

E. Stolfi, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica e giustizia*, Carocci, Roma 2020, 282 pp.

Theodoros Ziliaskopoulos*

1.- Il libro di Emanuele Stolfi rappresenta un affascinante percorso alla scoperta del variegato universo della cultura giuridica della Grecia antica¹.

Il lavoro si articola in dieci densi capitoli, il primo dei quali presenta un'intitolazione particolarmente suggestiva, *'Prima del viaggio'*, utile a chiarire il senso del simbolico itinerario che ci tragherà verso un territorio particolare, quello "delle esperienze giuridiche di uno ieri prossimo oppure remoto, esplorando una trama di idee, pratiche e valori intessuta nell'arco di secoli" (p. 13).

Viene subito evidenziato che questo libro non è da considerarsi quale manuale di diritto greco o attico, volto dunque all'analisi di leggi o istituti, ma piuttosto "l'illustrazione di varie linee di fondo di quell'esperienza giuridica senza sommergere la discussione di troppi dettagli" (p. 11). Il testo intende quindi rivolgersi tanto agli studenti di Giurisprudenza quanto a quelli di Lettere classiche e Storia antica, nonché a quel 'pubblico colto' costituito dagli studiosi del mondo antico.

L'analisi principia con il mettere in luce la difficoltà, nell'ambito di tale studio, di fare riferimento ad una sola Grecia, in un unico contesto spazio-temporale.

Se può essere vero che sono esistite tante Elladi per ciascuna *pólis*, dalla madre patria alle innumerevoli colonie sparse nel Mediterraneo, è altrettanto vero che in tutte dovettero essere riconoscibili quei tratti che permettevano il differenziarsi dei loro cittadini dagli 'altri', ossia da coloro che erano considerati, secondo l'emblematica definizione di Moggi, 'stranieri due volte'², in quanto estranei alla comunità ristretta della *pólis*, ed anche a una compagine più estesa, intesa quale comune appartenenza di tipo etnico-culturale.

* Laureato in Filologia greca presso la Facoltà di Lettere classiche dell'Università Capodistriana di Atene.

¹ Dello stesso autore, si segnalano: *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino 2006; *Quando la legge non è solo legge*, Napoli 2012; *Immagini della guerra nell'antica Grecia: "stásis", "pólemos" e "dikaíos pólemos"*, in *Rivista di studi militari*, I, 2012, 8-46; *Alle soglie dell'intraducibile. Il nómos ateniese nell'elaborazione dei giuristi severiani*, in C. Cascione, C. Masi Doria, G. D. Merola (a cura di); *Modelli di un multiculturalismo giuridico. Il bilinguismo nel mondo antico. Diritto, prassi, insegnamento*, Napoli 2013, 282-322; *Nómoi e dualità tragiche. Un seminario su Antigone*, in *SDHI*, 80, 467-503; *Le fonti dei diritti greci*, in G. Poma (a cura di), *La storia antica. Metodi e fonti per lo studio*, Bologna 2016; *La legge e i due volti dell'antico*, in G. Luchetti (a cura di), *Legge eguaglianza diritto. I casi di fronte alle regole nell'esperienza antica*, Roma 2018.

Su temi analoghi, cfr., per tutti, G. Carillo, *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*; Napoli 2004, C. Pelloso, *Themis e díke in Omero. Ai primordi del diritto dei Greci*, Alessandria 2012; A. Maffi, *Leggi scritte e pensiero giuridico*, Roma 1992; D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari 2006; R. Cantarella, *Storia della letteratura greca*, Milano 1962, Id., *La letteratura greca*, Milano 1961; F. Ciaramelli, *L'immaginario giuridico della democrazia*, Torino 2008; L. Canfora, *Ellenismo; La democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari 2008.

² M. Moggi, *Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco*, in M. Bettini (a cura di), *Lo straniero. Ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari 1992, 51-76.

Da tale confronto con i ‘barbari’ è agevole scorgere, andando per esclusione, l’essenza della grecità, da cogliersi, secondo Erodoto (*Storie*, 8.1.44.2) in *homaimón kái homóglosson*, ossia nella comunanza di sangue e di lingua ma anche nell’ *etheà kái homótropa*, l’aver santuari e sacrifici comuni, usi e costumi simili. Più avanti nel tempo, ‘l’essere greci’ si estrinseca non tanto nella comunanza di origini, bensì nell’abilità dell’esercizio del pensiero e in una condivisa radice culturale (Isocrate, *Panegirico* 50).

Il contesto temporale all’interno del quale si sviluppa l’indagine è rappresentato segnatamente dall’Atene dei secoli dalla fine del VI ai decenni conclusivi del IV sec. a.C.; le conquiste macedoni di Filippo II e poi di Alessandro Magno avrebbero segnato una battuta d’arresto del modello costituzionale ateniese.

In tale contesto, ampio spazio è dato alle prassi istituzionali delle innumerevoli città-stato greche, le *póleis*, quali unioni politiche di cittadini, *polítai*, da questi ultimi non differenziabili e identificabili nel loro costituire una comunità, *koinonía*. In un percorso del genere non è possibile prescindere dall’eredità lasciata da Omero, considerato ‘primo educatore dell’Ellade’ con l’introduzione o, forse, addirittura, secondo alcuni, la ‘creazione’ dei concetti di *díke*, *thémis* ed *eunomía*.

2.- Fuori dal terreno delle premesse, l’autore parte con il sottolineare “una carenza terminologica tutt’altro che rilevante” (p. 39), ossia l’assenza nel lessico greco della parola ‘diritto’ come generalmente intesa. Tale vuoto, che può invero sorprendere il giurista moderno, abituato a ritrovare una radice etimologica greca nei vari campi dello scibile umano, non deve tuttavia meravigliare, data l’eccezionalità del diritto romano nella elaborazione del binomio-cesura *ius/lex*.

Nell’esperienza greca sembra impossibile individuare un diritto inteso come scienza separata dalla vita della *pólis* e fatto dunque di tecnicismi, enunciazioni teoriche e fattispecie astratte, così come è impossibile individuare figure di ‘giuristi’ in quanto *iuris periti*. Alcune figure, non comunque assimilabili all’esperienza romana, si ritrovano negli omerici *ándres dikaspóloi*, coloro che si occupavano delle *dikai*, procedure volte a dirimere controversie; o i *pragmatikóï* e *nomikóï*, uomini di legge, che fornivano una modesta assistenza in materia giuridica. Diversamente, gli *exeghetáï* dell’esperienza ateniese, figure per certi versi affini ai pontefici romani, avevano competenza per le cose sacre, *tà ierá*, le tradizioni della città, *tà nomizóména*, i costumi degli avi, *tà patria*. Il loro contributo all’interpretazione delle leggi dovette essere, tuttavia, limitato a pochi casi, e non riuscì ad intaccare la predominanza del *nòmos*.

Ciò sarebbe avvenuto, secondo la ricostruzione di Max Weber³, perché i processi dell’antica Grecia erano determinati dalle decisioni dall’*Heliàia*, il tribunale popolare, e dunque dominati in gran parte da dinamiche umane e politiche, contrariamente ai procedimenti romani, che avrebbero invece seguito la logica del diritto. Tale tentativo di razionalizzazione è posto in discussione dall’Autore che, prendendo ad esempio una realtà diversa dalla *pólis* ateniese, come Sparta – dove la giustizia era amministrata da un Consiglio di anziani (*Gherousía*) - afferma che l’assenza di una democrazia radicale non avrebbe necessariamente consentito lo sviluppo di una ‘tecnica formale’ del diritto di carattere scientifico.

³ M. Weber, *Economia e società*, vol. I: *Teoria delle categorie sociologiche*, Torino 1999.

Se è vero, quindi, che in Grecia non era possibile “rinvenire una parola per dire ‘diritto’ e una scienza giuridica” (p.52), nondimeno l’autore mette in luce l’importanza di un lessico della legalità, a cominciare dal termine *nómos*. Tale parola non è presente nei poemi omerici, ma tuttavia è possibile ritrovare una sua eco nel verbo dalla comune radice *némein*; è però presente il termine *thémis*, l’ordine cosmico di natura divina, in base al quale si stabilisce ciò che è consentito, morale e lecito e comprensivo di norme consuetudinarie, orali, comportamenti familiari, statuizioni di re e sacerdoti. Con il termine *thesmós* (presente in Omero) si indica invece il comando proveniente dal re come tramite tra gli Dei e gli uomini e che rappresenta al contempo potere autoritativo a garanzia di stabilità della legge. Esso viene impiegato dai legislatori Dracone e Solone; a Sparta si affermò, invece, grazie all’opera di Licurgo, il termine *rhétra*, che incarnava la pronuncia per metà religiosa, per metà giuridica. In un opportuno ed inevitabile confronto con due realtà civiche del mondo antico, come Roma e Gerusalemme, Stolfi mette in luce affinità e diversità in rapporto al sapere precettivo. Roma ed Atene condividono, com’è noto, per molti aspetti il senso della dimensione religiosa, onnipresente in tutti gli ambiti del vivere; l’autore nota, tuttavia, l’enorme differenza in rapporto all’inventiva mitologica e alla gestione delle cose religiose. Il mito aveva grande importanza nel mondo greco in rapporto all’origine del mondo e degli dèi (cosmogonia e teogonia), nel discernimento dei fenomeni naturali ed umani, l’inaugurazione di istituzioni. I rituali, i sacrifici, le formule propiziatorie non apparivano, invece, se non in rari casi, affidati a soggetti a ciò deputati e non seguivano uno schema e una ritualità indefettibili. Il mondo romano, viceversa, povero di miti, appare molto ricco di collegi religiosi, categorie di esperti come pontefici, auguri, aruspici, feziali, ciascuno con uno specifico compito e una indefettibile ‘liturgia’.

La romana *pax deorum*, intesa come necessaria pacificazione degli dei, andava ricercata e propiziata nei gesti quotidiani con un preciso ritualismo, che è stato definito da Schiavone quasi una ‘sindrome precettiva’⁴.

3.- Il quinto denso capitolo entra nel vivo dell’indagine, descrivendo il percorso compiuto dal *nómos* partendo dal suo inserimento nell’opera di Esiodo, ‘*Le opere e i giorni*’ (vv. 274 ss.), laddove esso rappresenta al contempo il dono e la prescrizione data da Zeus agli uomini per vivere secondo *díke*, giustizia, differenziandosi dagli animali. La legge risulta di matrice divina; il contesto è l’opposizione tra *díke* e *bíe*, giustizia e violenza. Due secoli più tardi, il poeta Pindaro parlerà di *nómos basiléus*: la legge sovrana che rende conforme a giustizia l’atto più violento, *dikaiôn tò biaiótaton*. Ma il binomio violenza/giustizia in rapporto al *nómos* si rivela già prima di Pindaro, in Solone, il legislatore ateniese considerato da Aristotele fondatore della democrazia. Egli istituì il tribunale popolare, l’*Heliáia*, dinanzi al quale tutti potevano chiedere che si svolgesse il proprio processo e inserì la sanzione della perdita dei diritti politici, l’*atimía*, per chi non avesse preso posizione nelle lotte interne. In rapporto al *nómos*, nei versi autobiografici autocelebrativi, Solone parla della propria legislazione, con cui aveva “conciliato con la forza del *nómos* violenza e giustizia” (p. 85), in virtù del quale avrebbe emanato le proprie *thesmói*, adattando la *díke* ad ogni cittadino. Stolfi evidenzia che Solone sembra fare riferimento al *nómos* soltanto in rapporto ad una sua

⁴ A. Schiavone, *Ius. L’invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2017.

derivazione divina, in base alla quale egli avrebbe ricevuto ispirazione per l'emanazione delle leggi per la città. In tale ordine di idee si inserirebbe anche il più tardo frammento di Eraclito di Efeso, secondo il quale tutte le leggi umane sono nutrite da un'unica legge, quella divina, che prevale su tutte le altre ed è da sola sufficiente.

La fortunata locuzione di *nómos basiléus*, risalente, come visto, a Pindaro, trova una sua diversa accezione in Erodoto, laddove si incarna in quel patrimonio di consuetudini che governa e dirige ciascuna comunità ma che diventa anche *nómos despótes*, padrone, oppure *kýrios* o anche *hegemón* o addirittura *týrannos* delle vite dei greci, i quali non potrebbero, a causa sua, mai considerarsi del tutto liberi.

Celebre testimonianza della diversa e importante considerazione del *nómos* si ritrova nel dialogo di Platone, *Critone*, laddove Socrate, in attesa della propria esecuzione, invitato a darsi alla fuga dal carcere per sfuggire all'ingiusta condanna a morte, immagina un dialogo con i suoi *nómoi* della città, le leggi che gli avevano dato nutrimento e con le quali egli aveva stipulato fin dalla nascita un patto improntato al rispetto che non poteva essere violato nemmeno in risposta ad una ingiustizia subita.

La condanna, secondo la visione socratica, non può essere evitata se non attraverso un mutamento di idee dei suoi carnefici; in caso contrario le leggi che governano l'Ade, sorelle dei *nómoi* della città, non gli avrebbero riservato buona accoglienza nel mondo dei morti.

Stolfi mette in luce quanto il *nómos* acquisisca, in questo caso, un potere totalizzante, dalla innegabile ascendenza divina, ma che si fa materia di utilizzo, scelta, decisione da parte dei cittadini.

L'autore segnala, in tal senso, alcune voci discordanti, quella di Antifonte, nella sua opera *'Sulla verità'*, nella quale propone "una teoria contrattualistica dell'origine della giustizia" (p. 19, citando Vegetti⁵), all'interno della quale il *nómos* perde contatto con la dimensione divina per diventare precetto emanato nel proprio interesse da chi ha il potere di legiferare, e che non va quasi mai a vantaggio del singolo. Altra testimonianza, quella di Trasimaco nel I libro della *Repubblica* di Platone, laddove viene fornita un'immagine dissacrante della giustizia: essa non sarebbe altro che ciò che è utile al più forte, e costituirebbe un danno per chi vi presta obbedienza; i *nómoi*, sia quelli di tipo democratico che di tipo tirannico, sono utili solo a chi ne ha voluto l'emanazione.

4.- Al fine di cogliere le stratificazioni semantiche del termine *nómos*, l'autore ritiene necessario un confronto con il termine *demokratía*. Quest'ultima si deve storicamente, com'è noto, alle riforme di Clistene: tra le più importanti l'introduzione dell'ostracismo, il sorteggio delle magistrature, la distribuzione dei cittadini in 139 demi raggruppati in 30 trittie. Ciò dovette indurre, secondo l'autore, un processo di progressiva politicizzazione dei cittadini.

La problematicità intrinseca del termine democrazia è data dalle due parole delle quali si compone, *dêmos* e *krátos*, che si prestano ciascuna a molteplici interpretazioni, tutte certamente non in grado di offrire da sole il pacifico significato di 'governo del popolo'.

Una prima attestazione della parola *demokratía* ricorrerebbe nelle *Supplici* di Eschilo in forma separata, *dêmos* e *krátos*, laddove il primo si identificava con una ristretta cerchia di persone

⁵ M. Vegetti, *Glaucone, Antifonte e la genealogia della giustizia*, in M. Migliori (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, 215-38.

costituita dai soli cittadini, escludendone donne, schiavi, ex schiavi, minori e stranieri; talvolta lo stesso termine identificava la massa dei cittadini meno abbienti, superiori per numero; il *krátos* era interpretabile come ‘potere’ ma, talvolta, anche come ‘violenza’ (*Krátos* e *Bía* erano le due divinità sorelle alle quali Zeus affidò la punizione di Prometeo). *Demokratía* può dunque essere tradotto sia come ‘potere legittimo dell’intero popolo’ che come ‘violenza della maggioranza’ (p. 129).

L’autore mette in luce, tuttavia, che l’idea della democrazia discende da un ideale isonomico, che si incarna nell’eguaglianza di tutti i cittadini davanti alla legge e il cui legame etimologico al *nómos* è evidente. L’autore sottolinea come già in Erodoto (*Storie* 3.80.6) esso venga considerato ‘il nome più bello di tutti’, nella celebre discussione sulle forme di governo che lo storico lascia ad Otane, Megabizo e Dario, fautori, il primo del governo democratico, il secondo oligarchico, il terzo dell’ideale monarchico.

Ma l’isonomia, fa notare Stolfi, non sarebbe da considerarsi solo una sorta di ‘preludio’ alla democrazia, quanto piuttosto il suo lato migliore, in contrasto alla tirannide, spettro sempre in agguato. Nei *Memorabili* di Senofonte (1.2.40 ss.), il *nómos* diventa dogma, da intendersi come ‘decisione’: qui un giovane Alcibiade chiede a Pericle cosa sia realmente il *nómos*, sentendosi rispondere che *nómoi* sono ‘tutti questi che la maggioranza del popolo riunendosi e approvando ha fatto scrivere, precisando cosa si deve e non si deve fare’; al che Alcibiade eccepisce chiedendo se anche ciò che stabilisce e prescrive un tiranno possa essere considerato *nómos*. La risposta è affermativa: anche la tirannide, nella visione di Senofonte, può produrre legge. Resta dunque l’incubo, lo spettro della *bíe*, nel cammino del *nómos* nella città democratica.

L’autore sofferma poi la sua attenzione sui casi in cui il *nómos* può entrare in contraddizione con altri *nómoi*. Per spiegare questo fenomeno si rifà ancora alla *Retorica* di Aristotele (1.1368b), laddove sono indicati quattro tipi di *nómos*: *ghegramménos* (scritto), *ágraphos* (non scritto), *ídios* (particolare), *koinós* (comune).

Per legge particolare Aristotele intende il *nómos* destinato ad amministrare un determinato territorio o città. Per legge comune si intende invece una prescrizione che, pur non essendo scritta, risulta essere riconosciuta da tutti i greci perché si fonda su una loro identità di pensiero (*homologhéisthai*) e la cui infrazione darebbe luogo ad ingiustizia. Più avanti nel discorso (*Retorica*, I.1373b) tale pacifica distinzione si complica nel momento in cui il filosofo spiega che la legge particolare, il *nómos ídios*, può essere scritta o non scritta e che la legge, invece, comune, *koinós*, è quella *katà phýsin*, conforme a natura e di cui tutti hanno una sorta di predizione anche senza alcun contatto o accordo reciproco. Manca la menzione del carattere *ágraphos* per il *nómos koinós*.

Nell’ambito del discorso sulla retorica, Aristotele illustra come una legge, anche se è contraria ad un’altra o se è ambigua, deve essere interpretata nel modo in cui possa essere comunque utilizzata secondo giustizia. Se invece non sussistono più le condizioni in base alla quale essa fu emanata allora deve essere combattuta. Si assiste, in questo caso, a un vero e proprio conflitto tra *nómoi*, dal quale discende il principio secondo il quale il *nómos* sarebbe tale se giusto e in quanto non contrastante con un altro *nómos*.

Giunto a questo punto del discorso, l’autore trova emblematico e inevitabile il confronto con l’episodio di Antigone, laddove si assisterebbe ad una vera e propria ‘tragedia del *nómos*’ (p. 160).

L'editto di Creonte, legge umana e particolare, disponeva in senso contrario alla legge comune che prevedeva la necessaria sepoltura dei defunti.

Stolfi mette in rilievo che la *phýsis* non viene mai menzionata nella tragedia sofoclea (Sofocle infatti non parla di *nómoi physikoí* ma di *ágrapta nómina*) e che sono state le successive elaborazioni dell'opera, in particolare quelle presentate nella *Retorica* aristotelica, a porre in essere la questione di un 'giusto secondo natura', senza comunque menzionare un *nómos tês phýseos*. L'Antigone, nella visione di Stolfi, "spezza dunque l'unicità arcaica del *nómos* creando squilibrio e dismisura" (p. 166).

5.- Un'importante categoria da tenere in considerazione è quella dell'*epieikés*, l'equo, e della sua distanza dal concetto di giustizia. L'equo può, nella visione aristotelica, coincidere con l'opinione giusta, la *gnóme aríste* o *gnóme dikaiotáte*. Chi aspirava a far parte delle giurie ateniesi doveva prestare giuramento di giudicare in conformità dei *nómoi*, i *psephísmata* e la *gnóme dikaiotáte*, ossia, appunto l'opinione più giusta. Secondo Stolfi l'interpretazione del tenore di tale giuramento può essere ricondotta principalmente a tre strade: esso poteva riguardare la possibilità di giudicare secondo la *gnóme dikaiotáte* in casi non coperti dalla legge, oppure poteva stabilire la prevalenza dell'opinione più giusta indipendentemente dalla portata della norma scritta, o infine poteva considerare l'equità quale parametro cui fare affidamento per interpretare le leggi secondo un criterio analogico.

L'equo tuttavia sembra assurgere a correttivo del *nómos* e 'del giusto che a esso pertiene' (p.175). Secondo la visione aristotelica (*Retorica*, 1.1354a-b), sarebbe necessario lasciare il meno spazio possibile ai giudicanti che, in quanto uomini, sono facilmente influenzabili dalle passioni e si trovano a decidere con le sentenze il solo caso concreto: meglio è dunque affidarsi alle leggi e fare in modo che esse estendano le loro previsioni a più casi possibili. La legge è infatti garanzia di imparzialità e di distacco da coinvolgimenti personali e interessi particolari. Ma l'equo rappresenta, secondo la visione aristotelica espressa nell'*Etica Nicomachea*, una specifica forma del giusto, ne è il correttivo: *epanóρθoma nomímou dikáiou*; e serve a garantire l'integrazione delle lacune del *nómos*. Le omissioni presenti nel *nómos* vanno dunque corrette attraverso questo strumento e laddove alcune fattispecie non possano essere previste dal *nómos* è necessario utilizzare un decreto, *pséphisma*, che è considerato duttile come il regolo di piombo usato nelle costruzioni di Lesbo: esso si adatta alla configurazione della pietra e non rimane rigido, adattandosi ai fatti. L'equo, quale perfezionamento della giustizia, serve a sanare le omissioni della legge, le sue lacune e rappresenta un superamento della rigidità del *nómos*.

6.- Ampio spazio è riservato dall'autore alla trattazione del processo attico, partendo da un'indagine sulla polisemia del termine *díke*. Esso assumeva nei diversi contesti sfumature di significato diverso, identificando nell'omerica Iliade il significato di pretesa avanzata da una parte, nell'Odissea il significato di sentenza, giudizio.

In Esiodo, *Díke* è una dea, sorella di *Eiréne* ed *Eunomía*, figlia di *Thémis* e *Zeus*, ed indica la giustizia contrapposta alla violenza, la *hýbris* o *bíe*. Da essa discendono i termini *dikastái*, i cittadini comuni chiamati a giudicare nelle corti (*dikastéria*), il termine *dikázein*, che indicava tanto 'deliberare in assemblea' quanto 'gestire una magistratura'.

L'autore mette in luce quanto la partecipazione del popolo, in materia processuale, si fosse affermata ben presto. Ciò dovette essere il risultato delle riforme di Solone, come riportato da Aristotele nella *Costituzione degli ateniesi* (9.1). Grazie a tali riforme fu possibile, per un cittadino sottoposto a processo, invocare, attraverso l'*éphesis*, la decisione di una giuria popolare. Tale facoltà era riservata ai cittadini maggiori di trent'anni, sani di mente e che godessero dei diritti politici. Secondo Aristotele, Solone aveva reso il *dêmos*, il popolo, *kýrios tês politéias*, padrone del voto e quindi della costituzione. Non è da dimenticare, tuttavia, che il popolo che prendeva parte ai giudizi era composto da comuni cittadini senza specializzazione o istruzione alcuna in fatto di diritto; l'imputato poteva affidarsi talvolta a dei *logógraphoi*, coloro che scrivevano discorsi che sarebbero stati poi dall'imputato letti o recitati innanzi ai *dikastái*, ma, in sostanza, colui che era sottoposto a processo doveva perorare la propria causa da solo. Più avanti Pericle introdusse un'indennità di due oboli a testa per seduta per coloro che svolgevano la funzione di *dikastái*, nell'intento di favorire una forma di eguaglianza tra i cittadini. Tale contributo, portato più avanti a tre oboli a testa per seduta, finì per gravare le casse dello Stato e favorì una corsa a ricoprire l'ufficio di giudicanti da parte di soggetti non abbienti; fatto che si tradusse, come espresso sotto forma di satira da Aristofane ne *'Le Vespe'*, in una corsa alla condanna più che al giudizio.

Un tipo particolare di procedimenti citati da Stolfi, gli *agónes timetói*, prevedevano che, una volta accertata la colpevolezza dell'imputato, non dovesse essere eseguita la condanna, ma il condannato doveva proporre una pena diversa, più leggera, molto spesso pecuniaria o, talvolta, l'esilio. Nel celebre caso di Socrate (Platone, *Apologia di Socrate* 38b, Diogene Laerzio, *Vita dei filosofi* 2.5.41) questi propose come pena 'altra', l'essere nutrito gratuitamente nel Pritaneo, così come era consuetudine per i benefattori della città: tale proposta suscitò le ire dei giurati che alla seconda votazione lo condannarono, quasi tutti, a morte.

L'autore mette in luce quanto l'esercizio della parola, teoricamente consentito a chiunque volesse avvalersi di tale strumento, avesse importanza nell'ambito del processo attico. Il suo corretto e abile utilizzo faceva degli uomini dei *rêthores* oppure degli *idiótai*: questi ultimi incapaci di spiegare e far valere le proprie ragioni, spesso venivano rappresentati come privi di voce o balbuzienti. L'importanza dello strumento della parola è messo in luce nell'*Oresteia* di Eschilo, vero 'dramma processuale' (p. 213), dove al giuramento e alle maledizioni è data una pregnanza strategica il cui impatto è quello degli enunciati arcaici in quanto formule rituali. Aristotele distingue, in tal senso, tre generi di strategia discorsiva (*Retorica* 1.1358a-b): una retorica dei tribunali, una retorica deliberativa o assembleare, una retorica epidittica o d'occasione. Tutte fanno leva sul diverso ruolo esercitato dall'ascoltatore nei vari contesti in cui questi si ritrovi in qualità di ascoltatore o di ascoltatore-giudice. La disciplina della parola è diretta, in tale visione, da due principi fondamentali, la *parrhesía*, ovvero la libertà di parola, da intendersi come possibilità di esprimersi pubblicamente e di enunciare tutto ciò che si ritenga vero; e la *isegoría*, ossia l'eguaglianza tra gli uomini. Quest'ultima definita già da Erodoto un 'bene prezioso' (*Storie* 5.78) che costituirebbe, insieme alla *parrhesía* nella visione polibiana (*Storie* 2.38.6), la vera democrazia.

Stolfi, tuttavia, non manca di sottolineare come la libertà di parola non sia esente dall'assunzione di responsabilità: ciò dovette valere in particolare nell'ipotesi di proposizione di un *pséphisma*, un decreto che andasse a modificare un *nómos* già esistente. Contro tale atto

era possibile proporre il *graphè paranómon*, potente arma di lotta politica che mirava a colpire coloro che attraverso l'uso della parola si fossero esposti per ispirare le decisioni della *pólis*. Contro colui che avesse invece proposto un *nómos* considerato pregiudizievole per la città era possibile esperire un *graphè nómon me epitédeion théinai*. La scomparsa di questi importanti strumenti, sottolinea l'autore, andò di pari passo con il tramonto della democrazia ateniese.

Va comunque ricordato che, nella prassi, strategie di contrasto alle opinioni altrui erano messo in atto da personaggi spesso appositamente preposti, veri e propri urlatori atti a suscitare schiamazzo generale, *thórybos*, di solito programmato e manovrato politicamente.

7.- La 'fine del viaggio', ossia dell'intenso percorso proposto da Stolfi verso l'individuazione di una cultura giuridica della Grecia antica, termina con l'indugio su due istituti di creazione romana, la proprietà e i contratti *iuris gentium*, con la necessaria premessa che, per essere in grado di comprendere ed apprezzare quanto di dissimile nella cultura greca, in relazione a tali istituti, c'è rispetto al mondo romano, è imprescindibile 'prendere le distanze' da questo.

In rapporto alla proprietà è riportato un brano di Aristotele, tratto ancora una volta dalla *Retorica* (1.1361a), nel quale vengono illustrati, tra l'altro, gli elementi dei quali sarebbe composta la *eudaimonía*, la felicità umana. Essa deriverebbe, tra le altre cose, dalle ricchezze, ossia dall'abbondanza di denaro, dalla *ktêsis* di fondi eccellenti per numero, estensione e bellezza, nonché di schiavi e suppellettili, e dal fatto che tutti questi beni siano propri (*oikéia*), sicuri (*asphalé*) degni di un uomo libero ed utili (*chrésima*).

La *ktêsis* si identifica nel diritto di disporre di una cosa con possibilità di venderla o di donarla e anche di utilizzarla (*chrésima*), di trarne dell'utile. L'unione di tali elementi sembra offrire un quadro dei contenuti corrispondenti all'odierno concetto di "diritto di proprietà".

In rapporto ai contratti consensuali del diritto romano, *emptio venditio*, *locatio conductio*, *societas* e *mandatum*, l'autore sottolinea come almeno per i primi due l'esperienza giuridica greca prevedesse che il perfezionamento fosse raggiunto non con il mutuo consenso delle parti ma attraverso la consegna del bene o la sua messa a disposizione: essi diventano, nell'ottica greca, dei contratti reali. In caso di inadempimento era previsto il sistema del *díke blábes*, volto non tanto ad obbligare il debitore ad adempiere, quanto piuttosto a prevedere per il creditore un ristoro del danno patrimoniale sofferto.

In conclusione, la messa in ombra dell'esperienza giuridica greca nell'ambito degli studi giuridici, a partire dal Medioevo sapienziale fino alla tarda modernità, non può essere addebitata, secondo l'autore, a una impossibilità di conoscenza della cultura ellenica, ma piuttosto a una scelta più o meno consapevole, ma tenace e stringente, di porre in primo piano il sistema del diritto romano, il cui carattere compatto e organico, così come trasmessoci dalla silloge giustiniana, si prestava molto più agilmente ad essere studiato e compreso.

L'esperienza giuridica greca, nella sua articolata e complessa frammentarietà, la cui ricostruzione rende necessaria l'interrogazione delle fonti più varie, può invece costituire una vera e propria 'palestra di pensiero critico', atta a sensibilizzare e formare la coscienza del giurista moderno.

8.- Giunti al termine di questo 'viaggio' abbiamo la sensazione di aver realmente navigato tra le acque del mare Egeo, incontrando, di approdo in approdo, straordinarie personalità di poeti,

storici, scrittori, filosofi, uomini di Stato e dialogato con essi a proposito delle loro leggi, del senso della giustizia, del significato della democrazia, della partecipazione del popolo ai giudizi che riguardavano i propri cittadini.

Alla ricerca delle diverse sfumature concettuali del *nómos*, abbiamo interrogato Omero, Esiodo, Pindaro, Erodoto, Platone, Seneca, Aristotele, Sofocle. Ciascuno di essi ha offerto una propria visione del concetto di legge - all'apparenza così immediato ma, di fatto, controverso e cangiante - quasi mai in linea con quella dei suoi predecessori, restituendoci l'idea che le diverse stratificazioni semantiche del termine con il quale i greci individuavano la legge, nel suo continuo divenire, non abbisognassero per ciò stesso di una catalogazione fissa, di una *reductio ad unum*.

Merito di Stolfi è soprattutto quello di avere collegato la ricerca dei contenuti giuridici a quella sui significati delle parole, ognuna delle quali è attentamente analizzata come specchio e veicolo di sedimentazioni e trasformazioni etiche, storiche e culturali. Ciò mette in luce l'importanza, ai fini dell'interpretazione del diritto, dell'elemento filologico.

L'apparente difficoltà di definizione del *nómos* sembra, in definitiva, ridisegnare il concetto di legge a misura d'uomo. Sembra essere l'uomo, in quanto *zôon politikón*, da intendersi, quindi, come *ab origine* incardinato in una dimensione necessariamente comunitaria e politica, il fulcro della stabilità (secondo una visione aristotelica) e, al contempo, della duttilità e del dinamismo della legge, che deve sempre poter essere corretta con gli strumenti dell'equo, l'*epieikés*, dei decreti, *psephísmata*, dando ascolto all'opinione più giusta, la *gnóme dikaiotáte*.

Ciò marca a fondo la distanza dall'esperienza romana.

Come evidenziato da Franco Casavola in un suo recente scritto⁶: “La cesura rivoluzionaria tra *ius* e *lex*, che segna la storia di Roma, non ha spazio in una cultura che nel termine *nómos* assorbe il governo onnivalente degli dei e degli uomini... Per i Greci tutto si fa *nómos*, votato dal popolo, e anche, quando occorra, ridiscusso, modificato, abrogato”.

Il *nómos*, dunque, prima di diventare strumento ad uso dei cittadini, che possono modificarlo, ha un'origine trascendente, la cui impronta verrà conservata in quell'ideale incarnato dalla *thémis*, ossia l'ordine cosmico sulla base del quale è possibile avere contezza di ciò che è giusto o sbagliato e che molto sembra avere in comune con il latino *fas*.

La mancanza, nel lessico greco, di un termine astrattamente idoneo ad indicare il ‘diritto’, smette, a questo punto, di sorprenderci, ma, anzi, tale assenza ci sembra del tutto naturale, finanche più naturale, improntata a maggiore empatia con il mondo degli uomini, che lascia libero da stringenti gabbie di vuote definizioni teoriche.

È proprio la dimensione umana della legge a emergere con chiarezza dal *mare magnum* della ricerca e della contestualizzazione del *nómos*: una dimensione dell'incontro in cui molti dei tratti caratteristici del *to hellenikón*, segnalati dall'Autore al principio del viaggio, si fanno più nitidi e tangibili.

Ci sembra, in definitiva, che è nell'incontro emblematico tra Ulisse ed Eumeo (Odissea, XIV), nel lungo dialogo che li vede entrambi *xénoi*, che si possa cogliere, in una logica che non esclude ma include, l'essenza di un'antica identità ellenica, laddove il variegato universo

⁶ F. P. Casavola, *Isola Sacra, alle origini del diritto*, Napoli, 2019, 32-33 (da cui cito), anche in *Prefazione a M. del Tufo, F. Lucrezi (a cura di), Vita/Morte. Le origini della civilizzazione antica*. Atti del Centro Studi sui Fondamenti del diritto antico del 21 ottobre 2014, Napoli, 2016, 5 ss.

del *nómos* governa, in quanto *nómos basiléus*, le vite degli uomini, nutrendoli con le leggi, ma ne è tuttavia sempre governato, nell'ottica di una necessaria, costante, ridefinizione del 'patto' tra uomini e leggi.