



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

UUP
URBINO
UNIVERSITY
PRESS

*Storia istituzionale,
storia amministrativa
e interculturalità
nel mondo greco e romano*

a cura di
Generoso Cefalo, Francesco Muraca





N. 01

La collana intende raccogliere i contributi presentati nel contesto delle iniziative organizzate dall'Associazione Culturale Rodopis - Experience Ancient History, da anni impegnata a promuovere lo studio dell'antichità classica grazie ad attività di disseminazione, divulgazione e public engagement rivolte di volta in volta a un pubblico specializzato e generalista, in Italia e all'estero. I volumi appariranno sotto forma di Atti di Convegno, volumi miscellanei, monografie e avranno per oggetto studi e ricerche relative all'antichità classica e al vicino oriente antico, con un approccio multi- e interdisciplinare, dando spazio tanto ai contributi di giovani ricercatori quanto a quelli di studiosi affermati, italiani e stranieri.



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO



*Storia istituzionale,
storia amministrativa e interculturalità
nel mondo greco e romano*

a cura di
Generoso Cefalo, Francesco Muraca

Storia istituzionale, storia amministrativa e interculturalità nel mondo greco e romano

a cura di Generoso Cefalo, Francesco Muraca

Publicato (volume nr. I) all'interno della collana "*Rodopis - Ricerche di Antichità Classiche e del Vicino Oriente*"

Progetto grafico

Mattia Gabellini

Referente UUP

Giovanna Bruscolini

PRINT ISBN 9788831205658

PDF ISBN 9788831205641

EPUB ISBN 9788831205757

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY, il cui testo integrale è disponibile all'URL:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:

<https://press.uniurb.it/index.php/UrbinoUP>

© Gli autori per il testo, 2024

© Urbino University Press per la presente edizione

Publicato da: Urbino University Press | Via Saffi, 2 | 61029 Urbino

Sito web: <https://uup.uniurb.it/> | e-mail: uup@uniurb.it

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche e online ed è distribuita da StreetLib (<https://www.streetlib.com/it/>)

SOMMARIO

11

PREFAZIONE ALLA COLLANA

13

PREFAZIONE AL VOLUME

Valeria Melis

19

INTRODUZIONE

Generoso Cefalo, Francesco Muraca

23

LA NATURA PROBATORIA DEL GIURAMENTO
NEI CONTENZIOSI GIUDIZIARI DI ETÀ ARCAICA E CLASSICA

Maria Laura Bussu

71

MASSALIA E I CELTI:
FORME E TEMPI DI UNA SIMBIOSI CULTURALE,
POLITICA E ISTITUZIONALE

Andrea Pierozzi

103

TEMISTOCLE ALLA CORTE DEI MOLOSSI:
UN RITUALE FRAINTESO?

Niccolò Barutta

125

ONORI AL FEMMINILE:
IL CASO DELLA POETESSA ARISTODAMA DI SMIRNE

Cristiana Melidone

151

LA PREFETTURA ROMANA DI MESOPOTAMIA:
GENESI E SVILUPPI

Salvatore Copani

179

LA RICONQUISTA GIUSTINIANEA DELL'AFRICA
ATTRAVERSO L'EVIDENZA EPIGRAFICA:
ALCUNE TESTIMONIANZE

Tommaso Giuliodoro

LA NATURA PROBATORIA DEL GIURAMENTO NEI CONTENZIOSI GIUDIZIARI DI ETÀ ARCAICA E CLASSICA

MARIA LAURA BUSSU

Università di Pisa – Università di Siena

1. Introduzione

Il lavoro ivi proposto vuole prendere in considerazione il giuramento come presupposto per comprendere la mentalità sociale greca e indagare il meccanismo della pratica giuridica, con l'obiettivo di valutare in che modo un elemento non giuridico, tecnicamente parlando, potesse acquistare valore probatorio in contesti che vantavano i caratteri della giuridicità. Detto questo e partendo dal presupposto che la storia procedurale del diritto greco è strettamente connessa con i mutamenti del regime probatorio, la finalità sarà quella di comprendere se in tutto il corso della storia greca al giuramento venisse incondizionatamente assegnata una natura probatoria, o se fosse stato egli stesso coinvolto in quel processo di elaborazione che subirono i principi giuridici e le istituzioni politiche in età classica.

L'indagine si svolgerà prendendo in esame fonti sia di età arcaica che di età classica che testimonino le fasi di quella che a noi moderni, sia ben inteso, appare come un'evoluzione storico-antropologica.

Per l'età arcaica l'antropologo Louis Gernet¹ formulò la teoria del pre-diritto, uno stato sociale nel quale le formule dell'amministrazione giuridica si realizzavano attraverso forze magico-religiose, universalmente riconosciute e tali da imporre l'osservanza di certe regole e rendere obbligatori certi comportamenti per garantire la convivenza laddove la compagine statale si rivelava debole o inesistente. È in questo contesto arcaico che trovano ampio spazio i giuramenti da intendere come meccanismi di controllo che fondavano la loro efficacia sull'accordo dei contendenti, come

1 Gernet 1983, pp. 143-214.

strumenti idonei alla formazione di prove o semplicemente per garantire al giudizio l'autorità necessaria per essere riconosciuto e accettato.

Il giuramento sembra quindi potersi definire come un'assunzione di responsabilità,

un'invocazione della divinità come testimone e garanzia della verità di un'affermazione-dichiarazione o dell'impegno-promessa di compiere una certa azione o di mantenere un certo comportamento in futuro, invocazione con la quale il singolo accende un rapporto con il gruppo a cui appartiene, ponendo in gioco la propria vita in base a comuni credenze.²

Sulla base di una ripartizione proposta da alcuni dei maggiori cultori dell'argomento, come Bonner e Smith, Benveniste o Plescia,³ il giuramento può assumere due forme a seconda delle circostanze: di verità o assertivo (che può essere decisorio o probativo) quando si riferisce a fatti passati o presenti in una disputa, di impegno o promissivo quando appoggia una promessa e impegna una parte a osservare una determinata condotta e ad adempiere agli impegni in futuro, tale era il giuramento dei magistrati. È doveroso precisare che la classificazione risponde a una necessità e mentalità esclusivamente moderna, mentre i Greci non inclusero nel loro sistema legale una chiara distinzione fra giuramento assertorio e promissorio.

Compito del giuramento è comunque assicurare l'inviolabilità e la solennità di un'asserzione che presenta una novità dal punto di vista giuridico: la trilateralità della dichiarazione, dal momento che l'individuo giura non solo di fronte al suo interlocutore, diretto interessato di quanto asserisce, bensì di fronte a un terzo, la divinità come testimone oculare (ὄρκια δὲ Ζεὺς ἴστω⁴). La definizione della divinità come testimone richiede una piccola precisazione: quella richiesta nel giuramento non è una testimonianza in senso tecnico ma differisce ad esempio da quella dei testimoni in un processo, perché si limita e si esaurisce nell'invocazione; la deposizione non può avere naturalmente luogo ma si presuppone si realizzi con la pronuncia del giuramento.

2 Prodi 1992, p. 22, ove la trattazione del giuramento nell'antichità greco-romana è solo introduttiva ad uno studio più ampio nel quale Prodi intende analizzare l'evoluzione del giuramento in quanto base del patto politico dell'Occidente, in un arco temporale che va dal medioevo fino all'età moderna.

3 Bonner – Smith 1930-38, p. 146; Benveniste 1976, p. 407; Plescia 1970, p. 13; che si rifà, oltre che a Bonner – Smith, anche a Hirzel 1902, pp. 10-17.

4 Hom. *Il.* 7, 411.

Era credenza comune, quindi, che attraverso il richiamo alla divinità, il giuramento assumesse quell'autorità che la semplice disposizione del giudice non poteva vantare, e che, in quanto atto sociale-religioso, fosse in grado di disciplinare le interrelazioni degli uomini. A ragione Parker mette l'accento sull'indiscussa devozione degli uomini di età arcaica sostenendo che l'uomo arcaico aveva paura degli dei prima che delle leggi.⁵

L'assunzione di responsabilità di fronte alla divinità è l'aspetto fondamentale del giuramento ma sicuramente non l'unico capace di spiegarne a pieno l'unicità.

I vari studiosi, da Henry Lévy-Bruhl⁶ a Joseph Plescia,⁷ concordano nell'individuare determinate caratteristiche:

- l'oralità e l'uso di formule prefissate;
- la presenza della comunità che partecipa e predispone al rito che si svolge tramite un sacrificio o si accompagna di gesti rituali;
- una sanzione religiosa, indipendente dalla giustizia umana, nella forma di una maledizione in caso di falsità o non adempimento.

Scene di sacrifici che accompagnano il proferimento di un giuramento sono, ad esempio, largamente attestate in Omero e di queste una particolarmente significativa si trova nel terzo libro ai vv. 267-301 dell'*Iliade* per stipulare l'accordo tra Menelao e Paride. In nome dei Greci giura Agamennone, che taglia i peli dalla fronte degli agnelli e invoca con preghiere i testimoni: Zeus, il Sole, i Fiumi, la Terra e le potenze punitive dell'aldilà. Mentre gli araldi si occupano di mescere il vino e versano a ciascuno una coppa. Ogni elemento acquista un particolare valore all'interno delle dinamiche del sacrificio: al v. 280 gli dei sono sia μάρτυροι che custodi (φυλάσσετε) dei giuramenti, perché dedicatari del sacrificio e insieme autorità sovrana e superiore che presiede il rituale e ha il compito di punire chi trasgredisce il giuramento. Mentre la sorte che attende lo spergiuro è manifestamente equiparata a quella della vittima sgozzata.

Al v. 310, alla fine della cerimonia che suggella con giuramento il patto tra Achei e Troiani, Priamo trasporta sul suo carro i cadaveri degli agnelli

5 Parker 2005, p. 69.

6 Lévy-Bruhl 1959.

7 Plescia 1970.

sacrificati, probabilmente per seppellirli: Gernet ci informa sull'esistenza in Grecia di luoghi specifici⁸ che perpetuavano il ricordo delle vittime immolate a seguito di un sacrificio di giuramento e sostiene che l'atto dell'inumazione piuttosto che la totale distruzione con il fuoco, acquisisce un ulteriore significato nel momento in cui si ritiene la terra «una potenza dell'altro mondo, un regno nel quale la forza insita nel giuramento resterà depositata e viva».⁹

Ai vv. 249-268 del libro 19 a pronunciare il giuramento e a compiere il conseguente sacrificio è sempre Agamennone, ma non di fronte al nemico troiano bensì agli Achei e ad Achille, al quale vuole assicurare, attraverso il rituale, di non aver mai toccato Briseide. Il sacrificio segue la stessa procedura del precedente del III canto poiché al cinghiale vengono prima recisi i ciuffi dal crine poi tagliata la gola, per concludersi invece con un'ulteriore variante: il corpo non viene seppellito ma gettato in mare. Variante che sempre Gernet spiega in maniera molto interessante, sottolineando come gli Achei non abbiano in questo caso una terra propria che possa accogliere le vittime e, per suggellare il rituale, debbano considerare come 'un aldilà' alternativo il mare. Oltretutto in entrambi i giuramenti, la Terra è invocata insieme agli altri elementi del cosmo come garante dell'atto, e assume, qualora non fosse straniera a colui che giura, anche il ruolo di potenza punitrice che accogliendo la vittima, *alter ego* dello spergiuro, perpetua i valori espressi nell'atto stesso. Sembrerebbe di capire che il rituale del giuramento tenga considerazione del forte legame che i greci avevano con i loro luoghi e dell'aspetto sacrale della terra, e vada a rispecchiare pienamente nei suoi gesti e nelle sue fasi l'identità di un popolo.

Attenendoci sempre al testo omerico del III canto e approfittando ancora di Gernet, per il quale, ricordiamolo, il giuramento è la forma nella quale si concentrano le forze che tengono in vita il prediritto, sembra doveroso un breve accenno alla scena della libagione: al centro il vino, portato da entrambi i contraenti e mescolato in un solo cratere, che il rituale prevede non venga bevuto ma sparso a terra. La libagione concentra in sé tutte le virtù del giuramento, e spesso il giuramento oltre a compiersi tramite libagione, può ridursi a libagione stessa. Pertanto il sacrificio e la libagione all'interno di questo rituale danno prova di essere momenti cardine in cui si

8 Tomba del cavallo, Paus. 3, 20, 9; Tomba del verro, Paus. 4, 15, 7 sgg.

9 Gernet 1983, pp. 175-176.

entra nella sfera della forze religiose, che sempre Gernet ritiene, appunto, le più terribili. Dichiarazione ancor più forte se si considera che questi atti assumono una salda valenza comunitaria e creano un legame condiviso dai partecipanti oltre che un preciso vincolo di diritti e obblighi.

Un'altra componente con cui il giuramento è intimamente connesso è la maledizione, che colui che giura deve pronunciare anzitutto contro se stesso in caso di spergiuro. L'imprecazione rappresenta quasi un antecedente diretto dell'azione giudiziaria rivelandosi una sanzione da applicare sulle sorti della stirpe e delle proprietà dello spergiuro; una punizione intesa come annientamento totale e rappresentato nel rituale dallo spargimento delle cervella-vino.

Emilie Benveniste nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* definisce il giuramento «*un'ordalia anticipata*».¹⁰ Cos'è un'ordalia anticipata? È una pratica rituale di tipo universale usata all'interno dei processi di veridizione: una procedura di giudizio e di prova finalizzata ad attestare la verità di ciò che si dice e fondata non su un'indagine di tipo oggettivo con l'individuazione di indizi e testimonianze ma sul fatto che la sincerità della testimonianza si potesse determinare sulla base di una prova che mette in gioco la vita di colui che proferisce il giuramento. Attraverso il giuramento ci si dona in anticipo al potere di una divinità in caso di spergiuro. Plescia¹¹ invece definisce l'ordalia un giuramento in azione dal momento che entrambi affidano agli dei il compito di sanzionare, ma mentre nell'ordalia lo spergiuro si ritiene venga punito immediatamente sulla scena, con il giuramento, invece, gli dei rinviando il giudizio, così che le conseguenze di una falsa dichiarazione si perpetuino sulla discendenza.

La sanzione insita nel giuramento degli uomini, infatti, provoca in chi giura un cambiamento di stato che si configura in un annientamento fisico e in una sorte avversa per l'intera progenie:¹² il castigo è inevitabile, irrevocabile e disastroso ed è proprio in questa convinzione che dovrebbe risiedere l'efficacia del giuramento all'interno di un contenzioso giudiziario di età arcaica. È a tal proposito che nel giuramento si è riconosciuta una fase embrionale della procedura giuridica in cui prova, giudizio e sanzione sono indistinguibili l'uno dall'altro.¹³

10 Benveniste 1976, p. 407.

11 Plescia 1970, p. 41.

12 Vd. Hes. *Op.* 282-285.

13 Plescia 1970, p. 41.

1.2. Il giuramento: tra atto linguistico e performativo

Dopo averne delineato gli aspetti essenziali e le componenti del rituale, è opportuno riflettere sui termini linguistici che traducevano l'espressione solenne del giuramento, ὄρκον ὀμνῶναι, che significa specificatamente *prestare giuramento* ma che evidenzia, ad un'analisi più accurata, accezioni meno esplicite. Non mancano trattazioni sull'argomento, ad iniziare da quella che E. Benveniste¹⁴ e J. Bollack¹⁵ fecero in totale disaccordo su etimologia e significato intrinseco dei vocaboli.

Partendo dal verbo ὀμνῶμι, Bollack riteneva che impiegato con ὄρκος dovesse essere tradotto semplicemente con *giurare* mentre nei casi, rari, in cui si attestava da solo, gli attribuiva il senso di *invocare*, *appellarsi* completato dal nome di una divinità o un oggetto sacro.¹⁶

Al contrario Benveniste riconosceva un corrispondente tra il radicale greco ομ- e quello sanscrito *am-* che è attestato in condizioni simili a quelle del verbo greco e significa propriamente *prendere*, *afferrare*. È dunque presumibile che il gr. ὀμνῶναι abbia il significato di *afferrare fortemente* e, perché questa idea possa acquistare consistenza dovrà essere integrata in una spiegazione più ampia dell'espressione che vada a chiarire anche il senso di ὄρκος.

A partire da Omero è la parola più comune per indicare il giuramento, e oggetto di varie congetture è la sua etimologia: l'ipotesi meno accreditata è presumibilmente quella di Leumann¹⁷ per cui ὄρκος sarebbe da rimandare al latino **sorcus*, da cui deriverebbe *surculus* (bastone), per attribuire conseguentemente al termine greco il significato di *scettro*, giustificando in tal modo l'usanza degli eroi omerici di impugnare il bastone del comando quando pronunciano un giuramento.

Come è facile desumere, la generalizzazione compiuta da Leumann sul riferimento a soli tre passi dell'Iliade¹⁸ non ci fornisce una spiegazione plausibile e contrasta con quei passi dei poemi omerici in cui chi giura non dispone dello scettro.

14 Benveniste 1947, Pp. 81-94; Benveniste 1976.

15 Bollack 1958, pp. 1-35; cfr. Hiersche 1958, p. 35-41.

16 Hom. *Il.* 14, 271: 15, 39 ove, secondo Bollack, ὀμῶσαι è da tradursi *invocare*, riferito al letto di Era e Zeus.

17 Leumann 1950, pp. 91-92.

18 Hom. *Il.* 1, 234; 7, 411-412; 10, 328.

Bollack e gran parte degli studiosi (fin dall'antichità lo stesso Esichio nel suo Lessico) hanno dato invece credito alla tesi per cui ὄρκος appartenga ad un'area semantica diversa, quale quella definita da ἔρκος con l'accezione di *delimitazione, barriera, recinto*.

A tal proposito Bollack fa riferimento al simbolismo dell'acqua dello Stige come barriera e recinto dell'universo («là sono le scaturigini e i confini»¹⁹), simbolo dunque di tutto ciò che lega così come il giuramento è un legame indissolubile, un limite sacrale per chi giura, rappresentato poi nei rapporti umani da oggetti legati allo *status* del giurante e alla portata della scena:

*bien des objets invoqués, comme le foyer, recouvrent un domain sacré. Mais dans un univers largement sacralisé, tout objet témoin pouvait se transformer, de garant et de préservateur, en puissance terrifiant. Cette relation particulière qui relie l'homme aux objets invoqués paraît être définie par le mot ὄρκος, qui ne désigne pas, comme l'a pensé M. Benveniste, l'objet sur lequel le serment est proféré, mais l'enceinte dont s'entoure le jurant.*²⁰

La sacralità del giuramento sta nella relazione che lega l'uomo agli oggetti invocati e questa relazione-legame è da definire appunto come ὄρκος.

Benveniste, al contrario, rimane perplesso dall'accostamento tra il significato di ἔρκος e ὄρκος e sostiene, seguito da Chantraine,²¹ che ὄρκος, pur designando ogni tipo di giuramento (il promissorio, l'assertivo, un patto o il giuramento giudiziario), non trarrebbe il suo significato dalla modalità della dichiarazione. L'interpretazione di alcuni passi²² porterebbe il famoso linguista a una curiosa conclusione per cui l'ὄρκος sarebbe da identificare con un oggetto, una sostanza sacra, e non con l'atto di enunciazione, dal momento che non è un fatto di parola.

Prendiamo ad esempio la formula del giuramento degli dei: «*Sappia dunque la Terra e il Cielo vasto di sopra, e l'onda scorrente dello Stige – questo è giuramento grande e tremendo fra i numi beati*»;²³ o l'Inno omerico

19 Hes. *Th.* 809.

20 Bollack 1958, pp. 30-31.

21 Chantraine 1999, p. 820: «ὄρκος, comme complément de ὄρκου a dû désigner l'objet sacralsant par lequel on jure».

22 Hom. *Il.* 1, 239; 2, 755; 15, 36-38; H.Hom. *h.Cer.* 429.

23 Hom. *Il.* 15, 36-38.

a Demetra, v. 259, «*che sia testimone l'ὄρκος degli dei, l'acqua implacabile dello Stige*». In entrambi i passi è l'acqua dello Stige ad essere identificata con l'ὄρκος; non si tratta di un atto ma di una materia investita di una potenza malefica tale da garantire all'impegno il potere di costringere.

Uno dei derivati della parola, ἐπίορκος viene tradotto con *sottomesso all'ὄρκος*, e nel libro 19 dell'*Iliade* con l'espressione «ἐπίορκος πρὸς δαίμονος» si intende una punizione scagliata da un dio, quindi non tanto la trasgressione, come solitamente troviamo tradotto nel termine *spergiuro*, ma la sua diretta conseguenza.

All'infuori del mondo degli dei ritroviamo altre attestazioni in cui il termine si identifica con una materia: nel «μέγας ὄρκος» di Achille del I canto dell'*Iliade*, l'eroe prende a testimone il suo scettro, insegna d'autorità e simbolo delle θέμιστες di Zeus, e per ribadire il suo impegno pronuncia «ὁ δέ τοι μέγας ἔσσειται ὄρκος». ²⁴ A questo punto si presenta la possibilità di accordare verbo e sostantivo: ὄμνυμι rimanda al senso di *afferrare* e ὄρκος, a sua volta, si configura con caratteristiche materiali; di qui l'espressione *afferrare fortemente l'oggetto che sacralizza* e che contiene il potere di punire ogni tradimento della parola data.

Questa traduzione spiega la definizione per cui il giuramento non sarebbe un atto di parola e fa emergere a tuttotondo il lato pratico-percettivo della questione, in cui il tatto sarebbe il senso chiave nell'espressione giurata. Il giuramento, infatti, trarrebbe il suo nome dagli usi e i riti che lo consacrano e Benveniste pertanto dice: «*Se conoscessimo in tutti i casi le circostanze in cui il giuramento ha luogo, saremmo illuminati da questo più di quanto non lo siamo sul senso proprio del termine; ma spesso queste condizioni ci sono sconosciute, e l'espressione resta oscura*». ²⁵

Ma come si è passati dal senso di delimitazione o oggetto simbolico all'accezione di *giuramento*?

A tal proposito Torricelli propone una valida spiegazione, sostenendo che in ὄρκος era già presente la concomitanza di un aspetto verbale legato alla condizione linguistica mediante cui si effettua il giuramento. Ὅρκος e il verbo a cui funge da complemento, ὀμνύναι, compaiono in Omero in una posizione di stereotipi lessicali il cui valore effettivo tende ad essere non

²⁴ Hom. *Il.* 1, 239.

²⁵ Benveniste 1976, p. 407.

tanto il contenuto ideologico quanto l'atto di parola a cui sottendono nella situazione interlocutiva pertinente alla prestazione del giuramento.²⁶

Il verbo ὀμνῶναι, in particolare, rivela aspetti legati alla circostanza orale della prestazione del giuramento, *in primis* perché si comporterebbe come un verbo enunciativo che introduce spesso una dichiarativa. E giurare su un'ὄρκος significherebbe assicurare la veridicità alle proprie parole, sarebbe una sorta di pegno, un vincolo inevitabile, come in *Il.* 7 ai vv. 411-412 ove l'impegno è espresso con ὄρκια e specificato nel contenuto dalla forma verbale εἰπῶν.

Torricelli sostiene quindi la natura essenzialmente verbale del giuramento da intendere come atto linguistico volto a confermare una proposizione significativa.

Nell'articolo del 1947 Benveniste pare anticipare questa tesi, se non fosse che, a mio avviso, si riscontrano alcuni nodi difficili da districare all'interno delle sue trattazioni, dovuti al fatto che nel *Vocabolario* tiene in maggior considerazione il significato simbolico di ὄρκος al punto tale da definirlo come un «*non fatto di parola*» che designa ogni tipo di giuramento indipendentemente dalla modalità di enunciazione, mentre nell'articolo del 1947 avanzava una definizione di giuramento apparentemente diversa che si discosta da quella simbolica legata all'ὄρκος-oggetto: sarebbe un rito orale, completato da un rito manuale di forma variabile, che rinforza e solennizza un atto di parola che solo possiede un contenuto significativo, ma di per sé non enuncia nulla.

Partendo, comunque da questa considerazione sul giuramento come atto di tipo esclusivamente linguistico, Scillitani²⁷ e Agamben²⁸ avanzano un'ulteriore critica, ritenendo che il giuramento non si limiti ad essere un *dictum* ma rientri all'interno della categoria degli atti performativi, ai quali lo stesso Benveniste²⁹ aveva dedicato una parte dei suoi studi.

Il performativo o speech act è un enunciato che non si riferisce a un'azione ma la esegue, produce immediatamente il significato di ciò che si dice, e conseguentemente così si esprime Scillitani: «*la vericondizionalità semantica del giuramento non deve far dimenticare che esso è non soltanto*

26 Torricelli 1981, p. 135.

27 Scillitani 1996.

28 Agamben 2008, vd. anche Dattilo 2014.

29 Benveniste 1966; la teoria dei performativi fu elaborata da Austin 1962.

*affermazione, ossia verbalizzazione, ma anche azione, le cui modalità di realizzazione possono non ridursi a quelle linguistico-verbali».*³⁰

Il giuramento si realizza come obbligazione e in quanto parola potente è in grado di conformare la realtà a quanto asserito, in un ambito in cui la parola si mostra più potente della realtà e realizza l'impegno, provocando un cambiamento di stato nelle parti in causa.

Oltre al linguaggio della lingua parlata entra in gioco anche quello gestuale indispensabile per avvalorare l'enunciazione e garantire l'efficacia del giuramento: così la virtù e la potenza sia del gesto che della parola potente simbolizzano e insieme predeterminano la sorte dello spergiuro.

2. Il giuramento in Omero

Nella Grecia più arcaica il giuramento appare assumere un ruolo centrale in ambito giuridico e per spiegare la portata del fenomeno è impossibile prescindere dal testo omerico e dall'attestazione in esso di quelle pratiche magico-religiose che Gernet individuava in una fase di prediritto. Omero rappresenta infatti il testimone più autorevole di questo periodo di incubazione in cui le nozioni giuridiche cominciano a farsi strada anche se in una cornice istituzionale che non può ancora fissarle e renderle operative.

Il punto di partenza nello studio dei diritti arcaici è quello della procedura nella quale è possibile ricercare i primi passi di una mentalità giuridica, fondata, in questo stato preliminare, su regole consuetudinarie universalmente accettate e imposte in un contenzioso giudiziario da un'autorità riconosciuta a livello collettivo. E uno dei momenti in cui Gernet individuava l'azione del prediritto è quello dei giochi: se dovesse nascere un contrasto fra le parti per l'assegnazione del premio, la questione si potrebbe risolvere in un contesto che presenta già le caratteristiche del *giuridico*, nel quale un attore formula una pretesa, il suo avversario la respinge e un organo collettivo, se non si dovesse trovare un accordo, dirime la controversia attraverso l'individuazione di una procedura, fase essenziale nell'amministrazione della giustizia, da cui poi dipenderà il valore e la validità della stessa sentenza.

30 Scillitani 1996, p. 65.

Eva Cantarella in *Norma e sanzione in Omero* più che di procedure ci parla per il prediritto di «*meccanismi di controllo*» predefiniti, condivisi dalle parti e volti a limitare le controversie regolando lo svolgimento della vendetta: il giuramento e l'arbitrato, due sistemi decisionali che si applicano con mezzi e presupposti diversi. Il giuramento, in modo particolare, era previsto in contenziosi in cui l'atto offensivo si era già verificato e la vendetta sembrava soluzione inevitabile.

È necessario, a questo punto, ricorrere alle fonti letterarie e in Omero due sono i casi emblematici, da sempre al centro del dibattito tra i maggiori storici del diritto: la famosa scena dello scudo di Achille nel XVIII dell'Iliade e la gara dei carri nel XXIII.

Partiamo dal primo passo e proviamo a riflettere sui presupposti su cui si fondava il giudizio nel processo di età arcaica e se la procedura in esso adottata si rifacesse a mezzi di decisione razionali o a strumenti di risoluzione di tipo formale. Il problema che infatti pone il contenzioso inscenato nello scudo non è tanto quello di dirimere una questione di fatto quanto quello di formulare una procedura che proponga un giudizio, sollecitato dalla parte avversa (l'omicida) e non dalla parte lesa (la famiglia della vittima). A tal proposito così commentava il passo Gernet:

Ciò che provoca il giudizio non è di per sé l'esercizio di questa «giustizia privata», bensì l'opposizione della parte avversa che ne contesta la legittimità. E funzione del giudizio è quella di concedere o rifiutare l'esecuzione. Un'autorità pubblica non può far altro, per cominciare, se non controllare una facoltà consuetudinaria di azione personale. E per far ciò, è necessario che si affermi un'autorità pubblica. In questo modo si definisce una funzione intellegibile del giudizio nella fase più antica e, nello stesso tempo, la sua natura peculiare e irriducibile.³¹

Simile l'ipotesi di Wolff per cui un processo giuridico si affermerebbe quando i capi scelti di una comunità iniziano a gestire il frequente ricorso alla vendetta, cercando di garantire protezione a chi la richiede, in attesa di inoltrare un accertamento giudiziario.

La disputa dello scudo si risolverebbe, dunque, con un verdetto emanato dagli anziani, che tengono a turno in mano lo scettro simbolo indiscus-

31 Gernet 1983, p. 182; vd. anche Wolf 1946.

so di autorità o, meglio, da colui che tra questi esprima la sua opinione in modo più appropriato e convincente.

Secondo Thür³² il compito dell'assemblea degli anziani sarebbe quello di individuare una prova formale, vale a dire un giuramento decisorio nella sua formula più appropriata, che avrebbe rimesso alle parti la responsabilità della decisione. A tal proposito riteneva che molte fossero le varianti su cui si poteva esprimere una formula di giuramento: il tema, la divinità da invocare o se a giurare spettasse all'accusatore o all'imputato; e arriva ad ipotizzare l'esistenza di veri e propri repertori di giuramenti ben conosciuti dall'autorità statale e adattabili alle varie situazioni. Nella scena dello scudo, a dire di Thür, ognuno dei contendenti propone un giuramento favorevole alla sua causa mentre gli anziani sono chiamati a decidere quale delle due formule sia corretta o eventualmente a proporre un'altra a turno, fino a quando non si trovi un giuramento favorevole per tutti e confacente alla lite. Solo quando il giuramento viene individuato e accettato dalle parti la controversia è risolta. Lo studioso tedesco spiega il «δικάζειν» del v. 506 sulla base del fatto che l'azione si concretizzerebbe non nel contenuto di una risoluzione ma in un «*Beweisurteil*», cioè imporre per sentenza a una delle parti in causa di fornire una determinata prova formale che si rivela di fatto un giuramento.

Le spiegazioni delineate sono indubbiamente di grande interesse e vanno a dimostrare, come per un importante storico del diritto quale è Thür il giuramento sia da rintracciare in una sfera diversa da quella esclusivamente religiosa e sia invece un motivo di primaria importanza anche all'interno del dibattito giudiziario e processuale. Ma sono dell'opinione che la scena dello Scudo non sia da interpretare in maniera così netta, e molto più condivisibile ritengo l'interpretazione che al verbo δικάζειν attribuisce Talamanca³³ ovverosia quello di emanare una sentenza sulla base della scienza e coscienza dei γέροντες.

Vediamo ora il passo della lite fra Antiloco e Menelao del XXIII dell'*Iliade*, vv. 566-590: in occasione dei giochi celebrati in onore di Patroclo nasce una controversia in cui Menelao contesta ad Antiloco il merito del secondo premio perché, stringendo il suo carro così da superarlo, l'ha guadagnato con l'inganno.

32 Thür 1996.

33 Talamanca 1979, p. 111.

Come viene risolto il contenzioso?

Menelao con lo scettro in mano sollecita i capi Argivi a δικάζειν ma poi si ricrede e sarà lui stesso a dirimere la questione, per evitare che la sua ἀρετῆ e la sua βίη condizionino la decisione dell'assemblea. Propone così il deferimento di un giuramento i cui termini sono ispirati alla θέμις e la cui efficacia è garantita dal procedimento ritualizzato della formulazione e dalla testimonianza della comunità. Antiloco è chiamato a giurare secondo formule predefinite in nome di Poseidone, e dritto di fronte al carro dovrà toccare con il frustino i suoi cavalli.

Gernet riconosce nella scena una serie di importanti simbolismi che enfatizzano il lato religioso di quello che definisce «*un mezzo di regolamento extragiudiziario*»: lo scettro, emblema di regalità riconosciuta da Zeus, o il carro «*oggetto prezioso per eccellenza*» su cui si realizza l'impegno, attributo di nobiltà, simbolo di un valore del quale partecipa il suo possessore e che verrebbe abbandonato alle potenze religiose in virtù del gesto che lo consacra.³⁴

Che il giuramento rimanda a una prassi e una consuetudine normalmente accettata, lo si prova già durante la gara quando Menelao al v. 441 urla all'avversario «*non senza giurare porterai via il tuo premio*»; oltretutto qualche verso più avanti, così come nel XIX dell'*Iliade* ai vv. 175-177, l'impiego del giuramento è definito come «θέμις», generalmente³⁵ intesa come la legge consuetudinaria conforme all'ordine naturale e a fondamento divino che regola i rapporti all'interno della comunità.

Quello richiesto da Menelao è un giuramento dal valore assoluto che in quanto prova dirimente permette di sconfiggere l'avversario e chiudere la contesa qualora venisse rifiutato. La procedura, quindi, si fonda sulla scelta di una prova decisionale che non fa questione di una verità oggettiva e razionale, ma propone una modalità di risoluzione formale.

Che cosa si intendesse con *mezzo di prova formale* l'ha spiegato in modo esaustivo anche Wolf:³⁶ lo scopo del giuramento o dell'ordalia non era l'accertamento dei fatti, da cui poter derivare una decisione circa chi aveva

34 Gernet 1983, p. 198.

35 Maffi 1990, p. 77; Jellamo 2005, p. 31; cfr. Pellosso, 2012, p. 73, che esclude l'aspetto consuetudinario della θέμις e definisce la prestazione di un giuramento per la risoluzione di controversie come uno degli atti o congegni umani attraverso cui θέμις impone la conformità a un ordine posto, inteso in senso oggettivo.

36 Wolf 1946, pp. 31-87.

ragione, ma di rendere chiaro in maniera immediata la ragione stessa, così che Antiloco non giurando fa automaticamente un'ammissione di colpa.

Alla fine del passo il giovane giustifica la scelta di non giurare e si vede costretto a fare ammenda riconoscendo l'irriflessione e l'impulsività della gioventù che rendono *leggero* il senno, o meglio la *μῆτις*, «*un atteggiamento spirituale, uno stesso modello usato dai Greci per pensare un certo tipo di intelligenza impegnata nella pratica, opposta ad ostacoli che bisogna superare con astuzia, per ottenere il successo nei più svariati campi dell'azione*». ³⁷

Antiloco ha seguito i consigli del padre³⁸ Nestore, esperto di *μῆτις*,³⁹ ma non ha saputo applicarli del tutto con riflessione: ha colto l'occasione giusta per eseguire la manovra, ha messo in gioco le sue abilità nel gestire i cavalli ma la *μῆτις* è il frutto di un'esperienza acquisita nel corso degli anni e consiste, non nel farsi sopraffare dall'impellente desiderio di mettere in atto il *νόος*, ma nel considerarne contemporaneamente le conseguenze e nel saperne pesare gli effetti durante la messa in atto, soprattutto di fronte a un uomo autorevole e potente come Menelao.

È nel corso dell'episodio, che si esaurisce con la proposta di un giuramento, che Antiloco dimostra di aver acquisito questi precetti: la *μῆτις* sta nel riconoscere il peso di una procedura che si qualifica come *θέμις* e che nel caso specifico del giuramento prevede un vincolo religioso. Oltretutto l'uomo che possiede questa virtù è colui che riconosce i propri limiti, «*limiti nei rapporti tra umano e divino, essenzialmente, ma anche limiti nei rapporti tra classi di uomini, indicativo dei rapporti di status, e dei rapporti tra pari. Il rispetto del limite come principio di θέμις trova riflesso in una δίκη percepita come rispetto del dovuto*». ⁴⁰

In conclusione è il *δικάζειν* di Menelao che potrebbe essere inteso, senza dubbi, come un *Beweisurteil*, ma niente nella scena confermerebbe l'ipotesi di Thür che anche gli altri capi formulerebbero un giuramento al pari di Menelao, così come i *γέροντες* della scena dello scudo.

Piuttosto chiare sarebbero le divergenze fra i due episodi, a partire dal fatto che il *δικάζειν* di Menelao si applica in maniera e circostanze comple-

37 Detienne – Vernant 1999, p. X; vd. capitolo 1, *La corsa di Antiloco*, pp. 3-15.

38 Hom. *Il.* 23, 306.

39 Hom. *Il.* 14, 107; 3, 324.

40 Jellamo 2005, p. 37.

tamente diverse da quello dei γέροντες: il re spartano ricopre infatti il doppio ruolo di giudice e di parte mentre i vecchi sono chiaramente dei terzi imparziali, che come tali non coinvolgono i contendenti nella formulazione del giudizio. In questo senso sarebbe diverso anche l'oggetto del contendere che nella scena dello scudo non richiede la proposta di una prova ma l'emanazione di una sentenza da parte dei γέροντες, mentre nel XXIII si risolverebbe solo ed esclusivamente con il deferimento di un giuramento: la questione è se Antiloco abbia o no ostacolato Menelao volutamente («έκων») e dolosamente («δόλω»), per cui per il capo degli Achei la scelta ricade in uno di quei mezzi processuali che garantiscono l'imparzialità del verdetto, rimettendo la decisione alla coscienza di Antiloco, che potrà accettare o rifiutare la proposta, in quanto unico a conoscenza dei fatti o meglio delle intenzioni.

Gagarin è propenso a ritenere che la lite fra Menelao e Antiloco sia una «πρόκλησις εις ὄρκον»⁴¹ finalizzata a individuare una soluzione di compromesso che salvaguardi il prestigio di entrambi i contendenti, ma all'interno del testo una trattativa di negoziazione non è riscontrabile e sembra piuttosto difficile propendere per questa interpretazione proprio in un contenzioso che si deve risolvere a favore di una sola delle parti. In una scena competitiva come quella dei giochi, momento per eccellenza per dar prova di abilità e valore, non può convincere la tesi di un compromesso: Menelao vuole ottenere, come è normale che sia, una soddisfazione piena e per farlo richiede il deferimento di un giuramento e quindi di una procedura chiara e prevedibile che garantisca, se rifiutato, una prova incontestabile a suo favore. L'esito del contenzioso con la consegna del cavallo ad Antiloco non poteva essere più paradigmatico in questo senso, dovendosi intendere come una soluzione frutto non di una dialettica di compromesso ma piuttosto di riconciliazione, in cui il giovane riconosce le proprie colpe e i propri limiti, mentre Menelao, apprezzando l'ammenda dell'avversario e dimostrando la validità della sua presa di possesso sul premio, gli concede il cavallo come dono e non in quanto premio di gara.

Il caso specifico è emblematico di come in età arcaica la procedura si potesse riassumere nella scelta di un giuramento come mezzo risolutivo

41 Sul tema vedi Gagarin 2007; Mirhady 1991 (B); per un confronto con la βάσανος vd. Headlam 1892-1893.

extragiudiziario e fosse per questo chiara e prevedibile nel momento in cui non accertando i fatti rende comunque immediata la ragione stessa.

3. Età classica

3.1. Tragedia

Se nel precedente paragrafo abbiamo avuto modo di chiarire il grande contributo delle opere omeriche nell'indagare la natura e il valore dei mezzi procedurali di età arcaica, per l'età classica partiremo dalle opere tragiche per reperire alcuni elementi essenziali al fine di delineare il sistema giuridico in evoluzione, a fronte di quella bipolarità che Di Benedetto,⁴² seguendo Gernet, individua tra il pensiero sociale-giuridico della *polis*, contemporaneo al poeta, e un livello pre-giuridico evocato nei miti.

Lo stesso Vernant riprende lo studio gernetiano e ne riconosce i meriti nell'aver mostrato che *«la vera materia della tragedia è il pensiero sociale proprio della città, specialmente il pensiero giuridico in pieno travaglio di elaborazione»*, che attraverso l'ambiguità e l'imprecisione dei termini adoperati dimostra incoerenze e discordanze: *«il fatto è che il diritto non è una costruzione logica: esso si è costituito storicamente partendo da procedure "pregiuridiche" da cui si è svincolato, alle quali si contrappone ma con le quali resta in parte solidale»*.⁴³

La trilogia eschilea, composta dal drammaturgo di Eleusi intorno al 458 a.C., occupa un posto privilegiato nell'indagare il pensiero religioso e la mentalità propriamente giuridica del mondo greco e allo stesso tempo dà voce all'ideologia sociale e politica del periodo. Per riuscirci, Eschilo adotta come soggetto della sua opera un mito ben noto già dagli inizi della letteratura greca ma lo trasforma così da portare sulla scena un programma chiaro e preciso che consiste nel tracciare l'evoluzione di una civiltà in cui la *polis* è l'elemento principale ed è dotata di un potere tale da coordinare forze umane, naturali e divine.

42 Di Benedetto 1995, p. 11.

43 Vernant – Vidal-Naquet 1976, p. 5.

Nel corso di tutte e tre le tragedie, si assiste a un vero e proprio processo evolutivo che riguarda innanzitutto la natura di δίκη e i procedimenti adoperati per realizzare la giustizia: l'istituzione dell'Areopago e l'affermazione di un ideale democratico è l'epilogo di una storia familiare in cui la giustizia è perseguita in una dimensione tutta privata ed è frutto di quella che Jellamo⁴⁴ definisce «*la legge del contraccambio*», ossia la vendetta finalizzata alla punizione; lo stesso principio di giustizia nella quale Havelock⁴⁵ individua un binomio teso tra due poli di significati opposti: una natura positiva, come quella riscontrabile nella tradizione omerica, e una negativa dettata da un'idea di retribuzione in termini di vendetta e castighi. L'esito finale si percepisce come il prodotto di un conflitto tra forze opposte e diverse, come quella matriarcale e patriarcale, che si palesa in modo ben chiaro nella natura dinamica dei personaggi protagonisti della trilogia.

Si rivela interessante analizzare questa opposizione sulla scia di Fletcher, ossia soffermandosi sulle divergenze nel modo in cui i caratteri maschili e femminili si impegnano con il giuramento, a tal punto che questa dinamica influisce sull'evoluzione del giuramento strettamente correlato sia alla maledizione che incombe sulla discendenza di Atreo che alla fondazione di una corte di giustizia.⁴⁶

Ὀρκος si rinnova di pari passo con δίκη, tale che se nell'*Agamennone* e nelle *Coefere* è strettamente connessa alla violenza familiare, nelle *Coefore* invece è parola chiave all'interno del processo civilizzatore della polis. Allo stesso modo il giuramento è da definire, come suggerito da Fletcher, un *gendered speech act* che contribuisce a questo processo evolutivo e insieme ne è coinvolto, cambiando lui stesso in termini di efficacia e valore, in particolare se si parte dalla considerazione che i caratteri femminili, oltre a Clitemestra anche Cassandra ai vv. 1196-1197 dell'*Agamennone*, non riescono ad adoperare il giuramento in maniera corretta ed adeguata.

La trilogia innanzitutto esalta la già menzionata dualità di ὄρκος che nella sua formula base include sia la maledizione che la protezione e la garanzia divina, e in questo senso influenza la trama, tanto da far ribadire

44 Jellamo 2005, p. 125.

45 Havelock 1981, p. 346: [δίκη] arriva ad indicare aspetti omerici e tradizionali della «giustizia», intesa come regola di buon comportamento o come lo scambio e l'attribuzione di «diritti» attraverso metodi compensatori. Ma, ancora una volta, può concentrarsi intensamente sul tema della retribuzione, come semplice vendetta inflitta tramite ferite fisiche e morte.

46 Fletcher 2012, p. 15.

alla Fletcher che il giuramento si realizza come un *plot device* che vincola i personaggi a una determinata azione, portata avanti sotto l'attento sguardo degli dei.

Il giuramento rappresenterebbe infatti una particolare forma di comunicazione con gli dei che acquista valore non solo nell'essere pronunciato in un determinato contesto sociale da personaggi che godono di un certo *status* ma, principalmente nel coinvolgere e richiamare forze divine che determinano la validità del giuramento ed eventualmente sostengono l'azione che ne consegue.

In una prospettiva generale gli atti di vendetta sono ovviamente l'esito di un'antica maledizione che incombe sulla casa di Atreo, ma nella specificità delle scene come la realizzazione di ciò che si era in precedenza giurato. Gli omicidi sono presentati come il compimento dei giuramenti pronunciati sia da Clitemestra sia da Oreste, che evidenziano però sostanziali differenze se analizzati sulla base di categorie specifiche: l'autorità divina, la disparità dei sessi, e il fine perseguito inteso come realizzazione della giustizia.

Partendo da Clitemestra, il primo riferimento a un suo giuramento ricorre alla fine dell'*Agamennone* ai vv. 1431-1436, mentre la donna sta accanto al corpo del marito e della sua schiava Cassandra, uccisi di sua mano.

Il passo non si presta ad una semplice ed immediata interpretazione ma concentra in sé una serie di temi che vanno analizzati *in primis* in chiave linguistica: il primo verso offre subito un termine di particolare interesse, $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$. Nel caso del passo dell'*Agamennone* la parola non appare all'interno di una formula universalmente valida che può valere per il giuramento come procedura di risoluzione, ma si presenta come aspetto caratterizzante di un $\delta\rho\kappa\omicron\varsigma$ pronunciato da Clitemestra ma non condiviso ed approvato invece dal coro degli Anziani, e quindi non ratificato pubblicamente. L'efficacia e la giustizia di questo giuramento esistono esclusivamente nell'ottica di colei che giura; è nello specifico una $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ soggettivizzata che ha la pretesa di attenersi alla consuetudini che un giuramento comporta, attraverso l'invocazione divina o la realizzazione di un sacrificio, ma di fatto l'atto non rispetta la ritualità che lo renderebbe valido a tutti gli effetti.

Per iniziare, il passo evidenzia un sostanziale cambiamento nella figura di Clitemestra che nei versi precedenti l'uccisione del marito dimostrava una capacità linguistica tale da sconcertare il Coro e da convincere

facilmente Agamennone a cedere alle adulazioni, tanto che Foley richiama l'attenzione sui discorsi pronunciati da Clitemestra nei quali è ravvisabile sia quella autorità che si è soliti attribuire all'uomo sia l'elemento retorico-persuasivo, tipico dei personaggi femminili; entrambi elementi necessari a rendere funzionali le parole della regina nell'obiettivo di orientare i personaggi maschili. Al contrario, il giuramento di vendetta che pronuncia immediatamente dopo l'uccisione del marito e di Cassandra, mentre sta sui corpi con fare trionfante, suggerisce che la donna ha perso la capacità di influenzare a suo favore i personaggi con l'attento uso della parola; ora non nasconde più le sue intenzioni e la sua vera natura, e il coro degli Anziani, solidale con il sovrano, non può far altro che condannare l'immoralità del gesto e preannunciarne le peggiori conseguenze.

Nelle intenzioni di Clitemestra, il pronunciamento di un giuramento aveva l'obiettivo di convalidare un atto a fronte di quel *kratos* che si ravvisava nei suoi discorsi, ma nel concreto mette in luce l'illiceità del gesto, questo perché il giuramento fa rivelare la debolezza delle parole nel momento in cui non concede la possibilità di mettere in atto l'elemento che contrassegnava i discorsi della donna, ossia la persuasione. Il giuramento è parola la cui efficacia si riscontra nell'azione, e non come prodotto di una capacità persuasiva ma piuttosto di una fissità di regole consuetudinarie. Nonostante la pretesa di solennità del giuramento, la vendetta non è dunque condivisa dalla comunità e oltretutto non c'è nessun riferimento al fatto che il giuramento sia approvato e garantito dagli dei: per la prima volta in una formula di giuramento vengono invocate due astrazioni Δίκη e Ἄτη e poi le Ἐπιτύχ. Una triade scelta da Clitemestra per spiegare la natura del suo giuramento e per giustificare il suo desiderio di vendetta attraverso forze soprannaturali che siano direttamente associate a questo tipo di atto: giura dunque di non avere paura, la legge del contraccambio nel suo caso non avrà valore perché ha al suo fianco Egisto; Zeitlin⁴⁷ giustifica la scelta di questa triade sostenendo che le divinità si caratterizzano come *teleoi*, perché capaci di portare a compimento la richiesta per la quale sono state invocate: Clitemestra ha già avuto modo di comprovare l'efficacia del loro potere al fine di realizzare i suoi scopi, come nel caso della vendetta compiuta su Agamennone per riscattare la morte di Ifigenia, e ora non possono

47 Zeitlin 1965, p. 478.

che rivelarsi le divinità più idonee su cui giurare per respingere una sorte retributiva di vendetta.

Le uniche vere divinità sono le Erinni del γένος, generalmente ritenute la personificazione femminile della vendetta rivolta a coloro che si macchiano di omicidio in ambito familiare, e allo stesso tempo invocate, già in Omero,⁴⁸ come garanti dei giuramenti il cui compito era perseguire e condannare lo spergiuro: sono quindi strettamente connesse sia alla realizzazione di δίκη fondata sulla reciprocità della vendetta che all'evoluzione di ὄρκος, nel momento in cui si identificano con la maledizione.

A rendere problematico il giuramento di Clitemestra non è però tanto la triade invocata quanto il sacrificio che offre, la cui vittima sacrificale non è più rappresentata da un animale che sgozzato insceni il destino dello spergiuro contemporaneamente al pronunciamento delle parole, ma dal marito Agamennone ucciso ancor prima che il giuramento venga proferito.

Il vocabolario è qui quello del sacrificio, e il termine di maggiore interesse è indubbiamente ὄρκια a cui Karavites⁴⁹ attribuisce una pluralità di significati, dalla promessa accompagnata da giuramento alla vittima e agli oggetti sacrificali adoperati durante la cerimonia di giuramento,⁵⁰ senza tralasciare di rimarcare l'elemento specificatamente contrattuale.⁵¹

Alla luce dunque degli studi di Cohen⁵² e Karavites, ὄρκια suggerirebbe anche in questo passo una scena di sacrificio in cui proprio il l'Atride sarebbe la vittima immolata su cui pronunciare un giuramento che ha tutte le pretese di essere valido; a ulteriore conferma di questa interpretazione nei vv. 1372-1398, Clitemestra descrive con innegabile soddisfazione e con dovizia di particolari cruenti le fasi del delitto appena compiuto: Agamennone è stato catturato come un toro,⁵³ avvolto nelle reti come una preda durante una battuta di caccia e colpito per tre volte con efferatezza. Alle battute finali dell'*Agamennone* vv. 1560-1566, mentre Clitemestra interagisce con il coro, saldamente convinto che il delitto non abbia estirpato «*il seme della maledizione*»,⁵⁴ ritroviamo il termine ὄρκια ma ad indicare

48 Hom. *Il.* 3, 276-280; 19, 258-260.

49 Karavites – Wren 1992, p. 62.

50 Hom. *Il.* 3, 245; 269.

51 Hom. *Il.* 2, 339; 3, 73; 105-107; 7, 411.

52 Cohen 1980, pp. 49-68.

53 A. *Ag.*, 1126.

54 A. *Ag.*, 1560-1566.

questa volta un patto sancito da giuramento che la regina intende stipulare con il δαίμων dei Plistenidi.

Clitemestra, presa consapevolezza che potrà lei stessa cadere vittima del ciclo di uccisioni, ritratta il precedente giuramento in cui dichiarava con fermezza il contrario; e per evitare la maledizione tenta di trovare un accordo così che rinunciando a una parte delle ricchezze possa riconciliarsi con il demone della famiglia degli Atridi. Il tentativo di Clitemestra sembra richiamare l'antica consuetudine in materia di omicidio che per evitare atti di vendetta, permetteva all'uccisore il pagamento di una ποινή che ripagasse economicamente alla famiglia dell'offeso il danno subito. Ma l'ῥοκία si rivela di nuovo, sulla scia di Fletcher, un «*ineffectual speech act*» che manca di un rituale e di un'invocazione divina, oltre che di un'effettiva messa in atto: Clitemestra si dichiara disposta a sancire un patto giurato ma nella pratica il giuramento non viene proferito; d'altronde ogni parola si rivelerebbe comunque inutile e nelle *Coefore* sarà piuttosto l'uccisione della regina a chiudere il ciclo di vendette.

Passando alla seconda tragedia della trilogia, considerata da vari studiosi⁵⁵ come l'esatta contropartita dell'*Agamennone*, Oreste, indicando i cadaveri di Egisto e Clitemestra, fa riferimento, ai vv. 1567-1576, a un giuramento che i due avrebbero compiuto in un momento non specificato e in cui auspicavano di morire assieme. Il punto interessante e se vogliamo tragicamente ironico, è che soltanto alla sua morte la donna, ormai sconfitta, riesce a rendere efficace un ῥοκος e a portarlo effettivamente a compimento: l'uccisione di Agamennone così come la vendetta inflitta su Clitemestra è dunque la conseguenza di un giuramento.

Ai vv. 896-903, ucciso Egisto, Oreste preso ancora da furore di vendetta si trova di fronte alla madre, che dopo aver cercato invano di difendersi brandendo una scure, tenta di muovere a compassione il figlio scoprendo il seno, massimo simbolo di maternità, e riportando alla sua mente una tenera immagine. Oreste rimane impietrito ed esitante si rivolge all'amico Pilade, che assume il compito di allontanarlo dalla dimensione familiare e ricordargli obblighi ben più grandi nei confronti di quella divina⁵⁶. Il ragazzo si trova di fronte ad un dilemma puramente etico: è pienamente consapevole

55 Lebeck 1967, p. 182-185; Vidal-Naquet 1972, pp. 121-144.

56 A. Ch., 973-979.

della drammaticità ed empietà della sua azione ma non ha altra scelta e Pilade gli rammenta la solennità degli impegni presi e la sacralità di un giuramento che a dire di Fletcher funziona come un rimedio per avvalorare un'azione moralmente problematica.⁵⁷

Il giovane ha dunque proferito un giuramento, probabilmente nel tempio di Apollo, e il dio, a sua volta, gli ha ordinato di vendicare la morte del padre: al contrario dell'atto compiuto da Clitemestra, questa volta l'uccisione gode di un ampio consenso ad iniziare dal coro, rappresentato dalle *Coefore*, che nel primo stasimo⁵⁸ enfatizza la colpa della donna, definita insieme agli altri paradigmi mitici una violazione «οὐ θεμιστῶς», e persuade Oreste dell'inevitabilità dell'azione.

Ma la differenza decisamente più sostanziale è rappresentata dalla forte presenza divina con un giuramento effettivo ed efficace che lega indissolubilmente Oreste ad Apollo e all'azione che l'oracolo delfico suggerisce ed approva. Nonostante la protezione divina,⁵⁹ il dovere di rispettare un giuramento giusto e solenne o l'inevitabilità della vendetta, Oreste non potrà comunque evitare le conseguenze delle sue scelte dal momento che sia Clitemestra che il figlio agiscono sulla base dello stesso principio artefice di δίκη attraverso atti di reciproca vendetta.

Entrambi i giuramenti, quelli di madre e figlio, rispondono alle logiche di una giustizia privata e contaminata di tipo retributivo, e a riconoscerlo è lo stesso Oreste: non si pente dell'azione compiuta, è ancora fermamente convinto di aver agito secondo giustizia ma prende atto di aver contribuito egli stesso alla terribile serie di eventi che ha segnato la sua famiglia, «*portando di questa vittoria una macchia non invidiabile*» come specifica al v. 1017.

È da qui che nasce l'esigenza per il ragazzo di sottoporsi al giudizio al cospetto di Atena, mentre le Erinni lo incalzano minacciando la meritata punizione. Ai vv. 428-433 si apre una sorta di procedimento preliminare, simile all'ἀνάκρισις nelle quali le parti vengono sottoposte ad una forma di interrogatorio sulla base del quale il magistrato stabiliva se sussistevano le basi per inoltrare la causa al tribunale di competenza: Atena assume qui le funzioni del magistrato, e l'interrogatorio inizia con una prevalente presenza delle Erinni nell'espone il caso. La dea reclama che a parlare siano en-

57 Fletcher 2012, p. 45.

58 A. Ch., 585-656.

59 A. Eu., 79-84.

trambe le parti, ma al posto di Oreste prende parola la corifera delle Erinni per spiegare il motivo del silenzio del giovane.⁶⁰

La sticomitia fra le Erinni e la dea procede come un dibattito sui mezzi di valutazione della causa e in particolare sulla fondatezza di un giuramento e sul conseguente valore di un rifiuto di proferirlo o proporlo da parte di Oreste.

Per questo motivo il passo e in particolare il v. 429 sono stati sottoposti a varie interpretazioni e sono motivo di studi controversi.

Podlecki spiega il v. 429 come «*a primitive judicial procedure*» nelle quali entrambe le parti garantivano con un giuramento la verità delle rispettive pretese, e il compito del giudice si riassumeva nel decidere a favore del giuramento che appariva più legittimo.⁶¹

In una direzione diversa si muove invece Gagarin⁶² che nell'analizzare gli aspetti procedurali del caso individua un *iter* proprio dei procedimenti risolutivi di età arcaica, ad iniziare dalla volontaria accettazione da parte dei convenuti di rimettere all'arbitro la risoluzione di una causa che si potrà definire effettivamente conclusa solo in seguito al raggiungimento di un compromesso tra le Erinni ed Oreste. Lo studioso americano non fa alcun cenno all'ipotesi che il giuramento sia introduttivo al processo, ma sostiene fermamente che le Erinni apparentemente avrebbero chiesto al ragazzo di negare sotto giuramento di aver ucciso la madre, e che Oreste si sarebbe poi rifiutato di accettare la loro richiesta: un giuramento che non avrebbe comunque deciso la causa né se fosse stato prestato né una volta rifiutato. Studiosi come Sommerstein,⁶³ Mirhady⁶⁴ e Maffi⁶⁵ interpretano la scena come un esempio (secondo Latte⁶⁶ la prima menzione) di πρόκλησις εἰς ὄρκον, confermata dall'utilizzo di una terminologia specifica di questa procedura: δέχομαι, ricevere, δίδωμι, proferire.

Nello specifico Maffi ritiene questo giuramento fermamente decisivo, dal momento che la replica di Atena al v. 423 acquista un senso solo se riferita a questo tipo di ὄρκος, e aggiunge «*quale avrebbe potuto essere l'oggetto di tale giuramento non è chiaro. [...] E tuttavia la corifera sem-*

60 A. Eu., 428-433.

61 Podlecki 1989, p. 205.

62 Gagarin 1986.

63 Sommerstein 2009, p. 409.

64 Mirhady 1991 (B), pp. 78-83.

65 Maffi 2007, p. 246.

66 Latte 1920, pp. 26-27.

bra attribuire alla πρόκλησις di cui al v. 429 un'importanza decisiva: mi pare quindi, contrariamente a Gagarin, che il giuramento prestato da una delle parti avrebbe risolto la disputa».

Personalmente non sono propensa a condividere l'opinione di Maffi e ritengo si debba evidenziare un interessante problema posto da questo passo. Il proferimento di un giuramento è necessario in quei casi che, per essere risolti, non richiedono né un'indagine né un confronto dialettico né la considerazione di altre varianti che possano influenzare la sentenza. In questo passo il giuramento non è decisivo e addirittura nemmeno funzionale alla sentenza; qualsiasi sia l'oggetto del suo pronunciamento non potrebbe pregiudicare l'esito di una causa che intende al contrario considerare come prove legali aspetti che la soluzione automatica derivante da giuramento escluderebbe. Inoltre è un ὄρκος che condannerebbe Oreste secondo una δίκη ancora di tipo vendicativo e non lascerebbe spazio a quel processo evolutivo in cui non vale più la massima di Giustizia contro Giustizia, ma si conclude al contrario con l'affermazione di un ideale condiviso frutto di un criterio di risoluzione pacifico che pone le basi per la soluzione giuridica di ogni futura controversia.

È all'interno di questa sticotomia che Atena pronuncia la massima «ὄρκους τὰ μὴ δίκαια μὴ νικᾶν λέγω», che ho inteso rappresentativa di un intero processo di elaborazione che coinvolge l'istituto del giuramento dall'età arcaica all'età classica. Atena in questo modo trascura le formalità per arrivare alla sostanza, ossia se si tratta di una causa giusta oppure no («δίκαι φόνου»), questione che meriterebbe dunque non una risoluzione automatica come quella derivante dal giuramento, ma una procedura dialettica. A seguire Atena istituisce l'Areopago, modello originario di ogni tribunale, e stabilisce i principi fondamentali delle regole procedurali per quanto riguarda la raccolta delle prove, lo svolgimento del dibattimento, la formazione del verdetto.⁶⁷

La dea, negando la validità dell'*oath-challenge* proposta dalle Erinni, ha posto le basi per una nuova forma di giustizia che si consolida in un giuramento pronunciato pubblicamente e collettivamente dai giurati, così che da strumento di cospirazione, per la prima volta nella trilogia è usato come rappresentante e insieme prodotto di un importante processo razionale e

67 A. Eu., 483-489.

civilizzatore nell'amministrazione di una δίκη che si realizza all'interno delle istituzioni cittadine e ateniesi e che garantisce l'assoluzione di Oreste.

L'affermazione di un ideale democratico sostanziato dalla nascita di un corpo giurato determinano la riqualificazione del giuramento così che a prevalere non è più un sistema fondato sul valore decisorio delle prove ma il libero apprezzamento del giudice, e a una giustizia dettata dalle norme consuetudinarie targate come *Themis* si sostituisce una giustizia tutta umana. Ma soprattutto a conclusione della trilogia presa in considerazione il giuramento diviene modello istituzionale della polis democratica.

3.2. Retorica

È nelle orazioni giudiziarie che riscontriamo nel concreto questo processo di rifunzionalizzazione del giuramento, nonostante poi allo stesso tempo il sistema giuridico non sia riuscito ad eliminare molti degli aspetti che caratterizzavano la giustizia arcaica. A partire proprio dal sistema probatorio, così come redatto da Aristotele nella *Retorica* I, 2, 1356a1-20 che include il giuramento tra le «πίστεις ἄτεχνοι», quelle indipendenti dalle abilità dell'oratore, è possibile sostenere che i tratti di ambiguità e arcaismo caratteristici delle prove resistano allo sviluppo progressivo di un diritto in senso stretto.

È bene ribadire che la nozione di prova è un principio basilare per la comprensione del sistema giuridico di ogni epoca tanto che Butti De Lima dichiara: «è attraverso la prova che si costituisce, all'interno della procedura, un modo specifico di riferirsi al passato. È ugualmente attraverso la nozione di prova che si è cercato di storicizzare il rapporto tra procedura e retorica»,⁶⁸ introducendo una nuova chiave di studio, la retorica appunto, che stabilirà all'interno del processo classico nuove regole di gioco e non mancherà di assegnare ai mezzi probatori, tra cui quelli ereditati dal passato, una funzione rinnovata.

Se in epoca arcaica si evidenziava una stretta connessione fra giuramento e ordalia, così da configurare il primo come un'ordalia in potenza con il doppio ruolo di prova decisoria e sanzione, in epoca classica al

68 Butti De Lima 1996, pp. 42-43; cfr. Ferrucci 2006, p. 104: «Prova, dimostrazione e persuasione sono gli elementi che si intrecciano a formare la trama del discorso sul passato quale passo obbligato dell'attore che agisce in tribunale ed espone la sua proposta di ricostruzione dei fatti».

contrario non riusciamo a reperire nessuna testimonianza che provi l'esistenza di pratiche ordaliche nella vita giudiziaria, e il giuramento, nei casi in cui è impiegato, ha perso il suo antico valore decisorio e risolutivo. Il cambiamento l'ha ben interpretato Plescia che per l'età arcaica rintracciava una compresenza di «*proof*», «*judgment*» e «*penalty*» nell'applicazione giudiziaria del giuramento, mentre per l'età classica si esprime in altri termini: «*with the promulgation of the law-codes, state justice attained authority enough to formulate judgments and enforce them. Proof and judgment ceased to be one; thereby, the oath, in courts, was accepted only as a proof*». ⁶⁹

È fondamentale chiarire che le prove venivano raccolte e presentate durante l'ἀνάκρισις⁷⁰, così che la fase istruttoria si rivelava decisiva per studiare le strategie processuali e definire i mezzi di prova che sarebbero stati utilizzati in sede dibattimentale davanti ai δικάσταί. I riferimenti ai giuramenti che ci sono pervenuti, in particolare nella forma della πρόκλησις, che avremo modo di trattare successivamente, pare di capire che non siano quindi introdotti direttamente in tribunale se non all'interno del resoconto della fase preliminare. Sono prove che non hanno più un carattere privilegiato, né vincolano la formulazione della sentenza da parte del giudice; il processo si è svincolato dalla sfera sacrale e al giuramento delle parti non si assegna più l'efficacia di risolvere una controversia, questo perché, lo sostengono sia Maffi⁷¹ che Gernet, nonostante «*la nozione resti viva, l'istituzione è divenuta arcaica. Non è solo perché il giuramento è cosa religiosa e lo spergiuro non comporta ricorso davanti alla giustizia degli uomini. L'organizzazione giudiziaria respinge l'impiego di un procedimento la cui efficacia appare arbitraria e che esclude il libero apprezzamento del giudice*». ⁷²

Il principio di giustizia che si promuove è frutto di quell'aspetto dialettico che caratterizza la procedura classica, in cui ogni elemento del diritto – leggi comprese, per quanto siano formalizzate e promosse da una forte autorità statale – diventa argomento di dibattito in sede processuale più che altrove.

69 Plescia 1970, pp. 41-42.

70 Sull'ἀνάκρισις vd. Harrison 1971, pp. 93-104; Todd 2002, pp. 151-165; Bertrand 2006, pp. 191-202.

71 Maffi 2004, pp. 305-314.

72 Gernet 2000, p. 126.

Che il giuramento possa aver perso il suo valore peculiare, riassunto in età arcaica nel termine *θέμις*, non va però interpretato unilateralmente nel senso di un suo tramonto ormai definitivo, ma piuttosto va inteso dal punto di vista di nuove finalità da perseguire, innanzitutto in un discorso di strategia delle parti. All'interno del processo vero e proprio l'aspetto religioso caratteristico del giuramento è reso esplicito dall'impiego della maledizione e dall'accusa altrettanto frequente di spergiuro, indirizzata all'avversario.

Lo spergiuro è ciò che Plescia⁷³ definisce una «*ethico-religious offense*», la cui sanzione, nella realizzazione dell'imprecazione, è affidata unicamente alla divinità, e non allo stato che lo annovera tra le infrazioni solo se connesso ad una falsa testimonianza.

L'accusa di spergiuro nel maggior numero di casi è attestata insieme ad una serie di altre invettive finalizzate a gettare discredito morale sull'avversario tanto da convincere i giudici che sia un villano, disonesto ed imbroglione o ancora spudorato ed avvezzo a spergiurare, come in Demostene 31, 9, l'ultima orazione *Contro Onetore* su una causa di espropriazione.

O ancora si veda *Antifonte* 6, un'orazione di difesa durante una *δίκη φόρον* intentata per l'uccisione di un coreuta, all'interno della quale Carawan⁷⁴ definisce il giuramento un «*ordering principle of the speech*», ossia un mezzo di valutazione della condotta umana ancora molto influenzata dalle convenzioni precedenti.

In tutto il discorso l'imputato ribadisce a più riprese l'importanza della pietà e del rispetto degli dei, norme alle quali il giudice dovrà attenersi per stabilire una giusta sentenza che condanni chi, al contrario, è empio e spergiuro; non stupisce dunque che l'oratore decida di concludere la sua arringa non con il consuetudinario richiamo ai giudici per assolverlo ma invitandoli ancora una volta a disprezzare gli avversari e a bloccare le loro pretese (paragrafo 51).

Un ulteriore esplicito riferimento al peso delle conseguenze che un falso giuramento comporta è invece rinvenibile nell'orazione 47 del *corpus* demostenico che riporta la causa per falsa testimonianza intentata a Evergo e Mnesibulo da un oratore anonimo. Nel tentativo di ricostruire i fatti l'at-

73 Plescia 1970.

74 Carawan 1998, pp. 270-281, cfr. con Gagarin 1990, pp. 22-32.

tore ricorda di quando i due convenuti, durante una perquisizione in casa sua, a seguito di un pagamento dovuto ma non effettuato, avessero arrecato ad una donna ferite tali da causarne la morte. L'oratore pensa dunque di depositare un'accusa per omicidio contro i due avversari ma, lo avvertono gli *esegetai*, davanti all'arconte è richiesto un giuramento che comprovi la dichiarazione di una parentela, in verità poi inesistente, fra la vecchia e l'uomo. Obbligato a rinunciare alla causa, il protagonista al paragrafo 73 così giustifica la sua scelta davanti ai giudici:

ψεύσασθαι δὲ πρὸς ὑμᾶς καὶ διομόσασθαι αὐτὸς καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὴν γυναῖκα οὐκ ἂν ἐτόλμησα, οὐδ' ἂν εἴ εἴδην ὅτι αἰρήσοιμι αὐτοῦς, οὐ γὰρ οὕτως τούτους μισῶ, ὡς ἑμαυτὸν φιλῶ.

Non avrei avuto il coraggio di mentire a voi e giurare su me stesso, il figlio e la moglie, anche se sapevo che avrei convinto questi uomini. Infatti non li disprezzo così come amo me stesso.

Taddei, in un suo scritto dedicato interamente all'orazione 47, sostiene che «*la forza vincolante del giuramento, le imprecazioni sulla propria οἰκία, il valore di ordalia in potenza (che è evidentemente ancora forte anche in età classica) scoraggiano l'attore*».⁷⁵ Il giuramento e gli obblighi che un suo pronunciamento ratifica, vincolano appunto esclusivamente la coscienza dell'attore, il cui obiettivo è dimostrarsi rispettoso dei giudici e timoroso degli dei, entrambi garanti di giustizia, in modo da certificare l'attendibilità e l'onestà di ogni sua dichiarazione. Le implicazioni religiose non si mettono in dubbio, ma è bene ricordare che in ambito giuridico sono una componente necessaria ai fini dell'argomentazione, tanto che il valore sacrale di un giuramento è esso stesso parte del discorso e l'accusa di spergiuro, a fini puramente retorici, non può che alienare la simpatia dei giudici; l'origine religiosa e l'idea di una potenziale punizione divina sono dunque gli elementi che ancora garantiscono la presenza del giuramento all'interno dei tribunali, più per dettare ideali norme di comportamento che per trarre un riscontro pratico sul piano prettamente probatorio. Ideali norme di comportamento che vanno ad intrecciarsi con le ragioni della parte e vengono enfatizzate con il giuramento come si trattasse di un argomento difficile da scardinare proprio in virtù della sua sacralità.

75 Taddei 1998, p. 836.

La maledizione è ugualmente un fenomeno caratterizzante le procedure del sistema legale ateniese, specialmente se considerato all'interno di uno specifico contesto retorico ove, attraverso la sua manipolazione, rientra tra le strategie retoriche di cui le parti si avvalevano in sede processuale. La presenza dell'auto-maledizione è sostenuta da una vasta gamma di applicazioni, sia di tipo formale (giuramento dei giudici o giuramento introduttivo dei contendenti) che come mezzo di supporto all'argomentazione, ed è riportata dall'oratore in forma quasi sempre indiretta. Ad esempio nell'orazione 29 scritta da Demostene in difesa di Fano, accusato di falsa testimonianza da Afobo, per aver dichiarato la condizione di liberto di Milia, schiavo dell'oratore. Per ben due volte (29, 26-33) Demostene cita la testimonianza della madre in merito sia allo *status* dello schiavo sia alle disposizioni testamentarie del padre; si riporta il primo caso:

καὶ πρὸς τούτοις ἡ μήτηρ κατ' ἐμοῦ καὶ τῆς ἀδελφῆς, οἱ μόνοι παῖδες ἐσμεν αὐτῆ, δι' οὗς κατεχίρευσε τὸν βίον, πίστιν ἤθελεν ἐπιθεῖναι παραστησαμένη, τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ἀφεῖναι τὸν πατέρ' ἠνίκ' ἐτελεύτα, καὶ νομίζεσθαι παρ' ἡμῖν τοῦτον ἐλεύθερον.

E oltre a questi, mia madre era disposta a prestare un giuramento offrendolo sulla testa mia e della sorella, che siamo i suoi unici figli e per i quali ha vissuto come una vedova, che il padre quando stava per morire lasciò libero quest'uomo, e che da noi quest'uomo fu considerato libero.

I passi demostenici, così come l'orazione lisiana *Contro Diogitone*,⁷⁶ oltre a testimoniare in modo tangibile l'impiego frequente della maledizione in una formula stereotipata (con i termini ἐθέλω in un modo definito e παρίστημι in participio), indirizzata a confermare una testimonianza, informano su un altro importante aspetto legale: il giuramento è l'unica garanzia che possa assegnare alla dichiarazione della donna valore giuridico-legale, obbligandola attraverso un'imprecazione che coinvolge esclusivamente i figli, unico suo possesso ed interesse.

I casi sicuri in cui la maledizione è pronunciata invece direttamente nel corso dell'azione giudiziaria in tribunale sono sfortunatamente pochi, e il più interessante fra questi è riportato nei paragrafi conclusivi dell'orazione

76 Lys. 32, 13.

demostenica LIV, la *Contro Conone*, nella quale Aristone sta perseguendo l'avversario per maltrattamenti. Al paragrafo 38, l'attore sostiene di aver appreso da alcuni conoscenti che Conone pronuncerà una maledizione di fronte alla giuria, trascinando in tribunale addirittura la prole:

ὁ τοίνυν πάντων ἀναιδέστατον μέλλειν αὐτὸν ἀκούω ποιεῖν, βέλτιον νομίζω προειπεῖν ὑμῖν εἶναι. φασὶ γὰρ παραστησάμενον τοὺς παῖδας αὐτὸν κατὰ τούτων ὁμεῖσθαι, καὶ ἄρας τινὰς δεινὰς καὶ χαλεπὰς ἐπαράσεσθαι καὶ τοιαύτας οἷας ἀκηκοῶς γέ τις θαυμάσας ἀπήγγελλεν ἡμῖν.

Inoltre ho sentito che quest'uomo sta per compiere la cosa più imprudente fra tutte, e reputo che la cosa migliore sia informarvi in anticipo. Infatti si dice che mostrando i figli, giurerà su di loro, e imprecherà con alcune terribili e pericolose maledizioni, così singolari che colui che le ha sentite mi ha informato.

Aristone, pur non riportando l'esatto contenuto della maledizione di Conone, intende convincere gli ascoltatori della sua natura empia e terribile, sottolineando la disposizione allo spergiuro dell'avversario che pur di vincere impreca contro i figli. La strategia dell'oratore non si limita a questo unico semplice riferimento per screditare l'ipotetica maledizione dell'altro ma mira a svalutarne la portata prima con un immaginario confronto:

οὐ δὴ Κόνων ὁ τοιοῦτος πιστός ἐστιν ὁμνύων, οὐδὲ πολλοῦ δεῖ, ἀλλ' ὁ μηδ' εὐορκον μηδὲν ἂν ὁμόσας ὧν μὴ νομίζετε, κατὰ δὲ δὴ παῖδων μηδ' ἂν μελλήσας, ἀλλὰ κἂν ὅτιοῦν παθῶν πρότερον, εἰ δ' ἄρ' ἀναγκαῖον, ὁμνύων ὡς νόμιμον, κατ' ἐξωλείας αὐτοῦ καὶ γένους καὶ οἰκίας, ἀξιοπιστότερος τοῦ κατὰ τῶν παίδων ὁμνύοντος.

Un tale come Conone non è credibile quando giura, tutt'altro. Ma colui che non giurerebbe su niente che non sia conforme alla parola data, e indugerebbe dal farlo sui figli, e piuttosto subirebbe egli stesso, un uomo che se obbligato, giurerebbe secondo la consuetudine, imprecando l'estrema rovina su se stesso, la discendenza e la casa, consideratolo più meritevole di fiducia di coloro che giurano sui figli.

Poi pronunciando Aristone stesso un giuramento al paragrafo 41:

ταῦτ' ἐγὼ καὶ τότε ἠθέλησ' ὁμόσαι, καὶ νῦν ὁμνύω τοὺς θεοὺς καὶ τὰς θεὰς ἅπαντας καὶ πάσας ὑμῶν ἕνεκ', ᾧ ἄνδρες δικασταί, καὶ τῶν

περιστηκόντων, ἧ μὴν παθὼν ὑπὸ Κόνωνος ταῦθ' ὧν δικάζομαι, καὶ λαβὼν πληγὰς, καὶ τὸ χεῖλος διακοπεῖς οὕτως ὥστε καὶ ῥαφῆναι, καὶ ὑβρισθεὶς τὴν δίκην διώκειν. καὶ εἰ μὲν εὐορκῶ, πολλὰ μοι ἀγαθὰ γένοιτο καὶ μηδέποτε' αὐθις τοιοῦτο μηδὲν πάθοιμι, εἰ δ' ἐπιορκῶ, ἐξώλης ἀπολοίμην αὐτὸς καὶ εἴ τί μοι ἔστιν ἢ μέλλει ἔσσεσθαι.

Sono disposto a giurare queste cose, e ora giuro davanti a tutti gli dei e alle dee, per tutti voi, uomini della giuria, e per coloro che stanno intorno, che certo ho sofferto per colpa di Conone le cose per cui l'ho citato in tribunale: ho ricevuto percosse, ho le labbra così ferite che sono state suturate, e oltraggiato intento un processo. E se giurerò sinceramente, abbia molti benefici e mai più patisca di nuovo queste sofferenze, se invece spergiurerò, possa io essere annientato, insieme a ciò che possiedo o avrò in futuro.

Il giuramento di Aristone vuole apparire opposto a quello di Conone, perché formulato secondo le regole e la consuetudine, nonostante presenti un'interessante novità: prima ancora della maledizione, l'attore pone in primo piano la benedizione che deriva da un giuramento sincero, come se volesse convincere i giudici che una sua dichiarazione non possa che essere onesta e sincera.

I passi sopra citati dimostrano ampiamente che l'impiego di un giuramento nel corso delle orazioni giudiziarie ha una specifica finalità, ossia convalidare una tesi enfatizzando, attraverso l'invocazione religiosa e la disposizione a subire la sanzione divina, la validità e l'attendibilità delle deposizioni, tale da poter concludere che una dichiarazione esposta sotto giuramento si ritiene debba godere di maggiore considerazione.

I discorsi giudiziari sono dunque una fonte, oltre che storica, anche letteraria di primaria importanza, dai quali è impossibile prescindere sia per capire il meccanismo dell'esperienza del contenzioso nelle corti ateniesi che per rendere conto del ruolo fondamentale giocato dai mezzi extragiudiziari caratteristici di una età segnata dall'oralità: il giuramento ad esempio è un elemento proprio di quell'aspetto narrativo che contraddistingue l'orazione e rientra nel resoconto del contesto della disputa come una delle argomentazioni non esplicitamente riconosciute dalla legge ma che contribuiscono indirettamente a creare nella giuria un'impressione, di cui potrà o non potrà tenere conto nel verdetto finale. Martin ribadisce a più riprese che il giuramento non comporta conseguenze procedurali, ma il fine è principalmente emotivo così da potenziare la credibilità del discorso e influenza-

re la scelta dei giudici attraverso un mezzo che si presta all'intento retorico proprio per la sua natura solenne.⁷⁷

3.2.1. La πρόκλησις

Riallacciandoci alla *Retorica*, Aristotele nel I libro si sofferma nello specifico sull'impiego del giuramento e fa riferimento a una determinata pratica giudiziaria: senza definirla tecnicamente, il filosofo sta descrivendo il meccanismo della πρόκλησις, un'ingiunzione che implica offerta o delazione di un giuramento, considerando poi nel dettaglio le varie combinazioni e relative conseguenze, (1377a 8-10):

Περὶ δ' ὄρκων τετραχῶς ἔστι διελεῖν· ἢ γὰρ δίδωσι καὶ λαμβάνει, ἢ οὐδέτερον, ἢ τὸ μὲν τὸ δ' οὐ, καὶ τούτων ἢ δίδωσι μὲν οὐ λαμβάνει δέ, ἢ λαμβάνει μὲν δίδωσιν δὲ οὐ

In altre parole, è una forma di sfida durante la quale una parte offre un giuramento che l'avversario può accettare o a sua volta offrirne uno proprio alla controparte, che di nuovo deciderà se accettare.

Il lungo resoconto di Aristotele si rivela un ottimo punto di partenza per chiarire il tema della πρόκλησις, dal momento che anticipa alcuni importanti aspetti che definiscono, anche se superficialmente, il suo funzionamento e relativo contesto di applicazione:

εἰ δὲ δίδωσιν, ὅτι εὐσεβὲς τὸ θέλειν τοῖς θεοῖς ἐπιτρέπειν, καὶ ὅτι οὐδὲν δεῖ αὐτὸν ἄλλων δικαστῶν δεῖσθαι (αὐτοῖς γὰρ δίδωσι κρίσιν).

Se si offre di giurare, è gesto di pietà essere disposto ad affidarsi agli dei, e non c'è bisogno che l'avversario chieda altri giudici (infatti a loro rimettiamo il giudizio).

È questo (a26-28) ad esempio, uno dei paragrafi, in cui Aristotele sembrerebbe suggerire quella che sarà la tesi sostenuta e ribadita a più riprese da Mirhady⁷⁸ e precedentemente da Gernet,⁷⁹ che la prestazione del giuramento, nel procedimento sommario della πρόκλησις, si svolgerebbe

⁷⁷ Martin 2009, p. 261.

⁷⁸ Mirhady 1991 (B), p. 79.

⁷⁹ Gernet 1955, p. 110.

davanti a un arbitro, e non in quanto procedura extragiudiziaria ma piuttosto come prova dal valore decisivo. Una pluralità di testi dimostra infatti che, a seguito di un accordo tra le parti che convengono sull'attribuire alla pratica valore di prova, il rifiuto o la prestazione di un giuramento deferito davanti ad un arbitro, pone fine al contenzioso; in due casi riportati da Demostene, ad esempio, il rifiuto di giurare si rivela una sorta di confessione.

In Dem. 52, 15, Apollodoro si difende in una causa intentata da Callipo per recuperare una somma di denaro, che il padre del difensore, ormai morto, avrebbe indebitamente consegnato a un tale Cefisiade. Ancor prima, Callipo aveva condotto il padre di Apollodoro di fronte ad un arbitro, non per una questione di soldi, ma per una δίκη βλάβης. Ma Pasion muore prima che si avesse il verdetto definitivo:

καίτοι οὕτω τινὲς ἀναίσχυντοι τῶν οἰκείων τῶν τούτου, ὥστε ἐτόλμησαν μαρτυρῆσαι ὡς ὁ μὲν Κάλλιππος ὄρκον τῷ πατρὶ δοίη, ὁ δὲ πατήρ οὐκ ἐθέλοι ὁμόσαι παρὰ τῷ Λυσιθείδῃ, καὶ οἶονται ὑμᾶς πείσειν ὡς ὁ Λυσιθείδης, οἰκεῖος μὲν ὢν τῷ Καλλίπῳ διαιτῶν δὲ τὴν δίαιταν, ἀπέσχετ' ἂν μὴ οὐκ εὐθὺς τοῦ πατρὸς καταδαιτῆσαι, αὐτοῦ γε ἑαυτῷ μὴ 'θέλοντος δικαστοῦ γενέσθαι τοῦ πατρὸς.

Tuttavia, alcuni degli amici di costui sono così senza pudore, che osarono testimoniare che Callipo offrì un giuramento a mio padre, che non volle giurare presso Lisitide, e credono di persuadervi che Lisitide, amico di Callipo e arbitro, si sarebbe astenuto dal condannare subito mio padre, quando mio padre non volle essere giudice di sé stesso.

Secondo alcuni sostenitori di Callipo, questi, in una precedente causa, avrebbero offerto all'avversario un giuramento, che Pasion avrebbe poi rifiutato di pronunciare davanti all'arbitro, Lisitide, che, nonostante il rifiuto, avrebbe comunque deciso in favore dell'imputato. Apollodoro, figlio di Pasion, sostiene al contrario che se veramente il padre avesse rifiutato di giurare, l'arbitro Lisitide l'avrebbe senza alcun dubbio dichiarato colpevole; e di conseguenza, che l'arbitro non abbia deciso a favore di Callipo dimostra palesemente che un giuramento non è stato né offerto né tantomeno rifiutato.

In conclusione, la decisione dell'arbitro di condannare Pasion sarebbe stata diversa in caso di un suo rifiuto di giurare, da intendere come una chiara ammissione di colpa; ma l'aspetto ancor più rilevante è un altro: il

compito dell'arbitro sarebbe quello di prendere atto di una contesa gestita interamente dalle parti, in cui attraverso l'impiego della *πρόκλησις* si affida a un terzo soltanto la ratifica di una soluzione già espressa nel meccanismo della sfida, simile al *δικάζειν* omerico. Lisitede non è quindi un giudice che decide sulla base del proprio convincimento, ma piuttosto agisce da moderatore mentre, paradossalmente, il compito di *δικάζειν* è assegnato alle parti: Pasione ha rinunciato a essere giudice così come Afobo, in Dem. 29, 53, perché è dalla loro scelta che dipendeva l'automatica conclusione della disputa.

Analogo il caso dell'orazione 59, la *Contro Neera*, al paragrafo 60, in cui Frastore, dopo aver intentato una causa contro la fratria per avergli negato l'ammissione del figlio, avuto da una moglie ripudiata perché nata da straniera, si ritrova a dover pronunciare un giuramento davanti all'arbitro:

λαχόντος δὲ τοῦ Φράστορος αὐτοῖς δίκην, ὅτι οὐκ ἐνέγραφον αὐτοῦ υἰόν, προκαλοῦνται αὐτὸν οἱ γεννητὰι πρὸς τῷ διαιτητῇ ὁμόσαι καθ' ἱερῶν τελείων ἢ μὴν νομίζειν εἶναι αὐτοῦ υἰὸν ἐξ ἀστῆς γυναικὸς καὶ ἐγγυητῆς κατὰ τὸν νόμον. προκαλουμένων δὲ ταῦτα τῶν γεννητῶν τὸν Φράστορα πρὸς τῷ διαιτητῇ, ἔλιπεν ὁ Φράστωρ τὸν ὄρκον καὶ οὐκ ὤμοσεν.

Frastore, dopo aver intentato una causa contro di loro, perché non registrarono suo figlio, i membri del genos lo invitarono a giurare davanti all'arbitro su vittime adulte che riteneva fosse suo figlio, nato da una cittadina sposata secondo la legge. Dopo che i membri del genos lo chiamarono davanti all'arbitro, Frastore non prestò giuramento e dunque non giurò.

Il caso dimostra nella pratica l'eventualità considerata da Apollodoro nella precedente orazione: questa volta non c'è alcun dubbio che la sfida sia stata offerta e accettata dalla controparte, ma il giuramento non è stato pronunciato davanti all'arbitro e inevitabilmente Frastore non si aggiudica il contenzioso, e il suo rifiuto a giurare genera un'automatica risoluzione.

Per una trattazione più completa, è necessario rivelare anche le antitesi fra casi simili, riportando tra gli esempi, l'orazione XXXIII, la *Contro Apaturio*, che al paragrafo 13-14 riporta ugualmente di una sfida accettata e non portata a compimento con la pronuncia di un giuramento, ponendo in luce una sostanziale differenza e cioè non avviene davanti ad un arbitro e la risoluzione non è di conseguenza immediata come nei precedenti casi:

ἐνεστηκυίας δὲ τῆς δίκης δίδωσιν ὁ Παρμένων ὄρκον τούτω περί τινων ἐγκλημάτων, καὶ οὗτος ἐδέξατο, ἐπιδιαθέμενος ἀργύριον, ἐὰν μὴ ὁμώσει τὸν ὄρκον. Καὶ ὅτι ἀληθῆ λέγω, λαβέ μοι τὴν μαρτυρίαν.

“Μαρτυρία”

Δεξάμενος τοίνυν τὸν ὄρκον, εἰδὼς ὅτι πολλοὶ αὐτῷ συνείσονται ἐπιορκήσαντι, ἐπὶ μὲν τὸ ὁμώσει οὐκ ἀπήντα, ὡς δὲ δίκη λύσων τὸν ὄρκον προσκαλεῖται τὸν Παρμένοντα.

Dopo che l'accusa fu depositata, Parmeno offrì un giuramento ad Apaturio su alcune imputazioni, e questi accettò, deponendo come garanzia del denaro, nel caso non avesse giurato. Che io dico la verità, ricevete la testimonianza.

Testimonianza

Avendo accettato il giuramento, conscio che in tanti avrebbero saputo che spergiurava, non si presenta per giurare, e come se si affrancasse dal giuramento con una causa, cita in giudizio Parmeno.

L'attenzione dedicata a questa orazione è giustificata dalla presenza di una serie di aspetti funzionali a chiarire la natura della πρόκλησις: per iniziare, realizza un contratto formale di cui le parti condividono le modalità e le conseguenze e, al fine di raggiungere un compromesso, prevede una garanzia in denaro da confiscare in caso di non avvenuto giuramento. Oltretutto la sfida è stata avanzata solo «περί τινων ἐγκλημάτων», tale da far intendere che il giuramento non possa essere risolutivo su ogni questione del contenzioso e altri aspetti richiedano piuttosto altri contesti e mezzi determinanti. In questo contesto specifico, rappresentato, come credo, dall'ἀνάκρις il rifiuto di giurare non ha conseguenze legali, ma solo morali, considerato che l'avversario ne fa motivo di argomentazione a favore del suo caso, tale da provocare nei giudici un serio pregiudizio perché implicitamente da intendersi come una dichiarazione di colpevolezza.

Un altro singolare episodio riportato sempre da Demostene merita la dovuta attenzione in quanto unica testimonianza sulle effettive conseguenze di un giuramento pronunciato nell'ambito di una sfida, che a seguito di un accordo extragiudiziario non doveva in verità essere accettata. Il caso è riportato nelle due orazioni (39, 3-4; 40, 8-9) contro Boeto, fratellastro che Mantiteo cita in causa per ben due volte: nella prima per impedire che acquisisca il suo stesso nome dopo essere stato riconosciuto come legittimo

da Mantia, mentre nella seconda per reclamare una parte della dote della madre, inevitabilmente suddivisa dopo la morte del padre.

Entrambi i testi riferiscono nei primi paragrafi di quando Mantia, padre di Mantiteo, intenzionato a smentire la paternità di due ragazzi e volendo evitare di affrontare la causa in tribunale, si affida ad un arbitro per la risoluzione della disputa, davanti al quale deferirà a Plangone, la madre, un giuramento che, sotto una ricompensa di trenta mine precedentemente concordate, dovrà rifiutare.

Si riporta il testo di 39, 3-4:

ἄμα δ' ἔξαπατηθεὶς ὑπὸ τῆς τουτουὶ μητρός, ὁμοσάσης αὐτῆς ἢ μήν, ἐὰν ὄρκον αὐτῇ διδῶ περὶ τούτων, μὴ ὁμείσθαι, τούτων δὲ πραχθέντων οὐδὲν ἔτ' ἔσσεσθαι αὐτοῖς, καὶ μεσεγγυησαμένης ἀργύριον, ἐπὶ τούτοις δίδωσι τὸν ὄρκον.

ἢ δὲ δεξαμένη, οὐ μόνον τοῦτον, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀδελφὸν τὸν ἕτερον πρὸς τούτῳ κατωμόσατ' ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τοῦ ἐμοῦ. ὡς δὲ τοῦτ' ἐποίησεν, εἰσάγειν εἰς τοὺς φράτερας ἦν ἀνάγκη τούτους καὶ λόγος οὐδεὶς ὑπελείπετο.

Il padre fu ingannato dalla madre di costui, dopo aver giurato che, se lui le avesse offerto un giuramento su questi argomenti, non l'avrebbe accettato, e che, concluse queste cose, non ci sarebbe stato niente tra loro, ed ebbe in garanzia del denaro; a queste condizioni offrì il giuramento.

Ma lo accettò, e giurò che non solo quest'uomo, ma anche il fratello, erano figli di mio padre. Come fece questo, fu necessario ammetterli nella fratria e nessun discorso fu tralasciato.

E il testo di 40, 10-11:

ἐξαπατήσασα ὄρκῳ, ὃς μέγιστος δοκεῖ καὶ δεινότατος παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις εἶναι, ὡμολόγησεν τριάκοντα μνᾶς λαβοῦσα τούτους μὲν τοῖς αὐτῆς ἀδελφοῖς εἰσποιήσειν υἱεῖς, αὐτὴ δέ, ἂν πρὸς τῷ διαιτητῇ προκαλῆται αὐτὴν ὁ πατήρ μου ὁμόσαι ἢ μήν τοὺς παῖδας ἐξ αὐτοῦ γεγονέναι, οὐδέξασθαι τὴν πρόκλησιν. [...]

συγχωρηθέντων δὲ τούτων—τί ἂν ὑμῖν μακρολογίην· ὡς γὰρ πρὸς τὸν διαιτητὴν ἀπήντησεν, παραβᾶσα πάντα τὰ ὡμολογημένα ἢ Πλαγγῶν δέχεταιί τε τὴν πρόκλησιν καὶ ὄμνυσιν ἐν τῷ Δελφινίῳ ἄλλον ὄρκον ἐναντίον τῷ προτέρῳ, ὡς καὶ ὑμῶν οἱ πολλοὶ ἴσασιν.

Dopo aver ingannato (mio padre) con un giuramento, che sembra essere il più grande e il più terribile fra tutti gli uomini, acconsenti, accettando trenta mine, che i figli venissero adottati dai suoi fratelli e che, se mio padre l'avesse chiamata a giurare di fronte all'arbitro che i figli non erano suoi, non avrebbe accettato la sfida. [...]

Accettati questi termini – perché dovrei parlare a lungo? Come infatti si presentò davanti all'arbitro, violando tutti gli accordi, Plangone accettò la sfida e pronunciò nel Delfinio un altro giuramento contrario al precedente, come molti di voi fanno.

In entrambi i testi si rimarca che quello subito da Mantia è un inganno, teso da Plangone, sua amante, a fronte di un accordo extra-giudiziario realizzato attraverso il deposito di una garanzia da parte dei contraenti: Mantia rilascia una somma di trenta mine, mentre Plangone pronuncia un giuramento in cui esprime e dunque acconsente ai termini del contratto.

La nota distintiva dei passi è data proprio dalla presenza di due giuramenti, uno esatto contrario dell'altro: il primo è una dichiarazione eseguita in ambito privato, quella che Taddei⁸⁰ definisce un'ordalia verbale incompiuta volta a sacralizzare ciò che Plangone si impegnava a fare, ma che poi non è stato in realtà fatto.

Il secondo giuramento è invece pronunciato di fronte a un terzo, un arbitro designato per dirimere la controversia e per questo insignito di autorità, così che la dichiarazione fatta solennemente acquista valore giudiziario e decisorio, comportando serie conseguenze per Mantia. Il giuramento è a tutti gli effetti un mezzo di risoluzione, scelto comunemente dalle parti affinché si ponesse fine alla disputa con un verdetto chiaro e inoppugnabile e, prova ne sia un'espressione come «ἀναγκασθεὶς ἐμμεῖναι τῇ διαίτη» che fa intendere come la prova attraverso il giuramento sia automatica: il termine ἐμμένειν esclude il ricorso in tribunale e ἀνάγκη è spesso usato per esprimere un obbligo giuridico. È chiaro che il giuramento ha qui una funzione a tutti gli effetti peculiare perché, attraverso una serie di disposizioni in sede giudiziaria e non, determina lo svolgimento del processo. Il caso suscita comunque un quesito se si considera che Plangone chiaramente spergiura con due giuramenti contrapposti: dovremo credere che in ambito privato e in occasione della stipula di un contratto, senza la presenza di terzi competenti ma con la

80 Taddei 2013, p. 246.

sola garanzia pecuniaria, il giuramento è meno solenne e dunque non comporta, nella coscienza di chi lo pronuncia, l'obbligo di un suo soddisfacimento? È impossibile avere una risposta soddisfacente al quesito sulla base di questo unico riferimento, ma ciò che è verosimile è che fra i due giuramenti di Plangone una differenza di impostazione c'è ed è bene metterla in evidenza: il secondo muove da altri presupposti, non solo perché viene enunciato di fronte ad un'istituzione come quella dell'arbitrato, ma perché si realizza in un luogo preciso e solenne come il santuario di Apollo, il Delfinio.

Certo non è dato sapere quale dei due giuramenti di Plangone sia più attendibile, ma sarei propensa a ritenere il secondo più vincolante, e a concludere che il giuramento per implicare degli oneri, anche religiosi, richieda delle formalità che non si realizzano in ambito privato, oltre ad una scelta condivisa del mezzo risolutivo.

Tra le formalità, è interessante rimarcare la scelta di un luogo designato, un santuario appunto, elemento in comune sia con il caso della donna divorziata nella col. III, 1-9 del codice gortiniano, che davanti ad Artemide pronuncia un giuramento determinante a seguito di una sorta di *πρόκλησις*, sia con il giuramento della madre di Eufileto in Iseo 12, 9.

Molti sono i dati in comune con l'orazione demostenica sopra citata: si tratta di accertare la legittimità di un figlio attraverso un rito formale condiviso, di fronte ad un arbitro e nel Delfinio, ma c'è uno scarto sostanziale nel peso e nelle finalità del giuramento; quello della madre di Eufileto non ha valore probativo perché finalizzato solo ed esclusivamente ad accertare la veridicità di un'asserzione. È questo poi uno di quei casi in cui, secondo vari studiosi, fra tutti Gagarin,⁸¹ è possibile attestare una particolare consuetudine definibile come uno *sleight of hand*, ossia un chiaro espediente retorico, per cui l'oratore fa accenno a un giuramento, ma si riferisce in verità a una *πρόκλησις*: chi parla sfida l'avversario ad accettare un giuramento e fa credere che con questo possa risolvere la disputa perché la madre è a conoscenza di dettagli determinanti; in realtà di fronte al giudice si riporterebbe solo di una volontà a offrire un giuramento e non che il giuramento sia stato effettivamente pronunciato.

I casi fino ad ora vagliati sono esempi particolari di sfide che hanno avuto luogo in fasi arbitrali o precedenti il dibattimento vero e proprio,

81 Gagarin 2007.

mentre nelle orazioni la grande percentuale di giuramenti citati è in riferimento a sfide declinate. Tra le tante, sia un esempio l'orazione XLIX, *Contro Timoteo*, per una questione di eredità:

ἐγὼ τοίνυν, ὧ ἄνδρες δικασταί [...] καὶ πίστιν ἠθέλησα ἐπιθεῖναι, ἦν ἀναγνώσεται ὑμῖν.

“Ὁρκος”

[42] οὐ τοίνυν, ὧ ἄνδρες δικασταί, γράψας μοι ὁ πατήρ κατέλιπεν τὰ χρέα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔλεγεν ἀρρωστῶν ὅ τι ὀφείλοιο αὐτῷ ἕκαστον, καὶ παρ' ἧ, καὶ εἰς ὅ τι ἐλήφθη τὸ ἀργύριον, καὶ τῷ ἀδελφῷ τῷ ἐμῷ. καὶ ὡς ταῦτ' ἀληθῆ λέγω, ἀνάγνωθί μοι τὴν μαρτυρίαν τοῦ ἀδελφοῦ.

Io, uomini della giuria [...] ero anche disposto a offrire una garanzia che ora vi leggerà.

Giuramento

Uomini della giuria, mio padre non solo lasciò degli scritti sui debiti, ma disse a me e al fratello, mentre era malato, ciascuna cosa che gli doveva venire restituita, da parte di chi e per quale motivo si era ricevuto il denaro, leggi a mio favore la testimonianza del fratello.

Con il termine «πίστιν» Apollodoro designa un giuramento. L'oratore ha probabilmente formulato precedentemente un giuramento e sfidato Timoteo ad offrirglielo davanti all'arbitro, l'avversario declina la proposta e la disputa si sposta davanti al tribunale dove l'ingiunzione è letta da Apollodoro esclusivamente per avvalorare la sua causa. La finalità retorica è resa ben chiara anche nel secondo riferimento ripreso al paragrafo 65:

βούλομαι τοίνυν ὑμῖν καὶ περὶ τῆς προκλήσεως τοῦ ὄρκου εἰπεῖν, ἦν ἐγὼ τοῦτον προὔκαλεσάμην καὶ οὗτος ἐμέ. ἐμβαλομένου γὰρ ἐμοῦ ὄρκον εἰς τὸν ἐχθῖνον, ἠξίου οὗτος καὶ αὐτὸς ὁμόσας ἀπηλλάχθαι. ἐγὼ δ' εἰ μὲν μὴ περιφανῶς αὐτὸν ἤδη πολλοὺς καὶ μεγάλους ὄρκους ἐπιωρκηκότα καὶ πόλεσι καὶ ιδιώταις, ἔδωκα ἂν αὐτῷ τόνδε τὸν ὄρκον: νῦν δέ μοι ἐδόκει, μαρτύρων μὲν ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔλαβον τὸ ἀργύριον ἀπὸ τῆς τραπέζης οἷς οὗτος ἐκέλευσεν δοῦναι, περιφανῶν δὲ τεκμηρίων, δεινὸν εἶναι τὸν ὄρκον δοῦναι τούτῳ, ὅς οὐχ ὅπως εὐορκήσει πρόνοιαν ποιήσεται, ἀλλ' οὐδὲ τῶν ἱερῶν αὐτῶν ἔνεκα τοῦ πλεονεκτήματος ἀπέσχηται.

Pertanto voglio parlarvi a proposito della sfida, che io offro a lui e lui a me. Dopo aver posto il mio giuramento nella cassetta, questi pensò che giurando lui stesso si potesse liberare. Io se non avessi saputo che evidentemente spergiura con molti e solenni giuramenti su città e cittadini, avrei offerto a lui il giuramento. Poiché avevo dei testimoni che dichiaravano che avevano preso denaro dalla banca coloro ai quali lui aveva ordinato di darlo, e poiché c'erano chiaramente delle prove, ora a me sembrava terribile offrire un giuramento a quest'uomo che non solo non si preoccupava di giurare lealmente ma che, a motivo di guadagno, non ha risparmiato ciò che era sacro.

Questa volta è Apollodoro a non rispondere alla contro-sfida di Timoteo, ma vuole far credere che il suo rifiuto sia perfettamente giustificato dal fatto che l'avversario è empio, irrispettoso degli dei e preoccupato solo del vile denaro. I passi riescono esattamente a testimoniare la capacità dell'oratore nel maneggiare il tema della *πρόκλησις*: è da condannare il rifiuto di Timoteo perché potrebbe sottintendere colpevolezza, ma non quello di Apollodoro che così facendo vuole piuttosto condannare il comportamento ignobile della controparte, mostrandosi a sua volta giusto e corretto. La chiara finalità della *πρόκλησις* è quella di rafforzare l'autorità di un discorso, non attestando la verità o inattendibilità della disputa in termini di prova ma piuttosto invalidando la credibilità dell'avversario attraverso quel carattere religioso del giuramento, che non viene mai messo in discussione.⁸² La *πρόκλησις* in sede dibattimentale non ha dunque una finalità probatoria o procedurale ma è più un elemento strutturale a livello argomentativo. Condivisibile la tesi di Gagarin⁸³ secondo cui i giuramenti o le sfide a farlo giochino un ruolo maggiore nei λόγοι più che nel ἔργον della legge.

4. Conclusioni

Nel tentativo di indagare gli aspetti giuridici, il primo quesito che ci si pone è di definire se sia corretto parlare di un diritto greco e di conseguenza ricostruire gli elementi base che ne costituivano il pensiero. La gran parte degli studiosi, ad iniziare dallo stesso Gernet, concordano nel sostenere

⁸² Martin 2009, p. 254.

⁸³ Gagarin 1997, p. 134.

che non si possa concepire per la Grecia un diritto unitario e comune per tutte le città, e uno studio a riguardo sarebbe più puntuale se ricercasse, non gli antecedenti comuni propriamente giuridici ma piuttosto certi costumi sociali comuni, di cui già le fonti arcaiche a iniziare da Omero ci danno testimonianza.⁸⁴ Proprio dagli studi gernetiani, la presente ricerca tenta di mettere in luce come il costume sia una delle fonti privilegiate del diritto greco arcaico, nel momento in cui si intende nel senso di un insieme di aspetti, prevalentemente religiosi, che dettano regole non scritte di tipo consuetudinario e naturale.

L'individuazione di contenziosi giudiziari all'interno delle fonti arcaiche e una loro analisi, tramite il riscontro di analogie e differenze, ha permesso di capire nel concreto l'unicità del diritto greco. Un diritto che si esplica nella procedura, estremamente utile così da cogliere nella nozione di giudizio l'applicazione di quelle forme sacrali, come il giuramento, e definirne il carattere ordalico e decisorio nel determinare l'aspetto rituale della lotta tra le parti. È in questo senso che una pratica quale il giuramento costituisce un presupposto per ricostruire il contesto religioso e giuridico ove si affermano mentalità e organizzazione sociale proprie di una età prepolitica.

E allo stesso tempo, in virtù della sua forza sacrale, il giuramento si rivela un argomento interessante da inquadrare nel processo di elaborazione dei principi giuridici e delle istituzioni politiche, con l'obiettivo di definirne il ruolo e la funzione in età classica, alla luce della coesistenza tra prediritto e diritto.

La discussione sul valore decisorio del giuramento in quanto prova stimola ad individuare le condizioni del mutamento riscontrato nell'amministrazione della giustizia, di cui abbiamo una prima importante testimonianza nella tragedia. L'affermazione di un ideale democratico, la nascita di un tribunale e la convocazione di una giuria sono le condizioni che determinano una riqualificazione del giuramento; di conseguenza su un sistema fondato sul valore indiscutibilmente decisorio delle prove prevale il libero apprezzamento da parte del giudice, e a una risoluzione automatica del contenzioso si preferisce un'elaborazione dialettica del verdetto. È il concetto espresso da Atena al v. 432 delle *Eumenidi*, «ὄρκους

84 Gernet 2000, *Appendice I*.

τὰ μὴ δίκαια μὴ νικᾶν λέγω», e nei vv. successivi, 483-489: non è dato più agli dei giudicare, ma ciò che si afferma è piuttosto una giustizia umana gestita da un tribunale istituito dalla dea, all'interno del quale compaiono le prove nel senso moderno del termine, per quanto però ne permanga la forma arcaica.

L'evoluzione del diritto non può che trovare un riscontro all'interno dei tribunali, massima espressione delle dinamiche della πόλις, e proprio le orazioni giudiziarie attestano come il nuovo sistema giuridico non sia riuscito ad eliminare molti degli aspetti che caratterizzavano la giustizia arcaica. L'impiego del giuramento è attestato attraverso una molteplicità di situazioni e finalità di impiego, e dunque malgrado sia un retaggio primitivo sopravvive in virtù di quel valore che aveva posseduto in passato ma con una funzione del tutto ridefinita. Non possiede più la forza efficace che permetteva la risoluzione della contesa, così come in un suo deferimento non si riassume la procedura giudiziaria. La sacralità del giuramento non è mai posta in discussione ma rientra nella procedura non come prova decisoria che determina il giudizio, ma piuttosto come motivo di argomentazione a fine retorici che richiede il rispetto di ideali norme di comportamento e che influenza in questi termini il parere dei giudici chiamati ad esprimere un verdetto anche sulla base della moralità dei contendenti.

Si può sostenere che il giuramento rientri nell'ottica di quello che Gernet definiva il «*sentimento del giusto*», quel sentimento di un ordine di valori particolari che è in accordo con quel determinato comportamento sociale che viene poi piegato dal diritto: «*la nozione del giusto è variabile essa stessa, ma senza di essa non c'è diritto*».⁸⁵

In età classica assistiamo dunque ad una rifunzionalizzazione del giuramento strettamente legato al raggiungimento della persuasione, più che della verità; la sfera di studio a cui appartiene non è più quello dell'inchiesta, ma il principio che lo tiene in vita è lo stesso: l'autorità che deriva da una dichiarazione potente e solenne che detta un comportamento irreprensibile e che suscita rispetto.

A ragione, assume anche il ruolo di un preliminare obbligato pronunciato dalle parti prima della fase dibattimentale quasi fosse una sorta di autorizzazione a dare inizio alla procedura.

85 Gernet 2000, p. 141.

All'interno delle cause per omicidio, ad esempio, è richiesta nella fase preliminare la *διωμοσία*,⁸⁶ un giuramento che accompagna le pretese delle parti, e a conclusione del processo il vincitore giura nuovamente invocando una maledizione realizzata nel concreto da un rituale di sacrificio. Questo perché permane l'idea che un giuramento possa ancora determinare la realizzazione della giustizia, non ovviamente influenzando la sentenza elaborata dai giudici sulla base del loro personale convincimento, ma richiamando la sanzione divina sul vero colpevole qualora la giustizia umana fosse invece caduta in errore, come se giurando si facesse ricorso ad una corte superiore che integra e anticipa la giustizia umana.⁸⁷

Ci sarebbe da precisare che la percezione di un'evoluzione brusca e netta che coinvolge il giuramento è sicuramente solo moderna e bisognerebbe tenere presente che i Greci non trattano il problema in termini di una svalutazione della pratica giurata in età classica, ma piuttosto ne ridefiniscono valore e applicazione. È in questo senso che il giuramento è una realtà dinamica affascinante grazie alla quale si riesce in parte a comprendere la singolarità del diritto greco proprio in virtù delle differenze da quello moderno. Ma più di tutto è l'espressione di una civiltà in continua elaborazione che non lo elimina definitivamente ma piuttosto ne cambia valore e funzione in concomitanza con il contesto giuridico-religioso, fino ad integrarlo nella realtà poleica a tal punto da sostenere che: «τὸ συνέχον τὴν δημοκρατίαν ὄρκος ἐστὶ».⁸⁸

86 Antipho Orator V; D. 23, 67-68; 59, 10; 47; Lys. 10, 11; Aeschin. 2, 87.

87 Plescia, 1970, p. 50.

88 Lycurg. 79: *il giuramento è ciò che tiene insieme la democrazia.*

BIBLIOGRAFIA

- Agamben 2008 = Giorgio Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Roma – Bari, 2008.
- Benveniste 1947 = Émile Benveniste, *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, «RHR» 134 (1947-1948), pp. 81-94.
- Benveniste 1966 = Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966.
- Benveniste 1976 = E. Émile Benveniste, *Il Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, traduzione italiana di M. Liborio, 2 voll., Torino, 1976 (titolo originale: *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, 1969).
- Bertrand 2006 = Jean-Marie Bertrand, *A propos de la «Rhetorique» d'Aristote (I 1373b1-1374b23), analyse du processus judiciaire, II. Anakrisis/erôtesis*, in H.-A. Rupprecht (ed.), *Symposion 2003*, Wien, 2006, pp. 191-202.
- Bollack 1958 = Jean Bollack, *Styx et serments*, «REG» 71 (1958), pp. 1-35.
- Bonner – Smith 1930-1938 = Robert Johnson Bonner, Gertrude Smith, *The administration of justice from Homer to Aristotle*, 2 voll., Chicago, 1930-1938, II.
- Butti De Lima 1996 = Paulo Butti De Lima, *L'inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nell'antica Grecia*, Torino, 1996.
- Cantarella 1979 = Eva Cantarella, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano, 1979.
- Carawan 1998 = Edwin Carawan, *Rhetoric and the law of Draco*, Oxford, 1998.
- Chantraine 1999 = Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1999.
- Cohen 1980 = David Cohen, *Horkia and horkos in the Iliad*, «RIDA», 27 (1980), pp. 49-68.
- Dattilo 2014 = Valeria Dattilo, *Il ruolo performativo del giuramento: i suoi effetti in relazione alla violenza e alla natura aggressiva dei sapiens*, «Il Sileno/Filosofi(e)Semiotiche», 1 (2014), pp. 21-30.
- Detienne – Vernant 1999 = Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma – Bari, 1999 (titolo originale: *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs* Paris, 1974).
- Di Benedetto 1995 = Vincenzo Di Benedetto, *Introduzione all'Oresteia*, Milano, 1995.

- Doyle 1972 = Richard E. Doyle, *The objective concept of ἄτη in Aeschylean tragedy*, «Traditio» 28 (1972), pp. 1-28.
- Ferrucci 2006 = Stefano Ferrucci, *Iseo, Tucidide e l'indagine sul passato*, «Incidenza dell'antico», 4 (2006), pp. 99-109.
- Fletcher 2007 = Judith Fletcher, *Horkos in the Oresteia*, in A. H. Sommerstein – J. Fletcher (edd.), *Horkos. The oath in greek society*, Exeter, 2007, pp. 102-112.
- Fletcher 2012 = Judith Fletcher, *Performing oaths in classical Greek drama*, Cambridge, 2012.
- Foley 2001 = Helene Peet Foley, *Female acts in Greek tragedy*, Princeton – Oxford, 2001.
- Gagarin 1986 = Michael Gagarin, *Early Greek law*, Berkeley – Los Angeles – London, 1986.
- Gagarin 1990 = Michael Gagarin, *The nature of proofs in Antiphon*, «CPh» 85/1 (1990), pp. 22-32.
- Gagarin 1997 = Michael Gagarin, *Oaths and oath-challenges in Greek law*, in G. Thür – J. Vélissaropoulou-Karakostas (edd.), *Symposion 1995*, Cologne – Weimar – Vienne, 1997, pp. 125-134.
- Gagarin 2007 = Michael Gagarin, *Litigants' oaths in Athenian law*, in H. Sommerstein – J. Fletcher (edd.), *Horkos. The oath in greek society*, Exeter, 2007, pp. 39-47.
- Gernet 1955 = Louis Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955.
- Gernet 1983 = Louis Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, traduzione italiana di R. Di Donato, Milano, 1983 (titolo originale: *Antropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968).
- Gernet 2000 = Louis Gernet, *Diritto e civiltà in Grecia antica*, traduzione italiana a cura di A. Taddei, Firenze, 2000 (traduzione del manoscritto: *Le fonctionnement du droit*).
- Harrison 2001 = Alick Robin Walsham Harrison, *Il diritto ad Atene. La procedura*, (a cura di) P. Cobetto Ghiggia, 2 voll. Alessandria, 2001, I (titolo originale: *The law of Athens*, Oxford, 1968).
- Havelock 1981 = Eric Alfred Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, traduzione italiana a cura di M. Piccolomini, Roma – Bari, 1981 (titolo originale: *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge MA, 1978).
- Headlam 1892-1893 = John W. Headlam, *The procedure of the Gortynian inscription*, «JHS» 13 (1892-1893), pp. 48-69.
- Hiersche 1958 = Rolf Hiersche, *Note additionnelle relative à l'étymologie d'ὄρκος e δ'ὄμνυμι*, «REG» 71 (1958), pp. 35-41.

- Hirzel 1902 = Rudolf Hirzel, *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig, 1902.
- Jellamo 2005 = Anna Jellamo, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma, 2005.
- Karavites – Wren 1992 = Peter Karavites, Thomas Wren, *Promise-giving and treaty-making. Homer and the Near East*, Leiden – New York – Köln, 1992.
- Latte 1920 = Kurt Latte, *Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der Sakralen rechtsformen in Griechenland*, Tübingen, 1920.
- Lebeck 1967 = Anne Lebeck, *The first stasimon of Aeschylus' Choephoroi: myth and mirror image*, «CPh» 62/3 (1967), pp. 182-185.
- Leumann 1950 = Manu Leumann, *Homerische wörter*, Basel, 1950.
- Lévy-Bruhl 1959 = Henri Lévy-Bruhl, *Réflexions sur le serment*, in *Études d'histoire du droit privé offertes à Pierre Petot*, Paris, 1959, pp. 385-396.
- Maffi 1990 = Alberto Maffi, *La consuetudine nella Grecia arcaica e classica*, in «Recueils de la Société Jean Bodin» 51, Bruxelles, 1990, pp. 71-77.
- Maffi 2004 = Alberto Maffi, *Funzione giurisdizionale e regimi politici nella Grecia arcaica e classica*, in S. Cataldi (ed.), *Poleis e Politeai. Atti del Convegno internazionale di storia greca (Torino, 29 maggio-31 maggio 2002)*, Alessandria, 2004, pp. 305-314.
- Maffi 2007 = Alberto Maffi, *Quarant'anni di studi sul processo greco (I)*, «DIKE. Rivista di Storia del Diritto Greco ed Ellenistico», 10 (2007), pp. 185-267.
- Martin 2009 = Gunther Martin, *Divine talk. Religious argumentation in Demosthenes*, Oxford, 2009.
- Mirhady 1991 (A) = David Cyrus Mirhady, *Non-technical pisteis in Aristotle and Anaximenes*, «AJP» 112 (1991), pp. 5-28.
- Mirhady 1991 (B) = David Cyrus Mirhady, *The oath-challenge in Athens*, «CQ» 41 (1991), pp. 78-83.
- Parker 2005 = Robert Parker, *Law and religion*, in M. Gagarin – D. Cohen (edd.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge – New York, 2005, pp. 61-81.
- Peloso 2012 = Carlo Peloso, *Themis e Dike in Omero. Ai primordi del diritto dei Greci*, Alessandria, 2012.
- Plescia 1970 = Joseph Plescia, *The oath and perjury in ancient Greece*, Tallahassee, 1970.
- Podlecki 1989 = Antony J. Podlecki (ed.), *Aeschylus. Eumenides*, Warminster, 1989.
- Prodi 1992 = Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992.

- Scillitani 1996 = Lorenzo Scillitani, *Studi di antropologia giuridica*, Napoli, 1996.
- Sommerstein 2009 = Alan H. Sommerstein (ed.), *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge – London, 2009.
- Talamanca 1979 = Mario Talamanca, Δικάζειν e κρίνειν nelle testimonianze greche più antiche, in A. Biscardi (ed.), *Symposion 1974*, Köln – Wien, 1979, pp. 103-135.
- Taddei 1998 = Andrea Taddei, *Diritto e prediritto in casa del trierarca. [Dem.] XLVII 68-73*, «SCO» 46/3 (1998), pp. 833-844.
- Taddei 2013 = Andrea Taddei, *Une ordalie verbale inachevée. Le serment dans les discours des orateurs attique*, in R. Verdier – N. Kálnoky – S. Kerneis (edd.), *Les Justices de l'Invisible, Actes du colloque pluridisciplinaire organisé par le Centre d'Histoire et d'Anthropologie du Droit avec le soutien de l'Ecole doctorale et de l'Association française Droit et Cultures à l'Université Paris-Ouest, les 2 et 3 décembre 2010*, Paris, 2013, pp. 241-255.
- Todd 2002 = Stephen C. Todd, *Advocacy, logography and erôtesis in Athenian lawcourts*, in P. McKechnie (ed.), *Thinking like a lawyer. Essays on Legal History and General History for John Crook on his eightieth birthday* («Mnemosyne». Supplementum 231), Leiden – Boston – Köln, 2002, pp. 151-165.
- Thür 1996 = Gerhard Thür, *Oaths and dispute settlement in ancient Greek law*, in L. Foxhall – A. D. E. Lewis (edd.), *Greek law in its political setting: justifications not justice*, Oxford, 1996, pp. 57-72.
- Toricelli 1981 = Patricia Torricelli, *Sul gr. ὄρκος e la figura lessicale del giuramento*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei» 36 (1981), pp. 135.
- Vernant – Vidal-Naquet 1976 = Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico e psicologico*, traduzione italiana a cura di M. Rettori Torino, 1976 (titolo originale: *Mythe et tragedie en grece ancienne*, Paris, 1972).
- Wolf 1946 = Hans Julius Wolf, *The origin of judicial litigation among the Greeks*, «Traditio» 4 (1946), pp. 31-87.
- Zeitlin 1965 = Froma I. Zeitlin, *The motif of the corrupted sacrifice in Aeschylus' Oresteia*, «TAPhA» 96 (1965), pp. 463-508.