

Delfim F. Leão - Livio Rossetti
Maria do Céu G. Z. Fialho (eds.)

Derecho y sociedad en la Antigüedad Clásica

NOMOS

Direito e sociedade na Antigüedad Clássica



IMPRESA DA UNIVERSIDADE
DE COIMBRA



EDICIONES CLÁSICAS
MADRID

ULISSE TRA ORIENTE E OCCIDENTE: VECCHIE E NUOVE IPOTESI SUL DIRITTO IN OMERO

Eva CANTARELLA

“Between East and West: old and new hypotheses about law in Homer”

A debate has flared since the *Iliad* and the *Odyssey* have been considered not only as a poetic masterpiece, but also a reliable source for reconstructing the society where the Homeric heroes lived and acted, revived in recent years. Until not long ago, the large majority of the scholars excluded that the society described in the poems could be the Mycenaean one. Concentrating their efforts on the reconstruction of the social structure of Ithaca, the community whose life is best known, these scholars maintained that Ithaca was an emerging polis. More recently, however, this hypothesis has been challenged by the historians of the Ancient Near Eastern Kingdoms and the legal historians specialised in that period and that geographical zone. Ithaca, according to the new hypothesis, was an oriental feudal kingdom, and the legal system regulating the relations between the Homeric characters appears as a coherent, viable system only when considered in the frame of the oriental common legal tradition. This paper discusses this hypothesis, analysing Ulisses' powers and comparing some oriental and some Homeric legal rules.

1. OMERO E MICENE

Oltre trent'anni fa, in un articolo tuttora fondamentale, Hans Julius Wolff osservava che il diritto greco offre a chi lo studia una possibilità che non viene offerta agli storici di altri diritti, e in particolare del diritto romano: grazie ai poemi omerici, il giusgrecoista può risalire a un'epoca che precede la formazione dell'organizzazione politica (o, a seconda dei punti di vista, che coincide con la nascita di questa). Omero, di conseguenza – egli notava – consente di cogliere il momento nel quale le istituzioni giuridiche prendono forma, e grazie a questo getta luce sui caratteri degli istituti più tardi, che da queste istituzioni derivano¹.

¹ WOLFF (1967) 14.

In questa prospettiva, per limitarci a un celebre esempio, egli analizzò, nel 1946, la celebre scena processuale scolpita sullo scudo di Achille in *Iliade* 18.497-508: questa scena, egli concluse, dimostra che in Grecia il processo nasce come un incidente, che si inserisce nell'esercizio di una vendetta privata. Chi si ritiene vittima di una aggressione ingiustificata si rivolge all'autorità cittadina, e questa, dopo aver accertato i fatti, a seconda dei risultati dell'indagine ne blocca l'esercizio o implicitamente lo autorizza². L'importanza di una simile ricostruzione ai fini della comprensione delle istituzioni processuali ateniesi (che secondo Wolff derivano, appunto, da quelle documentate in Omero) è di tutta evidenza.

L'ipotesi di Wolff venne successivamente contestata: ma in questa sede non intendo addentrarmi un'altra volta nel dibattuto argomento, cui ho peraltro recentemente dedicato un articolo, al quale rinvio per la discussione della vastissima bibliografia³. Qui basterà ricordare che nel 1946, vale a dire alcuni anni prima della decifrazione della scrittura lineare B (avvenuta come è ben noto nel 1953, ad opera di Michael Ventris)⁴, Wolff dava per scontato che il mondo descritto da Omero e le istituzioni giuridiche che in esso si stavano formando fossero legate da un vincolo genetico a quelle della polis.

Cosa accadde quando la decifrazione della Lineare B rivelò che questo mondo era greco e consentì di delinearne i tratti? Inevitabilmente, a Omero bisognava guardare in una prospettiva nuova: se il mondo da lui descritto era realmente esistito, si pensò, questo mondo doveva essere quello miceneo, nel quale erano ambientati gli eventi narrati.

Sul piano delle istituzioni politiche, in questa prospettiva, vi fu chi propose una totale identificazione tra Micene e Omero: il *basileus* omerico era un *wanax*, e il suo erede al trono (a Itaca, Telemaco) era un *lawagetes*⁵. Ma ben presto fu chiaro che la realtà sociale che andava progressivamente emergendo dalla lettura delle tavolette era molto diversa da quella descritta nei poemi. Come mise subito in luce Moses Finley, la distanza tra il mondo omerico e quello miceneo era enorme: il mondo miceneo si basava su registrazioni completamente ignote al mondo omerico: i fatti amministrativi, l'organizzazione dei lavori pubblici, le concessioni di terra. Tutta una serie di atti e fatti – insomma – che non trovavano alcun riscontro in Omero⁶.

Qualche anno dopo, Palmer confermava che “nessun rendiconto della civiltà micenea basato su Omero rassomiglia alla organizzazione templare del re sacerdo-

² WOLFF (1946) 31 ff. e (1950) 272-275. Per una visione d'insieme delle idee di Wolff in materia processuale vedi WOLFF (1954) 405-423.

³ CANTARELLA (2002 a) 147-165.

⁴ Per una breve storia di questa scoperta vedi da ultimo CANTARELLA (2002 b) 37-51.

⁵ Buona panoramica della questione negli “Atti e memorie del Congresso di Micenologia (Roma 27 settembre - 3 ottobre 1967)”. Per l'identificazione Micene-Omero vedi in particolare De LORENZI (1967) 880 segg.

⁶ Vedi *Appendice* alla prima ediz. di FINLEY (1956) e (1957) 133 ss.

te, che a poco a poco ha preso forma dal paziente studio delle tavolette in “lineare B”⁷. E Page ribadiva che era difficile trovare dei riscontri tra la realtà micenea e quella descritta nei poemi⁸.

Man mano che la decifrazione delle tavolette proseguiva, insomma, si andava formando una *communis opinio*, che sarebbe stata confermata negli anni a venire: il mondo omerico non era quello miceneo. Il che non significava che tra Micene e Omero non vi fosse alcuna continuità. Alcuni aspetti delle organizzazioni locali visse ai margini dei palazzi erano sopravvissute alla distruzione di questi⁹.

Il mondo miceneo infatti non si risolveva nel Palazzo: attorno a questo, nella circostante campagna, stavano i *damoi*, le comunità di villaggio. Piccole, a volte piccolissime comunità, che, dopo il crollo del potere centrale, sopravvissero in un mondo in cui inevitabilmente il tenore della vita materiale, artistica e spirituale decadde. Le poche testimonianze sulla vita dell’ultimo scorcio del XIII e dell’XI secolo parlano chiaro: poche suppellettili di bronzo (solo a volte di ferro), trovate in genere nelle tombe; l’oro e l’argento scomparsi; insediamenti per lo più poverissimi.

Karphi, un villaggio montano cretese, situato sopra la pianura di Lassithi, può ben rappresentarne il paradigma: le abitazioni sono poco più che capanne, costruite di argilla e di fango. Molto raro il ricorso alla pietra locale. La pavimentazione delle strade appare rudimentale. I soli luoghi pubblici di cui rimane traccia sono un recinto, probabilmente destinato a scopi di culto, e uno spiazzo, forse la piazza. Dreros, Vrokastro, Olous, gli altri villaggi montani dell’isola, erano forse ancora più miseri. Solo le ceramiche, tra i resti della cultura materiale, rivelano una indiscutibile continuità con la tradizione micenea¹⁰.

Ma in queste piccole comunità la vita continuava. Liberi dal Palazzo, in essa dominavano ora i capi dei gruppi familiari (peraltro estranei, sembra, alla struttura politico militare del regno), chiamati *g^wasilewes (basileis)*, che si riunivano, con poteri che non conosciamo, in un consiglio degli anziani detto *gero[n]sia (gerousia)*. E uno dei capi dei gruppi familiari era riconosciuto come capo della comunità e come tale deteneva il potere. Ma su questo torneremo. Ora, importa ricordare che, scomparsi palazzi e sovrani, nelle comunità di villaggio rimasero e si svilupparono delle istituzioni comunitarie, che si trasformarono lentamente in istituzioni politiche.

L’opinione pressoché generale che emerse dal dibattito, insomma, fu la seguente: tra Micene-Omero esistono certamente delle continuità nella cultura materiale,

⁷ PALMER (1961, trad.ital. 1969) 115.

⁸ PAGE (1967) 23. Contro l’ipotesi che Omero rappresenti il mondo miceneo vedi anche CHADWICK (1972) I ss.

⁹ VERNANT (1962, trad. it. 1976) 33. Nella stessa direzione, per cogliere alcune continuità nel quadro di una frattura generale, VIDAL NAQUET (1963) 703 ss., STARR (trad. ital. 1964) 73 ss. e d’A. DESBROUGH (1972) 112 ss.

¹⁰ Ancora STARR (1964) 82 ss.

nella mitologia e in qualche misura – al livello delle istituzioni locali – nelle istituzioni politiche¹¹. Ma ciononostante il mondo di Ulisse non è quello miceneo¹². Itaca è una comunità nella cui organizzazione sono già presenti in embrione i caratteri di una *polis*.

Prescindiamo, al momento, dal dibattito tra quanti pensano che questa comunità vada collocata nei secoli più antichi del c.d. Medioevo Ellenico (X-IX secolo a.C., dunque), e quelli che invece la collocano nell'VIII secolo.

Il mondo di Ulisse, osservò il più famoso sostenitore della prima tesi, M. Finley, se da un canto non era il mondo miceneo, dall'altro non era neppure quello del periodo in cui i poemi furono scritti: in Omero non esiste la scrittura, non si trova alcun riferimento alle armi di ferro, l'uso della cavalleria in battaglia è sconosciuto e non v'è alcuna traccia della colonizzazione e dei commerci dei greci¹³.

Ma negli ultimi anni a questa tesi si è contrapposta, riscotendo grande successo, quella secondo la quale, al contrario, i poemi rifletterebero proprio la società del momento in cui furono scritti (vale a dire l'VIII secolo a.C.). Secondo i sostenitori di questa tesi, gli argomenti in base ai quali si era esclusa la possibilità che la società descritta nei poemi fosse quella del momento in cui essi erano stati scritti non sarebbero determinanti. Molti degli oggetti che Omero non menziona, si è detto, esistevano già nel X o nel IX secolo. La loro assenza non è dovuta alla loro inesistenza, ma a una precisa scelta degli aedi, che, non menzionandoli, volevano raggiungere l'effetto chiamato da J. M. Redfield "la distanza epica"¹⁴: inserendo nel racconto elementi fantastici (si pensi, ad esempio, ai cavalli che piangono la morte di Patroclo, in *Illiade*, 23.283), essi davano agli ascoltatori la sensazione che gli eventi narrati andassero collocati in un mondo diverso e più arcaico di quello in cui vivevano¹⁵.

Ma come dicevamo quello che interessa, qui, non è tanto stabilire se Itaca sia una città del IX o dell'VIII secolo; è, piuttosto, constatare che in essa, come che sia, esistono già in embrione le strutture fondamentali di una *polis*.

Anche se ancora incerto e sulla via di consolidarsi, il sistema itacese era infatti basato sui rapporti e sul difficile equilibrio tra tre diverse istanze del potere: un *basi-leus skeptoukos*, titolare di una sovranità istituzionalmente ancora incerta, ma socialmente riconosciuta; un consiglio degli anziani, i *gerontes*, che rappresentavano la collettività nei rapporti internazionali e amministravano la giustizia penale; terza, ma non ultima, l'assemblea popolare (*agore*), le cui deliberazioni, pur non

¹¹ Sulla possibilità di individuare alcune linee di continuità tra il mondo miceneo e le istituzioni politiche rimane fondamentale PUGLIESE CARATELLI (1962) 175 ss.

¹² Su questa linea (specifiche continuità nel quadro di una fondamentale diversità) vedi ad esempio VIDAL-NAQUET (1963) 703 ss.

¹³ FINLEY (1978). Per la collocazione del mondo omerico nel X-IX secolo vedi anche ADKINS (1960, trad. ital. 1964).

¹⁴ REDFIELD (1975) 36-37.

¹⁵ MORRIS (1986) 81-138.

essendo vincolanti, avevano tuttavia il peso non indifferente che ha, nelle società orali, la voce popolare (*demou phemis*), e che in Omero determinava in modo pesante le scelte e i comportamenti individuali¹⁶.

Certamente, queste istituzioni erano ancora “fluide”, come le definisce Finley, ma altrettanto certamente segnalano la formazione di un nuovo sistema, profondamente diverso da quello miceneo.

Questa, sostanzialmente – al di là delle divergenze su singoli, specifici punti – l’opinione largamente condivisa sino ad alcuni anni or sono, quando nel dibattito si inserirono le voci degli studiosi delle civiltà e dei diritti del Vicino Oriente Antico.

2. OMERO E IL VICINO ORIENTE ANTICO

Secondo gli studiosi del Vicino Oriente Antico che si sono occupati dei rapporti tra i regni orientali e Omero, il sistema politico-istituzionale descritto nei poemi nulla avrebbe a che vedere con quello delle *poleis*. Per comprendere questo sistema – così come, si è detto, per comprendere alcune regole del diritto privato omerico – bisogna guardare a Est, ai sistemi e al diritto dei regni del Vicino Oriente.

Sostanzialmente (e singolarmente), a distanza di decenni dal tramonto dell’ipotesi micenea, è stata nuovamente proposta una tesi che vede in Omero il testimone di una società governata da un sovrano più o meno assoluto, dai poteri ben diversi da quelli del *basileus* delle *poleis* nascenti. Una società in cui esistevano sudditi, non cittadini (quali erano, sia pur con diritti ancora incerti, gli abitanti di queste *poleis*); e ove vigeva una divisione di ruoli e di compiti legata a un’organizzazione gerarchica e burocratica, di cui non esiste traccia alcuna nelle città-stato.

Nell’impossibilità, qui, di affrontare il problema in tutti i suoi aspetti e di offrire un quadro esauriente delle opinioni in materia, limitiamoci a ricordare le conclusioni cui è giunto uno tra gli studiosi che negli ultimi anni ha dedicato maggior attenzione agli aspetti giuridici del problema, vale a dire Raymond Westbrook. E concentriamoci, come egli ha recentemente fatto, sulla storia giuridica di Itaca, che a suo giudizio può essere capita e acquista senso e logica solo se calata – appunto – nel contesto del sistema politico e giuridico dei regni orientali¹⁷.

Ma per discutere questa ipotesi è necessario aprire una breve parentesi. Cosa sappiamo di questi sistemi? Quali sono le fonti che hanno reso possibile ricostruirli? Come è ben noto, trattasi di una serie di documenti abitualmente definiti “codici”.

Di essi, il più celebre è il codice babilonese di Hammurabi, scoperto nel 1901 a Susa, scritto in accadico e risalente al 1750 a.C. Accanto a questo stanno il Codice di Ur-Nammu, proveniente da Ur, nella Mesopotamia meridionale, scritto in sume-

¹⁶ Su tutto questo, per una esposizione più ampia, vedi CANTARELLA (2002) 32-37.

¹⁷ Questa ipotesi formulata nella comunicazione dal titolo “*Penelope’s choice*” tenuta al Convegno della “Società per lo studio del Diritto Greco ed Ellenistico” (Chicago settembre 2001), in *Symposium 2001*, Koeln 2003 (=WESTBROOK, 2003b).

rico e risalente al 2100; il Codice di Lipit-Ishtar, proveniente da Isin, nella Mesopotamia meridionale, anch'esso scritto in sumerico e risalente al 1900; il Codice di Eshnunna, proveniente dalla città omonima situata nella Mesopotamia centrale, scritto in accadico e risalente al 1770; le Leggi medioassire, provenienti da Assur, scritte in accadico e risalenti al quattordicesimo secolo; le Leggi Ittite, provenienti dall'Anatolia, scritte in ittita in numerose versioni risalenti al tredicesimo secolo (salvo alcune databili al sedicesimo secolo); le Leggi neobabilonesi, provenienti da Sippar, nella Mesopotamia centrale, scritte in accadico e risalenti al quattordicesimo secolo; il *Codice dell'Alleanza*, nella *Bibbia* (trattasi di frammento di un codice indipendente, che può essere identificato nei capitoli 21 e 22 dell'*Esodo*) risalente ad una data non chiara tra il nono e il sesto secolo; il *Codice del Deuteronomio*, nella *Bibbia* (trattasi di leggi estratte da un codice e inserite in una predica, in vari luoghi fra i capitoli 15 e 25 del *Deuteronomio*), risalente al settimo secolo¹⁸.

Le istituzioni del Vicino Oriente, dunque, ci sono note grazie a una serie di documenti diversi fra loro per epoca e per provenienza geografica. Quale sia la esatta natura esatta di questi documenti, peraltro, è stato argomento oggetto di notevoli discussioni. Qui basterà ricordare che la dottrina, oggi, tende a credere che non si tratti di opere legislative. Si tratterebbe piuttosto di trattati scientifici, nei quali le regole venivano discusse e approfondite, in modo peraltro molto diverso da quello elaborato dai filosofi greci e successivamente utilizzato dalla scienza giuridica romana.

Nei “codici” orientali manca ogni divisione in categorie astratte e ogni tentativo di definizione giuridica. Essi sono organizzati secondo un metodo che prevede una gerarchia delle regole. Ogni singola sezione affronta un determinato argomento, a partire dalla prescrizione relativa a un caso generale, e fa seguire questa prescrizione da una serie di previsioni relative a varianti sempre più specifiche del primo caso (a dimostrazione e come esempio di questa tecnica, si vedano le regole del codice di Hammurabi riportate più avanti nel testo)¹⁹.

¹⁸ Tra la vasta letteratura vedi quantomeno FINKELSTEIN (1968, rist 1979); POSTGATE (1992) 275-29; BOTTERO (1993) 156-69; 179-184; DRIVER-MILES (1952); FINKELSTEIN (1968-1969) 66-82; GORDON (1957); ROTH (1995); ROTH (1995) 13-39; WESTBROOK (1985) 247-265; WISEMAN (1962) 161-172; YARON (1969) ZACCAGNINI (1994) 265-286; WESTBROOK (2003a).

¹⁹ Sulle somiglianze e le differenze tra i “codici” orientali e quelli greci si veda di recente GAGARIN *Inscribing Laws* (Koeln, 2004). Gagarin, che ha dedicato per diversi anni la sua attenzione alla scrittura delle leggi in Grecia (vedi GAGARIN (2001), 41-52) ha attirato l'attenzione sull'aspetto fisico delle pietre su cui i documenti furono iscritti, concentrandosi per la Grecia sul codice di Gortina e per l'Oriente su quello di Hammurabi. Nel codice di Gortina, egli ha osservato, le regole sono scritte in larghi, chiari blocchi di lettere, mostrando che lo scopo del documento non era quello di offrire una impressione visuale di potere e autorità, come sostenuto da parte della dottrina. A suo giudizio, e mi sembra a ragione, i legislatori di Gortina intendevano piuttosto ampliare il numero delle persone a conoscenza delle regole giuridiche. Il codice di Hammurabi, invece, aveva uno scopo diverso, come dimostra l'organizzazione delle regole all'interno delle diverse sezioni (in particolare quelle dedicate alla procedura, alla “ereditaria” e alla adozione), di cui sopra nel testo. Sostanzialmente, dunque,

Ma in questa sede possiamo prescindere da questo problema. Come che sia, siano essi opera di legislatori o di esponenti di una scienza giuridica, i “codici” (che dunque non sarebbero tali nel senso moderno del termine) contengono delle regole di diritto, e questo ci basta. E secondo gli orientalisti (in particolare, di nuovo, valga il riferimento a Westbrook) dal loro esame emerge un complesso di regole analoghe, che formano il quadro coerente di una civiltà giuridica sostanzialmente unitaria e sostanzialmente non diversa da quella descritta da Omero, con riferimento sia alla organizzazione politica che alle principali istituzioni giuridiche²⁰.

Nelle pagine che seguono, dunque, affronteremo brevemente questi due aspetti del problema, a cominciare da quello della organizzazione politica.

a) *Itaca: Ulisse, Penelope e la “basileia”*

A sostegno della natura orientale delle istituzioni omeriche, Westbrook è tornato recentemente a discutere del controverso carattere della *basileia* omerica, e ha prospettato una originalissima interpretazione della organizzazione politica itacese e del potere di Ulisse.

Per cominciare, egli dice, bisogna sgombrare il campo dalle ipotesi secondo le quali Ulisse non sarebbe un re, ma solamente la persona più potente di Itaca, come sostenuto da alcuni²¹. Ulisse era un capo politico. Una premessa con la quale si può certamente essere d'accordo: ma assai più difficile è essere d'accordo sul resto del discorso. Ulisse, afferma infatti Westbrook, non aveva ereditato il potere su Itaca da suo padre Laerte. Egli lo aveva acquistato a seguito del matrimonio con Penelope: la *basileia* su Itaca, infatti, era la dote che questa aveva ricevuto dal padre Icaro, uno dei tanti signori e signorotti feudali, che si dividevano il governo del Vicino Oriente e del Mediterraneo Orientale. Uno di quei sovrani, insomma, legati fra loro da un sistema di vassallaggio, per cui da un sovrano più potente dipendeva (per usare la terminologia medievale) una serie di vassalli, valvassori e valvassini. Nulla di strano, dunque, che al momento delle nozze di sua figlia, uno di questi signori avesse separato una parte del suo regno, per darlo al genero²².

Gagarin concorda con l'opinione più diffusa (rappresentata fra gli altri da studiosi come Bottero o Westbrook) nel ritenere i codici trattati giurisprudenziali, non opere legislative.

²⁰ Di questo modo di affrontare il problema, Westbrook diede un'interessante dimostrazione, più di un decennio or sono, nel 1992, in un articolo che provocò reazioni contrastanti: analizzando il processo scolpito sullo scudo di Achille, infatti, egli giunse alla conclusione che si trattava di un processo miceneo. Per la difficoltà di accettare questa ipotesi, vedi CANTARELLA (2002a).

²¹ Così HALVERSON (1998) 11, secondo il quale nell'Odissea non esisterebbe alcuna traccia di una posizione regale di Ulisse e del fatto che egli esercitasse un'autorità politica. Assai più ragionevolmente, Carlier fa osservare che “re” non è certo la traduzione esatta di *basileus*, e che, soprattutto, “regalità” non significa “monarchia”, ma ciononostante “re” rimane la parola moderna più appropriata (o meno impropria) per tradurre *basileus* (CARLIER (1999), 288-289).

²² Prescindo totalmente, qui, da ogni discussione sulla esistenza della dote in Omero, della quale ho discusso con maggior ampiezza nella mia *Response* a WESTBROOK (2003b). Mi limiterò a ricordare che

La *basileia* su Itaca, dunque, spettava al marito di Penelope, chiunque egli fosse. Ecco perché, dice Westbrook, Penelope aveva tanti pretendenti. Corteggiando Penelope, i Proci competevano per una posta ben più alta della sua mano: il loro obiettivo era il potere regale sull'isola.

In effetti, come anch'io ho avuto modo di osservare, è difficile credere che cento otto uomini (tanti erano i Proci) fossero tutti sedotti dal fascino di una donna, per quanto bellissima come Penelope²³. Un numero così alto, scartata l'ipotesi di un innamoramento di massa, si spiega solo pensando che dal matrimonio i pretendenti pensassero di derivare un qualche vantaggio. E questo vantaggio era effettivamente, io credo, la *basileia*.

Per qualche ragione, il matrimonio con la vedova del re era considerato un passaporto per la sovranità: ma non per le ragioni immaginate da Westbrook. Per capire il collegamento Penelope-*basileia* io credo siano necessarie alcune considerazioni sulle caratteristiche del potere omerico.

Quali fossero i caratteri della regalità del *basileus* omerico, come abbiamo accennato, è cosa estremamente discussa. Secondo l'ipotesi tradizionale, l'organizzazione politica omerica sarebbe stata una monarchia ereditaria, sia pur diversa da quella micenea²⁴. Ma a ben osservare la situazione itacese, appare evidente che Telemaco non è istituzionalmente un principe ereditario. Le considerazioni che inducono a scartare questa ipotesi sono molte²⁵, ma tra di esse ve n'è una che qui merita particolare attenzione: i pretendenti alla mano di Penelope sono chiamati *basileis*.

Vero è che molti di essi venivano dalle vicine isole, sulle quali teoricamente si potrebbe pensare che regnassero: ma è anche vero che alcuni di essi abitavano la stessa Itaca: dodici, per la precisione. Se l'opinione di Westbrook fosse da condividere, dovremmo pensare che Itaca esistevano dodici signorotti feudali, subordinati a Ulisse. Un po'troppi, date le dimensioni dell'isola²⁶.

Come si spiega, allora, il fatto che i Proci sono chiamati *basileis*? Si spiega pensando che *basileus*, in Omero, è parola che, oltre al capo della comunità, indica altri personaggi. Più precisamente, i capi dei diversi *oikoi*, "re" della loro casa, e forniti all'interno di questa di poteri amplissimi, per non dire assoluti, come eloquente-

secondo la grande maggioranza degli studiosi, la dote nei poemi non esisteva. Vedi ad esempio LACEY (1966) 55-68 e MORRIS (1986) 81-138. Nel sistema omerico, il matrimonio non era accompagnato da uno spostamento patrimoniale che andava dalla famiglia della sposa a quella dello sposo (come nel sistema dotale). Anche se a volte la sposa portava con sé dei doni nella casa nuziale, il matrimonio era sempre accompagnato da uno spostamento di beni (detti *eedna*) dalla famiglia dello sposo a quella della sposa (come nel diritto romano arcaico, del resto).

²³ Vedi di nuovo sul punto CANTARELLA (2002b) 72-81.

²⁴ Vedi NILSSON (1952).

²⁵ Per un elenco e un'analisi di queste ragioni, rinvio a CANTARELLA (2002b) 81-85.

²⁶ Il dibattito in materia è amplissimo. Qui basterà ricordare MONDI (1980) 203-216; DREWS (1983); DONLAN (1989) 5-29. Buona discussione del problema (con bibliografia) in SALE (1994) 5-102 (in particolare p. 39 ss.); LENZ (1993) 175-255.

mente dimostra la messa a morte dei dipendenti infedeli da parte di Ulisse, della quale ci occuperemo brevemente più avanti²⁷. Una duplicità di significato ben nota, per capirle la quale è necessario fare un passo indietro, e tornare a pensare a quel che accadde dopo la fine della civiltà micenea.

Abbiamo già accennato che quando i Palazzi scomparvero, di quel che erano stati dei regni rimasero solo i villaggi, nei quali i capi dei gruppi familiari, detti *g^wa-silewes* (*basileis*, appunto) continuavano a governare la loro famiglia, come avevano sempre fatto.

Poco alla volta, uno di questi capi (quello che aveva maggior prestigio, maggior potere, maggior influenza sulle decisioni collettive) cominciò ad assumere un ruolo dominante. E questo ruolo dominante, con il tempo, gli conferì una posizione speciale nei confronti degli altri *basileis*, e il nome di *basileus skeptoukos*. Il “re” con lo scettro.

Difficile dire quando questo accadde, ma sembra di poter dire che già attorno al mille, nel periodo un tempo detto “oscuro” della storia greca, cominciano a emergere nei villaggi i segni di una nuova organizzazione di vita collettiva: una vita simile a quella di Itaca, con i suoi *basileis* e un *basileus skeptoukos*, il “re” che accanto al potere familiare aveva assunto un potere pubblico.

Ma come, con quale criterio, accadeva che uno tra i *basileis* assumesse il ruolo di *skeptoukos*? Esisteva una qualche regola in materia? E quale?

A ben vedere, io credo che questa regola non esistesse. Il potere regale, al di fuori di ogni previsione istituzionale, si fondava su una posizione di forza. Così come, a ben vedere, tutti i rapporti sociali, sia individuali sia collettivi: il rapporto fra Telemaco e i Proci, quello fra i Proci e gli abitanti di Itaca. L'unica legge alla quale si richiamano gli Itacesi in assemblea, l'unica legge alla quale lo stesso Telemaco fa riferimento è quella della forza.

Mai, in tutta la travagliata vicenda di Itaca, un riferimento a una regola diversa. Il che spiega un episodio altrimenti incomprensibile della storia dinastica dell'isola.

Ulisse è re nonostante suo padre Laerte sia ancora in vita. Certo, Laerte è vecchio. Ma Nestore, vecchissimo, continua a governare Pilo: nell'Iliade si dice che egli regna già sulla terza generazione²⁸, nell'Odissea lo troviamo a Pilo, mentre regna sulla quarta²⁹.

Anche Priamo è molto vecchio. Eppure, nonostante, come Nestore, abbia dei figli perfettamente in grado di sostituirlo, egli governa ancora, attorniato, come Nestore, dal rispetto che nei poemi circonda la vecchiaia³⁰.

²⁷ Sulla separazione tra la sfera del pubblico e del privato a Itaca, sull'identificazione del privato con quel che riguardava i singoli *oikoi*, e sul fatto che quel che riguardava l'*oikos* del “re” non diventava per questo pubblico vedi CANTARELLA (1979) 123 sgg. e CANTARELLA (2002 b) 94-97.

²⁸ *Iliade*, 1.250-252.

²⁹ *Odissea*, 3.245.

³⁰ Al più, i vecchi re come Priamo e Neleo, padre di Nestore, delegano il comando militare ai figli.

Perché allora Laerte non è più re? Perché, a differenza di Nestore e di Priamo, egli non ha più la forza per esserlo. Nestore e Priamo sono ancora attivi, fisicamente e psichicamente ancora saldi. Laerte è un vecchio svuotato di ogni energia, riesce a sorvegliare i lavori sul suo terreno solo quando il cuore “glielo consente nel petto”³¹.

Il suo potere è passato al figlio perché gli è venuta meno la qualità personale che è fondamento e condizione per l’acquisto e il mantenimento del potere³²: e se suo figlio lo ha sostituito, è stato perché, come dice Telemaco, questi era il più forte fra gli Itacesi. Ma altri, se fosse stato più forte di lui, avrebbe potuto essere il nuovo re.

Ecco spiegato perché i re lontani dalla patria sono così incerti sulla sorte del loro potere. Ecco perché Ulisse, nell’Ade, chiedendo all’ombra della madre notizie del padre e del figlio abbandonati per seguire Agamennone, chiede: “resta a loro il mio privilegio? o forse già un altro dei nobili l’ha e non credono più ch’io ritorni?”³³ Sul passo torneremo più avanti, per altre ragioni. Qui basta osservare che Ulisse ha dei dubbi sulla sorte del suo regno: partendo, egli ha lasciato in patria un padre vecchio e malato, e un figlio troppo giovane. E’ possibile quindi, e sembra quasi che Ulisse lo ritenga probabile, che qualcuno, più forte, li abbia sostituiti. La sua domanda, insomma, fa pensare a una situazione istituzionale poco sicura, che non ha il sostegno di precise regole giuridiche.

A confermare questa ipotesi interviene anche la domanda, analoga a quella fatta da Ulisse ad Anticlea, che – sempre nell’Ade – Achille rivolge a Ulisse:

Ma del mio splendido figlio dimmi parola:
se in guerra continua a essere capo, o non più.
E dimmi se di Peleo perfetto hai notizia:
se ancora ha l’onore fra i molti Mirmidoni
o lo disprezzano ormai nell’Ellade e a Ftia,
perché l’incatena mani e piedi vecchiezza³⁴.

L’instabilità della condizione regale è evidente. Ed è dovuta alla totale assenza di previsioni istituzionali

Alla luce di questa considerazione, acquistano un significato molto preciso le parole con cui, a Scheria, Nausicaa si presenta a Ulisse

e io son la figlia del magnanimo Alcinoo,
che tra i Feaci regge la forza e il potere³⁵.

³¹ *Odissea*, 1.189-193 e 16.141.

³² FINLEY (1962) 92 ss., nel mettere in rilievo come tanto Laerte quanto Priamo non detengano più il potere perché non hanno più la forza sufficiente, parla di “precarietà” del potere regale.

³³ *Odissea*, 11.175-176.

³⁴ *Odissea*, 11.492-497.

³⁵ *Odissea*, 6.196-197.

Il collegamento tra potere regale e forza torna con frequenza, del resto: come rileva Finley, il verbo “regnare” (*basileuein*) è spesso accompagnato nei poemi dall’avverbio *iphi* “con la forza”³⁶.

Se di fatto, come spesso avviene, i figli dei re defunti succedono ai padri, questo accade – come già detto – solo perché di regola la famiglia del re è la più forte. Anche al momento della successione, il fondamento del potere sta in una forza che, quanto più è indiscussa, tanto meno ha bisogno di manifestarsi con le armi: e che resta, in questo caso, il fondamento sottinteso della nuova legittimità.

Ma nulla vieta che, ove vi siano altri più forti del figlio del re, la successione apra una lotta, il cui esito consacrerà il passaggio dell’autorità in altre mani.

A questo punto, cominciano a profilarsi le ragioni dell’accanimento con cui i Proci perseguono i loro obiettivi matrimoniali³⁷.

Apriamo una brevissima parentesi. Periodicamente torna a farsi sentire la voce di chi sostiene l’esistenza di una regola di successione al trono attraverso il matrimonio con la vedova del re, o più in genere, con una donna appartenente alla famiglia di questi³⁸. Ma ove ci si fermi seriamente a riflettervi, non esistono elementi idonei a sostenere una simile tesi.

Prendiamo, ad esempio, la leggenda sulle origini troiane di Roma: Enea, sbarcato nel Lazio, sposa Lavinia, figlia del re Latino, fondando quindi la città di Lavinio e diventandone re³⁹.

Ma Latino non ha eredi maschi: il matrimonio con lo straniero è evidentemente una strategia matrimoniale da lui messa in atto per evitare la fine della dinastia. La successione del genero, insomma (così come quella del nuovo marito della vedova regale) non ha carattere sistematico. Essa corrisponde piuttosto alla necessità di risolvere problemi concreti, di volta in volta diversi: nel caso di Penelope, il fatto che il figlio del re, per sua stessa ammissione, non aveva forza sufficiente per succedergli, e gli aspiranti alla successione erano particolarmente numerosi.

Il numero di cento otto, certamente esagerato, esprime comunque la situazione di una comunità nella quale, con armi evidentemente pressoché pari, si fronteggiavano numerose famiglie di potenti, che ritenevano tutti di poter aspirare alla successione. La lotta aperta, dunque, avrebbe assunto dimensioni da spaventare persino coloro che ne sarebbero stati protagonisti.

Qui si inserisce e così si spiega l’aspirazione in massa alla mano di Penelope: se è vero che il potere si basava sulla forza, questo non vuol dire che la forza fosse il

³⁶ *Iliade*, 6.478. Cfr. FINLEY (1962) 88-89.

³⁷ In qualche modo, Telemaco sembra a sua volta collegare il diritto al trono di Itaca con il matrimonio con Penelope: se saprò che Ulisse è morto, egli dice infatti, darò un nuovo marito a mia madre. (*Odissea*, 2.212-223) Implicitamente, egli sembra ammettere che la carica regale, in questo caso, spetterà al nuovo marito della madre.

³⁸ FRAZER (1922, tr. it. 1965).

³⁹ Le considerazioni che seguono sono già state sviluppate in CANTARELLA (2002b) 87-88.

suo unico fondamento. La regalità omerica poggiava le sue basi anche sul consenso popolare.

Al di là del momento originario, una volta acquisito, il potere aveva bisogno del consenso, che ne consentiva il pacifico esercizio, e quindi in definitiva il mantenimento⁴⁰.

Non a caso, dunque, i sovrani e i membri delle famiglie “regali” erano costantemente preoccupati della “voce popolare”: Penelope era indecisa se risposarsi o “aver riguardo al letto nuziale e alla voce del popolo”⁴¹; Nausicaa temeva a tal punto le chiacchiere dei Feaci, se la avessero vista con Ulisse, da non volere entrare con lui nella città⁴²; Fenice dice di non aver ucciso il padre per timore della “voce del popolo”⁴³. Telemaco riteneva – peraltro sbagliando – che gli Itacesi lo avrebbero aiutato a liberarsi dei Proci perché amavano suo padre⁴⁴.

Alla luce di tutto questo, il matrimonio con la vedova di Ulisse, in una situazione come quella determinatasi a Itaca, appare chiaramente come un mezzo (probabilmente il solo mezzo) per evitare la guerra. Sposare Penelope è il modo che consente di stabilire tra la vecchia e la nuova carica regale una continuità ideale, destinata a raccogliere attorno al nuovo capo, trasferendolo su di lui, il consenso di cui il vecchio “re” era circondato. Il collegamento tra il matrimonio con Penelope e l’acquisto e la detenzione del potere regale esiste, ma non è quello immaginato da Westbrook.

b) *Itaca: i poteri di Ulisse*

I poteri di Ulisse erano veramente quelli di un sovrano (o meglio, di un signorotto) orientale? La risposta di Westbrook è positiva, e tra questi poteri egli ricorda quello (che in effetti, spettava ai sovrani orientali) di riscuotere tributi dai sudditi.

L’ipotesi viene basata sulla testimonianza di tre passi, due dell’Odissea e uno dell’Iliade. Visto che in questa sede ci interessa in modo particolare Itaca, cominciamo da questi ultimi. Quando Ulisse, nell’Ade, in un passo che abbiamo già avuto modo di ricordare, interroga l’ombra della madre Anticlea, per sapere quel che è accaduto a Itaca in sua assenza, lo fa con queste parole:

Dimmi del padre e del figlio che abbandonavo:
resta a loro il mio *geras*? O forse già un altro
dei nobili l’ha, e non credono più ch’io ritorni?⁴⁵

⁴⁰ Sul tema della legittimità del potere va segnalato quanto meno WEBER (1922, tr. it. 1961) 1.207 ss. e 2.243 ss. e (1958) 112. Sul potere in Omero, più specificamente, si veda DEGER (1970).

⁴¹ *Odissea*, 16.73-77 e 19.524-529.

⁴² *Odissea*, 6.273-285.

⁴³ *Iliade*, 9.459-461.

⁴⁴ *Odissea*, 2.71-74.

⁴⁵ *Odissea*, 11.174-184.

Apriamo un'altra, brevissima parentesi: la risposta della madre è sorprendente:

nessuno ha il tuo bel *geras*; a sua voglia
Telemaco le tenute reali si gode, e ai banchetti comuni
banchetta come conviene a chi la giustizia amministra:
tutti infatti lo chiamano⁴⁶.

Anticlea sembra ignorare la devastante presenza dei Proci nell'isola. La sua affermazione che Telemaco amministra la giustizia è in insanabile contrasto con tutto quel che racconta Omero. Il povero Telemaco non ha alcun potere sull'isola: quando, all'inizio del poema, convoca l'assemblea per chiedere ai suoi concittadini di aiutarlo a liberarsi dei Proci, questi rifiutano di intervenire in suo soccorso⁴⁷ e ignorano la sua richiesta di una nave con la quale andare a cercare notizie del padre. Se Telemaco avrà una nave, sarà solo per intervento di Atena⁴⁸.

Come spiegare, allora, la strana risposta di Anticlea? Forse, si è detto, considerando che Ulisse scende all'Ade prima di arrivare all'isola Ogigia, ove trascorre sette anni con Calipso, e che Anticlea è morta prima del momento in cui i Proci hanno iniziato a corteggiare Penelope, vale a dire negli ultimi tre-quattro anni dell'assenza di Ulisse⁴⁹. Possibile, dunque, che Anticlea ignorasse gli ultimi eventi. Ma qualora le cose fossero state in questi termini, il riferimento ai poteri giurisdizionali di Telemaco sarebbe ancor più incomprensibile: alla morte di Anticlea egli era poco più di un bambino.

Ma qui non interessa tanto spiegare le ragioni della risposta di Anticlea, quanto capire se la parola *geras* indichi veramente il diritto di riscuotere tributi. E l'analisi degli altri passi in cui il termine appare sembra smentirlo.

In nessuno di questi passi, infatti, *geras* ha questo valore. In alcuni esso significa "premio", inteso come parte del bottino concessa in riconoscimento dell'eroismo mostrato in battaglia (Briseide ad esempio è il *geras* di Achille in *Iliade* 1.161-162 e in *Iliade* 16.56). In altri, ed è il significato più diffuso, significa "onore", "privilegio regale", vale a dire *basileia*: e questo sembra essere, appunto, il valore del termine in *Odissea* 11.174-184, ove il *geras* cui Ulisse e Anticlea alludono è *il* e non *un* privilegio regale specifico, quale sarebbe il diritto di riscuotere i tributi, ammesso che esso spettasse a Ulisse.

Per ammettere che un simile potere esistesse e che la parola *geras* lo indicasse, bisognerebbe trovare quantomeno un altro passo capace di confermarlo. E questo passo non esiste, come provato dal secondo passo citato da Westbrook, vale a dire *Odissea* 23.354-358, in cui Ulisse, finalmente giunto a Itaca, così si rivolge a Penelope:

⁴⁶ *Odissea*, 11.184-187. La traduzione, come le altre da Omero, è di Rosa Calzecchi Onesti.

⁴⁷ *Odissea*, 2.243-252.

⁴⁸ *Odissea*, 2.40 e 285-288.

⁴⁹ *Odissea*, 2.89-92.

Ora che insieme potemmo toccare l'amabile letto
 le ricchezze che ho, dobbiamo portarcele a casa;
 i *mela*, poi, che i pretendenti superbi mi hanno mietuto,
 per gran parte io stesso andrò a farne preda; altre gli Achei
 finchè mi riempiano tutte le stalle.

Ma la parola che indicherebbe i tributi è *mela*, il bestiame. Non *geras*. A sostegno della tesi che i *basileis* omerici avessero il diritto di riscuotere dei tributi dai loro sudditi, rimane solo *Iliade* 9.149-156, in cui Agamennone elenca i beni che darà ad Achille, se questi accetterà di tornare a combattere: io gli darò in moglie una delle mie tre figlie, egli dice, e gli consentirò di portarla via senza offrirmi gli *eedna* (i doni che, all'epoca, lo sposo dava alla sposa). Non solo: in questo caso sarò io, Agamennone, a dare a mia figlia doni di ricchezza mai vista. Segue l'elenco dei doni:

.....sette castelli ben popolosi,
 Enope e Cardamile e Iro erbosa,
 Fere divina, Antea molli prati,
 Epea la bella e Pédaso ricca di vigne,
 tutte non lungi dal mare, vicino al Pilo sabbioso
 e v'abita gente dai molti montoni, ricca di mandrie,
 che con offerte l'onoreranno come un dio,
 ricchi tributi (*themistas*) a lui pagheranno, sotto il suo scettro.

Gli abitanti dei "castelli" (*ptoliethra*) dati come dono nuziale alla figlia di Agamennone, dunque, onoreranno Achille come un dio, dandogli "tributi". Prescindiamo pure dal fatto che neppure in questo caso la parola tradotta con tributi è *geras*. Singolarmente, dato il significato abituale del termine, in questo caso i tributi sarebbero chiamati *themistes*. Al di là di questo, è importante notare che questo passo non riguarda Itaca. Esso riguarda i poteri di Agamennone, dunque il regno di Micene.

Ma siamo sicuri che l'organizzazione politica di Micene sia uguale o simile a quella di Itaca?

c) *Itaca e Micene: due "poleis"?*

Se è vero che Itaca è una *polis* nascente, come abbiamo sin qui sostenuto, questo non significa che anche Micene sia tale. Altre città di cui parla Omero probabilmente lo sono. Recentemente, in particolare, è stato sostenuto che tale fosse Troia. Tra gli altri, in questo senso, si sono pronunciati S. Scully⁵⁰ e W.M. Sale⁵¹ (con riferimento il primo alla società troiana, il secondo al suo governo).

⁵⁰ SCULLY (1990).

⁵¹ SALE (1994) 5-102. Per Sale, più specificamente, Troia è una polis dell'VIII secolo, come Itaca.

Ma questo non significa che tutte le organizzazioni politiche di cui parlano i poemi lo fossero. Nonostante il suo recente successo, l'ipotesi che in Omero sia descritto un unico tipo di società non è condivisa da tutti: dai poemi, infatti, emerge una pluralità di dati, che non è possibile riferire a un unico momento storico⁵².

Il problema è antico, e periodicamente riemerge. Il mondo della narrazione epica, scrive ad esempio W.M. Sale, è un insieme di oggetti, eventi e istituzioni che possono appartenere a ogni epoca, da Micene fino all'VIII secolo (o, a volte, a un mondo del tutto immaginario)⁵³. Sale insomma ha contestato, a mio giudizio molto opportunamente, la tesi "isocronica", riproponendo l'ipotesi che i poemi contengano anche informazioni riferibili a un'epoca precedente a quella della redazione scritta. E con riferimento al problema dell'organizzazione politica, ha sostenuto che nulla esclude che nei poemi si trovino riferimenti a sistemi politici diversi⁵⁴.

La attenta considerazione dei poteri di alcuni eroi, egli nota, induce a raffigurarsi questi eroi come dei sovrani micenei: tra di essi, in particolare, proprio Agamennone. E a sostegno di questa ipotesi cita, appunto, il passo iliadico di cui sopra⁵⁵.

Torniamo ora al problema dei tributi. Poco importa, agli effetti che ci interessano, che Itaca sia una società del X, del IX o dell'VIII secolo. Quel che importa è che essa è, comunque, una *polis* nascente, e non un regno di tipo orientale; e che non esistono tracce di un presunto potere di Ulisse di riscuotere tributi. L'unica traccia di un simile potere appare nell'Iliade, a proposito di Agamennone. Ma il passo che vi allude non può essere addotto per sostenere la natura "feudale" del potere su Itaca.

Né mi pare possano valere in questa direzione altre considerazioni svolte da Westbrook, quale quella i *basileis* che stanno spadroneggiando sull'isola, i Proci, sarebbero, appunto, dei signorotti, gerarchicamente dipendenti da Ulisse. Come abbiamo visto⁵⁶, questi *basileis* erano solo i capi dei gruppi familiari più potenti della zona, che avevano mantenuto il nome dei loro predecessori, quei *g^vasilewes-basileis* che nei villaggi sopravvissuti al crollo dei Palazzi avevano continuato a governare le loro famiglie, e all'interno dei quali, con il passare del tempo, era emerso un personaggio che aveva affermato il suo potere sugli altri, diventando il capo politico della comunità: il *basileus skeptouchos*. A Itaca, Ulisse. A confermare questa tesi sta proprio il numero di quei Proci-*basileis* che non provenivano dalle isole adiacenti a Itaca: come sappiamo, dodici pretendenti erano itacesi. Un numero,

⁵² Su questo vedi CANTARELLA (1979) 1-59 e (2002b) 48-51.

⁵³ SALE (1994) 14.

⁵⁴ SALE (1994) 15. In qualche modo, dunque (ma segnalando le diversità nelle conclusioni) Sale si colloca sulla linea indicata, partendo da un'analisi archeologica, da SNODGRASS (1971), secondo il quale il sistema politico omerico sarebbe un "artificial amalgam of widely separated historical stages", due soli dei quali certamente e largamente identificabili, vale a dire quello miceneo e quello dell'VIII secolo.

⁵⁵ SALE (1994) 47.

⁵⁶ DREWS (1983); CARLIER (1984); DONLAN (1989) 5-29 e (1991) 93; MONDI (1980) 203-216.

lo abbiamo detto, che considerando le modestissime dimensioni dell'isola appare veramente incompatibile con la tesi che si trattasse di capi gerarchicamente subordinati a Ulisse.

I poteri di Ulisse, concludendo su questo punto, non sembrano né coincidere, né assomigliare a quelli di un sovrano orientale. Come conferma un'ultima, breve considerazione.

Se il regno di Itaca fosse stato gerarchicamente dipendente da quello di Icario (e dunque Ulisse un signorotto orientale) il comportamento di Icario sarebbe incomprendibile: dopo la partenza di Ulisse per Troia, questi avrebbe lasciato l'isola senza governo per ben vent'anni, consentendo che negli ultimi tre, quattro anni dell'assenza del genero essa restasse in balia dei cento otto pretendenti alla mano di Penelope. Pretendenti arroganti, la cui prepotenza non aveva limiti: la loro *hybris*, come dice Omero, arrivava finì al cielo di ferro⁵⁷. Installati nella casa di Ulisse, i Proci gozzovigliavano, dilapidavano i suoi beni, spadroneggiavano e si univano sessualmente alle ancelle, che ormai rispondevano ai loro ordini, ignorando quelli della povera, inerme Penelope.

Difficile credere che un signore feudale si comportasse così, soprattutto se la vittima di questi torti era sua figlia. Presumibilmente, per non dire certamente, se fosse stato un signore feudale, Icario avrebbe provveduto a nominare un reggente. E soprattutto avrebbe nominato una persona incaricata di riscuotere i tributi, che in assenza di Ulisse sarebbe stato suo diritto riscuotere direttamente.

3. DIRITTI ORIENTALI, DIRITTO IN OMERO

Veniamo, infine, a qualche considerazione sui rapporti interindividuali all'interno della comunità.

A me sembra che l'impossibilità di leggere in Omero dei principi del diritto analoghi a quelli del Vicino Oriente possa essere colta, oltre che sul piano dell'organizzazione politica, anche su questo piano. Più specificamente, sul piano delle regole, o quantomeno di alcune, fondamentali regole del diritto privato e del diritto penale (se vogliamo usare termini moderni, forse inadeguati, ma utili come sempre a semplificare il discorso).

Cominciamo con un esempio: il regime della terra. A Micene, la terra (*ktoina*: letteralmente, particella di terreno) era divisa in due tipi: la *ktoina ke-ke-me-na* e la *ktoina ktimena*.

La *ktoina ke-ke-me-na* sembra fosse la terra di proprietà della collettività, che veniva assegnata ai privati secondo forme di concessione diverse, la più diffusa delle quali era detta *o-na-to*. In forza di queste concessioni chi riceveva la terra era

⁵⁷ *Odissea*, 17.565.

tenuto a determinati servizi o prestazioni in natura, una parte delle quali andava al Palazzo; in altre parole, sulla terra non esisteva il diritto di proprietà privata.

Solo al *wanax* e al *lawagetas* spettava la disponibilità piena e assoluta (in questo caso, si può ben dire la proprietà) di un appezzamento di terra chiamato *temenos*: ma si trattava di situazioni eccezionali, così come erano eccezionali, non solo in linea di principio ma anche quantitativamente, le situazioni che nascevano dalle concessioni a persone appartenenti alla classe sacerdotale di appezzamenti di *ktoina ktimena* (forse, la terra coltivata)⁵⁸.

A Itaca, da un canto non esiste traccia alcuna di un sistema di concessione delle terre, dall'altro risulta chiaramente che la proprietà privata esisteva. Laerte possedeva un campo, di cui aveva acquistato la proprietà coltivandolo, e Ulisse possedeva dei beni privati, che in quanto tali Telemaco insistentemente rivendica: la reggia, egli dice, non è pubblica, ma di mio padre, che per me la ha acquistata⁵⁹.

Ma il campo nel quale l'ipotesi della continuità tra i sistemi giuridici orientali e quello omerico si scontra in modo ancor più evidente contro la testimonianza delle fonti è il campo che oggi definiamo del diritto penale. In questo settore del diritto, infatti, è inevitabile constatare l'esistenza di un radicale cambiamento nel modo di affrontare un problema di fondamentale importanza per un sistema giuridico, qual è quello della responsabilità.

A dimostrarlo mi pare siano sufficienti alcune regole tratte dal Codice di Hammurabi, che presumibilmente trovano riscontro anche negli altri codici. Come abbiamo accennato, infatti, gli orientalisti ritengono che tutti i sistemi giuridici di questa zona fossero ispirati a principi comuni, e spesso, anche se non sempre, avessero regole di contenuto analogo.

Stabilisce dunque il Codice di Hammurabi che "se un costruttore costruisce una casa per un'altra persona, ma non fa il lavoro come avrebbe dovuto, così che la casa che egli ha costruito crolla e causa la morte del padrone di casa, il costruttore deve essere ucciso" (CH 229).

Secondo concetti giuridici successivamente elaborati, ma ai quali è opportuno far ricorso per comprendersi, il costruttore babilonese è colpevole di omicidio colposo. E la sua pena è la morte. Sin qui, niente di eccessivamente sorprendente. Se ci fermassimo a questo punto, potremmo limitarci a constatare la particolare durezza della punizione. Ma a rivelare la profonda differenza tra un sistema come quello babilonese e i principi in materia di responsabilità che emergono dai poemi omerici interviene la norma immediatamente successiva a quella ora citata, a questa strettamente connessa, e che secondo il sistema dei codici orientali contiene una previsione relativa a un caso, immaginato a partire dal caso precedente: «se (il crollo della casa) provoca la morte del figlio del padrone, sia ucciso il figlio del costruttore» (CH 230).

⁵⁸ Su questo vedi CANTARELLA (2002b) 41-42, con bibliografia.

⁵⁹ *Odissea*, 20.265.

In questo caso, e nel caso di regola analoghe presumibilmente contenute negli altri codici, i diritti del Vicino Oriente ignorano il principio per cui la responsabilità penale è personale: il figlio viene ucciso a seguito di un comportamento del padre.

I poemi omerici, invece, descrivono situazioni che dimostrano come sia già in corso l'elaborazione di principi che diverranno patrimonio dei moderni diritti occidentali, vale a dire quello per cui la responsabilità penale è personale, e quello per cui dei propri atti si risponde solo se e quando essi sono stati compiuti volontariamente. Il che non vuol dire, sia ben chiaro, che i poemi ignorano il mondo della responsabilità oggettiva⁶⁰.

La reazione più diffusa di fronte a un comportamento ritenuto offensivo è ancora, indiscutibilmente, la vendetta privata. E nella logica della vendetta ogni comportamento offensivo lede l'onore (*time*) di chi lo ha subito e della sua famiglia, indipendentemente dalla volontarietà o meno dell'azione. Fare vendetta è un dovere sociale imprescindibile: di conseguenza la valutazione dell'atteggiamento soggettivo di chi ha compiuto l'atto non viene neppure considerazione. Chi ha ucciso (ma la regola vale per qualunque altro atto percepito come un torto), è esposto alla vendetta dei familiari del morto, del tutto indipendentemente dal fatto che abbia ucciso volontariamente o involontariamente.

Valga, come esempio, il caso di Patroclo, che da ragazzo ha ucciso un compagno di giochi «senza volerlo (*ouk ethelon*), irato nei dadi»⁶¹. Per evitare la vendetta, Patroclo viene accompagnato da suo padre Menezio a Ftia, alla reggia di Peleo, e passa il resto della sua vita con Achille, che come è ben noto seguirà sotto le mura di Troia. Poco importa che fosse molto giovane al momento dell'omicidio, e che non intendesse uccidere.

Ma accanto a situazioni come queste, altre situazioni documentano un momento nel quale accanto al principio della vendetta (in cui la responsabilità è "oggettiva") si è affermato il principio secondo il quale chi ha agito involontariamente non subisce le conseguenze della sua azione.

I poemi, insomma, rivelano un travaglio di pensiero, di cui sono documentate al tempo stesso le posizioni più tradizionali e le acquisizioni più avanzate. Come dimostrano alcuni passi, di estremo interesse⁶², tra i quali ci limiteremo a citare i più rilevanti.

Nell'*Iliade*, Achille tranquillizza gli araldi mandati da Agamennone a prelevare Briseide nella sua tenda: non voi siete colpevoli (*epaitioi*) nei miei confronti, – egli dice loro – il colpevole è Agamennone, che vi ha inviati⁶³. L'ordine superiore

⁶⁰ Il discorso che segue, sulla nascita dei primi concetti etici e giuridici "occidentali" in Omero, è stata da me già svolta in CANTARELLA (1979) 259-285 e quindi in CANTARELLA (2002b) 176-190, cui rinvio per maggiori approfondimenti, e per la vastissima bibliografia.

⁶¹ *Iliade*, 23.88.

⁶² Tra gli altri, vedi: *Iliade*, 1.153; 13.222; 21.370; *Odissea*, 1.347-349; 22.48-49; 22.154-56.

⁶³ *Iliade*, 1.335-36.

esclude la volontarietà dell'azione, e l'involontarietà, a sua volta, esclude la colpevolezza.

Nell'*Odissea* Ulisse, finalmente a Itaca, dopo aver vendicato i torti subiti sterminando i Proci, punisce i dipendenti dell'*oikos* che lo hanno tradito: le ancelle che si sono accompagnate ai pretendenti e il capraio Melanzio che è passato sfacciatamente dalla parte di questi. Ma risparmia l'aedo Femio, che ha cantato per i Proci *ananke*, vale a dire "per necessità", "costretto": dunque involontariamente⁶⁴.

In Omero, insomma, non esiste *un* unico criterio della responsabilità, non esiste *una* soluzione a questo problema: esistono, invece, le tracce di un processo di emancipazione della coscienza, e della formazione di concetti etici e giuridici nuovi.

La distinzione, fondamentale per il diritto, tra atti volontari e involontari, che di solito viene considerata come formulata per la prima volta nella legge sull'omicidio di Draconte (621-620 a.C), esiste già nel mondo omerico. Nei poemi è documentata l'esistenza di principi giuridici radicalmente diversi da quelli che emergono dai "codici" del Vicino oriente.

Siamo finalmente arrivati alle conclusioni: anche se le istituzioni politiche documentate nei poemi sono di diverso tipo; anche se accanto a organizzazioni che possono essere considerate delle *poleis* esistono riferimenti a organizzazioni di tipo miceneo, le istituzioni di Itaca – che qui in particolare ci interessavano – non sono quelle di una società feudale. Nell'isola non si trovano, o quantomeno io non riesco a cogliere le tracce di un sistema gerarchico di sovrani (per non parlare di un sistema di successione al trono basato sulla concessione di una dote). Itaca è una *polis*.

Quanto alle istituzioni giuridiche, riesce difficile condividere l'ipotesi che dai "codici" orientali emerga il quadro di una civiltà giuridica sostanzialmente simile a quella descritta da Omero. Il principio fondamentale che regola i rapporti tra eroi è ancora la vendetta, ma accanto a questo mondo in Omero è documentato il sorgere di un mondo nuovo, regolato da valori etici e principi giuridici nuovi, che stanno alla base della civiltà europea. Ulisse è portatore di questi valori e di questi principi: sotto ogni profilo, Ulisse appartiene all'Occidente.

BIBLIOGRAFIA

- ADKINS, A. W. H.: *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (Oxford, 1960, trad. ital. *La morale dei Greci*, Bari, 1964).
- BOTTERO, J.: "The Code of Hammurabi", in *Mesopotamia, Writing, Reasoning and the Gods* (Chicago, 1993) 156-69, 179-184.
- CANTARELLA, E.: *Norma e sanzione in Omero, contributo alla protostoria del diritto greco* (Milano, 1979).

⁶⁴ *Odissea*, 22.50-56. Sull'argomento vedi SHRECKENBERG (1964).

- (2002a): “Dispute Settlement in Homer: once again on the Schild of Achilles”, in J. Strangas (ed.), *Mèlanges en l’honneur de Panayotis Dimakis. Droits antiques et Société*, (“Rechtsphilosophische und Rechtshistorische Studien”, 10) (Athènes, Sakkoulas-Bohlau, 2002) 147-165.
- (2002b): *Itaca, Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto* (Milano, 2002).
- CARLIER, P.: *La royauté en Grèce avant Alexandre* (Strasbourg, 1984).
- *Homère* (Paris, 1999).
- CHADWICK, J.: “Was Homer a Liar?”, *Diogenes* 77 (1972) 1 ss.
- DEGER, S.: *Herrschaftsformen bei Homer* (diss. Wien, 1970).
- DE LORENZI, A.: “Il lawagetas in Omero”, *ibid.*, vol. II, p. 880 ss., *Atti e memorie del Congresso di Micenologia* (Roma 27 settembre-3 ottobre 1967).
- DESBOROUGH, V. R. d’A.: *The Greek Dark Ages* (London, 1972).
- DONLAN, W.: “The Pre-state community in Greece”, *Symb. Osloenses* 64 (1989) 5-29.
- DREWS, R.: *Basileus* (New Haven, 1983).
- DRIVER, G. R. & MILES, J. C.: *The Babylonian Laws* (Oxford, 1952).
- FINKELSTEIN, J. J.: *Law in the Ancient Near East*, 5 *Encyclopedia Biblic* (1968), rist. in Aaron M. Schreiber (ed), *Jewish Law and Decision-Making: A Study Through Time* (Philadelphia, 1979).
- *The Laws of Ur-Nammu*, 22 *Journal of Cuneiform Studies* 66 (1968-1969) 66-82.
- FINLEY, M. I.: “Homer and Myceanae: Property and Tenure”, *Historia* 6 (1957) 133 ss., poi in *The Language and Background of Homer*, ed. G. S. Kirk (Cambridge, 1964) 191 ss.
- *The World of Odysseus* (1956) trad. ital. *Il mondo di Odisseo* (Firenze, 1962).
- *The World of Odysseus*, newly revised edition (London and New York, 1978).
- GAGARIN, M.: “The Gortyn Code and Greek legal Procedure”, in E. Cantarella & G. Thuer (eds.), *Symposion 1997* (Koeln, 2001) 41-52.
- “Inscribing Laws in Greece and the Near East”, in *Atti del Convegno della “Società per lo studio del diritto greco ed ellenistico”*, (Marburg 39 settembre-4 ottobre 2003), in *Symposion 2003* (Koeln, 2004).
- GORDON, C.: *Hammurapi’s Code: Quaint or Forward Looking?* (New York, 1957).
- HALVERSON, J.: “The Succession Issue in the Odyssey”, in I. McAuslan & P. Walcot, *Homer* (Oxford, 1998 = *Greece and Rome Studies*, IV).
- LACEY, W., “Homeric *hedna* and Penelope’s *kurios*”, in *JHS* 86 (1966) 55-68.
- LENZ, J. R.: *Kings and the Ideology of Kingship in Early Greece* (diss. Columbia Univ., 1993).
- MONDI, R., “Skeptoukoi basileis. An argument for divine kingship in Early Greece”, *Arethusa* 13 (1980) 203-216.
- MORRIS, I.: “The Use and Abuse of Homer”, *Cl. Ant.* 5 (1986) 81-138.
- NILSSON, J.: *Das homerische Königtum. Opuscula Selecta*, 2 (Lund, 1952).
- PALMER, L. R.: *Myceneans and Minoans* (1961), trad. ital. *Minoici e Micenei. L’antica civiltà egea dopo la decifrazione della lineare B* (Torino, 1969).
- PAGE, D. L., “Il mondo omerico”, in *The Greeks*, a cura di H. Lloyd-Jones, trad. ital. *I Greci* (Milano, 1967).
- POSTGATE, J. N.: “Laws and the Law”, in *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History* (London, 1992) 275-298.
- PUGLIESE CARATELLI, G., “Dal regno miceneo alla polis”, *Atti del convegno internazionale “Dalla tribù allo Stato”*, *Accademia dei Lincei*, quad. 54 (Roma, 1962) 175 ss. (= *Scritti sul mondo antico*, Napoli, 1976).

- REDFIELD, J. M.: *Nature and Culture in the Iliad. The Tragedy of Hector* (Chicago, 1975).
- ROTH, M. (1995a): (ed.) *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (Atlanta, 1995).
- (1995b): “Mesopotamian Legal Traditions and the Laws of Hammurabi”, *Chicago-Kent Law Review* 71 (1995) 13-39.
- SALE, W. M.: “The Government of Troy: Politics in the Iliad”, *GRBS* 35 (1994) 5-102.
- SCHRECKENBERG, H.: *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauch (= Zetemata, 36)* (München, 1964).
- SCULLY, S.: *Homer and the Sacred City* (Ithaca, 1990).
- SNODGRASS, A. M.: *The Dark Ages of Greece* (Edinburgh, 1971).
- STARR, C. G.: *The Origins of Greek Civilization* (1961), trad. ital. *Le origini della civiltà greca* (Roma, 1964).
- VERNANT, J. P.: *Les origines de la pensée grecque*, (1962), trad. ital. *Le origini del pensiero greco* (Roma, 1976).
- VIDAL-NAQUET, P.: “Homère et le monde mycénien”, in *Annales ESC* 18 (1963) 703 ss.
- WEBER, M.: “Herrschaft”, in *Fischer Lexicon für Soziologie* (Frankfurt, 1958) 1, 112.
- *Wirtschaft und Gesellschaft*, (1922), trad. ital. *Economia e società* (Milano, 1961).
- WESTBROOK, R.: “Biblical and Cuneiform Law Codes”, *Revue Biblique* 92 (1985) 247-265.
- (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law* (Leiden, 2003a).
- “Penelope’s choice”, in *Atti del Convegno della “Società per lo studio del Diritto Greco ed Ellenistico”* (Chicago settembre 2001), in *Symposion 2001* (Koeln, 2003b).
- WISEMAN, D. J.: “The Laws of Hammurabi, Again”, *Journal of Semitic Studies* 7 (1962) 161-172.
- WOLFF, H. J.: “The Origin of Judicial Litigation among the Greeks”, *Traditio* 4 (1946) 31 ss. = *Beiträge zur Rechtsgeschichte Altgriechenlands und des hellenistisch-römischen Agypten. Forschungen zum Römischen Recht*, 13 (Weimar, 1961) 1 ss.
- “Nochmals zum Shield des Achilles”, *Iura* 1 (1950) 272-275.
- “Prozessrechtliches und materiellrechtliches Denken in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung”, in *Studi in memoria di P. Koshaker*, II (Milano, 1954) 405-423.
- “Der Rechtshistoriker und die Privatrechtsdogmatik” (1967), in *Opuscula dispersa* (Amsterdam, 1974) 14 ss.
- YARON, R.: *The Laws of Eshnunna*, 2. revised ed. (Jerusalem-Leiden, 1969).
- ZACCAGNINI, C.: “Sacred and Human Components in Ancient Near Eastern Law”, *History of Religions* 33 (1994) 265-286.