sapere, e soprattutto senza che questa supposta conoscenza sia suscettibile di verifica (non vi è traccia di azione per falsa testimonianza nel diritto di Gortina).

Il secondo caso addotto da Gagarin ricomprende le varie ipotesi di testimonianza documentate dal CdG in col. I 12-24 già citato sopra. Incominciamo da col. I 12-14: “but if he should deny the seizure, unless a witness should testify, the judge is to decide on oath” (tr. Gagarin 1989 cit., p. 38). Criticando Headlam, Gagarin nega che possa trattarsi di ‘formal evidence’ perché il testo di legge non fornisce alcuna indicazione sul contenuto della testimonianza: di conseguenza dobbiamo ritenere che il testimone era chiamato a testimoniare “that there was or was not a seizure”, cioè qualcosa “about which he had only accidental knowledge” (Gagarin 1989 cit., p. 39). Ne consegue che ciascuna delle due parti potrebbe presentare un testimone o anche entrambe. Il giudice non sarebbe dunque vincolato nemmeno se soltanto una delle due parti presentasse un testimone. Ora, anche in questo caso valgono le considerazioni che abbiamo svolto riguardo a IC IV 41.5. Una volta escluso che la legge alluda qui a un testimone ‘formale’, perché sarebbe assurdo che il sequestrante si fosse fatto assistere da un testimone per compiere un atto vietato dalla legge, è improbabile che si tratti di un testimone ‘accidentale’ nel senso sopra chiarito da Gagarin. Se infatti nessuno si fosse trovato presente sul luogo della ‘seizure’ nel momento in cui avveniva, non sarebbe possibile ottenere una sentenza nella modalità del *dikazen*. Dunque, deve trattarsi nuovamente di un testimone che conferma le dichiarazioni della parte che lo presenta indipendentemente da una diretta conoscenza dei fatti.

A una simile conclusione mi sembra si debba a maggior ragione pervenire se si considera la disputa riguardante lo *status libertatis* di colui che si trova in apparente stato di schiavitù (col. I 15-18). Di testimoni formali si potrebbe parlare forse solo se la persona contesa fosse uno schiavo liberato alla presenza di testimoni. Come si può altrimenti provare lo *status libertatis* di una persona attraverso testimoni ‘accidentali’ che si basino su conoscenze di fatto? Potrebbero affermare che quella persona è stata ammessa in un’eteria e in una tribù, o che ha rivestito una magistratura; ma ancora una volta si tratterebbe di conferme delle dichiarazioni della parte che li ha chiamati in causa, prescindendo da un’effettiva conoscenza personale di fatti che provino inequivocabilmente lo *status libertatis* della persona contesa. Ciò soprattutto se si tiene conto che il Codice ammette testimoni che confermeranno invece le dichiarazioni della

controparte tendenti a dimostrare che si tratta di un proprio schiavo (anche in questo caso senza presupporre una diretta conoscenza dei fatti adottati dalla parte). Se così non fosse, l'accertamento dello *status libertatis* dipenderebbe da circostanze meramente casuali, tanto più che col. I 15-18 presuppone che la sentenza del giudice sia fondata sulle testimonianze e non sembra prevedere un *omnunta krinen* (anche se è molto probabile che, in assenza di testimoni, il giudice sia comunque tenuto a pronunciarsi così come avviene nel caso di disputa riguardante la proprietà di uno schiavo in col. I 18 ss.).

Infine, quanto al processo intorno alla proprietà di uno schiavo, è nuovamente in gioco una questione di diritto, alla cui definizione difficilmente potrà portare un contributo un testimone 'accidentale'. Gagarin 1989 cit., p. 41, fa l'esempio di un vicino di casa, e aggiunge alla n. 25, che la distinzione tra fatto e diritto "is not directly relevant to the question of formal vs. accidental witnesses". A me sembra però che un testimone accidentale non possa dire nulla di rilevante riguardo all'attribuzione della proprietà sullo schiavo. Il fatto che testimoni contrapposti si annullino vicendevolmente conferma l'irrelevanza della distinzione fra testimoni formali e accidentali.

Come spiegare allora l'efficacia vincolante della testimonianza quando la legge la richieda per dar luogo a un *dikazen kata maitura*? Una spiegazione a cui vien fatto immediatamente di pensare è che la testimonianza sia resa sotto giuramento, avendo così un effetto decisorio analogo a quello del giuramento di parte. Che i testimoni fossero tenuti a giurare è, come noto, la tesi sostenuta con forza da G. Thür (v. in particolare *Die Einheit*, in "Dike" 9, 2006, p. 44 ss.), secondo cui il giuramento del testimone è il contenuto della sentenza del giudice (intesa come "Beweisurteil"): si tratta però di un'opinione che non ha avuto molta fortuna in dottrina (io stesso l'ho criticata in *Quarant'anni di studi sul processo greco*, in "Dike" 10, 2007, p. 185-267). A prescindere dall'adesione o meno all'opinione di Thür, vi sono comunque argomenti contrari al giuramento del testimone. Prima di tutto il giuramento dei testimoni o va ad aggiungersi per legge al giuramento della parte (è il caso di col. II 36 ss. a proposito della sorpresa in flagranza del *moichos*, e di col. III 49-52 per quanto riguarda la presentazione all'ex-marito del figlio nato dopo il divorzio), mentre non è mai espressamente richiesto quando la legge menziona semplicemente la testimonianza. Unica eccezione col. IX 37-40, passo di controversa interpretazione. Ma soprattutto risulterebbe difficile spiegare la previsione di testimonianze contrapposte in caso di processo riguardante la proprietà di uno schiavo (col. I 18-24), a meno che il giuramento del testimone non sia considerato ormai come una semplice formalità, quindi non in grado di vincolare la sentenza del giudice.

In alternativa si potrebbe allora pensare che in una città relativamente piccola (quindi in una società presumibilmente 'face to face') fosse ancora in vigore una concezione della testimonianza come supporto da parte di parenti, amici, o membri degli stessi raggruppamenti politici e/o sociali (per questa prospettiva si possono adattare a Gortina gran parte delle osservazioni contenute in S. Humphreys, *Social Relations on Stage: Witnesses in Classical Athens*, in *History and Anthropology* 1985, vol. 1, 2, p. 313-369, e in L. Rubinstein, *Main Litigants and Witnesses in the Athenian Courts*, in *Symposion 2001*, 2005, p. 99-120). Nei casi ritenuti più rilevanti la legge imponeva che i testimoni si assumessero una responsabilità congiunta aggiungendo il

loro giuramento a quello della parte. Nei casi ordinari, invece, se una parte non riusciva a trovare un testimone che mettesse in gioco il suo onore per sostenere le sue ragioni, l'onorabilità di un cittadino rendeva determinante, anche senza giuramento, un'unica testimonianza a favore della controparte. Una falsa testimonianza avrebbe infatti comportato un disonore più temibile delle sanzioni derivanti da un'azione equivalente alla *dike pseudomartyrion* ateniese, apparentemente sconosciuta a Gortina. Per concludere questa breve disamina del contributo di Pelloso, ribadisco che ha avuto il merito di rimettere in discussione i principi a cui si ispira il sistema probatorio vigente nella Gortina dell'età del CdG. Tuttavia, una ricostruzione soddisfacente di tale sistema non è ancora stata raggiunta. Fra le questioni da chiarire mi pare particolarmente importante capire quale spazio di manovra fosse concesso alle parti nel determinare l'assetto probatorio della causa quando il giudice era chiamato a giudicare nella modalità *omnunta krinen*.

W. Riess (hrsg.), *Colloquia Attica. Neuere Forschungen zur Archaik, zum athenischen Recht und zur Magie*, Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne. Band 4, Steiner, Stuttgart 2018, p. 284.

Il volume è suddiviso in due parti. La prima (‘Neuere Forschungen zur Archaik, zum athenischen Recht und zur Magie’) consta dei seguenti contributi: W. Riess, *Einleitung* (p. 11-24); G. Thür, *New Light on Draco and the Cylonian Sacrilege* (p. 27-35); W. Schmitz, *Das Gesetz Drakons über die Tötung in der neueren Forschung* (p. 37-59); W. Riess, *Solon – der erste europäische Krisenmanager und Reformier?* (p. 61-79); Z. Papakonstantinou, *Athletics, Elite, and the State in Late Archaic Athens* (p. 81-95); H. van Wees, *Luxury, Austerity and Equality in Archaic Greece* (p. 97-121); L. Rubinstein, *The Athenian Amnesty of 403/2 and the ‘Forgotten’ Amnesty of 405/4* (p. 123-144): una sottile e penetrante riconsiderazione della politica dei Trenta sul piano economico-giuridico; A. Maffi, *La struttura giuridica del contratto in Grecia (60 anni dopo)* (p. 145-175); T.H.M. Gellar-Goad, *Temple-Raiders and Smoking Altars: Law, Religion, and the Stage in Menander* (p. 177-192); M. Dreher, *Recht, Religion und Magie im antiken Griechenland* (p. 193-208): importante tentativo di fare il punto sul piano metodologico sui rapporti fra religione e diritto nella polis classica. La seconda parte (‘Projekte und erste Ergebnisse’) contiene i seguenti contributi: J. Curbera/Z. Papakonstantinou, *Six Legal Curse Tablets from Athens* (p. 211-224); Z. Papakonstantinou, *Jurors (dikastai) in Athenian Legal Binding Curses* (p. 225-235); M. Dreher, *Das Magdeburger Fluchtafel-Projekt* (p. 237-245); K. Jahn, *Die Datenbank zur digitalen Erfassung aller Fluchtafeln – Der Thesaurus Defixionum Magdeburgensis (TheDeMa)* (p. 247-259); T. Gellar-Goad/Z. Papakonstantinou/W. Riess, *Magic in Ancient Athens: A Complete Translation of Attic Curse Tablets* (p. 261-276); W. Riess, *Zusammenfassung und Ausblicke* (p. 277-284). Si tratta della illustrazione di importanti progetti di catalogazione e pubblicazione delle *tabellae defixionum* greche.

La prima parte del volume raccoglie una selezione dei contributi presentati in tre Colloqui (‘Colloquia Attica I-III’) tenutisi presso l'Università di Amburgo negli anni 2012, 2013, 2014, per iniziativa meritoria di Werner Riess. Qui prenderò in esame più

da vicino soltanto i primi due contributi, entrambi dedicati alla legge di Draconte sull'omicidio. G. Thür ribadisce ancora una volta con grande chiarezza e convinzione l'interpretazione della legge che sviluppa da quasi trent'anni. A mia volta mi ritrovo a esporre dubbi e perplessità di lunga data. Unitamente a una parte, si direbbe crescente, della dottrina (v. la bibliografia citata a p. 40 n. 16 del contributo di Schmitz), Thür pensa che la legge sia stata concepita in seguito all'esecuzione dei ciloniani, precisamente per dare un fondamento legale al processo contro Megacle e i suoi colleghi, che ordinarono di catturare i cospiratori senza aver apparentemente l'intenzione di ucciderli. Ora, noi non sappiamo se esistesse una legge in materia di omicidio prima di Draconte. Dobbiamo però supporre che tale ipotetica legge prevedesse un processo e una sanzione soltanto per l'omicidio commesso di propria mano, sia volontario sia involontario. Altrimenti non sarebbe stata necessaria una nuova legge. Quindi la novità introdotta da Draconte consisterebbe nell'aver previsto processo e condanna anche per chi avesse ordinato di compiere un atto da cui fosse derivato, contro la volontà, o almeno contro le aspettative, dell'ordinante, la morte della persona nei cui confronti l'atto era stato compiuto. Secondo Thür anche in Antiph. 6. 19 l'accusa nei confronti del corego è di aver ordinato di somministrare la pozione rivelatasi letale, senza però l'intenzione di uccidere (p. 30). Per questo la lacuna alla linea 17 dell'iscrizione viene integrata da Thür nel modo seguente: “*He is responsible for killing (alternatively) either by having raised a hand (himself) or by having ordered (a measure causing death) [bouleuein]*” (p. 34). Mi sembra tuttavia evidente che *bouleuein* può significare anche “to plan” or “conspire” (p. 30); d'altronde nella stessa traduzione della legge, che Thür propone a p. 28, leggiamo: “... the one who ordered (or: planned)”. Se così è, la l. 17 si dovrebbe applicare anche all'omicidio premeditato, ossia all'omicida *ek pronoias* che abbia però incaricato altri (un sicario, un killer) di eseguire l'omicidio, o abbia volutamente e consapevolmente fatto bere una bevanda avvelenata alla vittima (ciò di cui è accusata la matrigna in Antiph. 1, come lo stesso Thür, p. 30, riconosce). Ma se la legge di Draconte, nel testo che possediamo, riguarda solo l'omicidio involontario, come è possibile che contempra l'accusa di *bouleuein* nel senso di “progettare l'omicidio”? Una seconda obiezione riguarda l'altro grande pilastro della ricostruzione del processo per omicidio da parte di Thür: il significato di *dikazein*. Thür ribadisce che il *dikazein* dei *basileis* va ricollegato non all'attività dei giudici del tribunale ateniese dell'età classica, ma al *dikazein* dei *gerontes* omerici (Hom. Il. XVIII 499 ss.) e al giuramento che il giudice di Gortina imponeva alla parte a cui la legge ordinava di giurare. Ma, come lo stesso Thür rileva (p. 33), nel caso del giudice omerico o cretese il giuramento è prestato da una sola parte ed ha efficacia decisoria. Nel caso dell'omicidio, invece, le *diomosiai* sono due giuramenti contrari che ciascuna delle parti presta per suffragare le proprie ragioni. Ma allora che bisogno c'è che i *basileis* formulino il testo dei giuramenti che le parti devono prestare? Così come avverrà poi, in età classica, si tratta di giuramenti per così dire formulari che non richiedono il dispiegamento di alcuna particolare competenza da parte dei *basileis*. Le parti stesse sono perfettamente in grado di formulare il testo del giuramento, come si ricava, secondo me, da Antiph. 6. 17-19. Inoltre, come mostra la clausola della legge relativa all'*aidesis* concessa dai membri della fratria, ciò che gli efeti devono decidere, coerentemente con il contenuto della legge che riguarda solo l'omicidio involontario (o

giustificato) è se l'omicidio sia stato compiuto volontariamente o meno, non se l'accusato abbia ucciso o meno.

Nel primo paragrafo del suo contributo anche Winfried Schmitz ritiene che vi sia una qualche relazione fra la legge di Draconte e l'episodio dei ciloniani. A partire dal secondo paragrafo ("Die Regelung der Blutrache durch den Gesetzgeber Drakon": p. 41 ss.) entra nel merito del contenuto e dello scopo della legge. A parere dell'A. occorre distinguere fra "Blutracheverfahren" e "Klage wegen Tötung". La legge di Draconte regola lo svolgersi della vendetta, non prevede che venga intentata un'azione per omicidio da parte dei parenti della vittima. I parenti della vittima proclamavano il ricorso alla vendetta nell'agora e all'omicida era concesso un termine per abbandonare l'Attica seguendo un certo percorso in sicurezza. Questa era e rimase la conseguenza di un omicidio commesso volontariamente e con premeditazione, il che spiega perché la legge di Draconte si occupa solo dell'omicidio involontario e perché le regole in materia di riconciliazione si applicano solo all'omicidio involontario (p. 41).

Anche colui che aveva commesso un omicidio involontario o giustificato era esposto alla vendetta dei parenti dell'ucciso. Tuttavia, se egli riteneva, trattandosi di omicidio non premeditato, che la vendetta fosse ingiustificata, poteva rifugiarsi in un santuario in veste di supplice. Poteva però capitare che i vendicatori non rispettassero la sacralità del santuario e vi penetrassero per trascinare fuori il supplice (e ucciderlo), oppure che al supplice venisse impedito di alimentarsi causandone la morte. Se ciò fosse accaduto, il santuario sarebbe stato contaminato. Per evitare questa grave conseguenza i *basileis* responsabili del santuario erano sollecitati a mettere in atto un mezzo per risolvere il conflitto investendo della decisione sulla qualifica dell'omicidio i 51 efeti a cui l'omicida si appellava. Il fatto che i santuari (collegati poi ai diversi futuri tribunali di sangue) fossero differenziati a seconda che si trattasse di un omicidio non premeditato, involontario, o giustificato, è probabilmente da mettere in relazione con precedenti mitici. In un determinato giorno si riunivano nel santuario i *basileis* in veste di sacerdoti (credo si possa così interpretare la locuzione "priesterliche *basileis*"), l'omicida, i parenti della vittima e i 51 efeti, per decidere se si trattava di omicidio non premeditato, involontario, o giustificato (p. 42). Viceversa, chi commetteva un omicidio premeditato non poteva far valere la premeditazione come motivo per ottenere asilo in un santuario come supplice; non gli restava quindi che la via della fuga dal paese. Infine, risulta chiaro il motivo per cui, nei casi in cui l'autore dell'omicidio restava ignoto o la morte era stata provocata da un animale o da un oggetto inanimato, il processo non aveva luogo nel santuario, dove l'uccisore si fosse rifugiato, ma si svolgeva nel Prytaneion e la decisione era rimessa al *basileus* e ai quattro *phylobasileis* (p. 43; questi sono dunque figure istituzionali, che si differenziano, senza che l'A. ne chiarisca il motivo, dai *basileis* che sovrintendono ai singoli santuari). Importante è notare che, dal punto di vista del metodo, questa costruzione, senza dubbio affascinante, viene modellata dall'A. ispirandosi alla disciplina biblica dell'omicidio. Stando alle affermazioni dell'A., nell'antico Israele esistevano tre città in cui a chi uccideva involontariamente era consentito rifugiarsi sotto la protezione divina. Se però l'omicidio era stato premeditato, l'autore che si rifugiava in uno dei tre luoghi indicati poteva essere strappato dal luogo sacro e consegnato ai vendicatori (p. 43). Prima di continuare l'esame del contributo, chiediamoci quindi preliminarmente se l'analogia con l'antico Israele, su cui si basa l'A., sia convincente.

L'A. afferma che chi aveva commesso un omicidio premeditato non aveva alcuna possibilità di rifugiarsi in un santuario. Ora, come mostra appunto il parallelo biblico, sembra abbastanza evidente che l'omicida volontario avrà chiesto asilo adducendo l'involontarietà. Bisognerebbe allora supporre che le autorità preposte al santuario avessero il potere/dovere di effettuare una valutazione (almeno in via provvisoria) delle circostanze in cui l'omicidio era stato commesso e soprattutto dell'atteggiamento soggettivo del suo autore. Ma di ciò non mi risulta vi sia traccia nelle fonti, in particolare con riferimento ai liberi che si rifugiano in un tempio (si veda G. Thür, *Gerichtliche Kontrolle des Asylanspruchs*, in M. Dreher, hrsg., *Das antike Asyl*, Köln-Weimar-Wien 2003, p. 23 ss., il quale sottolinea come solo la "agogimos-Klausel" consentiva presumibilmente la sottrazione di un supplice da un santuario). Oltre tutto, occorrerebbe spiegare come si concili il divieto di frequentare luoghi sacri, che viene proclamato dall'arconte *basileus* secondo Dem. 20.158, con il trovare rifugio in un santuario dove ci si presenta appunto come omicida (si veda quanto l'A. scrive a p. 47 in alto; a p. 53, fra le ragioni da cui può derivare la messa in moto della procedura prevista da Draconte, aggiunge anche il timore suscitato dalla presenza in un luogo sacro di una persona contaminata da un omicidio, ma, per motivi che mi sfuggono, ritiene che si debba trattare di un omicidio premeditato). Quanto alla distinzione fra omicidio premeditato e involontario, occorre ricordare che in Omero, come dimostra il caso di Patroclo (Hom. Il. 23. 83-88) anche l'omicida involontario era costretto a fuggire per evitare la vendetta. L'A. sostiene che, rifugiandosi nel santuario, l'omicida intende "die Flucht aus Attika vermeiden" (p. 42) ma a p. 46 riconosce che, se riconosciuto colpevole, avrebbe dovuto lasciare l'Attica, salvo concludere l'*aidesis* con i parenti della vittima. Infatti soltanto nel caso in cui gli Efeti avessero riconosciuto che si era trattato di un *phonos dikaios* l'omicida avrebbe potuto evitare l'esilio; in caso di omicidio involontario, invece, non avrebbe potuto evitarlo. Il fatto di rifugiarsi in un santuario potrebbe dunque, a mio parere, avere l'unico scopo di sottrarsi temporaneamente alla vendetta dei parenti della vittima.

Ma il punto che lascia maggiormente perplessi deriva dalle seguenti affermazioni dell'A.: in primo luogo, „sahen sich die für die Heiligtümer verantwortlichen *basileis* veranlasst, eine Lösung des Konflikts herbeizuführen“; in secondo luogo, "der Streit, ob Blutrache ausgeübt werden durfte oder nicht... wurde an die 51 Epheten übertragen, die der Täter mit der Flucht ins Heiligtum geradezu 'angerufen' hatte" (p. 42). Sembrirebbe quindi che l'iniziativa di dare una soluzione 'pubblica' al conflitto fosse assunta dai *basileis* per evitare i rischi di contaminazione sopra ricordati (non è chiaro per di più da dove risulti che i *basileis* siano "responsabili per i santuari"); tuttavia alla n. 30 l'"Anruf" del supplice viene identificato con l'*epheis eis to dikasterion* (si veda anche p. 56; non mi è chiaro come quello che a tutti gli effetti si presenta come un atto giuridico formale si possa conciliare con quanto l'A. scrive a p. 46, dove ribadisce che il procedimento dinanzi agli Efeti è messo in moto semplicemente dallo svolgersi della vendetta, cioè "durch die Flucht in ein Schutz gewährendes Heiligtum"). Tutto ciò significa che ci muoviamo inequivocabilmente su un terreno processuale. Viene meno cioè quel postulato da cui l'A. ha preso le mosse, cioè che la legge di Draconte si limita a regolare il corso della vendetta e non prevede un procedimento giudiziario: che l'esito della procedura delineata dall'A. sia quello di

autorizzare la vendetta qualora il supplice venga riconosciuto colpevole, non toglie che lo stesso risultato può derivare da una pronuncia giudiziaria. Il fatto che manchi la pronuncia di un magistrato, contro cui dovrebbe essere sollevata l'*epheisis*, induce quindi a pensare che siano in realtà i parenti della vittima ad agire in giudizio e ad investire della decisione *basileis* ed efeti. Mi sembra quindi che si debba ribadire che la legge di Draconte, contrariamente a quanto sostenuto dall'A., impone un procedimento giudiziario in caso di omicidio involontario e vieta la vendetta (nel criticare le analoghe prese di posizione di Phillips e di Hölkeskamp, p. 52-53 e n. 72, l'A. ricorre di nuovo all'unico argomento della comparazione con la disciplina biblica).

Nel § 3 ("Die solonischen Gesetze über Tötung": p. 44) l'A. sostiene, se capisco bene, che Solone introdusse la *dike phonou*, di competenza dell'Areopago, solo per le accuse di omicidio premeditato. Tuttavia, secondo l'A., il procedimento di regolazione della vendetta, previsto da Draconte, rimase in vigore anche successivamente, cosicché "die Angehörigen entscheiden konnten, ob sie dem Täter die Blutrache ankündigen oder ihn beim *archon basileus* anklagen wollten" (p. 44 n. 34). A parte il fatto che, come ho cercato di mostrare sopra, questa affermazione deriva da una petizione di principio, ne consegue per forza di cose che Solone avrebbe istituito anche tutti gli altri tribunali in materia di omicidio. Altrimenti non si capisce come "die von Drakon geregelten Abläufe bei der Blutrache blieben als Alternative bestehen", dato che riguardavano soltanto l'omicidio involontario o giustificato. Quindi, a mio parere, con Solone la *dike phonou* veniva intentata dai parenti della vittima anche in caso di omicidio involontario o giustificato.

Segue il lungo § 4 ("Neue Publikationen zu Drakons Gesetz über die Tötung") in cui vengono prese in esame prese di posizione recenti sul contenuto della legge. Mi limiterò qui a considerare la discussione relativa al significato di *pheugein* all'inizio della legge. Fra l'opinione di coloro che intendono il verbo nel senso di "sich einer Anklage stellen" (Phillips, Mirhady, Pepe) e l'opinione tradizionale che lo intende nel senso di "fliehen" nel senso di "Flucht aus Attika", l'A., coerentemente con la sua tesi di fondo, propone di intendere il verbo nel senso di "fliehen in ein Heiligtum, das eine Anrufung der *basileis* und der Epheten bedeutet." (p. 54). A questa interpretazione di *pheugein* si può obiettare che nel testo della legge siamo di fronte a una formulazione imperativa, nel senso che si tratta della sanzione che consegue a una condanna, quindi significa andare in esilio; viceversa l'atto di rifugiarsi in un santuario è una pura eventualità di cui, sempre nell'ottica dell'A., l'omicida può avvalersi o non avvalersi. (Aggiungo a mo' di postilla che le mie osservazioni sono in gran parte in sintonia con la critica delle tesi dell'A. che è stata svolta da Martin Dreher, *Hykesie, Asylie und das Tötungsgesetz Drakons*, in L. Gagliardi and L. Pepe (ed.), *Dike. Essays on Greek Law in Honor of Alberto Maffi*, Milano 2019, p. 87-103)

J. Zurbach, *Les hommes, la terre et la dette en Grèce c. 1400 – c. 500 a.C.*, Ausonius, Bordeaux 2017, vol. I-II, p. 850.

La poderosa ricerca dell'A. costituisce un ambizioso tentativo di tracciare un quadro sintetico della storia dei regimi fondiari che si sono succeduti in Grecia dal periodo miceneo alla fine dell'età arcaica. La prima parte, composta di cinque capitoli, è dedicata all'età micenea. La seconda parte, composta da un solo capitolo (6), prende in esame 'La société homérique et la terre'. La terza parte, intitolata 'Les cités archaïques et la terre' è suddivisa in dieci capitoli. Il primo (7) analizza la poesia esiodea in relazione alla comunità di Ascrà. Nei successivi capitoli la materia è ripartita per aree geografiche: Atene e l'Attica (cap. 8); Asia minore e isole costiere (cap. 9); Egeo e Creta (cap. 10); Peloponneso e Grecia centrale (cap. 11); Grecia occidentale e settentrionale (cap. 12); Propontide e Ponto (cap. 13); L'Occidente (cap. 14); Cirenaica e Cipro (cap. 15). Nel cap. 16 troviamo un tentativo di sintesi dal titolo 'La terre dans les cités archaïques'. Troviamo infine un capitolo conclusivo che costituisce la quarta parte dell'opera ('Communautés rurales entre Bronze et Fer'). Seguono Bibliografia, Indice delle fonti (curiosamente limitato ai soli autori letterari ad esclusione delle epigrafi), Indice degli autori moderni citati, Indice dei luoghi e Indice dei nomi antichi, Indice generale. Non è ovviamente possibile dare conto qui di tutto il ricchissimo contenuto dell'opera. Prenderemo quindi in considerazione, dalla prospettiva giuridica che è propria di questa rivista, alcuni dei documenti analizzati dall'A. (ovviamente concentrandosi sulle fonti 'testuali' e lasciando da parte le fonti 'materiali' per usare la terminologia rivendicata dall'A. a p. 18). Premetto una breve considerazione riguardante i limiti cronologici del materiale esaminato dall'A. A p. 15 l'A. scrive: "On s'arrêtera dans le courant de la première moitié du V^e s.". È ovvio che la linea di demarcazione non può che essere concepita in modo elastico, anche perché molti documenti non possono essere datati con precisione. Tuttavia, per alcune località da cui provengono scarsi ma significativi testi epigrafici, si poteva forse adottare un'oscillazione più ampia. Colpisce ad esempio l'assenza, se non ho visto male, di un importante testo proveniente da Chio – SEG 61.699, su cui si veda M. Faraguna in "Dike" 8, 2005, p. 89-99.

Dell'Introduzione suscita particolare interesse il paragrafo intitolato 'Les Grecs et la terre selon les modernes' (p. 19-23). Qui l'A. traccia un breve profilo degli studi sulla terra a partire da Glotz e Fustel de Coulanges, e rivendica come caratteristica saliente del proprio approccio una prospettiva di continuità fra età micenea ed età arcaica. In questo succinto profilo storico occupa il posto che gli compete un classico come Guiraud (p. 20). Tuttavia, nel seguito del profilo storico della storiografia, che stiamo esaminando, i problemi giuridici, a cui Guiraud dedicava un'adeguata attenzione, tendono a passare in secondo piano, se non a scomparire. Lo conferma il fatto che nella bibliografia è assente quella che resta la monografia fondamentale in materia di diritti reali nella Grecia antica, cioè *Eigentum und Besitz im griechischen Recht des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin 1963, di A. Kränzlein.

Segnalo subito il grande impegno profuso dall'A. nell'analizzare i documenti in lineare B nella prima parte, e i poemi omerici ed Esiodo nella seconda parte dell'opera. Qui la mia attenzione sarà però concentrata sul mondo arcaico. Nell'impossibilità di considerare nel dettaglio la grande mole di dati e di valutazioni contenute anche in questa parte, prenderò come filo conduttore il capitolo 16 soffermandomi su alcuni punti che mi sembrano di particolare interesse per lo storico del diritto. Nell'ambito del

paragrafo intitolato “La terre dans l'économie domestique” (p. 681 ss.) prenderò in considerazione il sottoparagrafo che si intitola ‘La terre et la famille: la dévolution des biens fonciers’ (p. 690 ss.). Dopo aver sottolineato che la divisione in parti uguali dell'eredità tra tutti i figli appare una caratteristica comune alle città (ma le figlie non sono realmente equiparate ai loro fratelli, come l'A. segnalerà più avanti), l'A. osserva che “la place des parents âgés après le mariage de l'un ou plusieurs des fils est une question rarement examinée” (p. 691). L'A. si propone di fare il punto sulla questione alla luce di due celebri iscrizioni locresi da lui esaminate nel corso del cap. 11: la legge coloniarica di Naupatto e il c.d. Bronzo Pappadakis. La clausola H del regolamento relativo al c.d. rinforzo coloniarico inviato a Naupatto dalla Locride Ipcnamidia (IG IX I² 3, 718) “prévoit que le colon peut laisser sa partie de biens à son père”. La traduzione che l'A. ne propone è infatti la seguente: “Celui qui a laissé son père, et qui a laissé sa part des biens à son père, lorsque celui-ci disparaît, il est permis au colon de Naupacte de retrouver son bien” (p. 539).

Le ipotesi che l'A. avanza per interpretare questa clausola sono due (p. 691). O il patrimonio (immobiliare) è stato diviso tra i figli maggiorenni, ma il padre ha conservato una parte delle terre e il figlio che ora parte per Naupatto non ha ricevuto la sua quota per rimanere accanto ai genitori: in questo caso il padre non fa altro che riprendere l'amministrazione del patrimonio ridotto della quota assegnata agli altri figli. Oppure il padre ha conservato una parte delle terre, mentre il figlio ha ricevuto la sua quota di immobili alla pari dei fratelli: partendo per la colonia il figlio affida al padre la quota che aveva ricevuto. L'A. ne desume (p. 540) che i coloni, all'atto di partire, hanno preteso di conservare le loro terre “comme c'était peut-être l'usage dans d'autres départs coloniaux, au moins pour une génération”. Ora, il fatto che ignoriamo i principi del diritto successorio locrese non consente di confrontare le ipotesi presentate dall'A. con testi legislativi. Dobbiamo dunque basarci sulla comparazione, di per sé rischiosa, con i principi ricavabili da testi di legge, più o meno coevi, provenienti da altre aree. Mi riferisco in primo luogo al Codice di Gortina, dove leggiamo alcune norme che non hanno certamente a che fare con la partenza di un figlio per una spedizione coloniale, ma che disciplinano la *divisio inter liberos* del patrimonio paterno e materno. In col. IV 23-29 leggiamo: “Il padre abbia il potere sui figli e sulla divisione dei (propri) beni, e la madre (sulla divisione) dei propri beni. Finché sono vivi non siano costretti a dividere”. Analizzando questa norma nel mio *Diritto di Famiglia nel CdG*, Milano 1997 (pp. 35-38), ho concluso che la divisione può anche essere parziale: si giustificerebbe così che uno dei figli non abbia ricevuto in via anticipata la propria quota ereditaria. Tuttavia, da un'altra norma del Codice (col. IV 29-31) apprendiamo che “se uno (figlio) è colpito da una condanna, si deve assegnare anticipatamente (la sua quota) al condannato così come è scritto”. Ora, è chiaro che i beni che costituiscono tale quota, fra cui gli eventuali immobili, dovranno essere trasformati in denaro per poter pagare la somma della condanna (a meno che non si pensi all'ipotesi di una cessione in natura realizzando una *datio in solutum*). Desta quindi meraviglia che, con riferimento alla prima ipotesi formulata dall'A., il figlio in partenza per la colonia non ottenga dal padre la liquidazione della sua quota. Quanto alla seconda ipotesi avanzata dall'A., il figlio non avrebbe alcuna difficoltà a realizzare la quota che il padre gli ha già assegnato; tanto meno si capisce perché dovrebbe affidarne la gestione al padre, per di più attraverso un'operazione giuridicamente indefinibile. Per queste ragioni in un

contributo di molti anni fa (*Sulla legge coloniarica di Naupatto (ML 20)*, in *Festschrift Kränzlein*, Graz 1986, p. 69-82, rimasto sconosciuto all'A.) ho proposto di tradurre la clausola in questione nel modo seguente: "Quello dei coloni in partenza per Naupatto che lascia il padre e la sua quota di beni al padre, nel momento in cui parte (*apogenetai*) abbia il diritto di ottenerne la liquidazione". La partecipazione alla spedizione coloniarica può dunque provocare effetti giuridici simili a quelli conseguenti alla condanna prevista dal Codice di Gortina in col. IV 29-31.

Nel Bronzo Pappadakis (IG IX I² 3, 609), si disciplina, fra l'altro, la successione ereditaria nei fondi oggetto di una distribuzione straordinaria. L'ordine dei successori contempla in primo luogo *goneis* e *pais*; in assenza di *pais*, la *kora*; indi il fratello, infine i membri più lontani della parentela giuridicamente riconosciuta (*anchisteia*). L'A. traduce *goneis* con "parents" e aggiunge che i genitori del defunto concorreranno in una parte del fondo insieme al figlio del defunto, se vi sia, e, a maggior ragione, insieme a tutti i successivi chiamati all'eredità. Temo che vi sia qui un fraintendimento del meccanismo successorio.

Prima di tutto il plurale *goneis* non può che riferirsi ai soli padri, non al padre e alla madre. In secondo luogo, un concorso fra ascendenti e discendenti del defunto andrebbe contro i principi del diritto successorio di una qualunque città greca: una chiamata congiunta di padri e figli del defunto sarebbe possibile soltanto attraverso una disposizione testamentaria, di cui nel testo locrese non vi è traccia (ricordo che una successione dei soli ascendenti era postulata per Atene da U.E. Paoli, ma soltanto in mancanza di discendenti: v. *Altri Studi di diritto greco e romano*, Milano 1976, p. 344 ss.). Quanto al singolare con cui sono indicati i successivi chiamati, si tratta di una scelta di stile da parte del legislatore; in realtà, come nota giustamente lo stesso A. (p. 554), ad essere chiamati sono tutti i figli e, in loro mancanza, tutte le figlie (v. già il mio *La legge agraria locrese...* in *Studi Biscardi VI*, Milano 1987, in particolare p. 382 ss.). Ma soprattutto, trattandosi chiaramente di una norma che regola la successione ereditaria, tutti i successori indicati dalla legge saranno chiamati a succedere soltanto in assenza di coloro che li precedono nella graduatoria. Inoltre, non mi è chiaro perché, riguarda al diritto a succedere della figlia (*kora*), l'A. desuma dall'ordine successorio indicato dalla legge che "rien n'autorise à penser que cette fille ait été une *patrouchos* ou *épiclère*" (p. 554). Il fatto che il testo ci dia "une liste claire sans aucune restriction" a mio parere va interpretato nel senso che il legislatore locale dà per ovvia e scontata l'applicazione del principio panellenico dell'epiclerato. La stessa chiamata alla successione del fratello del padre può essere interpretata come allusione all'applicazione dell'epiclerato. Per quanto riguarda poi l'ultima parte dell'iscrizione, in cui si garantisce il godimento delle terre assegnate a meno che non si decida di accogliere un nuovo contingente coloniarico, riporto la traduzione dell'A.: "A moins que, sous la contrainte de la guerre, cent un hommes choisis pour leur rang, soit la majorité, ne décident de faire venir comme nouveaux colons au moins deux cents hommes aptes au service militaire, celui qui introduirait une proposition de partage ou lui accorderait son vote à l'assemblée (*en preigai*), à la cité (*en poli*) ou au conseil (*en apoklesiai*), ou qui susciterait un soulèvement pour le partage des terres, celui-là sera maudit... ». Ora, nella traduzione che abbiamo qui riportato sembra di capire che l'assemblea aristocratica sia composta da 101 membri (analogamente ai Mille di

Opunte nella legge coloniarista?), anche se poi l'A. intende *toi plethei* (l. 8) nel senso che 101 sarebbe la maggioranza dell'assemblea (p. 550-551), cosicché, a p. 555, si parla dei "deux cents hoplites de l'assemblée aristocratique". Sembrerebbe quindi che l'A. accetti la mia interpretazione del rapporto fra 101 e 200, nel senso che centouno va inteso come la maggioranza di un'assemblea in cui deve essere assicurato il *quorum* di almeno duecento partecipanti (v. Maffi, *La legge agraria* cit., p. 416 ss.). Se così è, però, non si giustifica la traduzione "décident de faire venir ... aux moins deux cent hommes".

A parte questa incongruenza riguardante i numeri, desta perplessità l'interpretazione che l'A. propone della presenza dei tre organi collegiali in cui potrebbe essere presentata la proposta illegale di procedere a un'ulteriore redistribuzione della terra. Infatti, secondo l'A., vi sarebbe addirittura un quarto organo collegiale (innominato), definito "assemblée aristocratique" o "assemblée des meilleures" (p. 555). L'A. sembra prospettare due diverse possibili interpretazioni della composizione e delle competenze degli organi collegiali menzionati dall'iscrizione. O tutte le assemblee e tutti i consigli sono composti soltanto dai coloni, oppure solo quella dei Duecento è l'assemblea dei coloni, mentre delle altre tre fanno parte tutti i cittadini. A me sembra improbabile che vi sia un'assemblea dei coloni distinta dagli organi collegiali cittadini (tranne per quanto riguarda i rapporti con la madrepatria opunzia, ma allora non si capirebbe perché menzionare anche gli altri tre organi collegiali cittadini), o un'assemblea degli opliti distinta dall'assemblea dei poveri. Penso quindi che *aristindan* non si riferisca tanto a un criterio di appartenenza all'aristocrazia, quanto piuttosto a un requisito di pieno godimento dei diritti di cittadinanza. È probabile, quindi, che l'organo definito *preiga*, per il nome stesso che allude alla vecchiaia, si riferisca a un Consiglio e che *polis* si riferisca all'assemblea dei cittadini. Quanto ad *apoklesia* potrebbe riferirsi a un organo deliberativo ristretto convocato per uno scopo specifico. In ogni caso si tratta con tutta probabilità degli organi deliberativi ordinari della città. In definitiva, per tornare al tema che interessa in particolare l'A., non mi pare che dall'analisi del Bronzo Pappadakis si possa desumere un'assegnazione di lotti ineguali ai membri della comunità.

Continuando la lettura della "synthèse" entriamo nel paragrafo intitolato "Types de propriété et d'aliénation" (p. 697 ss.). Prima di tutto l'A. mette in luce come la nozione di proprietà individuale, che comporta, seguendo Aristotele, la facoltà di usare e di alienare una cosa, sia già presente fin dalle testimonianze più antiche (in particolare in Esiodo). Dopo di che l'A. rivolge la sua attenzione ad altre configurazioni giuridiche del diritto sulla terra. In particolare, si riferisce alla situazione degli *hektemoroi* ateniesi prima di Solone. Come l'A. ha ampiamente illustrato nel lungo paragrafo del capitolo 8, dedicato all'opera di Solone, a suo parere gli *horoi* abbattuti da Solone segnalavano il fatto che i terreni su cui erano infissi erano oggetto di "propriété partagée" e non che erano ipotecati a favore dei creditori: infatti da AP 2.2 apprendiamo che i prestiti erano garantiti dalle persone dei debitori e dei loro familiari, non da beni mobili o immobili. Scopo degli *horoi* sarebbe stato dunque quello di "marquer les droits de quelqu'un d'autre, de celui qui reçoit la *misthosis* sur les récoltes" (p. 361). E ancora : « les droits des riches à prélever la *misthosis* relèvent d'une propriété éminente qui n'exclut pas la reconnaissance des droits des hectémores sur les terres qu'ils cultivent » (p. 362). Gli

hektemoroi si trovano infatti in una relazione di clientela (*pelates*) con il beneficiario del *misthos*. Quindi «l'arrachage des bornes» da parte di Solone «doit alors représenter la fin des droits du patron sur la parcelle concernée».

Ora, a parte il fatto che lo stesso A. si rende conto che la nozione di «propriété partagée» è talmente vaga e anacronistica da non riuscire a fornire una spiegazione convincente della condizione degli *hektemoroi* (p. 698-699), si possono rilevare parecchi punti oscuri nella costruzione proposta dall'A. Intanto il termine *misthosis* implica l'esistenza di un contratto fra un locatore (unico) proprietario e un affittuario (a meno di non pensare che l'affitto riguardi solo la quota in proprietà 'eminente' del patrono, ma mi pare una costruzione troppo artificiosa per l'epoca); in secondo luogo dire che Solone non potrebbe vantarsi di non aver proceduto a una redistribuzione delle terre se agli *hektemoroi* non fosse stato riconosciuto "un certain droit de propriété" (p. 362) contrasta con il fatto che i proprietari "eminenti" sarebbero stati privati della loro quota di proprietà sui fondi a favore degli *hektemoroi* stessi che li coltivavano; quanto alla nozione di clientela, la sua esistenza in Grecia è notoriamente molto discussa: andrebbe quindi dimostrato che fra le sue caratteristiche ci fosse quella di imporre sui fondi appartenenti al cliente un diritto di proprietà eminente del patrono; infine le fonti parlano di una quota del reddito del fondo, non necessariamente coincidente con la quota di proprietà sul fondo stesso.

L'A. affronta successivamente uno dei temi più spinosi riguardanti il regime fondiario, ossia la questione della inalienabilità della terra. Al termine di una disamina approfondita l'A. conclude, in modo condivisibile, che "l'inalienabilité n'est pas un héritage ancestral mais un ensemble de tentatives connues à partir de l'époque archaïque et suivant diverses modalités" (p. 703). Segue un ampio paragrafo dedicato alla manodopera agricola (p. 708 ss.), in cui si esaminano la condizione dei salariati, degli schiavi (la cui condizione viene distinta dalla "servitude pour dettes" quale si incontra nel Codice di Gortina e dalla schiavitù di tipo ilitico). Seguono i paragrafi su "Echanges et prélèvements" (p. 715 ss.) e sulla colonizzazione (p. 728 ss.). Il capitolo termina con un interessante paragrafo, intitolato "Conscience paysanne et intégration civique" (p. 733 ss.) in cui l'A. tenta di mettere in relazione i dati relativi ai regimi fondiari con le pratiche sociali economiche e politiche del mondo greco arcaico. Temo di non essere riuscito con queste brevi e desultorie annotazioni a rendere tutta la ricchezza dell'opera in esame. Dalla prospettiva degli studi di diritto greco ritengo che la sua utilità consista nel fatto che gli aspetti giuridici dei documenti esaminati sono sempre messi in relazione con la complessità del quadro socio-economico. È soprattutto per lo studio del diritto greco arcaico che, indipendentemente dalla validità riconosciuta alle singole soluzioni proposte, un approccio come quello seguito dall'A. si rivela prezioso e invita a una più intensa collaborazione fra storici della società e storici del diritto.