

DIKE

RIVISTA DI STORIA DEL DIRITTO GRECO ED ELLENISTICO

DIRETTORI

Eva Cantarella, già Università degli Studi di Milano (eva.cantarella@unimi.it)
Alberto Maffi, Università degli Studi di Milano Bicocca (alberto.maffi@unimib.it)

COMITATO DI REDAZIONE

Antonio Banfi, Università degli Studi di Bergamo (antonio.banfi@unibg.it)
Lorenzo Gagliardi, Università degli Studi di Milano (lorenzo.gagliardi@unimi.it)
Laura Pepe, Università degli Studi di Milano (laura.pepe@unimi.it)

COMITATO SCIENTIFICO

David Cohen, Berkeley University
Edward Cohen, University of Pennsylvania
Martin Dreher, Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg
Michele Faraguna, Università degli Studi di Milano
Michael Gagarin, già University of Texas at Austin
Remo Martini, già Università degli Studi di Siena
Joseph Mélèze-Modrzejewski, già Université Panthéon-Sorbonne
Hans-Albert Rupprecht, già Universität Marburg
Gerhard Thür, Österreichische Akademie der Wissenschaften
Stephen Todd, University of Manchester
Julie Velissaropoulos-Karakostas, già Panepistémio Athenon
Robert W. Wallace, Northwestern University, Evanston

COORDINATORE

Laura Pepe, Università degli Studi di Milano (laura.pepe@unimi.it)



DIKE

RIVISTA DI STORIA DEL DIRITTO GRECO ED ELLENISTICO

18

2015

DIKE

RIVISTA DI STORIA DEL DIRITTO GRECO ED ELLENISTICO
18, 2015

INDIRIZZI EMAIL DEI CONTRIBUTORI DI QUESTO VOLUME

Edward Harris: edward.harris@durham.ac.uk

Domingo Avilés: daviles@sfu.ca

Rachel Zelnick: rachelze@post.tau.ac.il

Uri Yiftach: uiftach@post.tau.ac.il

Youval Rotman: youval.rotman@gmail.com

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Milano.

Per abbonamenti e spedizioni scrivere a ordini@mimesisedizioni.it

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Issn: 1128-8221

Isbn: 9788857535159

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

Indice

<i>Edward M. Harris</i> The Meaning of the Legal Term <i>Symbolaion</i> , the Law about <i>Dikai Emporikai</i> and the Role of the <i>Paragraphe</i> Procedure	7
<i>Domingo Avilés</i> <i>Homologia</i> in the Citations of the Attic Orators	37
<i>Rachel Zelnick-Abramovitz</i> Whose Grave Is This? The status of Grave Plots in Ancient Greece	51
<i>Uri Yiftach</i> Family Cooperation in Contracts: Patterns and Trends	97
<i>Youval Rotman</i> The Imperial Eunuch: Traces of Hellenistic Institution in Roman Epigraphy	143
<i>Laura Pepe, Philipp Scheibelreiter</i> XX Symposium of Greek and Hellenistic Law	159
<i>Alberto Maffi</i> Rassegna critica	165



Alberto Maffi
Rassegna critica

M. Gagarin & P. Perlman, *The Laws of Ancient Crete c. 650-400 BCE*, Oxford 2016, p. XXIV + 566. L'opera, lungamente attesa, consta di una Introduzione (p. 1-143) e di una seconda parte, contenente i testi delle epigrafi. L'Introduzione, che costituisce una vera e propria monografia su Creta, è suddivisa in 10 sezioni: 1. Archaic and Classical Crete: Unity or Diversity?; 2. Setting the Stage; 3. The Inscriptions; 4. Government; 5. Persons; 6. Social Institutions; 7. Economy; 8. Inter-Polis Relations; 9. Religion; 10. Law; i testi delle epigrafi, accompagnati dalla traduzione inglese, provengono dalle seguenti località: Axos, Datala, Dreros, Eleutherna, Eltynia, Gortyn, Knossos, Lyktos, Phaistos, Prinias. Concludono il volume la bibliografia, l'ubicazione delle iscrizioni, l'indice delle parole greche, l'indice delle fonti, l'indice analitico. In un prossimo numero di *Dike* pubblicheremo una discussione a più voci adeguata all'importanza dell'opera. Per il momento mi limito a segnalare che la pubblicazione delle epigrafi segue la numerazione delle *Inscriptiones Creticae*, anche se le iscrizioni ritenute insignificanti dal punto di vista del contenuto non sono state accolte. In compenso sono state incluse iscrizioni pubblicate successivamente alle IC, che vengono contrassegnate non con la G (di Guarducci), ma con la sigla della località di ritrovamento. Dove è opportuno viene anche dato nell'intestazione il riferimento a *Nomima* (sotto la sigla VER, ossia Van Effenterre, a cui fra l'altro il volume è dedicato, Ruzé), e agli *Inschriftliche Gesetzestexte* di Körner. I condirettori e l'intera redazione di *Dike* ci tengono a manifestare ai due autori le più vive congratulazioni per la realizzazione di un'opera così rilevante per la storia del diritto greco.

Gunnar Seelentag, *Das archaische Kreta. Institutionalisierung im frühen Griechenland*, *Klio – Beiträge zur alten Geschichte. Beihefte. Neue Folge*. Band 24, De Gruyter, Berlin-Boston 2015, p. 623. Si tratta di un libro di grande ambizione, che mira essenzialmente a rivalutare il ruolo delle fonti relative alla Creta arcaica per rinnovare e arricchire la nostra conoscenza della formazione

delle istituzioni della polis. Che questo sia un libro ambizioso lo mostra, credo adeguatamente, già solo l'estensione della parte introduttiva ("Zur Methode": p. 11-128). Ad essa fanno seguito altre due parti. La prima, "Institutionen der politischen Entscheidung" (p. 129-268) si articola in quattro capitoli, i primi tre dedicati agli organi della polis: magistrature (in particolare i *kosmoi*), Assemblée e Consiglio, seguiti da uno studio finale dedicato alla nozione di polis. La seconda parte del libro ("Integrationskreise der Politen") è invece dedicato alle strutture in cui si articola la cittadinanza: il primo capitolo è dedicato a uno studio terminologico delle varie componenti della popolazione; il secondo alla tribù (*pyla*); il terzo all'*andreion*; il quarto alle istituzioni educative (*paideia*); il quinto, infine, traccia un profilo degli equilibri politici fra nobiltà e *demos* che, nel pensiero dell'A., costituiscono un carattere distintivo della polis cretese. La parte dedicata agli approcci metodologici investe tali e tante questioni che da sola meriterebbe un'analisi assai approfondita. Non mi addentrerò quindi, in questa sede, nel dibattito sul concetto di statualità a livello politologico e antropologico, di cui l'A. fornisce un'esposizione ricca di contributi critici originali, e sulla sua utilità per lo studio delle origini delle istituzioni politiche greche. Né accennerò alla consapevolezza, di cui l'A. dà ampia dimostrazione, dell'importanza dell'integrazione dei dati archeologici con i dati delle fonti epigrafiche e letterarie. Mi soffermerò invece sulle riflessioni svolte dall'A. riguardo alla struttura politica embrionale che ci viene mostrata all'opera soprattutto nei poemi omerici e in Esiodo. L'idea di fondo (che verrà poi proiettata sulla società cretese) è che la competizione esasperata fra membri dell'élite (gli 'eroi' omerici) trovi un limite e un freno nell'obbligo di assicurare il benessere della comunità: questa, in cambio, non solo riconosce loro determinati privilegi ma assicura il necessario riconoscimento della loro dignità (*timé*). A mio parere il rischio di un simile modo di procedere è quello di adattare l'interpretazione di fonti altamente significative, ma suscettibili di interpretazioni contrastanti, a una visione precostituita dei rapporti sociali e politici. È quanto mi sembra accada all'A. relativamente alla celebre scena giudiziaria dello Scudo di Achille. L'A. mostra una conoscenza abbastanza ampia della bibliografia (pur tuttavia con lacune non insignificanti: Cantarella, Westbrook, Fusai, Maffi), ma non ritiene necessario soffermarsi a discutere le pur assai divergenti interpretazioni che sono state proposte della natura del processo qui descritto. Per es., a p. 81 n. 56 respinge la tesi che si tratti di un arbitrato senza riportare gli argomenti che in dottrina sono stati addotti pro e contro, e sostiene in modo apodittico che si tratta di uno 'Schlichtungsverfahren'; a p. 84 scrive: "Denn anders als durch den Druck der Gemeinschaft getrieben, lässt sich die Bereitschaft zur Schlichtung jenes Mannes nicht erklären, der das Wergeld doch eigentlich ablehnte, um stattdessen Blutrache zu üben". Se capisco bene (dato che l'A. si limita ad accennarvi a p. 87), qui l'A. prende posizione a favore della traduzione del v. 499 che recita: "l'uno offriva di pagare tutto e l'altro rifiutava di ricevere alcunché". Ma, come è noto, questa traduzione è ormai accolta solo da una

minoranza dei commentatori del passo. Non solo, ma il testo mostra chiaramente che i *laoi* si dividono in sostenitori dell'una e dell'altra parte: sembra dunque difficile tradurre questo atteggiamento in una pressione della comunità (che presuppone un'azione concorde), e d'altronde lo stesso A. attribuisce poi ai due gruppi di sostenitori delle parti atteggiamenti contrapposti: p. 88. Ma soprattutto l'A. non si sofferma nemmeno ad esaminare l'opinione, peraltro molto autorevole, di H.J. Wolff, in qualche misura ripresa, anche se in prospettiva diversa, da G. Thür (citato a p. 147 n. 30, ma senza discuterne la tesi), che scorge in questa scena l'origine della giurisdizione 'statuale'. La convinzione (a mio parere non fondata su di un'analisi sufficientemente approfondita del testo) che la scena dello Scudo sia da interpretare nel senso di una "Schlichtung" viene poi applicata dall'A. (p. 529) alla controversia fra Esiodo e Perse (dove è evidente che fra i due contendenti non si è raggiunto alcun compromesso), e risulterà determinante, come vedremo, nell'interpretare la legge di Dromo sul *kosmos* (v. in particolare p. 147). Sempre restando nell'ambito delle considerazioni introdotte, vorrei ancora accennare a una questione di metodo che riguarda un punto fondamentale, cioè i criteri di utilizzazione delle fonti a nostra disposizione per lo studio delle istituzioni cretesi. L'autore prende posizione a questo proposito in un paragrafo piuttosto breve: "Das 'archaische' Kreta und der zeitliche Rahmen dieser Arbeit" (p. 16-19). L'arco di tempo preso in considerazione dall'A. spazia dalla metà del VII alla metà del IV sec. a.C. L'A. sente quindi opportunamente il bisogno di conciliare questo termine *ad quem* così basso con la trattazione della Creta arcaica messa in decisivo rilievo dal titolo stesso del volume: "Das archaische Kreta". La spiegazione che l'A. propone è che Creta, essendo rimasta al di fuori dei grandi avvenimenti che segnarono il destino, ma anche l'evoluzione politica, della Grecia continentale, come le guerre persiane, sia rimasta sostanzialmente ancorata al passato. Come dichiara espressamente l'A.: "Die Entwicklungen des 5. Jh. sehen wir in keiner der hier behandelten Quellen reflektiert" (p. 17). Di più; l'A. sostiene che, in tema di strutture socio-politiche, il confronto fra i dati delle epigrafi e le fonti storico-letterarie del V, del IV, fino ad arrivare addirittura al II secolo, mostra che esse sono del tutto compatibili fra loro (idea che caratterizzava già in modo deciso la monografia di S. Link dedicata a Creta). Dunque si deve ritenere che, a livello di istituzioni delle comunità cretesi, non ci siano stati grandi cambiamenti nel corso dei secoli. Per questo l'oggetto del libro potrebbe essere più esattamente denominato 'die lange archaische Zeit' (p. 17). Ora a me sembra che queste affermazioni siano alquanto arrischiate. E ciò per lo meno per due ragioni. Che le istituzioni descritte da Eforo o altri scrittori tardi di *Kretikà* trovino un riscontro nella documentazione epigrafica dei secoli precedenti rischia di rivelarsi, come vedremo più avanti, una petizione di principio, nel senso che occorrerebbe partire dai testi (epigrafici) più antichi per verificare l'attendibilità dei testi (letterari) più recenti, mentre di solito si fa il contrario, cioè si interpretano i primi alla luce dei secondi. Ma la seconda ragione mi sembra ancora più determinante. L'A. ha

un'ottima conoscenza della bibliografia riguardante il Codice di Gortina e fa più volte riferimento a singole norme del testo illustrandone il contenuto. Però non ho trovato nel libro una valutazione complessiva della testimonianza del Codice nel quadro della "Institutionalisierung" dell'organizzazione sociale e politica cretese. La mia personale opinione, che ho più volte espresso, è che il Codice non attesti affatto un livello arretrato rispetto alle norme coeve provenienti da altre parti della Grecia, ivi compresa la stessa Atene (basti pensare alla molto maggior libertà d'azione dell'ereditaria -rispetto ad Atene- che sembra attestata dal Codice). Anzi, nel mio libro sul diritto di famiglia nel Codice (1997) ho sostenuto che molte norme del Codice in materia di rapporti patrimoniali all'interno della famiglia si spieghino proprio con la volontà del legislatore di far fronte a situazioni nuove provocate dalle trasformazioni economiche (come l'avanzare dell'economia monetaria). Particolarmente evidente è poi il convivere del nuovo e del vecchio nelle due modalità di giudizio disciplinate in col. XI 26-31 (d'altronde lo stesso A. segnala che, per quanto riguarda la funzione giurisdizionale, la Gortina del Codice offre un'immagine totalmente diversa da quella della già citata iscrizione di Drero sul divieto di iterazione del cosmato: p. 168). Da notare inoltre le norme che dichiarano espressamente abrogate la precedente disciplina di una certa materia (v. lo stesso A., p. 303-304 in materia di adozione). Il Codice può essere quindi verosimilmente considerato come lo specchio di un periodo di transizione che contraddice l'idea di una Creta statica e conservatrice ma anche, e ancora di più, di una struttura politica ancora in formazione (v. p. 330-332). Per valutare il carattere conservatore o viceversa innovativo della legislazione cretese, occorre dunque esaminare una per una le norme che contiene, e confrontarle con quel che sappiamo della legislazione delle altre città greche. Veniamo ora alla trattazione delle singole istituzioni politiche oggetto della seconda parte. Nel primo capitolo ("Kosmos – Institutionen konturieren": p. 134-203) grande spazio è dedicato alla legge di Drero relativa al divieto di iterazione della carica di *kosmos* (Korner, *Inschriftliche Gesetzestexte*, nr. 90). Qui l'A. riprende e sviluppa l'interpretazione dell'epigrafe da lui già proposta nell'articolo *Regeln für den Kosmos* ("Chiron" 39, 2009, p. 63-97). Dopo aver vietato a un *kosmos* di rivestire la stessa carica prima che siano trascorsi dieci anni, il testo nella traduzione dell'A. continua: "Wenn er als Kosmos handelt: gleich was er geurteilt hat, soll er schulden ein Doppeltes, und er soll unbrauchbar sein, solange er lebt, und was er als Kosmos verfügt hat, soll nichtig sein" (p. 142). Per comprendere l'interpretazione di queste parole da parte dell'A. occorre tener conto del presupposto da cui muove: cioè che non dobbiamo immaginarci il *kosmos* come un magistrato assimilabile agli arconti ateniesi del IV secolo con la loro precisa sfera di competenze, bensì come una sorta di prolungamento del *basileus* omerico a cui è affidato genericamente il compito di creare e mantenere l'ordine nella comunità attraverso una serie indefinita di incombenze, come guidare l'esercito, riuscire il miglior oratore in assemblea, e assicurare la conciliazione

(Schlichtung!) fra le parti di un litigio. Non a caso, osserva l'A., l'azione del *kosmos* nell'iscrizione di Deros è definita dal verbo *dikazein*: si tratta dunque dell'attività di uno "Schlichter", esattamente come il *dikazein* dei *gerontes* nello Scudo. Dunque la restituzione del doppio, che sanziona il suo comportamento in violazione della legge, deve essere riferita a quell'"onorario" che spetta al *geron* "der die Dike am geradesten spräche" (p. 147), cioè che "den von allen Beteiligten am ehesten zu akzeptierenden Kompromiss fälle" (*ibid.*). Siamo dunque di fronte a una "strukturelle Schwäche von Amtsträgern" (p. 545, come anche p. 498), che costringeva a limitare (per legge) "den Einfluss und die Willkür des Einzelnen..., um so auch die Institution, die er verkörpern sollte, zu stärken" (p. 546). Sulla base di questa presa di posizione (più volte ribadita) l'A. giunge quindi a respingere l'interpretazione dominante del testo dell'iscrizione sopra riportato, secondo la quale "ein gewesener Kosmos vor Ablauf der zehnjährigen Iterationsfrist widerrechtlich abermals das Amt des Kosmos bekleidet" (p. 150: si vedano tutte le traduzioni conformi riportate a p. 151 n. 40), sostenendo invece che αἰ δὲ κοσμησίε vada inteso nel senso di "wenn er aber wie ein Kosmos handelt" (p. 151). Le ragioni per cui l'interpretazione corrente sarebbe da respingere sono le seguenti. Non si capisce come possa diventare nuovamente *kosmos* superando la resistenza dei suoi concittadini, che hanno appunto approvato la legge che vieta l'iterazione. La mia obiezione: tutto lascia pensare che la legge sia stata approvata a maggioranza, il che implica che la maggioranza possa cambiare e in sede di elezione annullare l'efficacia della legge nel caso particolare, senza contare che il personaggio in questione potrebbe essersi fatto nominare *kosmos* con un'azione di forza. La seconda ragione è che non si capisce chi avrebbe potuto costringerlo a un rendiconto, accusarlo e condannarlo. A me sembra che ancora una volta occorra tener conto dei mutevoli equilibri politici cretesi (di cui Aristotele, *Polit.* 1272a-b, fornisce un quadro inquietante): sarebbe dunque bastato che l'equilibrio delle forze si fosse spostato dalla parte degli avversari del contravventore per portarlo a processo e condannarlo. Infine l'A. sostiene che la condanna a restituire al doppio gli "onorari" ricevuti per la sua attività di conciliatore sarebbe una pena troppo dura. Anche quest'ultimo argomento mi pare poco convincente: se la legge vuole essere efficace, non si capisce perché dovrebbe prevedere sanzioni leggere, oltre tutto per un comportamento che ha tutta l'aria di essere valutato alla stregua di un tentativo di innescare una *stasis*. Sulla base di queste critiche all'interpretazione dominante, l'A. propone, come abbiamo visto, di intendere αἰ δὲ κοσμησίε nel senso di "se si comporta come se fosse un *kosmos*". Si tratterebbe dunque di un *ex-kosmos* che, senza rivestire nuovamente la carica, eserciterebbe funzioni che spetterebbero solo al titolare effettivo della carica. Il presupposto di questa interpretazione è che il posto di *kosmos*, a norma di legge lasciato libero dall'*ex-kosmos*, verrebbe occupato da individui più deboli e meno influenti, ai quali risulterebbe difficile esercitare le loro funzioni senza il sostegno della legge, dell'opinione pubblica e della protezione divina: tutti ele-

menti che non sempre sarebbero stati in grado di assicurare l'efficacia delle decisioni del nuovo *kosmos*. È dunque lecito pensare, secondo l'A., che i litiganti, desiderosi di ottenere una soluzione rapida ed efficace della loro lite, non si rivolgessero al magistrato in carica, bensì a un uomo influente, che godeva di un tale prestigio da imporre alle parti il rispetto della decisione da loro accettata, cioè all'*ex-kosmos* (p. 152). Come valutare questa interpretazione? Il dubbio, difficile da fugare, è che si basi nella sua essenza su una concatenazione di petizioni di principio. Il primo e preliminare anello della catena sta nell'interpretare il *dikazein* dei *gerontes* nella scena dello Scudo come proposta di un compromesso che tende a conciliare le parti e che deve essere accettato da queste ultime per diventare efficace (che fra i compiti di un *aristos* ci sia quello di conciliare i litiganti – p. 147 n. 29 – non dimostra che *dikazein* abbia solo e soltanto questo significato: la lettura del contributo di Talamanca – che purtroppo nel libro e nella bibliografia appare costantemente come Talamanco – al Symposium 1974, pur noto all'A., non sembra aver scalfito le sue certezze). Di qui – secondo anello della catena – l'interpretazione del *dikazein* del *kosmos* di Drero in senso analogo (quando ovviamente non c'è nulla nel testo dell'iscrizione che confermi quest'interpretazione); oltre tutto parrebbe molto strano – e andrebbe dimostrato – che un magistrato della polis ricevesse ufficialmente un compenso dai privati per l'attività svolta in forza dei suoi doveri d'ufficio. Il terzo anello della catena consiste nel dare per scontato, o dimostrato, che il *kosmos* subentrante debba essere necessariamente più debole e di prestigio inferiore rispetto al *kosmos* uscente (si veda p. 178, in cui lo stesso A. traccia un quadro più realistico del conflitto politico valorizzando il ruolo dello *startos*, di cui i *kosmoi* sono espressione). Il quarto anello, che chiude il cerchio, consiste nel ritenere che “das Schlichten oder Schiedrichten” non rientrasse ancora in modo esclusivo nelle competenze del *kosmos*. Ora, qui c'è un equivoco che dipende dal significato esclusivo di conciliare (ma da ultimo vi ha aggiunto l'arbitrato) che l'A., come abbiamo visto, attribuisce a *dikazein*. Se infatti intendiamo il verbo, come certamente si deve fare nel caso dell'iscrizione di Drero (ma probabilmente anche nella scena dello Scudo), nel senso di emettere una sentenza vincolante in forza di un potere giurisdizionale, è chiaro che questo tipo di risoluzione delle liti, e soltanto questo, è riservato al magistrato in carica (che il potere giurisdizionale non sia ritenuto dall'A. un elemento portante della polis arcaica lo dimostra un dato apparentemente esteriore, cioè che nell'indice analitico il lemma “Rechtssprechung” rinvii al lemma “Streitschlichtung”). L'esercizio dell'attività di conciliatore (o anche di arbitro) può essere tranquillamente richiesta a chiunque, come dimostra tutta la nostra documentazione successiva in materia di mediazione e arbitrato (purtroppo nella ricchissima bibliografia dell'A. manca il fondamentale volume in materia di Steinwenter, *Streitbeendigung*, 1925; quanto all'iscrizione IC 4.82, citata a p. 545 dall'A. a conferma della propria interpretazione dell'iscrizione di Drero, essa non fa altro che attestare l'esistenza a Gortina di una regolamentazione dell'arbitrato

che non ha niente a che fare con le competenze dei *kosmoi*). Rivelatrice in proposito la nota 44 di p. 153, in cui l'A. osserva che, prendendo alla lettera il testo di legge, il divieto di "Urteile zu fällen" -che però non vuol dire conciliare!- sarebbe rivolto soltanto agli *ex-kosmoi* e non ai comuni cittadini, cui sarebbe quindi lecito usurpare la funzione di risolvere le liti riservata al *kosmos*. Nel tentativo di salvare la sua interpretazione da questa obiezione decisiva, in questa nota l'A. sostiene, in primo luogo, che il divieto nei confronti dei comuni cittadini poteva essere basato su una norma di diritto consuetudinario, che quindi la legge non avrebbe avuto bisogno di enunciare (ma a p. 176 l'A. parla tranquillamente di un "Privatmann" come conciliatore o arbitro: ancora una volta occorre ribadire che il ricorso a questa figura non significa cercare una soluzione del conflitto "gegen die Institutionen der Polis"); in secondo luogo che soltanto un *ex-kosmos* avrebbe avuto il prestigio necessario per "agire come un *kosmos*". Entrambe spiegazioni che rappresentano scappatoie inadeguate a respingere l'obiezione. Ma, a parte il significato da attribuire a *dikazein* nell'iscrizione di Drero, ci sono due ulteriori elementi che rendono l'interpretazione dell'A. inaccettabile. In primo luogo, continuando la lettura dell'iscrizione, veniamo a sapere che le sanzioni che colpiscono il *kosmos* abusivo culminano infine con la dichiarazione di nullità di tutti i provvedimenti che abbia preso. Secondo l'A. non si tratta delle "zahlreiche Entscheidungen eines widerrechtlich bekleideten Amtsjahres", bensì soltanto di "einzelne Schlichtersprüche" (p. 151). Ma il testo dell'iscrizione distingue chiaramente fra l'attività definita dal verbo *dikazein* e l'insieme delle attività del *kosmos*, indicate appunto con il verbo *kosmein*, di cui il giudicare rappresenta logicamente soltanto una parte. L'A. non si spinge fino ad affermare che i cittadini ritenevano preferibile rivolgersi all'*ex-kosmos* anche per altri tipi di intervento magistratuale, diversi dalla conciliazione delle liti; ma è ovvio che ciò è un argomento decisivo contro la sua interpretazione dell'iscrizione. In secondo luogo non si capisce in base a quale principio di diritto delle proposte di conciliazione formulate su richiesta delle parti litiganti, e da queste liberamente accettate, dovrebbero essere invalidate (analoga critica in Gagarin-Perlman, *Laws of Ancient Crete*, p. 204): ancora una volta l'A. non sembra avere chiara la distinzione fra attività giurisdizionale e attività di conciliazione o di arbitrato. Sul piano dell'approccio metodologico va infine rilevata la contraddizione fra una "bereits vorhandene Institution" (p. 150), cioè la carica di *kosmos*, e il carattere fluido delle sue competenze. Da questo punto di vista credo che l'iscrizione di Drero presupponga già delle magistrature dal profilo e dalle competenze perfettamente definite, e non possa perciò aiutarci a cogliere il processo attraverso cui si sono formate. Prescindendo dall'iscrizione di Drero testé esaminata, un breve commento richiedono le pagine relative in generale alla funzione giurisdizionale esercitata dai *kosmoi*, che viene trattata prendendo soprattutto in considerazione le disposizioni del Codice di Gortina. Non mi soffermo su alcune imprecisioni tecniche: non è vero che nella modalità definita *dikadden* "der Sachverhalt

... unumstritten war” (p. 169); non è affatto certo che nella modalità *omnunta krinen* il giudice giurava “sich gemäss den etablierten Regeln zu verhalten” (*ibid.*), o quanto meno non è l’unica interpretazione possibile; non è vero che “der Terminus für das Einbringen einer Klage” (p. 171 n. 95) è *endikon emen*, perché è in realtà *molen*; non è affatto certo che, in caso di fallimento di un tentativo di conciliazione o di arbitrato, fosse aperta la via del processo ordinario (p. 176 n. 105: il caso dei giudici stranieri ivi citati, attivi in età ellenistica, non è assimilabile senza cautele alla situazione cretese fra VI e V secolo). Quel che merita piuttosto di essere segnalata è l’affermazione, basata in pratica solo sul passo del Codice che prescrive di denunciare al *kosmos* tutti i casi in cui il matrimonio dell’ereditiera non sia conforme al dettato del Codice (IC IV 72 VIII 53 – IX 1), secondo cui tutte le azioni giudiziarie sarebbero state intentate presso un *kosmos*, che avrebbe poi provveduto a smistarle presso il giudice competente (p. 173; v. anche p. 530). L’A. propone quindi un esplicito parallelismo fra il rapporto *kosmos/dikastas* e il rapporto *praetor/iudex* nella Roma repubblicana. Ma questa affermazione non trova sufficienti conferme nelle fonti a nostra disposizione e risulta quindi molto arrischiata: in realtà nel Codice la funzione giurisdizionale risulta esercitata in modo autonomo ed esclusivo dal *dikastas*. L’A. sembra inoltre ritenere che il *kosmos* fosse investito del compito di curare l’esecuzione della sentenza emanata dal giudice (p. 174-175): ora anche di questo non c’è in realtà nessuna conferma; anzi, il parallelismo con l’ordinamento delle altre città greche induce a ritenere che anche a Creta l’esecuzione fosse rimessa all’iniziativa della parte vittoriosa nel processo (si veda d’altronde ciò che l’A. scrive a p. 318: “in Gortyn scheint die private Vollstreckung seit jeher etabliert gewesen zu sein...”). Al di fuori dell’iscrizione di Drero, sopra esaminata, l’attività giurisdizionale dei *kosmoi* non sembra quindi documentata. Veniamo ora alla seconda parte del libro, dedicata, come si è detto, agli “Integrationskreise der Politen”. Studiando la nozione di cittadinanza, l’A. sottolinea il fatto che il termine *polites* è poco usato nella nostra documentazione. A questo proposito l’A. sostiene che il verbo *poliateuein* non significherebbe “das Bürgerrecht besitzen”, bensì, sulle tracce di U. Walter, “an der Polis teilhaben”, cioè essere partecipe di oneri e privilegi che però non si coagulano ancora in uno statuto ben definito (si tratta d’altronde di un approccio metodologico già ampiamente praticato nel mondo scientifico anglo-sassone: si veda Boegehold-Scafuro, *Athenian Identity and Civic Ideology*, 1993, non citato dall’A. forse perché riferito ad Atene). In particolare non sarebbe sufficiente il raggiungimento della maggiore età per essere considerato cittadino di pieno diritto, ma occorrerebbe passare per la fase transitoria di *dromeus* (calcolata, in base al lemma *dekadromoi* di Esichio, in 10 ulteriori anni dopo il raggiungimento della maggiore età). L’A. si rifà qui alla tesi sostenuta da Tzifopoulos senza tener conto delle considerazioni critiche (svolte in *Studi recenti sul Codice di Gortina*, Dike 6, 2003, p. 163-167, articolo presente nella bibliografia dell’A.) con cui ho cercato di dimostrare che *dromeus* indica colui che, proprio

per il fatto di aver concluso il percorso educativo che termina con i due anni corrispondenti all'efebia ateniese, ha acquisito la piena capacità militare ed è divenuto cittadino di pieno diritto (mentre l'A., p. 282-283, sostiene che, pur avendo raggiunto la maggiore età al termine del biennio trascorso da efebi, si diventa sì *dromeis*, ma solo dopo aver praticato l'addestramento fisico per altri dieci anni si diventa cittadini di pieno diritto; si noti però che, a proposito dei figli *dromeis* di Spensizio, l'A. sembra dimenticare quanto in precedenza sostenuto, dato che scrive: "diese Volljährigen nennt das Dekret 'Dromeis'": p. 315). A proposito del significato di *dromeus*, mi sembra quindi tuttora valido l'autorevole parere di Willetts (*Law Code of Gortyn*, 1967, p. 11): "When he did become a *dromeus*, the young man was then a citizen". Non essendo dunque la nozione di cittadino l'elemento su cui fa perno lo statuto delle persone, la contrapposizione fondamentale, la *summa divisio personarum*, si rivela piuttosto quella fra liberi e schiavi. Tuttavia la presenza degli *apetairoi* nella II colonna del Codice induce l'A. a constatare l'esistenza a Gortina di persone che si trovano "fra liberi e schiavi" (p. 288). A questo proposito l'A. sottolinea giustamente la singolarità del fatto che gli *apetairoi* non solo appaiono soltanto come vittima e non come autori di un illecito "sessuale", ma non sono previste sanzioni differenziate in base allo statuto giuridico dell'autore dell'illecito commesso nei loro confronti. La spiegazione che l'A. propone di questo anomalo silenzio del legislatore non mi pare però convincente. L'A. sostiene, se ho ben inteso, che la sanzione prevista dalla legge si riferisce soltanto a illeciti commessi da un libero nei confronti di un *apetairos* o dei suoi familiari, perché, se l'autore fosse uno schiavo o se fosse l'*apetairos* a commettere l'illecito nei confronti di appartenenti ad altre categorie, si ricadrebbe nell'ambito delle *xeneiai dikai* e non delle *wastiai dikai*, alle quali ultime il Codice sembra unicamente fare riferimento (p. 288): sarebbe dunque la prospettiva processuale a guidare la formulazione della norma. Quale significato l'A. attribuisca a queste due espressioni greche non è però chiaro: a p. 285 definisce *wastia dika* come "Behandlung in Rechtsstreitigkeiten" o "rechtlicher Rahmen eines Rechtsstreits", mentre *xeneia dika* viene definita "jenes Konglomerat von Rechtspraktiken... das man anwandte, wenn ein Bürger mit einem Fremden stritt"; ma in altri luoghi, per es. parlando di adozione, *wastia dika* sembra significare in generale il diritto che si applica ai cittadini (p. 305) e *xeneia dika* agli stranieri (p. 307). Va naturalmente ribadito che nelle iscrizioni cretesi *dika* significa "azione giudiziaria" e nient'altro, esattamente come ad Atene. All'affermazione dell'A. si può obiettare, prima di tutto, che il testo della col. II non fa nessun riferimento alla procedura giudiziaria, ma si limita a stabilire la sanzione in denaro per le varie ipotesi di reato. In secondo luogo, che gli *apetairoi* – chiunque essi siano (le varie proposte di identificazione sono accuratamente riportate a p. 288) – se sono degli stranieri, non sono certamente degli stranieri di passaggio, ma sono piuttosto da assimilare ai meteci ateniesi. Ora, questi ultimi avevano accesso alla giurisdizione cittadina, sia pure presso un magistra-

to diverso da quello competente per i cittadini: quindi non ricadevano sotto la giurisdizione applicabile agli stranieri. Resta tuttavia da spiegare perché soltanto nella II colonna gli *apetairoi* vengano presi in considerazione come categoria della popolazione distinta da liberi e da schiavi, mentre nel resto del Codice si registra sempre e soltanto la contrapposizione binaria fra liberi (*eleutheroi*) e schiavi (*douloi* o *Foikeis*), non la tripartizione cittadini, non cittadini, schiavi. Di fronte a questa difficoltà l'A. è costretto ad affermare che gli *apetairoi* devono rientrare anch'essi nella categoria dei liberi: perciò "sollten wir in dieser Betonung der Freiheit nicht eine blosse personenrechtliche Statusbestimmung sehen, sondern vielmehr eine Ideologisierung dieses Begriffs" (p. 289). La questione merita ulteriori approfondimenti. Io ritengo che l'uso alternativo di *eleutheros* e di *poliatas* potrebbe essere spiegato facendo riferimento alle diverse sfere giuridiche in cui i due termini sono usati. Di cittadino e di esercizio dei diritti di cittadino si parla nella sfera politica, dove gli schiavi ovviamente non trovano posto; di libero, e delle prerogative legate alla libertà, si parla invece nella sfera dei rapporti privati, dove, da un lato, liberi e schiavi entrano in rapporti frequenti, economici ma anche personali (come nel matrimonio fra una libera e uno schiavo disciplinato in col. VII), dall'altro, le norme si riferiscono non solo a uomini ma anche a donne libere, e a persone non solo puberi ma anche impuberi, cosa ovviamente impensabile quando si parla di cittadini, che possono essere solo maschi adulti. Occorre anche aggiungere che, con riferimento ai soli maschi, non necessariamente la compagine dei liberi e quella dei cittadini coincidono. A parte il caso degli *apetairoi*, c'è da considerare lo statuto dei figli illegittimi, o nati al di fuori del matrimonio da un libero e una libera (si noti che il Codice prende in considerazione solo il destino del figlio di una schiava non sposata – col. IV 18-23- non di una libera non sposata), o da uno schiavo e una libera (a parte l'accenno a p. 305, su cui v. *infra*, non sono riuscito a capire se l'A. ne parli, perché purtroppo il libro è privo di un indice delle parole greche). Ma tutti questi elementi di ambiguità e di incertezza non sono sufficienti, secondo me, a negare che una nozione di cittadinanza sia pienamente formata e operativa nella Creta dell'età del Codice. Qualche parola sull'interpretazione delle regole in materia di adozione contenute nelle coll. X – XI del Codice. Riguardo alla presentazione dell'adottato all'assemblea dei cittadini, non sarei così sicuro che i cittadini fossero soltanto testimoni dell'atto e che non avessero "kein Recht zur Mitentscheidung oder auch nur darauf, dem Vorgang ritualisiert zuzustimmen" (p. 302). Proseguendo l'esame delle norme in materia di adozione, l'A. afferma giustamente che lo scopo dell'istituto era quello di far entrare nella famiglia dell'adottante un erede. A proposito della regola "Adoption mag sein, woher einer will" (col. X 33-34), l'A. conclude, con qualche esitazione, che essa rendeva possibile adottare anche qualcuno che non facesse parte di una famiglia di cittadini, come per esempio un figlio illegittimo dell'adottante generato con una schiava (a p. 305 n. 78 l'A. menziona opinioni contrarie a questa tesi, ma, come spesso gli accade, evita di discuterle, adducendo

implicitamente o esplicitamente come giustificazione lo spazio eccessivo che la discussione occuperebbe: il risultato è però la scelta apodittica di soluzioni che si adattano meglio alle tesi di fondo dell'A., come è accaduto già a proposito della scena giudiziaria dello Scudo). Quindi la funzione più caratterizzante dell'adozione, secondo l'A., è quella di conferire la cittadinanza a un individuo che ne era privo. Coerentemente con la prospettiva di ricerca da lui adottata in tutto il libro, l'A. ritiene però che la presentazione dell'adottato all'assemblea sia una formalità più recente rispetto all'introduzione nell'eteria. Prima del Codice, infatti, sarebbe stata sufficiente l'introduzione nell'eteria per fare dell'adottato un membro a pieno titolo di quello specifico "Integrationskreis", e con ciò della comunità tutta. Quando la polis ha voluto affermare la sua esistenza come istituzione sovraordinata, ha imposto una formalità ulteriore, il cui scopo era quello di dare precisi contorni e un solido ancoraggio alla nozione di cittadino (p. 306). La revoca dell'adozione comporta quindi perdita della cittadinanza, e, benché la legge non ne faccia cenno, anche l'uscita dell'adottato dall'eteria dell'adottante, come d'altronde conferma l'intervento dello *mnamon* dello *xenios kosmos*. Tutta questa costruzione risente di un controproducente purismo metodologico, dato che qui, come in tutto il libro, sembra che l'A. consideri come un particolare merito concentrare l'attenzione esclusivamente su Creta, in particolare su una documentazione, appunto le epigrafi cretesi, a cui gli storici della politica e della società greca arcaica non hanno attribuito la dovuta importanza. Tutto vero e tutto molto degno di lode. Tuttavia nel caso delle regole in materia di adozione, come avevo già sottolineato nel mio articolo in Symposium 1990, noto all'A., il parallelismo con la disciplina ateniese si impone e fornisce termini di confronto che vanno senz'altro considerati applicabili alla realtà cretese, se non addirittura all'insieme degli ordinamenti giuridici ellenici. Nel testo del Codice stesso troviamo una norma che indirizza verso la comparazione, in quanto è identica alla norma ateniese: in col. XI 6-10 leggiamo infatti che, nel caso in cui l'adottato muoia senza lasciare figli legittimi, i beni dell'adottante andranno agli eredi dell'adottante stesso. Io credo quindi che, esattamente come ad Atene, si potesse adottare solo il figlio legittimo proveniente da un altro *oikos* cittadino (sulla possibilità di adottare un *nothos* proprio o altrui è difficile pronunciarsi, perché non sappiamo quale fosse il loro statuto giuridico; quanto all'adozione di uno straniero, essa avrebbe implicato un voto da parte dell'assemblea, cosa che l'A. recisamente esclude). Quindi l'introduzione nell'eteria dell'adottante sarà necessaria solo se l'adottato proviene da una famiglia facente parte di una diversa eteria; certamente, come accade ad Atene per l'introduzione di un adottato nella fratria dell'adottante, ci sarà stato un voto dei membri dell'eteria (giusta quindi la critica a Link a p. 306 n. 80). Infine, e soprattutto, il parallelo con Atene mostra che la revoca dell'adozione ha come conseguenza il ritorno dell'adottato nella famiglia d'origine, di conseguenza anche nell'eteria d'origine. Che è poi quello che accade anche in caso di rinuncia all'eredità da parte dell'adottato (col. X 45-48 e col. XI 1-5),

norma che l'A., se non ho visto male, non commenta. In definitiva, quindi, non trovo nessun elemento a conferma della tesi che la presentazione all'assemblea dei cittadini sia una formalità introdotta in epoca successiva all'introduzione dell'adottato nell'eteria dell'adottante. Riguardo al decreto di Spensizio, di cui l'A. si occupa principalmente alle p. 314 ss., mi limiterò ad alcune osservazioni relative alle ll. 6-8 della faccia B. L'A. traduce: "Auf den Schreiber soll kein Zugriff sein, und man soll bei ihm keine Pfändung durchführen. Was aber einen Prozess betrifft, so soll ihn der Schreiber, je nachdem, ob er das eine oder andere vorzieht, ebenso haben wie die anderen auch oder er soll sich beim Kosmos belangen lassen..." (p. 315). Il termine *epagra*, che l'A. traduce con "Zugriff", non si riferisce certamente alla "Personalexekution", e il termine *rution*, che l'A. traduce con "Pfändung", potrebbe anche riferirsi a una di quelle forme di rappresaglia che sostituivano il ricorso alle istanze giudiziarie (si veda Bravo 1980, presente nella bibliografia dell'A.): non mi pare quindi dimostrato, almeno a livello terminologico, che con queste misure si sia voluto esentare Spensizio dalla ordinaria "Personalexekution". Quanto alla disposizione successiva, un'occhiata alla traduzione di *Nomima* I, p. 104, basterà a mostrare che la traduzione proposta dall'A. non ha delle basi testuali molto sicure: "Si le scribe a une affaire en justice de l'une ou de l'autre espèce, l'affaire sera réglée pour lui comme on en use avec les autres cosmes...". Affermare, come fa l'A., che a Spensizio sia concesso di scegliere fra un giudizio affidato al *kosmos* e uno affidato al normale *dikastas* non sembra corrispondere a quel che si legge nel testo greco. Lascio da parte il capitolo dedicato all'*andreion* e vengo al cap. XII, intitolato "Paideia", che consiste per la maggior parte in una accurata esegesi del racconto di Eforo, ripreso da Strabone, relativo al rapimento degli efebi. Non mi soffermerò sulle diffuse considerazioni dell'A. riguardo a questo testo per una semplice ragione: mentre l'A., prendendo alla lettera, parola per parola, quel che Eforo racconta, crede fermamente che vi si descriva un'istituzione vigente a Creta fin da età arcaica, io credo che qui non vi sia alcun riferimento a una precisa realtà istituzionale; in questa opinione mi conferma il fatto che il lungo brano dello storico ellenistico (di cui si può leggere la traduzione a p. 464) si conclude con le seguenti parole, secondo me rivelatrici: ταῦτα μὲν τὰ περὶ τοὺς ἔρωτας νόμιμα ("Dies sind die Gebräuche bei Liebesverhältnissen"). Quindi, mentre credo che il testo di Eforo, ammesso e non concesso che abbia un fondo di verità, descriva "die Päderastie als ein bis dahin unter den Eliten verbreiteter Brauch" (p. 463), non credo affatto che tale usanza sia stata recepita dalla polis e riordinata, addirittura mediante una legge, in modo tale da indirizzarla al bene comune e aprirla a tutti i cittadini (*ibid.*). Secondo me a distruggere ogni possibile aggancio con una realtà istituzionale delle pratiche narrate da Eforo basta considerare il rapporto fra *agelai* ed eterie che emerge dal racconto. Secondo l'A. fino ai 17 anni i ragazzi frequentavano l'*andreion* del proprio padre; poi si formavano le *agelai* nel modo descritto da Eforo: "Die strahlendsten und mächtigsten der Knaben bringen die Agelai zusammen, wo-

bei jeder so viele Knaben versammelt, wie er kann". Secondo l'A. i giovani che si raccoglievano attorno al promotore non appartenevano necessariamente al suo stesso *andreion*: se ne desume che "mit der Formation von Agelai die Paides eines Jahrgangs durchmischt wurden" (p. 454). Salto tutto il folklore intermedio dei racconti presi in considerazione, e vengo alla fase finale di tutta la procedura: tutti i componenti dell'*agela*, insieme al rapito, entravano nell'*andreion*, ossia nell'eteria del rapitore ("Alle Mitglieder einer Agela in die Hetairie jenes Mannes aufgenommen wurden, welchem sie gestattet hatten, ihren 'Strahlendsten' zu entführen": p. 495). In questo modo "wurden die Andreia ... von Generation zu Generation ... immer wieder durchmischt" (p. 494). A questo punto si tratta di intendersi sulla natura e sulla funzione delle eterie. Gli unici dati certi (e relativamente antichi) che possediamo in proposito sono quelli che emergono dalle coll. X e XI del Codice. Qui vediamo che, in perfetto parallelismo con la funzione della *fratria* ateniese, l'eteria svolge, fra le altre, un'importantissima funzione di controllo sullo stato civile dei cittadini. Ragione per cui, come d'altronde lo stesso A. ritiene, l'ingresso di un nuovo membro doveva essere approvato dai membri dell'eteria, che conservavano di generazione in generazione la memoria storica dei gruppi familiari che ne facevano parte. Una funzione che non si vede come avrebbe potuto essere esercitata dall'eteria se, ad ogni generazione (ma in realtà ogni due anni), ci fosse stato un cambiamento significativo, se non radicale, della sua composizione. Un ulteriore indizio, che depone contro la verosimiglianza dell'inserimento dell'intera *agela* nell'eteria del rapitore, è che non si riesce a capire attraverso quale procedimento ciò avrebbe potuto avvenire (lo stesso A. si rende conto della difficoltà: a p. 496 n. 144 dichiara "Wie aber diese Epheben zu Bürgern wurden, das heisst, wie und wann genau sie in die Hetairien eintraten, ist eine bislang ungelöste Frage"; a mio parere si tratta non di una questione non risolta, ma di una questione insolubile perché non corrisponde a nessun dato reale). Si sarebbe dovuto procedere, come nel caso dell'adozione, a un'approvazione da parte dell'assemblea? E avremmo quindi avuto un giovane appartenente a un'eteria diversa da quella del resto della sua famiglia? L'unico effetto realmente incidente sul piano istituzionale di tutto il romanzo di Eforo si rivela dunque del tutto inverosimile. Quanto alla legge di Drero (Koerner n. 92 = *Nomima* I 68), adottata dall'A. a conferma della istituzionalizzazione dell'usanza del rapimento (p. 463) e commentata dall'A. a p. 496 ss., essa mette in una relazione, difficile da determinare, eterie e *agelai*, ma con tutta la buona volontà non se ne ricava alcun accenno alla "Entführung". Evito poi di parlare del matrimonio collettivo, pittoresca ulteriore pennellata del romanzo di Eforo, che l'A. giudica "glaubhaft" (p. 499), perché il Codice conferma che la dote della fanciulla è pari alla metà della quota ereditaria spettante al fratello (!). Ma nel Codice non vi è nessuna traccia di un matrimonio collettivo; anzi, la disciplina dell'ereditiera mostra che ci si aspetta che l'avente diritto a sposare l'ereditiera sia tenuto a sposarla quando è ancora *apodromos*, cioè ancora prima di diventare maggio-

renne (col. VII 35-40, norma che, fra l'altro, conferma che *dromeus* indica colui che ha raggiunto la maggiore età). Dell'ultimo capitolo, "Hetairoi des Hybrias" (p. 504-552), mi limiterò ad elogiare senza riserve l'ottima trattazione delle modalità di decisione collettiva, che orienta utilmente sui numerosi studi recenti in materia. Il volume termina con la bibliografia e gli indici delle fonti, dei nomi, delle cose notevoli. Si potrebbero ancora elogiare (ad es. la parte II del cap. I, "Materielle Kultur und kulturelle Praktiken") e approfondire criticamente molti punti di questo libro senza dubbio stimolante e utile (non foss'altro per l'accuratezza dei commenti alle fonti antiche). Quanto abbiamo fin qui osservato mi induce però a concludere mettendo in luce due caratteristiche del libro che ritengo poco convincenti. Prima di tutto, allo scopo di combattere un modello rigidamente evoluzionistico (p. 61 ss.), mi sembra che l'A. abbia abbracciato un modello in apparenza molto più duttile, ma in realtà altrettanto rigido. Tutto il libro è percorso dal filo conduttore della "strukturelle Schwäche der Institutionen", di cui l'A. ritiene che la legge di Drero sul divieto di iterazione della carica di *kosmos* sia la più sicura conferma testuale. In questo quadro teorico il processo di "Institutionalisierung" (non a caso messo in evidenza nel sottotitolo del libro) sembra non avere mai fine. Per citare solo due delle componenti più importanti di questo processo: il concetto di cittadinanza si dissolve in quello di partecipazione agli "Integrationskreise" (dove la tesi decisamente opposta di una nota corrente storiografica francese non è seriamente discussa, benché Bourriot e Roussel siano meritoriamente citati in bibliografia); la funzione giurisdizionale si riduce costantemente a conciliazione/mediazione o, tutt'al più arbitrato. E qui si innesta il secondo aspetto problematico (a cui ho già accennato sopra). Un testo come il Codice di Gortina non può naturalmente essere ignorato da chi si occupa di società e istituzioni cretesi. Dunque l'A. non lo ignora, anzi, come si è detto, lo cita e ne commenta le parti più importanti. Va però ribadito che il Codice, non è il documento di un faticoso e quasi interminabile processo di istituzionalizzazione; al contrario, è la testimonianza di un processo storico che ha prodotto un risultato molto avanzato (se paragonato a quel che sappiamo per il resto della Grecia coeva), per lo meno nel campo della disciplina dei rapporti privati. In questo campo il potere legislativo pubblico è intervenuto in profondità, trasformando in legge scritta della città quelle che erano le consuetudini familiari, in cui ha spesso introdotto innovazioni radicali. Nel quadro così delineato dal Codice non è lasciato alcuno spazio di manovra agli "Integrationskreise", a cui l'A. attribuisce tanto peso, perché anche eteria e tribù giocano un ruolo integralmente pilotato dalla legge. Mi pare quindi che una maggior attenzione alla prospettiva storico-giuridica, anche in chiave comparativa, potrebbe portare a una visione delle istituzioni cretesi più equilibrata e più aderente alla realtà storica di quella che emerge dalla lettura del libro. Come l'A. stesso dichiara a più riprese, c'è ancora molto da dire sulle realtà istituzionali cretesi. Non dubito quindi che saprà darci dei nuovi interessanti contributi in materia.

O. Pilz, G. Seelentag (Eds.), *Cultural Practices and Material Culture in Archaic and Classical Crete*, Proceedings of the International Conference, Mainz, May 20-21, 2011, De Gruyter, Berlin-Boston 2014. Di questa raccolta di contributi, tutti di ottimo livello, mi limiterò qui a citare quelli che appaiono più interessanti per i lettori di questa rivista, a parte G. Seelentag, *An Epic Perspective on Institutionalization in Archaic Crete*, p. 121-140 (ripreso nella sostanza nella sua monografia su Creta arcaica qui recensita). K.R. Kristensen, *Archaic Laws and the Development of Civic Identity in Crete, ca. 650-450 BCE*, p. 141-157. Nella prima parte del suo contributo la studiosa danese prende decisamente posizione (alquanto controcorrente) a favore del “Cretan Mirage”, affermando che, al di fuori della documentazione epigrafica, il quadro offerto dalle fonti letterarie risulta molto difficile da utilizzare per descrivere in modo attendibile la vita politica e sociale cretese. Nella seconda parte propone di applicare allo studio della realtà cretese il concetto di “legal place” e svolge un’accurata analisi di alcune epigrafi di Drero e di Gortina. S. Link, “... *there shall be no punishment to them.*” *Observance of Law and Social Integration in Sparta and Crete*, p. 159-176, traccia un attento parallelo fra le istituzioni politiche e sociali di Sparta e di Creta, cercando di mettere in luce le differenze, anche profonde, fra usi e costumi che a prima vista possono sembrare molto simili, o che come tali ci sono stati presentati dalle fonti antiche e dagli studiosi moderni: ad esempio le istituzioni educative, i pasti comuni ecc. In particolare sottolinea come l’ideologia spartana sia dominata da una “egalitarian pretension”, che però non riusciva ad eliminare tensioni e conflitti fra individui e comunità, mentre a Creta l’aristocrazia riuscì a competere mettendosi al servizio della comunità. Suppongo che la legge di Lyttos “concerning the accommodation of foreigners” (*Nomima* I.12), riportata e commentata da Link in Appendice (e su cui concentrerò ora la mia attenzione), sia da lui considerata un indizio dell’ideologia dominante a Creta, che mirava appunto ad evitare la contrapposizione fra singoli esponenti dell’aristocrazia, o individui eminenti, e la collettività dei cittadini. Infatti ne propone un’interpretazione alquanto diversa da quella corrente (Korner n. 87, *Nomima* I 12, con qualche variante anche K. R. Kristensen, *Defining “Legal Place” in Crete*, in *Transferts culturels et droit dans les mondes grecques et hellénistiques*, édité par B. Legras, Paris 2012, p. 41), che vede nell’iscrizione un divieto di accogliere nel territorio della città gli stranieri (*allopoliatai*), a meno che non si tratti dei propri dipendenti o dei cittadini di Itanos. Link interpreta invece la disposizione come un divieto di instaurare relazioni di ospitalità con stranieri, e la mette in relazione con la “aristocratic guest-friendship” (p 173), che creava rapporti con famiglie appartenenti a comunità diverse provocando un indebolimento della solidarietà interna alla polis. Infatti quel che colpisce nell’iscrizione è che, mentre nella prima parte il divieto sembra rivolgersi a tutti i cittadini di Lyttos, la seconda parte del testo rivela che il divieto si rivolge soprattutto contro “the aristocratic segment of the citizenry” (p. 173), sanzionandolo con una pena probabilmente molto più grave

rispetto a quella che presumibilmente colpiva i comuni cittadini: e che lo stesso comportamento sia punito più gravemente se imputabile a un magistrato rappresenta un fatto eccezionale. Ora, prima di formulare qualche personale osservazione sull'interpretazione di Link, credo sia necessario sottolineare che l'iscrizione è talmente lacunosa che è molto difficile capire quale fattispecie effettivamente contempli, e come essa venga regolata; tanto che, nella loro recentissima edizione delle iscrizioni cretesi, Gagarin e Perlman hanno ritenuto che *kosmos* e *apokosmos* potrebbero essere non i destinatari della sanzione, bensì coloro che la irrogano (*Laws of Ancient Crete*, p. 494); tesi sostanzialmente accolta da Maria Youni nel suo contributo al Symposium 2013, edito da M. Gagarin – A. Lanni, Vienna 2014, sotto il titolo di *Councils of Elders and Aristocratic Government in the Cretan Poleis*, p. 103-126, in particolare p. 113, di cui né Link né Seelentag, che ha ripreso in esame l'iscrizione nel suo libro sopra recensito (*Das archaische Kreta*, in particolare p. 214-217), hanno potuto tener conto. Venendo ora all'interpretazione di Link, a me sembra che essa sollevi molti dubbi. In primo luogo, se davvero si trattasse di vietare l'ospitalità nei confronti di stranieri, non si capirebbe per quale motivo si sia ritenuto necessario eccettuare dal divieto le persone che si hanno in proprio potere, le quali non possono essere altro che i propri schiavi (anche se al posto del verbo *kraten* ci aspetteremmo il verbo *paomai*). Né si comprende perché dovrebbero essere eccettuati dal divieto gli abitanti di Itanos. Inoltre non si capisce come potesse essere vietato invitare a casa propria uno straniero. Forse giravano delle guardie (sul modello *ante litteram* dei 'guardiani della rivoluzione') che facevano irruzione nelle case? Oppure gli stranieri, che, secondo Link (p. 174 e n. 89) erano ospitati nella casa pubblica menzionata da Dosiadas, venivano sorvegliati a vista dalle medesime guardie in modo tale da non poter circolare liberamente e recarsi a casa dei privati? Inspiegabile rimane anche l'estensione del supposto divieto all'*apokosmos*, identificato dalla maggioranza della dottrina, con un *ex-kosmos*. Seelentag (*Das archaische Kreta* cit., p. 216) ha provato a mettere in relazione la sua presenza con il decreto della Boule a cui risalirebbe la norma: poiché magistrati ed ex-magistrati presumibilmente entravano nella Boule, quest'organo avrebbe richiesto un comportamento irreprensibile a tutti i candidati. Osservo però che, se così fosse, la penalità aggravata dovrebbe estendersi anche agli stessi membri della Boule, che invece non sono espressamente menzionati come possibili destinatari della grave sanzione. Infine ho molti dubbi che *eszikaioteres* significhi giudici (dato che ci si aspetterebbe il comune *dikastai*): in *Nomima* viene infatti accolta la traduzione "les contrôleurs" (p. 60), mentre è stato Koerner (seguito da Link e da Seelentag) a identificarli con dei giudici. Osservo ancora che né Link né Seelentag si curano di spiegare chi siano le due categorie di persone a cui divieto non si applica e perché non si applica. Koerner, che invece si pone il problema, identifica la prima con coloro che dipendevano da un cittadino di Lyttos, dunque schiavi acquistati o preda di guerra. E aggiunge: "man hätte zu sehr in die Rechte der

Bürger eingegriffen, hätte man ihre Aufnahme untersagt“ (quanto agli abitanti di Itanos, menziona l’ipotesi di Van Effenterre, secondo cui potrebbe trattarsi di esiliati, ma la ritiene – giustamente – poco verosimile) (p. 328). Ora la sua spiegazione, se appena si rifletta, non può che risultare insoddisfacente: non è concepibile che la città impedisca a un proprietario di far circolare liberamente i propri schiavi – senza contare che non sarebbero certo denominati *allopoliatai*, che Seelentag stesso identifica con “Bürger anderer kretischen Poleis” (*Archaische Kreta*, p. 283, dove, parlando della nostra iscrizione, cita solo gli abitanti di Itanos e non i soggetti su cui il destinatario del divieto *kratei*). Osservo infine che certamente il verbo *dechomai* ha molti significati (compreso quello di ospitare, di cui Link, p. 172 n. 87, trova il precedente più appropriato in Hom. *Od.* 19.316); ma se vogliamo cercarne uno molto più vicino quanto a tempo, luogo e contesto, viene spontaneo pensare al significato di *dechomai* in un passo del Codice di Gortina, e precisamente col. X 25-31, in cui designa uno degli atti miranti a rendere più difficile la rivendicazione di uno schiavo da parte del vero proprietario o la sua rivendicazione in libertà, e che sono perciò vietati. Mi sembrerebbe quindi più probabile, senza che questo sia il luogo per approfondire questa proposta di interpretazione, che nella nostra iscrizione *dechomai* possa avere un significato molto simile a quello che si registra nel Codice. Il divieto è appunto quello di accogliere, cioè di farsi consegnare persone, che potrebbero risultare cittadini di altre città (cretesi) resi illegittimamente schiavi e, in particolare, gente di Itanos (penso qui per analogia al trattato fra Mileto e le tre città cretesi – Cnosso, Gortina e Festòs: *Staatsverträge des Altertums* III nr. 482- dove in pratica si proibisce di comprare un cittadino della città controparte: certo, nel nostro caso non si parla di acquisto, ma *dechomai* può essere considerato un termine dal significato ancora più ampio). Se si considera attendibile questa spiegazione, si capisce anche meglio che i *kosmoi* in carica, e quelli che in futuro saranno usciti di carica, siano puniti (probabilmente) più severamente del comune cittadino di Lyttos. E anche la traduzione “controllori” per *eszikaioteres* potrebbe rivelarsi più aderente alla situazione se si pensa appunto a un’accusa rivolta ai magistrati e agli ex-magistrati dall’organo incaricato di controllarli (mentre normalmente in una legge la determinazione della sanzione non viene indirizzata ai giudici). P. Perlman, *Reading and Writing Archaic Cretan Society*, p. 177-206, mette a confronto i dati ricavabili dalle fonti epigrafiche e archeologiche con i testi letterari relativamente ai raggruppamenti civici e sociali documentati nella Creta arcaica, con particolare riguardo alle tribù (*phylai*). Particolarmente interessante la discussione riguardante l’obbligo per l’ereditiera (*patroiokos*) di sposare, in assenza di collaterali, un membro della tribù. Secondo una parte consistente della dottrina, il motivo dell’imposizione sarebbe quello di preservare la terra assegnata ad ogni capofamiglia all’interno del territorio assegnato a ciascuna tribù. Perlman obietta che “there is no evidence that land could be sold or mortgaged only to a fellow tribesman” (p. 181). Per quanto riguarda l’organizzazione familiare, Perlman

prende posizione riguardo all'interpretazione di alcuni termini chiave. Mentre trovo condivisibile l'identificazione dell'*epiballon* con "someone who has a legal claim to an inheritance" e del *kadestas* con "someone who has a legal obligation to do something on behalf of a relative", continuo a rimanere perplesso sull'identificazione di "those who have the *klaros*" (IC IV 72 col. V 25-28) con i *woikeis*, ossia "'serfs' who lived on and worked the estates of citizens" (p. 185), perché ritengo impossibile una manomissione automatica indipendentemente da una manifestazione di volontà del padrone defunto (a questo proposito mi chiedo come potessero esistere "serfs without a master": p. 186). Riguardo ai raggruppamenti intermedi tra famiglia e tribù (a cui è dedicata la sezione C dell'articolo), Perlman esprime dei fondati dubbi sull'identificazione, affermata da buona parte della dottrina, di *hetaireia* e *andreion*: sostiene infatti che la prima era una "association of free men", mentre riguardo al secondo, "a public building or specific space" (p. 187), nulla prova che fosse il luogo dove consumavano i pasti comuni i membri dell'eteria. La documentazione archeologica finora nota, inoltre, non sembra confermare la partecipazione a pasti comuni di un gran numero di persone (p. 188). Segue un'approfondita discussione intorno all'esistenza di clan a Creta. La discussione si concentra in particolare sul significato di *startos*, identificato da alcuni con una unità militare (Chaniotis) e da altri con il *genos*/clan (Willetts). La conclusione della studiosa è che "there is little evidence for formal private or public associations apart from the family and the tribe in Archaic and Classical Crete" (p. 191). Mi sembra una conclusione che attesta un lodevole uso dell'*ars nesciendi* (soprattutto se confrontata con le grandiose ricostruzioni, paragonabili a una anastilosi, di altri specialisti della storia cretese, come Link e, di recente, Seelentag). Tuttavia la rinuncia a considerare l'eteria come un organismo che svolgeva le stesse funzioni della fratria ateniese mi pare frutto di una cautela eccessiva: se, stando alla col. X del Codice di Gortina, l'iscrizione dell'adottato nell'eteria dell'adottante era obbligatoria (e non semplicemente facoltativa, come sembra considerarla Perlman, p. 191), mi sembra difficile negare che tutti i cittadini dovessero far parte di un'eteria. L'ultima parte del contributo è dedicata a un approfondito studio dell'onomastica delle tribù e dei mesi, da cui risulta la presenza di radici diverse da quelle doriche dominanti, con conseguenze importanti per la ricostruzione delle componenti etniche della popolazione cretese.

E. Galbois & S. Rougier-Blanc (eds.), *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Ausonius. Scripta Antiqua 57, Bordeaux-Paris 2014, p. 278. Fra i contributi raccolti in questo volume interesseranno particolarmente lo storico del diritto quelli di: Marie-Joséphine Werlings, *Qui étaient vraiment les pauvres dans les cités grecques archaïques?* (p. 67-84), che affronta il problema dell'efficacia descrittiva dei termini relativi alla povertà per cogliere la realtà sociale ed economica del fenomeno; di Jean-Manuel Roubineau, *Pauvreté, rationa-*

lité économique et abandon d'enfants dans les cités grecques (p. 145-166), che si pone il problema delle motivazioni che spingevano all'abbandono ovvero all'esposizione dei bambini. Le sue conclusioni sono che era un calcolo di razionalità economica, piuttosto che la pura e semplice povertà della famiglia, a suggerire l'esposizione dei neonati. Gli interventi legislativi a salvaguardia dei neonati nel mondo greco sono molto meno frequenti e incisivi rispetto al mondo romano.

A. Cozzo, « Nel mezzo ». *Microfisica della mediazione nel mondo greco antico*, Pisa Univ. Press, Pisa 2014, p. 494. La curiosità nei confronti di questo libro (che non è stato inviato alla redazione) mi è nata leggendo la recensione di quasi venti pagine che un romanista, da qualche anno felicemente interessato al diritto greco, gli ha dedicato su *Iuris Antiqui Historia* 7, 2015, p. 175-194. Mi riferisco a Emanuele Stolfi, secondo cui il libro dell'A. dimostra “una sua spiccata sensibilità ... rispetto a problemi giuridici” (p. 188), a cui si aggiungono altri lusinghieri apprezzamenti. In realtà, fra le pieghe, Stolfi rivolge al libro critiche non di poco conto; tuttavia finisce per affermare che lo storico dei diritti antichi non deve assumere “la veste severa e intransigente di certe guardie che Borges voleva collocare ai confini dei vari saperi” (*ibid.*). Ebbene, io, di fronte a un libro come questo, vorrei prendere misure molto più drastiche: stendere reticolati di filo spinato e un adeguato numero di mitragliatrici a difesa della storia del diritto, in particolare del diritto greco; un diritto, quest'ultimo, che si sarà anche costituito solo in minima parte come “una funzione autonoma, provvista di un carattere formale e di un suo separato tecnicismo” (sempre Stolfi, p. 189), ma non consente ad alcuno, giurista o non giurista, di ignorare quella minima parte e di fare finta che gli studi che la riguardano non esistano. Mi chiedo che cosa avrebbe pensato e scritto di questo esponente di una nuova “nouvelle vague” (come la chiamava il compianto studioso nelle sue temutissime recensioni) Mario Talamanca, presente in bibliografia con il suo fondamentale articolo sull'arbitrato, ma non citato nell'unica nota in cui avrebbe dovuto esserlo (Cozzo, p. 91 n. 175). Vado quindi oltre le convincenti critiche già formulate da Stolfi nella terza parte del suo saggio-recensione (p. 188 ss.), per es. all'interpretazione, definita (generosamente) molto, forse troppo, disinvolta da Stolfi, p. 192, della scena giudiziaria dello Scudo di Achille, alle confusioni e imprecisioni terminologiche come la distinzione fra modalità “arbitrali” e modalità “giuridiche” (Stolfi, p. 189). In realtà la lista delle inesattezze a livello terminologico e contenutistico potrebbe allungarsi di molto. Mi limito ad alcuni esempi. Nelle *Vespe* di Aristofane (v. 850) si dice che il giudice scrive la sua sentenza su una tavoletta di cera: l'A. lascia credere che questa fosse la modalità adottata nei tribunali ateniesi (p. 47), dove invece per votare si usavano dei dischetti di metallo, mentre la tavoletta era utilizzata appunto solo dall'arbitro (AP 53.2). A p. 69 si dice che l'arbitro emetteva un parere motivato quando è noto che la motivazione delle sentenze non esiste nel mondo greco. A p. 90 n.

171 si legge che “le *synodoi* davanti all’arbitro pubblico sono il primo stadio della citazione in giudizio” (*sic!*). A p. 90 si parla di “potere discriminante” (??) dell’arbitro. Ma queste sono ancora inezie. Molto più grave sostenere che l’arbitrato pubblico, istituzione che assume la sua precisa denominazione e funzione nell’ordinamento processuale ateniese dopo la caduta dei Trenta, abbia i suoi “prodromi” nel mondo omerico ed esiodeo (p. 73). Ci si aspetterebbe, a motivare questa inopinata affermazione, che l’A. desse conto dell’ampio dibattito riguardante la storia della funzione giurisdizionale in Grecia. In realtà gli unici riferimenti al quadro dottrinario si trovano nell’Introduzione e si limitano a degli omaggi di maniera alla scuola francese degli ultimi decenni del ‘900: Vernant, Detienne, Loraux, personalità di studiosi di prima grandezza, che però non si sono mai occupati dell’arbitrato sotto il profilo giuridico. Si trova, è vero, qua e là, qualche riferimento a Steinwenter, Gernet, Gagarin o Thür, ma senza che l’A. prenda mai posizione sulle questioni da essi trattate (Aggiungo che, a proposito del primo capitolo del libro, dedicato a quella che oggi chiameremmo “la giustizia sportiva”, manca ogni riferimento a uno dei più importanti lavori di taglio giuridico: E. Klingenberg, ΔΙΑΚΩΛΥΕΙΝ ΑΝΤΑΓΩΝΙΣΤΗΝ, in *Symposion* 1982, p. 205-239). Nonostante qualche sporadica presa di distanza (p. 84 n. 150), l’A. sembra invece fare gran conto del libro di Roebuck, *Ancient Greek Arbitration*, 2001, senza essere apparentemente sfiorato dallo scrupolo di leggere e citare qualche recensione da parte degli storici del diritto greco, come quella di Thür in “*Zeitschrift der Savigny Stiftung RA*” 120, 2003, p. 209-212, da cui avrebbe potuto ricavare utili “istruzioni per l’uso”. Ritornando agli studi sulla natura e sul ruolo dell’arbitrato nei più antichi documenti giuridici greci, e sempre per restare sulle lacune bibliografiche dell’A., colpisce in particolare l’assenza del fondamentale saggio di H.J. Wolff (nome assente dalla bibliografia!) *Der Ursprung des gerichtlichen Rechtsstreits bei den Griechen in Beiträge zur Rechtsgeschichte Altgriechenlands und des hellenistisch-römischen Ägyptens*, Weimar 1961. Un interrogativo che assilla l’A. lungo buona parte del libro riguarda gli strumenti con cui il giudicante (giudice o arbitro che fosse) si sforzava di fare in modo che anche il soccombente ritenesse di essere stato trattato giustamente (per es. p. 78, 81 ecc.). Ebbene, anche in questo caso brilla per la sua assenza il riferimento alla tesi (non necessariamente da condividere, ma certamente da discutere) formulata da K. Latte nel suo *Heiliges Recht*, 1920, p. 31, secondo cui il giuramento della parte vincitrice era indirizzato soprattutto a convincere la controparte piuttosto che l’organo giudicante, assicurandole così soddisfazione. Perfino l’interpretazione di fonti notissime e decisamente più importanti di quel Quinto Smirneo a cui l’A. dedica grande attenzione, rivela gravi inesattezze. Mi riferisco per es. ad AP 53. 2-6 (p. 87 ss.), dove, oltre tutto, il tuttora fondamentale commento di Rhodes (pur presente in bibliografia) non è mai citato. Nel commento ad AP 53 si legge, ad es.: “L’arbitrato pubblico si colloca in un momento precedente a quello più formale del processo” (p. 88), quando, in realtà, se una delle parti non accetta la sentenza, non è possibile

aggiungere nuovi atti istruttori per la discussione della causa in tribunale: quindi siamo nell'ambito dello stesso processo. Inoltre, sempre riguardo al passo dell'AP, l'A. fraintende un'affermazione di Gernet. Scrive infatti: i Quaranta, dopo la caduta dei Trenta tiranni, "erano ormai funzionari addetti a un compito amministrativo". In realtà Gernet scrive (*Droit et société*, p. 106): i Quaranta cessano di essere giudici itineranti... "eux, qui sont des magistrats, sont chargés d'un office administratif – répartir les causes entre les diètes, recevoir les sentences, transmettre au besoin l'affaire devant un tribunal qu'ils présideront ». Si tratta dunque dei normali compiti che i magistrati giurisdicenti ateniesi svolgono in questo periodo storico. Un fraintendimento di tipo diverso si trova a p. 95, dove l'A. sostiene che "soprattutto dal periodo ellenistico in poi, i buoni governanti ... mantengono un atteggiamento di clemenza sia in generale sia nei confronti di chi attenta al loro potere ... sia quando si trovano a giudicare cause tra privati". Segue sfoggio di citazioni erudite dalle più varie fonti (non tutte, fra l'altro, riferibili a decisioni giudiziarie o arbitrali), dove la confusione tra fatti storicamente documentabili e propaganda esortativa o elogiativa appare evidente. Per non tediare ulteriormente il lettore, concludo: può darsi che l'A. sia dotato di una spiccata sensibilità verso i problemi giuridici; non sembra però provvisto degli strumenti tecnici per occuparsene in modo convincente.

R. Westbrook (D. Lyons & K. Raflaub eds.), *Ex Oriente Lex. Near Eastern Influences on Ancient Greek and Roman Law*, Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore p. XX + 264. Per lodevole iniziativa di due suoi ex-colleghi vengono qui ripubblicati i saggi dedicati al diritto greco e al diritto romano dall'A., uno dei più noti storici dei diritti cuneiformi, prematuramente scomparso. Alla Prefazione dei curatori segue un'Introduzione di Sophie Démare-Lafont (p. XV-XX). Dei dodici saggi della raccolta, l'ultimo (*The Early History of Law: A Theoretical Essay*, p. 220-233) è inedito, così come il quarto dei saggi dedicati al diritto greco (*Barbarians at the Gates: Near Eastern Law in Ancient Greece*, p. 59-69). Gli altri tre sono: *The Trial Scene in the Iliad* (p. 1-21), in cui l'A. si schiera con la minoranza di interpreti secondo cui oggetto della lite non è il mancato pagamento della compensazione da parte dell'uccisore, bensì il rifiuto dei parenti della vittima di accettare la compensazione offerta dall'uccisore; *Penelope's Dowry and Odysseus' Kingship*, p. 22-43, in cui sostiene che la regalità di Ulisse gli derivava dalla dote assegnata a Penelope dal padre Icaro, che, alla pari dei re orientali, occupava una posizione sovraordinata a Ulisse; *Drakon's Homicide Law*, p. 44-58, in cui l'A. sostiene che il famoso *kai*, con cui il testo della legge inizia, va riferito a norme, relative a offese diverse dall'omicidio, che nell'originale precedevano la legge sull'omicidio e non sono perciò state riportate nella riedizione della fine del V sec. a.C. Le tesi esposte in questi saggi si ispirano a quella che è stata definita "the Westbrook Hypothesis", cioè che il diritto greco e il diritto romano arcaico abbiano subito l'influenza dei diritti

cuneiformi: non nel senso di un trapianto di norme e nemmeno nel senso che esistano dei principi comuni, ma nel senso che esiste un modo di pensare e di formulare le norme che trova le sue radici nella remota saggezza dei legislatori orientali.

P. Haas, *Livius, Dionysios, Augustus, Machiavelli. Ein diskursanalytischer Vergleich der römischen Frühgeschichte bei Livius und Dionysios von Halikarnassos und die Rezeption ihrer livianischen Darstellung im Werk des Niccolò Machiavelli*, Philippika – Altertumswissenschaftliche Abhandlungen. Contributions to the study of Ancient World Cultures 88, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, p. IX + 297. Di questo libro, dedicato al rapporto Livio-Augusto nella definizione del potere politico, e alla ripresa della stessa tematica in Machiavelli, interesserà i lettori di questa rivista, oltre all'approccio metodologico, il paragrafo dedicato al confronto fra Livio e Dionigi di Alicarnasso, in cui l'A. sottolinea come l'intento dello storico greco fosse quello di mostrare l'origine comune di Greci e Romani. Affermazione di principio in grado di illuminare la trattazione delle istituzioni romane con concetti e categorie greche, che attendono ancora di essere indagati a fondo.

F. Gherchanoc, *Concours de beauté et beautés du corps en Grèce ancienne. Discours et pratiques*, Ausonius. Scripta Antiqua 57, Bordeaux-Paris 2014, p. 228. Partendo da una approfondita analisi (condotta sia sui testi letterari sia sulle rappresentazioni vascolari) del celebre concorso di bellezza che fu fatale a Paride, l'A. indaga la pratica dei concorsi di bellezza che si tennero nelle città greche in epoche diverse. Bellezza femminile, collegata soprattutto al matrimonio; bellezza maschile, dalla giovinezza alla vecchiaia, con particolare attenzione alle Euandrie (cap. 8), collegate a varie festività, e alle Hermaia documentate dalla legge ginnasiarchica di Berea (cap. 9). Intento dell'A., pienamente riuscito, è quello di mostrare come la bellezza per i Greci non abbia niente di futile o di superficiale, ma metta in gioco valori sociali, politici e religiosi di primaria importanza per la definizione stessa dell'ideale cittadino.

K. K. Παπακωνσταντίνου, Συμβολή στη μελέτη των λειτουργιών της δικαστικής απόφασης στην αρχαία Ελλάδα (*Beitrag zum Studium der Funktionen des gerichtlichen Urteils im antiken Griechenland*), University Studio Press, Thessaloniki 2015, p. XVII + 296. Si tratta dello studio di alcune caratteristiche fondamentali del processo greco, con particolare attenzione alla sentenza che chiude il dibattito ad Atene. Vengono così passati in rassegna i seguenti istituti illustrati mediante l'analisi di orazioni giudiziarie e, nell'ultima parte, di trattati internazionali: l'azione per falsa testimonianza; il divieto di

agire nuovamente in base alla stessa pretesa; l'equivalente greco della *denegatio actionis*; la *paragrafe* e la *diamartyria*. Nel primo capitolo viene esaminato il celebre processo delle Arginuse contro gli strateghi ateniesi; nel secondo la V orazione di Antifonte, per la morte di Erode. Nel terzo capitolo si esamina l'istituto della *paragrafe* attraverso l'esame delle orazioni (in particolare quelle commerciali) relative a questo tipo di processo. Buona parte del quarto capitolo è dedicato all'istituto dell'*anadikia* conseguente a un'accusa per falsa testimonianza. Tema a cui è dedicato anche l'ultimo capitolo attraverso l'esame delle relative clausole in alcuni importanti trattati internazionali.

H. Barta, M. Lang, R. Rollinger (Hrsg.), *Prozessrecht und Eid. Recht und Rechtsfindung in antiken Kulturen. Teil I*, Philippika – Altertumswissenschaftliche Abhandlungen. Contributions to the study of Ancient World Cultures 86,1, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, p. XIII + 240. Le numerose relazioni tenute al convegno svoltosi a Innsbruck nel 2011, sono suddivise cronologicamente per millenni e riguardano essenzialmente le civiltà del Vicino Oriente, inclusa quella biblica. L'unica relazione relativa al diritto greco è quella di G. Thür, *Prozesseide im Gesetz Dracons und ihr Nachleben im klassischen Athen*, p. 153-178. L'A. ribadisce qui la tesi che la legge di Draconte segnerebbe il passaggio dal giuramento purgatorio dell'accusato con valore di prova legale al duplice giuramento introduttivo prestato da entrambe le parti, che caratterizzerà il processo di età classica. Il giuramento sarebbe quindi il contenuto del *dikaizein* dei *basileis*, mentre ai cinquantuno efeti spetta il compito di giudicare se l'omicidio sia stato commesso di propria mano dall'accusato, oppure se questi ne sia soltanto il mandante.

A. Δημοπούλου Πηλιούνη, Λεσβίων Πολιτεία: Πολίτευμα, θεσμοί και δίκαιο των πόλεων της Λέσβου (αρχαϊκοί, κλασικοί, ελληνιστικοί, ρωμαϊκοί χρόνοι) (A. Dimopoulou-Piliouni, *The Cities of Lesbos: Constitution, Institutions and Law in the Archaic, Classical, Hellenistic and Roman Period*), Eurasia Publications, Athens 2015, p. 765 + XVI p. di fotografie. Il volume, tipograficamente molto elegante, è diviso in due parti. La prima si intitola "Cities and law in Lesbos, from the archaic to the Hellenistic Times; la seconda "The Cities of Lesbos under the Roman Empire". Il primo capitolo segue la cronologia a partire dagli scambi con gli Ittiti, proseguendo poi con i *basileis*, di origine eolica, documentati per la prima volta nei versi di Alceo. L'A. si concentra poi sulla figura di Pittaco e sulle lotte civili che caratterizzano la fase arcaica. Particolare attenzione è dedicata alla definizione del potere di Pittaco come *aisymnetes* e sulla legislazione a lui attribuita. Il secondo capitolo tratta delle vicende di Lesbo durante il periodo della Lega delio-attica, che culmina con la rivolta di Mitilene e il celebre dibattito fra Cleone e Diodoto riferito

da Tucidide, riguardo alla punizione da riservare alla città ribelle. A questo proposito avrei qualche dubbio che l'assemblea abbia preso una decisione in qualità di corte giudicante: Thuc. 3.50 dice che gli Ateniesi ne uccisero più di mille su proposta (*gnome*) di Cleone; però Diodoto aveva invitato il popolo a giudicarli (*krinai*: Thuc. 3.48). Dobbiamo pensare a una procedura analoga a quella che sarà poi applicata contro gli strateghi delle Arginuse? Con la differenza che questi ultimi erano cittadini ateniesi e i Mitilenesi no. Interessante e utile il commento ai decreti, conservati per via epigrafica, che riammettevano la città nella Lega. Nell'ultima sezione del capitolo l'A. esamina la posizione dell'isola nel periodo della Seconda Confederazione. Il capitolo terzo è dedicato ai tumultuosi avvenimenti legati alle tirannidi filopersiane che dominarono l'isola nel IV sec. fino alla liberazione da parte di Alessandro. Al centro di questa prima sezione del capitolo si trova il commento dell'importante stele di Ereso relativa al processo contro gli ultimi tiranni della città. Nella seconda sezione viene ampiamente commentato il decreto relativo al ritorno degli esuli su ordine di Alessandro. Il quarto capitolo è dedicato all'esame di numerose epigrafi di grande interesse giuridico: il trattato fra Mitilene e Focea sulla equiparazione monetaria; i numerosi trattati con cui Mitilene si garantiva immunità nei confronti di altre città. All'inizio del II secolo si colloca il trattato istitutivo del Koinon dei Lesbii, che comprendeva anche norme in materia di risoluzione dei litigi, come mostrano i decreti in onore dei giudici stranieri. Il capitolo si conclude con l'esame di alcune importanti leggi sacre. Il capitolo quinto contiene un'utile analisi dei principali organi costituzionali delle *poleis* di Lesbo: magistrati, Consiglio, demos. Il capitolo sesto prende in considerazione le categorie della popolazione: cittadini, stranieri, la loro organizzazione e i privilegi concessi dalle città. Il capitolo settimo è dedicato alle varie modalità di risoluzione delle controversie, utilizzando anche i dati forniti dalle *tabellae defixionum*. Un ruolo importante giocano i giudici stranieri, come in altre zone del mondo ellenistico. L'ultima sezione del capitolo è dedicata al ruolo di Mitilene come città arbitra in controversie internazionali. Qui l'A. non ha potuto tenere conto dei contributi di Thür e Youni al Symposium 2011. La seconda parte del libro tratta dei rapporti fra Lesbo e Roma, a partire dagli anni della conquista fino alle vicende che intrecciarono le sorti dell'isola con quelle di Pompeo e di Cesare, per arrivare fino a Diocleziano. Un intero capitolo è dedicato agli organi di governo durante il periodo romano. La conclusione sottolinea come, nonostante elementi di differenziazione e di contrasto, si possono riscontrare delle caratteristiche comuni alle varie *poleis* dell'isola che ne legittimano una storia comune. Il volume si conclude con la bibliografia, l'indice delle fonti, l'indice analitico e il sommario in inglese (p. 749-765). In conclusione si tratta di una monografia preziosa anche per il gran numero di documenti trascritti e commentati, che risulterà imprescindibile per chiunque si voglia occupare della storia politica, sociale e giuridica di Lesbo.

Y. Löbel, *Die Poleis der bundesstaatlichen Gemeinwesen im antiken Griechenland. Untersuchungen zum Machtverhältnis zwischen Poleis und Zentralgewalten bis 167 v. Chr.*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014, p. 466. Il libro, di solido impianto, consta di un capitolo introduttivo, destinato in particolare a chiarire i concetti utilizzati, che, tradotti in italiano potrebbero suonare stato federale, potere centrale, polis, lega di comunità e lega di stati, a cui fanno seguito l'analisi di otto stati federali in altrettanti capitoli, un capitolo di sintesi e una breve conclusione. In appendice un'utile tabella con la lista delle *poleis* facenti parte dei singoli stati federali fino al 167 a.C., l'indice delle abbreviazioni, la bibliografia, l'indice delle fonti, dei nomi di persona e dei luoghi. L'interesse principale dell'autore si concentra sulle modalità di esercizio del potere nei rapporti fra singole *poleis* e le autorità centrali all'interno degli stati federali. Le compagini federali prese in considerazione sono quelle degli Achei, degli Etoli, degli Acarnani, degli Arcadi, dei Beoti, dei Molossi e degli Epiroti, dei Foce-si, dei Tessali. Il capitolo di sintesi, intitolato *Polis und Zentralgewalt in bundesstaatlichen Gemeinwesen: Gemeinsamkeiten und Unterschiede*, prende in considerazione i seguenti punti: strutture militari, politica fiscale e monetaria, tipologia delle città capitali, partecipazione delle unità locali all'amministrazione centrale. In quest'ultima sezione trovano posto i tribunali federali, documentati in maniera abbastanza soddisfacente solo per la prima federazione beotica e per la prima federazione acarnana. L'A. avrebbe forse potuto dedicare uno spazio maggiore a questo importante aspetto dell'organizzazione federale. Probabilmente non ha potuto tener conto della nuova iscrizione relativa al conflitto tra Messene e Megalopoli, svoltosi nell'ambito della Lega Achea, all'inizio del II sec. a.C. (su cui v. i contributi di G. Thür e di M. Youni in Symposium 2011, Vienna 2012). È però fastidioso che il libro di K. Harter-Uibopuu sull'arbitrato, citato dall'A. a p. 398, nn. 150-151, non compaia nella bibliografia finale.

A.T. Alwine, *Enmity and Feuding in Classical Athens*, University of Texas Press, Austin 2015, p. XVI + 253. Il libro consta di un'Introduzione (che contiene anche una succinta esposizione – non priva di inesattezze – dei principi giuridici ateniesi) e di quattro capitoli: 1) “The Social Dimensions of Enmity”, in cui si esaminano i vari aspetti di quello che l'A. considera un modello di funzionamento dell'inimicizia; 2) “The Rhetoric of Enmity as a Legal Strategy”; 3) “The Flexibility of the Rhetoric of Enmity”; due capitoli dedicati allo studio dei riferimenti all'inimicizia utilizzata come strategia retorica nelle orazioni giudiziarie; 4) “Enmity under the Law: The Limits to Vengeance”, in cui si mettono in luce i limiti alle manifestazioni di inimicizia imposti dalla città per salvaguardare la stabilità democratica. Al termine la Conclusione: “Personal Enmity and Public Policy”. L'A. pone al centro del suo interesse un tema che ha formato oggetto di numerosi interventi, soprattutto in area anglo-americana (ad es. D. Cohen vs. G. Herman e molte altre prese di posizione intermedie), di

cui l'A. dà scrupolosamente conto. Dopo aver sottolineato che l'inimicizia non è soltanto uno stato emozionale, ma va considerata una relazione socialmente riconoscibile e riconosciuta, la sua personale proposta è quella di considerare le considerazioni delle fonti (principalmente le orazioni giudiziarie) in materia di inimicizia in termini descrittivi e non prescrittivi (p. 9). Nel senso che le dichiarazioni delle parti non intendono ribadire valori che ritengono condivisi dai giudici ma sono funzionali alla vittoria nel processo. Resta comunque un atteggiamento competitivo di fondo, che emerge già nei poemi omerici, a cui la polis, pur non contrastandolo, ritiene necessario porre dei limiti per non mettere a rischio la pace sociale. L'A. svolge le sue argomentazioni con molta eleganza e coerenza. Non so quanto questa tematica sia realmente interessante per lo storico del diritto, in quanto tende a ridurre a retorica anche le argomentazioni relative ad aspetti più specificamente giuridici (si veda per es. l'accento alla *dike exoules* a p. 144). Quel che mi lascia più perplesso è che questo libro, nonostante la buona conoscenza diretta delle fonti antiche su cui si basa, si iscrive in quel filone di studi, sempre più in auge, che vede Atene, in particolare i vari aspetti della sua vita politica, come un oggetto avulso dal contesto storico, ossia come un modello teorico da mettere a confronto con gli esiti del pensiero politico contemporaneo (significativo a questo proposito il confronto con la realtà americana, anzi esclusivamente statunitense, che domina la parte iniziale della Conclusione).

Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεῦνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου (Academy of Athens. Research Centre for the History of Greek Law), 46, Athens 2016, p. 365. Da segnalare in questo volume: H. Barta, *Solon, Schöpfer der politischen und rechtlichen Grundwerte Europas: Freiheit, Gleichheit, politische Teilhabe*, p. 9-22, mette in luce il valore anche per il mondo attuale dei tre grandi principi affermati da Solone nella sua legislazione: libertà, uguaglianza, partecipazione politica; I. Arnaoutoglou, *Thorybos, Eustatheia and the normative framework of Athenian cult associations*, p. 23-78, analizza le norme degli statuti delle associazioni culturali (alcuni dei quali riportati nell'articolo) destinate a controllare comportamenti pericolosi per la loro stabilità: manifestazioni tumultuose durante le riunioni, violazione dei loro doveri da parte degli associati e dei dirigenti; E. D. Karabatsou, *Self-ekdosis of the Bride in Hellenistic and Roman Egypt (auto-ekdosis): The Reasons for a Divergence*, p. 79-104, conduce un'accurata analisi dei pochi documenti di età ellenistica e romana (a cui si aggiunge un episodio del romanzo di Caritone) attestanti l'auto-consegna da parte della sposa: la sua conclusione è che questo raro istituto trovava la sua spiegazione o nell'ambiente (in particolare militare o professionale) da cui provenivano gli sposi o nell'intento di favorire la donna in caso di restituzione della dote.