

Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 24 (1967)

Heft: 1

Artikel: Responsabilità e sanzione nei "decreta de Hecatompedo"

Autor: Màddoli, Gianfranco

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-20414>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Responsabilità e sanzione nei «decreta de Hecatompedo»

di Gianfranco Maddoli, Roma

Quando, alunno della Scuola Archeologica Italiana, ebbi occasione di accostarmi sotto la guida del Prof. Doro Levi ai noti 'Decreta de Hecatompedo'¹ mi colpirono alcune espressioni ricorrenti nell'iscrizione, sulle quali mi risultò che non si era a sufficienza fermata l'attenzione degli studiosi. Prevalentemente incentrata sugli elementi che la legge sacra apporta alla ricostruzione della topografia dell'acropoli ateniese, e in particolare al problema dell'antico Hecatompedon, l'indagine – subito feconda fin da quando il Lolling ripubblicò², ordinandoli e connettendoli, i frammenti già apparsi isolati in IG I – ha prodotto una nutrita bibliografia di carattere epigrafico ma specialmente archeologico, ancora aperta a ulteriori contributi³.

Le espressioni che a noi qui interessano spostano invece l'attenzione sul piano etico-giuridico, facendo di IG I² 3/4 – grazie alla sua antichità – una preziosa fonte per la storia dello sviluppo del concetto morale di responsabilità soggettiva nella colpa e della sua traduzione giuridica nella Grecia antica.

I passi che prendo in considerazione sono i seguenti:

IG I² 3 C, 20 ἐὰν δυνατο[ὶ δ]οσι : ἐ]ὰν δὲ μὲ[...]

IG I² 4, 6–7 ἐὰ[ν δ]έ τις : τ[ούτων τι δ]ραῖ εἰ]δός : ἐ]ξσεῖναι θ[οᾶ]ν : μέχ[ρι
τριῶν [ὄβελῶν : τοῖσι τ]αμ[ίαισι

4, 11–12 ἐὰν δ]έ τις : τούτων τι δ]ραῖ [εἰ]δός : ἐ]ξσ[ε]ῖναι : θοᾶν
[μέ]χρι τριῶν ὄβελῶν : τοῖσι ταμ[ίαισι

4, 21–22 ἡὸς δ' ἂν λεί]πει : δυν[ατὸς ὄν : ἀποτίνε]ν δύο δραχμ[ὰ

L'attenzione è segnatamente concentrata sulle due formule ἐὰν ... εἰδός ed (ἐ]ὰν... δυνατὸς ὄν.

* Esprimo qui tutta la mia gratitudine al Prof. Dr. Herbert Nesselhauf per l'attenzione e la critica prestate a questa nota durante la mia permanenza presso il Seminar für Alte Geschichte dell'Università di Freiburg i. Br.

¹ IG I² 3/4. C. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques* (Bruxelles 1900) n. 810; L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae* (Lipsiae 1906) n. 1. Cf. SEG X 4/5; XVI 1; XXI 3/4. Riprodotta in O. Kern, *Inscriptiones Graecae* (Bonn 1903) tav. 13, 1; J. Kirchner, *Imagines Inscriptionum Atticarum*² (Berlin 1935) n. 19, tav. 10.

² *Ἐπιγραφαὶ ἐκ τῆς Ἀκροπόλεως*, in *Δελτίον ἀρχαιολογικόν* 1890, 92ss. e in *Ἀθηνᾶ* 1890, 627ss.

³ Per la bibliografia, oltre che naturalmente in SEG, si può vedere W. B. Dinsmoor, *The Hecatompedon on the Athenian Acropolis*, *AJA* 51 (1947) 118 n. 38. Sui termini del problema dell'antico Hecatompedon cf. C. J. Herington, *Athena Parthenos and Athena Polias* (Manchester 1955) 35ss. e la recensione di D. Levi in *PdP* 1958, 347ss.; H. Plommer, *The archaic Acropolis: some problems*, *JHS* 80 (1960) 127ss.

La restituzione di *ἐὰν ... εἰδώς* può dirsi certa grazie al parallelismo dei due passi in cui ricorre e alla disposizione *στοιχηδόν* del testo; la restituzione di *δυν[ατός]* nel quarto passo considerato è meno sicura, potendosi integrare anche *δυν[άμενος]*⁴, che comunque non altera assolutamente il significato.

Ora, la presenza delle suddette espressioni, che sono ben quattro, in un testo epigrafico ateniese datato, come concordemente ormai si ammette, al 485/84 a.C. è a mio avviso di estrema importanza ed interesse, apportando un sicuro punto di riferimento cronologico ad un processo che si vorrebbe solo molto più tardi iniziato o per lo meno chiarito; collocate in una giusta prospettiva esse possono precisare e completare molte affermazioni, anche recenti, sul contrastato affermarsi in Grecia di una sensibilità per le esigenze soggettive della coscienza morale.

Le due formule, che come vedremo non sono isolate nell'epigrafia greca ma ritornano documentate in testi per la maggior parte peraltro molto posteriori, sono di per sé eloquenti. I passi 4, 6-7 e 11-12 si possono tradurre: «se qualcuno commette qualcosa di ciò (che è stato precedentemente proibito, tra cui deporre un vaso e accendere un fuoco)⁵ sapendo (quello che commette), sia dato ai *ταμίαι*, di multarlo fino a 3 oboli.» Di 3 C 20 non è chiara l'apodosi di cui *ἐὰν δυνατοῖσι* («se sono nella possibilità» di farlo) è protasi o precisazione con valore concessivo («pur essendo nella possibilità» di farlo). 4, 21-22 conclude le prescrizioni del compito, affidato ai *ταμίαι*, di aprire ogni tante volte al mese le celle dell'Hecatompèdon e di esservi presenti: «chi trascuri (questo compito) pur essendo nella possibilità (di farlo), paghi due dracme»

Alcune brevi considerazioni meritano la natura e i destinatari delle prescrizioni previste, e le relative clausole a salvaguardia della responsabilità soggettiva. L'*εἰδώς* è riferito a *hoi ἔ[νδο]ν ἡε[ρ]οργόντ[ες]*; che costoro non facciano parte del personale templare ma siano comuni cittadini saliti sull'acropoli per esprimere con sacrifici la loro pietà religiosa fu giustamente già rilevato⁶; né al nostro scopo interessa molto la natura esatta dei divieti presenti nelle lacunose linee 5-6, di incerta restituzione, né è di gran peso - per la questione di principio che è qui implicita - la scarsa rilevanza della multa prevista in caso di infrazione, anche se questo potrà, come vedremo, suggerire altre conseguenze. Il caso dell'ammenda inflitta ai *ταμίαι* può trovare un confronto per es. in Aristotele, Ath. Pol. 4, 3, dove però ai buleuti multati per mancato intervento alle sedute non è riconosciuto, almeno stando al testo aristotelico, alcun margine di giustificazione soggettiva (cf. anche ib. 30, 6).

⁴ Cf. G. Körte, *Der alte Tempel und das Hecatompèdon auf der Akropolis zu Athen*, Rh. Mus. N.F. 53 (1898) 267.

⁵ Ignoriamo i divieti espressi nelle lacune alle linee 5-6 e molto incerta è la restituzione del verbo alla fine della linea 8: *μ[ὲ] ἄγεν*? *μ[ὲ] φέρε(μ)*? *μ[ὲ] ὀρεῖν*? *μ[ὲ] ἀρα]μέ[ν]*? Lo Hiller von Gaertringen accoglie quest'ultima in IG I². Al nostro fine è peraltro indifferente stabilire l'esatta natura della diffida.

⁶ Cf. Körte (cit. sopra n. 4) 248 n. 1 e Ziehen, *Leges*, p. 3: il personale templare non può evidentemente ignorare le disposizioni, come conferma l'assenza di *εἰδώς* alla linea 15.

Spiegabile mi sembra inoltre la notevole differenza nell'entità delle multe previste in IG I² 4: per i *ταμίαι* si tratta dell'eventuale omissione di uno dei loro compiti e il loro caso è dunque diverso dai primi due considerati, con i quali non ha gran valore confrontarlo se non per l'esplicito riferimento, appunto, all'assenza di vincoli esteriori che – come quelli di carattere gnoseologico che rendono inconsapevole ai *ἑργοϋγῶντες* la trasgressione – fanno dell'omissione dei tesoreri un atto non libero e come tale non perseguibile.

Molto interessante è invece l'enorme divario tra l'esigua multa, per di più condizionata, inflitta a un qualsiasi *ἑργοϋγῶν* e le 100 dracme imposte senza appello al personale templare che, contro la prescrizione legale, abbia occupato l'*οἶκημα* dei *ταμίαι* e abbia cotto dei pani nel sacro recinto. L'opposizione è significativa e ben si armonizza con la sensibilità che si esplicita nelle espressioni considerate, anzi viene a confermarla decisamente: per le sacerdotesse non è pensabile assolutamente l'ignoranza della legge e la non consapevolezza della colpa di cui si macchiano; come tali esse vanno severamente punite. Il pio fedele, invece, che sale una volta all'anno sull'acropoli o forse anche più raramente, e viene magari da un lontano demo dell'Attica, può anche non conoscere le norme che tutelano la purezza del sacro recinto di Athena o non esserne a tempo informato; al termine della sua ascesa può trovare naturale sostare nei pressi del santuario, accendere un fuoco o eventualmente provvedere ad altri bisogni personali o sporcare sezionando vittime. E la legge ateniese si mostra comprensibile di questa situazione, tende a giustificarlo fin dove può, fino a lasciare impunita la sua inconsapevole trasgressione, a far credito alla sua buona fede; o, se anche sia stato *εἰδώς* nel mancare, a tener sempre presenti le attenuanti che possono ridurre al minimo la multa.

Mi pare qui necessario, al fine di una equilibrata valutazione e utilizzazione degli elementi forniti dai 'decreta de Hecatompedo', rilevarne subito il limite: le infrazioni punibili, condizionate alla consapevolezza e alla libertà da vincoli esterni, sono di portata assai ristretta, sono misure d'ordine poste dal legislatore e non coinvolgono il comportamento etico di chi eventualmente le trasgredisca. Tuttavia la presenza di quegli elementi condizionanti – che trasferiscono la colpevolezza dal piano di una mera e inappellabile trasgressione oggettiva al piano della coscienza, soggettiva consapevolezza di essa – introduce un fatto nuovo; apre la strada, ancora ad un livello molto limitato, a futuri sviluppi grandemente innovatori; pone esplicitamente (e questo mi pare incontestabile, pur nel forte limite situazionale sopra rilevato) un principio: quello della radice soggettiva della colpa e della conseguente responsabilità.

Le infrazioni previste da IG I² 3/4 sono e restano banali; i grandi temi dell'etica umana non ne sono toccati, ma nella storia dell'etica greca e nella legislazione scritta un principio, relativamente nuovo, è esplicitamente accolto. Le espressioni che abbiamo sottolineato, se ad un sentire più recente appaiono normali e pienamente comprensibili, rappresentano, all'età della nostra iscrizione, un fatto di

rottura nella prassi della legislazione attica e nell'ambito del diritto sacrale. In una prospettiva più ampia esse trovano un esplicito precedente solo nelle disposizioni draconiane sul *φόνος ἀκούσιος* e si inseriscono comunque in una vasta problematica che, già presente in nuce nei poemi omerici, non trova ancora nel V secolo a. C. definitiva soluzione. Contrasti fra sensibilità nuove e influenti tradizioni antiche si combattono a livelli diversi e con esiti diversi, segnando di conquiste, rinvii e persistenze il cammino che conduce il mondo greco all'acquisizione di un nuovo modo di sentire la coscienza morale.

Il duplice richiamo ai *ἱεροουργοῦντες* è una diffida dal contaminare il sacro temenos, che è sempre suscettibile di insozzamento⁷, anche se in questo caso si tratta di una sporcizia esclusivamente esteriore e di poco conto, che tuttavia merita ugualmente la sua sanzione e richiederà in ogni caso una purificazione⁸. L'offesa alla divinità tutelare del luogo resta, ma legata non più alla mera materialità del fatto bensì alla consapevolezza dell'offensore, alla sua intenzione di voler comunque non rispettare una norma di cui è a conoscenza. L'*ἔαν ... εἰδώς*, lungi dal costituire un alibi per il colpevole, acquista tanto maggior valore in vista della libertà dell'uomo se considerato nel contesto della multa sacra, il cui importo non va agli uomini ma ad un dio che ne vincola, implicitamente ma ineluttabilmente, l'esazione⁹. Autentico giudice e garante della veridicità o meno dell'*εἰδώς* non è, in fondo, il tesoriere che esige la multa ma la divinità stessa attraverso la coscienza dell'imputato che deve proclamare (e potrebbe anche mentire) la propria eventuale ignoranza della disposizione legislativa. Anche se il contravventore deve formalmente discolarsi davanti al tesoriere, la possibilità che gli è concessa di opporre le proprie ragioni, di difendere la propria buona fede, trasferisce su un altro piano e in un altro ordine la sua colpa, pur banale che essa sia.

L'alternativa insomma, per l'ateniese contemporaneo delle guerre persiane, non è così radicale come quella posta, ancora alla fine del IV secolo, al *μη ἀγνός* che voglia entrare nel tempio dell'isola di Astypalia (IG XII 3, 183): *ἢ τελεῖ ἢ αὐτῶι ἐν νῶι ἐσσεῖται*; egli ha addirittura la possibilità soggettiva di eliminare del tutto l'alternativa asserendo la propria *ἀγνεία*¹⁰ in base alla non consapevolezza dell'atto o, nel caso del *ταμίης* che trascuri il proprio dovere, la possibilità di essere punito solo per l'omissione non dovuta a coazione esteriore di qualsiasi genere.

⁷ Cf. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote* (Paris 1952) 103s.

⁸ A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris 1936) 124ss.; Moulinier, cit. 104.

⁹ Cf. K. Latte, *Heiliges Recht* (Tübingen 1920; Neudruck Aalen 1964) cap. II: *Die Strafen* 48ss.; sulle multe relative al culto cf. anche G. Busolt, *Griechische Staatskunde I* (München 1920) 524.

¹⁰ Il decreto dell'Hecatompèdon non fa specificamente menzione di *ἀγνεία*, ma la natura della legge può far pensare che i reati previsti, comportando una contaminazione del recinto sacro, causino verosimilmente anche quella del loro autore. Per un'analogia si veda ad es. la legge di Chio (V-IV secolo a. C.) richiamata da Moulinier, cit. 104 (Michel, *Recueil* n. 707; Ziehen, *Leges* n. 111).

Sebbene dunque i casi di infrazione previsti da IG I² 4 per *ιερουργοῦντες* e *ταμίαι* differiscano nella loro natura, l'affermazione di principio implicita nelle espressioni *ἐὰν ... εἰδῶς* e *δυνατὸς ὢν* (nei quattro esempi considerati, compreso l'isolato 3 C 20) è univoca.

Le due formule hanno un seguito nella legislazione greca, anche se nella nostra documentazione (almeno per quanto mi è riuscito di constatare) c'è uno iato di circa un secolo e mezzo fra i 'decreta de Hecatompedo' e le 'dirae Teiae' di non molto posteriori (nelle quali pure è presente l'*εἰδῶς*) da un lato e dall'altro i testi epigrafici in cui espressioni uguali o molto simili tornano a comparire.

Le imprecazioni della città di Teos¹¹, primo termine di confronto per *εἰδῶς*, sono al nostro fine di estremo interesse sia per l'antichità del testo (V secolo, anche se resta imprecisato l'anno; comunque posteriore a IG I² 3/4) che per la provenienza. Alla linea B 21 ss. si legge: (*ὅστις...*) *ληϊστὰς ὑποδέχοιτο εἰδῶς ἐκ γῆς τῆς Τηίης ἢ [θ]αλάττης φέροντας ἢ [τι κ]ακὸν βολεύοι περὶ Τ[ηί]ων τῷ ξυνῷ εἰδῶς ἢ π[ρὸς] Ἑλλήνας ἢ πρὸς βαρβάρους, ἀπόλλυσθαι καὶ αὐτὸν καὶ γένος τὸ κένο*. La duplice presenza del condizionante *εἰδῶς* – esente da ogni possibile dubbio filologico – ancora in un'iscrizione di pieno V secolo conferma le restituzioni del termine in IG I² 3/4 e nello stesso tempo toglie quest'ultimo da un isolamento che potrebbe anche apparire sospetto, attestando che l'accoglimento dell'esigenza riflessa nei 'decreta de Hecatompedo' supera già in quest'epoca i confini dell'Attica, che pure ne offre la prima testimonianza assoluta. Un significato è inoltre suscettibile di avere, come vedremo concludendo, anche la provenienza geografica di questo secondo documento.

Al 326 a. C. data il successivo confronto possibile per *εἰδῶς*: lo offre un decreto del demo attico di Aixone¹² (linea 28 ss.): *καὶ λύ[σομαι οὐδὲν] τούτω[ν οὐτ' ἐγὼ οὐτ]ε τῶν ἐμῶ[ν οὐδεὶς εἰ]δότης ἐμ[σοῦ]*.

Un ulteriore parallelo è nel patto stipulato fra gli Aiantei e la città di Naryka con i Locresi, datato dall'editore fra il 275 e il 240 a. C.¹³; alla linea 6 si legge: *αἱ τῶν Αἰαντείων ῥυσιάζοι καταειδῶς, τριάκο[ντα] στατήρας ἀποτεισάτω* («se uno prende come ostaggio un Aianteo sapendo[lo] ...»), sapendo cioè che si tratta di un Aianteo, avendo riconosciuto che è un Aianteo).

La formula identica a quella di IG I² 3/4 ricorre quindi nel decreto di Demetrias sull'oracolo di Apollo Coropeo, di incerta datazione¹⁴ (linea 28 ss.): *ἐὰν δέ τις <τῶν> καταγραφέντων εἰδῶς μὴ παραγένηται, ἀποτεισάτω τῆι πόλει δραχμὰς*

Per *δυνατὸς ὢν* offre il primo raffronto una legge sacra dei Coressi (isola di Keos),

¹¹ Syll.³ 37–38; Michel, *Recueil* n. 1318; M. N. Tod, *Gr. Hist. Inscr.* n. 23; ecc. Debbo la segnalazione di questo e di alcuni dei confronti che seguono alla cortesia del Prof. Dr. G. Klaffenbach, cui esprimo qui la mia gratitudine.

¹² IG II² 1196; Syll.³ 914. Il confronto è peraltro più sostanziale che formale.

¹³ A. Wilhelm, *Die lokrische Mädcheninschrift*, Jahreshefte d. Öst. Arch. Inst. Wien 14 (1911) 163 ss.

¹⁴ IG IX 2, 1109; Michel, *Recueil* n. 842; Ziehen, *Leges* n. 80–81; Syll.³ 1157. Comunque del II secolo a. C.

dell'inizio del III secolo a. C.¹⁵ (linea 25ss.): *δς δ' ἄμ μὴ παρῆι τῶν νεωτέρων δυνατὸς ὢν, κύριος ἔστω αὐτὸν ζημιῶν μέχρι δραχμῆς.*

E, ancora, la donazione fatta da Eumene II a Delfi (162/60 a. C.) per l'istituzione delle Eumenee e del lampadodromo¹⁶ (A 16ss.): *εἰ δέ τ[ις] τῶν ἀγεμόνων καταγραφάντων τοὺς ἐν ἀλικίαι μὴ θέλοι πειθαρχεῖν δυνατὸς ὢν, πράκτιμο[ς ἔ]στω τῶι ἀγεμόνι καὶ τοῖς ἄλλοις λαμπαδισταῖς ἀ[ρ]γυρίου δέκα στατήρων ἰδία καὶ ἐν ταῖς ἱερ[ο]μηνίαις· εἰ δὲ φαίη ἀδύνατος εἶμεν ἢ πρεσβύτερος, ἐξομοσάσθω, οἱ δὲ ἀγεμόνες ἄλλον ἀντ' αὐ[τ]οῦ καταγραφάντω.*

Un interessante confronto è possibile con i contemporanei documenti di emancipazione, anch'essi da Delfi; nel santuario apollineo la piena capacità di agire è dunque ampiamente e generalmente accolta come condizione di perseguibilità della mancanza. Qualche esempio è sufficiente a documentare le espressioni, che ricorrono immutate in un gran numero di testi¹⁷: GDI 1689, 7ss. *παραμεινάτω ... ποιέοντες πᾶν τὸ ποτιτασσόμενον Σωσία τὸ δυνατὸν [ἀ]νεγκλήτως· εἰ δὲ μὴ ποιέοι ..., μὴ ἔστω βέβαιος αὐτοῖς ἅ ὠνά ...* (ca. 156–151 a. C.). GDI 1703, 5ss. *παραμεινάντων δὲ παρὰ Ἀνδρόνικον Σωτηρίδας καὶ Σωσικράτης ἄχρι οὗ κα ζῶν Ἀνδρόνικος ποιέοντες τὸ ποτιτασσόμενον πᾶν τὸ δυνατὸν ἀνεγκλήτως* (ca. 150–140 a. C.). GDI 1717, 3s. *παραμεινάτω δὲ Ἀφροδισία ... ποέουσα τὸ ποτιτασσόμενον πᾶν τὸ δυνατὸν; 8s. εἰ δ[ὲ] μὴ ποέοι Ἀφροδισία τ[ὸ πο]τιτασσόμενον δυνατὰ εἶσα ..., ἐξουσίαν ἔχοντω [Θ]αύμιον καὶ Καλλίστρατος κολάζειν ὃ κα θ[έ]λωντι τρόπῳ* (ca. 170–157/6 a. C.). GDI 1858, 6s. *παραμεινάτω δὲ Ἀφροδισία ... ποιέουσα τὸ ποτιτασσόμενον πᾶν τὸ δυνατὸν· εἰ δὲ τί κα μὴ ποιῆ ... δυνατὰ εἶσα, ...* (168 a. C.).

Ebbene, questi esempi, che riflettono anch'essi l'acquisita coscienza della soggettività di una colpa, appartengono tuttavia a un'epoca la quale ha ormai alle spalle il processo travagliato, ma ormai risolto (per lo meno anche a livello della speculazione filosofica), che ha caratterizzato la progressiva conquista da parte dei Greci di un concetto nuovo di responsabilità morale¹⁸. L'ambiente da cui provengono è abbastanza circoscritto e la loro evidenza, per quanto singolare, rivela

¹⁵ IG XII 5, 647; Ziehen, *Leges* n. 94; Syll.³ 958.

¹⁶ Syll.³ 671.

¹⁷ Raccolti in GDI II p. 184ss. (die Freilassungsurkunden). Oltre ai citati, cf. identiche espressioni per es. in 1696, 9; 1702, 5; 1714, 7ss.; 1719, 10; 1726, 4; 1729, 10; ecc. Le espressioni ricorrono anche in emancipazioni più tarde, fino al termine del I secolo a. C. (cf. ad es. 2178, 11). Spesso le formule *πᾶν τὸ δυνατὸν* o *δυνατὸς ἐὼν* mancano, segno probabile del loro impoverimento per l'ormai definitiva e generale acquisizione dei valori da esse tutelati.

¹⁸ Ampia è la letteratura moderna dedicata a questo problema. Si veda da ultimo A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility* (Oxford 1960) che segue lo sviluppo del concetto di responsabilità morale in Grecia da Omero ad Aristotele (lavoro valido e stimolante, pur con talune mancanze; cf. in proposito le molteplici recensioni). Di particolare rilievo, fra le trattazioni che interessano la prospettiva qui accolta, sono: K. Latte, *Schuld und Sünde in der griechischen Religion*, Arch. f. Religionswiss. 20 (1920/21) 254ss.; G. Pasquali, *La scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima*, *Civiltà Moderna* 1928, 343ss., poi in *Pagine meno stravaganti* (Firenze 1935) 67ss.; R. Maschke, *Die Willenslehre im griechischen*

l'esistenza di una formulazione del concetto ormai consolidata e diffusa nel linguaggio e nella prassi legislativi. Comunque, dopo la concezione morale di Platone e soprattutto dopo la chiara analisi aristotelica della responsabilità (si pensi specialmente all'Etica Nicomachea e a quel passo in particolare ove è impostata la necessaria distinzione tra 'volontario' e 'involontario')¹⁹, la presenza in iscrizioni del III e del II secolo a. C. di espressioni come quelle considerate non può destare eccessiva meraviglia²⁰. Quello che invece sorprende e implica un importante elemento di valutazione per i tempi e i modi di soluzione del contrasto fra il sentire una colpa come oggettiva, come stato di cose, e il sentirla invece condizionata alla consapevolezza soggettiva di essa, è la loro presenza in una legge sacra ateniese dell'anno 485 e nella di poco più tarda iscrizione di Teos.

Giustamente scrive l'Adkins²¹ che la forma in cui si manifesta il concetto di responsabilità morale dipende dalla generale visione del mondo, cioè dell'agire umano, della società, dell'universo e dei suoi dèi, e che ogni mutamento di questo concetto è il risultato del mutamento di un complesso di altre credenze; e che l'adattamento del concetto di responsabilità può anche non procedere all'unisono con le generali trasformazioni. Resistenze e promesse, dunque, conquiste parziali e ritardi segnano l'affermarsi e l'evolversi della coscienza morale; i livelli diversi in cui questa tensione si produce conoscono diversi risultati, non sempre corrispondenti fra di loro. È tenendo appunto presente questa varietà di gradazione che si può, credo, intendere la testimonianza di IG I² 3/4.

È vero, ad esempio, che non c'è questo tipo di colpevolezza soggettiva nel mondo omerico e che il peccato consiste appunto per l'uomo omerico in uno 'stato di cose' che può coinvolgerlo a sua insaputa²², mentre egli sperimenta tutto il dramma della libera volontà annullata dalla costrizione esteriore, umana o divina

Recht (Berlin 1926) e la relativa ampia recensione di W. Kunkel in *Zschr. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch., Rom. Abt.*, 48 (1928) 709ss.; E. Schwartz, *Ethik der Griechen* (Stuttgart 1951); B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*³ (Hamburg 1955) (particolarmente il cap. II: *Mahnung zur Tugend. Ein kurzes Kapitel aus der griechischen Ethik*); E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken I-IV* (Frankfurt a. M. 1950-56); R. Mondolfo, *Moralisti greci* (Milano/Napoli 1960) (cap. II: *Responsabilità e coscienza morale da Omero a Democrito*); del medesimo v. anche *Responsabilità e sanzione nel più antico pensiero greco*, *Civiltà Moderna* 1930, 1ss., poi in *Problemi del pensiero antico* (Bologna 1935) 1ss.; si confronti in proposito la discussione di G. Calogero in *Giornale critico della filosofia italiana* XV 2 (1934) 362ss. Ulteriore bibliografia nella citata opera dell'Adkins.

¹⁹ III 1109^b 32ss. τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι, χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρὸς τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις. Cf. in proposito Adkins, cit. 8 e 319ss.

²⁰ Non con questo che si debba vedere nelle suddette espressioni una traduzione o un riflesso della speculazione filosofica del IV secolo, come del resto dimostra la presenza delle medesime già in IG I² 3/4, all'inizio del V. Voglio solo dire che il clima morale greco ha ormai accolto, se non altro teoricamente, certe esigenze a tutti i livelli.

²¹ Op. cit. 4ss.

²² Cf. Latte, *Schuld und Sünde* 258 e per tutti l'illuminante esempio di Oineo colpito dall'ira di Artemis cui inavvertitamente (ἢ λάθεται ἢ οὐκ ἐνόησεν) non ha offerto sacrifici (II. IX 537).

o ultradivina (moira)²³. Ma è anche vero, e si rileggano in proposito le pagine di Mondolfo²⁴, che almeno nelle parti più recenti dei poemi omerici dietro certe esplicite negazioni di una cosciente responsabilità il concetto di questa è già posto in modo evidente e pressante. Non è mio compito ripetere un'indagine, peraltro chiaramente già condotta²⁵, sul cammino di questa sensibilità tra Omero e il V secolo. I dati del resto non sono molti e in un certo senso non sono sulla linea della nostra iscrizione: gli elementi offerti ad esempio da Esiodo, Tirteo, Solone, Teognide sono termini valutativi come ἀρετή, κακός, ἀγαθός, δίκαιος ... che non pongono direttamente e interamente la problematica colpa-soggettività, o meno, della colpa-punizione, non giungono cioè (né lo potrebbero) a tradurla in sanzione per la singola azione, non hanno esito giuridico. Gran parte del citato lavoro dell'Adkins è appunto un'analisi di quei termini di valore e questo, oltre che per lo specifico metodo dell'autore, per la natura delle fonti a disposizione, cioè per quello che ho chiamato un problema di livelli. Altro è il piano della creazione poetica o più generalmente letteraria e della riflessione filosofica e altro quello della formulazione giuridica, diverse le spinte e le resistenze, diverse anche a seconda della maggiore o minore rilevanza dei comportamenti esaminati o esaminabili: ché il poeta o il filosofo non prende in considerazione tutti i casi che si pongono al legislatore tenuto a regolare anche l'anonima prassi quotidiana, certo non sempre così esemplare da essere proposta come tema di particolare meditazione in veste poetica o speculativa. Eppure, non di meno, sia il poeta sia il filosofo sia il legislatore respirano la stessa atmosfera, vivono gli stessi contrasti, le stesse problematiche della società e dell'epoca che li accomuna: ma ciascuno ha una sua possibilità diversa di interventi – e di interessi, un suo margine di innovazione e di rottura, un suo spessore di resistenze.

Con questa premessa si possono a mio avviso meglio intendere quei dati, in apparenza così contrastanti, sull'affermarsi della responsabilità soggettiva fino a tutto il V secolo compreso e in particolare le famose 'eccezioni' draconiane sul φόρος ἀκούσιος con tutta la relativa problematica sottintesa nel μὴ ἐκ προνοίας e nell'ἄκων²⁶.

Ora, la testimonianza di IG I² 3/4 si pone, come 'autenticità' di documento, ben prima dell'iscrizione draconiana e rappresenta quindi, da questo punto di vista, il più antico testo giuridico (a noi pervenuto in originale) del mondo greco

²³ Adkins, cit. cap. II; cf. anche Maschke, cit. 6ss.

²⁴ *Moralisti*, cit. 40ss. A pag. 50 n. 1 è richiamato un parallelo suggerito dal Pasquali – dal cui ricordato articolo Mondolfo prende le mosse per la sua trattazione – tra i poemi omerici e le leggi attiche, che nel periodo più antico castigano solo l'azione commessa e solo più tardi considerano anche l'intenzione. La nota del Mondolfo è un po' vaga, comunque il parallelo del Pasquali sembra non tener conto della legge dell' Hecatompedon, che dovrebbe pur rientrare, data la sua età, nella «legge attica primitiva».

²⁵ Cf. Maschke, cit. 15ss. e in genere le opere citate alla n. 18.

²⁶ Cf. Maschke, cit. 39ss. La legge di Dracone, come è noto, ci è giunta in forma probabilmente ritoccata in un'iscrizione del 409/8 a. C. (IG I² 115, Syll.³ 111) e nella testimonianza di Demostene (*in Aristocratem*).

che attesti un esplicito accoglimento delle esigenze della responsabilità soggettiva nella colpa; essa segue peraltro nel tempo la legge di Dracone, sulla linea da essa avviata, e costituisce perciò, pur nel suo limite, un prezioso anello di collegamento con le più tarde espressioni della medesima esigenza.

Il rilevato limite di IG I² 3/4 è forse la sua stessa condizione di affermazione, proprio perché, appunto, i casi per i quali è accolta l'istanza della soggettiva consapevolezza riguardano comportamenti secondari che non investono drammaticamente, con la persona cui ineriscono, tutto un complesso di credenze e di tradizioni che sono sì in crisi, e progressiva, ma che non sono ancora state abbandonate. Si pensi ai drammi esemplari della grande tragedia greca e al peso, ad esempio, della remota ma persistente credenza nella contaminazione²⁷. Non impedita da simili potenti inibizioni la richiesta di una dignità e di uno spazio autonomi dell'individuo può trovare accoglienza e riconoscimento a quei livelli che non compromettono, apparentemente, la stabilità di un sistema ma di cui in realtà sono chiari e premonitori sintomi di sfaldamento.

Qui è, a mio avviso, tutta l'importanza storica di quell'*ἐὰν εἰδώς* e di quell'*ἐὰν δυνατός* dei 'decreta de Hecatompedo', primo riconoscimento – a noi documentato in diretta tradizione – nelle norme giuridiche del valore della volontà libera e quindi della responsabilità: valori che la situazione greca dell'epoca stava maturando decisamente, pur entro gli ancora vincolanti limiti della precedente atmosfera culturale.

Ma un segno della rottura ormai in atto di questa atmosfera, anche a livello delle grandi colpe di cui può macchiarsi un mortale, e un momento importante nel processo che ad essa conduce (anche cronologicamente molto interessante ai nostri fini) è nel passo erodoteo relativo alla storia di Adrasto²⁸. Ad Adrasto, che involontariamente gli ha ucciso il figlio, Cresio rivolge le seguenti parole: *εἰς δὲ οὐ σύ μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ αἴτιος, εἰ μὴ ὅσον ἀέκων ἐξεργάσαιο, ἀλλὰ θεῶν κού τις ...* Sono gli accenti che risuoneranno fra poco in alcuni passi di Sofocle²⁹ e richiamano i versi di Elena ad Elettra nell'Oreste di Euripide (75s.): *προσφθέρμασιν γὰρ οὐ μαινομαι σέθεν, ἐς Φοῖβον ἀναφέρουσα τὴν ἁμαρτίαν*. L'Adkins, cui il passo di Erodoto sembra sfuggire, parla infatti – per il frammento 604 (Nauck) di Sofocle *ἄκων δ' ἁμαρτῶν οὔτις ἀνθρώπων κακός* – di «(new) sensitivity» all'intenzione e alla sua assenza³⁰, una nuova sensibilità avvertibile nel poeta a partire dall'Edipo a Colono (266s., 538s.), raffrontabile nel citato passo dell'Oreste di Euripide, concomitante e probabilmente connessa al modo di vedere delle Tetralogie antifontee³¹. Per quanto ho detto sopra, più che di sensibilità al problema,

²⁷ Adkins, cit. 86ss. (con rinvii bibliografici).

²⁸ Herod. I 45.

²⁹ Per i possibili rapporti Erodoto–Sofocle e la comune temperie culturale cf. F. Jacoby, RE s.v. *Herodotos* Suppl. II 232ss.

³⁰ Op. cit. 114 n. 28 (il frammento appartiene alla *Tyro*, che sarebbe stata scritta nel 411 a. C.).

³¹ Ibid. 102ss. Per un'analisi delle Tetralogie in questo senso cf. anche Maschke, cit. 69ss.

che è certo più antica di Antifonte e di Sofocle (IG I² 3/4 e il passo erodoteo lo confermano), parlerei di definitivo superamento dei condizionamenti tradizionali (l'idea di contaminazione, in questo caso) anche ai livelli superiori e più 'vincolati' dell'azione umana. Del resto i discussi versi di Simonide nel frammento per il tessalo Scopas – *πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω, ἐκὼν ὅστις ἔρδη μῆδὲν αἰσχρόν, ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται*³² – anche nel caso di un'interpretazione di *αἰσχρόν* non come termine puramente morale³³, testimoniano di una problematica e dunque di una sensibilità al contrasto drammatico fra *ἐκὼν* e *ἀνάγκη* posta già con chiarezza consapevole. Può allora non essere casuale, ma anzi illuminare su un certo tipo di atmosfera e di 'crisi', che l'operosità poetica di Simonide cada appunto nei primi decenni del V secolo e che sia testimoniata la sua presenza in Atene proprio nel decennio tra le due guerre persiane³⁴, vale a dire negli anni dei 'decreta de Hecatompedo'. Del resto che il clima da cui nasce la novità dell'iscrizione ateniese si stesse già in precedenza preparando può suggerirlo, nella esiguità dei dati a disposizione e con tutti i limiti della sua natura e provenienza, la nascente speculazione filosofica: *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων* di Eraclito (frg. 119 D) potrebbe già essere segno del nuovo sentire³⁵. Che sia, in questa prospettiva, più che un caso la testimoniata accoglienza delle ragioni della soggettività in un'iscrizione di Teos, non lontana da Efeso e a questa da tempo legata da forti vincoli?³⁶

Nella seconda metà del V secolo comunque i frammenti di Democrito testimoniano che interiorizzazione della colpa e contrapposizione dell'intenzione al mero avvenimento esteriore sono ormai chiare proposte (o, meglio, riflessi di un sentire già diffuso?) cui la coscienza greca non può più sottrarsi: *ἐχθρὸς οὐχ ὁ ἀδικέων ἀλλὰ ὁ βουλόμενος* (frg. 89 D); *ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν ἀλλὰ τὸ μῆδὲ ἐθέλειν* (frg. 62 D); *δόκιμος ἀνὴρ καὶ ἀδόκιμος οὐκ ἐξ ὧν πράσσει μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὧν βούλεται* (frg. 68 D).

L'iscrizione dell'acropoli parlando l'umile linguaggio dei fatti insegna che, già da almeno mezzo secolo, l'etica giuridica degli Ateniesi ha registrato, se pure in proporzioni ancor limitate, la frattura col passato. Da *ἡὸς δ' ἂν λείπει δυνατὸς ὧν* e da *ἐὰν δέ τις τούτων τι δοῦν εἰδώς* traspare che presenza di impedimenti esteriori e inconsapevolezza dell'atto commesso sono stati già individuati come caratteristiche dell'azione involontaria e come tale impunita. Sono esattamente le stesse condizioni che, un secolo e mezzo dopo, porrà alle azioni *ἀκούσια* la matura riflessione di Aristotele: *δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα*. Il filosofo, che certo non 'creava' dal nulla la sua dottrina etica ma attingeva

³² Frg. 5 Bergk e frg. 4 Diehl, vv. 19–21; frg. 37 Page, vv. 27–30.

³³ Cf. Adkins, cit. 165 e App. 355ss. Per la bibliografia recente sul carne cf. L. Woodbury, *Simonides on 'Αρετή*, TAPA 84 (1953) 138s. n. 6.

³⁴ Cf. P. Maas, RE s.v. *Simonides*, III A 188.

³⁵ Cf. H. Diels, *Herakleitos von Ephesos*² (Berlin 1909) e in proposito Maschke, cit. 25. Ma cf. ad es. la diversa opinione di Schwartz, cit. 15s.

³⁶ Si pensi ad esempio alla efesia *φυλή Τηίων* ricordata da Ephoros apud Steph. Byz. s.v. *Βέννα* (Jacoby, FGrHist 70 F 126); cf. RE s.v. *Teos*, V A 544.

immagini ed esempi dall'esperienza passata anche giuridico-penale, faceva precedere alla sua definizione questa constatazione: ἐπὶ μὲν τοῖς ἐκουσίοις ἐπαίνων καὶ φόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου³⁷. In queste note aristoteliche ravvisiamo appunto concetti e norme che già sostanzialmente per gli Ateniesi della generazione di Maratona erano τὰ ἐν τῷ λί[θοι γεγραμμένα].

³⁷ *Eth. Nic.* III 1109^b 30ss., ma si veda tutta la parte iniziale del terzo libro. Cf. in particolare III 1113^b 21ss. τούτοις δ' ἔοικε μαρτυρεῖσθαι καὶ ἰδίᾳ ὑφ' ἐκάστων καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν νομοθετῶν· κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς δρῶντας μοχθηρά, ὅσοι μὴ βία ἢ δι' ἄγνοιαν ἢς μὴ αὐτοὶ αἴτιοι. Si veda in proposito la nota di commento a III 1109^b 34-35 in R. A. Gauthier/J. Y. Jolif, *L'Ethique à Nicomaque* II 1 (Louvain/Paris 1959) 170s., sulla dottrina della responsabilità nel diritto penale ateniese, con particolare riferimento all'omicidio. Gioverà in proposito ricordare anche la chiara precisazione del Kunkel, rec. cit. 710, a conforto di questo accostamento, apparentemente ardito e per il distacco cronologico e per la sottolineata necessità di distinzione di livelli, fra il testo aristotelico e l'iscrizione ateniese; ferma restando la differenza fra diritto positivo e filosofia del diritto e la consapevolezza che la speculazione dei filosofi sul problema della responsabilità e della colpa non si è mai tradotta sic et simpliciter in diritto positivo in alcuna comunità greca, non è meno vero che «was Platon und Aristoteles zum Problem des Willens und des Verschuldens beigetragen haben, gründet sich wohl auf das positive Recht des griechischen Gemeindegemeinschafts und namentlich Athens».