

“Prometheus” 28, 2002, 13-40

LE PIETRE (O GLI ALTARI) DI *HYBRIS* E DI *ANAIDEIA*

Con questo contributo intendo richiamare l'attenzione su un gruppo di fonti di difficile e controversa interpretazione sulle quali non mi risulta si sia soffermata di recente la dottrina, che si è limitata, per lo più, a ripetere quanto già indicato, molto brevemente, da Wilamowitz e sviluppato da Jacoby¹. Malgrado lo stato delle fonti non permetta di giungere ad una soluzione pienamente soddisfacente è possibile tuttavia puntualizzare alcuni elementi che sembrano di non scarso interesse.

Pausania (1.28.5), a proposito del colle di Ares, dopo aver ricordato il giudizio di Oreste qui celebrato e la presenza sul colle stesso di un altare di Atena Areia, dedicato dal giovane dopo la sua assoluzione, afferma: τοὺς δὲ ἀργοὺς λίθους, ἐφ' ὧν ἐστᾶσιν ὅσοι δίκας ὑπέχουσι καὶ οἱ διώκοντες, τὸν μὲν Ὑβρεως τὸν δὲ Ἀναιδείας αὐτῶν ὀνομάζουσι.

La notizia relativa ai due *lithoi* viene normalmente collegata con un altro gruppo di fonti², che tuttavia attestano la presenza in Atene non di *lithoi* di *hybris* e di *anaideia*, ma di altari o addirittura di un santuario. In particolare si cita Teofrasto, riportato da Zenobio (*Prov.* 4.36 L.-S.), il quale, alla voce θεὸς ἡ Ἀναίδεια, dopo aver spiegato che il proverbio vale per chi trae vantaggio dall'ἀνασχυντία, aggiunge che Teofrasto nel Περὶ νόμων dice che presso gli Ateniesi vi sono altari (βωμοί) di *hybris* e di *anaideia*³.

Cicerone di contro in *De leg.* 2.28 afferma: *nam illud vitiosum, Athenis quod Cylonio scelere expiato Epimenide Crete suadente fecerunt Contumeliae fanum et Impudentiae.*

Anche Clemente Alessandrino (*Protr.* 2.26.4) attribuisce a Epimenide l'iniziativa dell'erezione ad Atene di *bomoi* a *hybris* e a *anaideia*⁴.

Vengono menzionate anche altre fonti nelle quali si fa tuttavia riferimento solo ad un culto di *anaideia*: in particolare Istro, citato da Fozio e da Suda che a proposito del proverbio θεὸς ἡ Ἀναίδεια, dopo aver dato la medesima spiegazione di Zenobio, aggiungono: ἐτιμᾶτο δὲ καὶ Ἀθήνησιν ἡ Ἀναίδεια, καὶ ἱερὸν ἦν αὐτῆς ὡς Ἴστρος ἐν τῷ. Non è chiaro se nel medesimo contesto Istro parlasse anche di un culto di *hybris*, ma in genere

¹ Si veda oltre p. 21.

² Si vedano in particolare Jacoby, FGrHist 334, F 11, IIIb I, 635-636 e la bibliografia citata oltre, n. 41.

³ Fr. 646 Fortenbaugh.

⁴ ὥσπερ ἀμέλει καὶ Ἐπιμενίδης ὁ παλαιὸς Ὑβρεως καὶ Ἀναιδείας Ἀθήνησιν ἀναστήσας βωμούς.

lo si ammette tacitamente⁵.

Viene menzionato anche Senofonte, *Symp.* 8.35 dove leggiamo, a proposito degli Spartani, che θεάν... οὐ τὴν ἀναίδειαν ἀλλὰ τὴν αἰδῶ νομίζουσι. Dal contesto peraltro non si ricava che Senofonte volesse contrapporre gli Spartani agli Ateniesi, ma se mai ai Beoti e agli Elei (8.34); per di più siamo in un ambito in cui *aidos* e *anaideia* hanno un significato legato alla sfera sessuale. Mi sembra evidente quindi che da Senofonte non si possa ricavare una conferma di un culto ateniese di *anaideia*, attraverso un altare o un santuario, ma solo dell'esistenza del proverbio “*anaideia* è una dea”.

Il medesimo riferimento al proverbio in questione si trova in un frammento di Menandro dove un personaggio esclama:

ὦ μεγίστη τῶν θεῶν
νῦν οὔσ' Ἀναίδει', εἰ θεὸν καλεῖν σε δεῖ.
δεῖ δέ· τὸ κρατοῦν γὰρ πᾶν νομίζεται θεός.⁶

Ancora si può citare lo scolio medico ad Eschilo, *Prom.* 12 dove leggiamo che presso gli Ateniesi *aidos* è nutrice di Atena e che vi sono τεμένη di Τόλμα e di *anaideia*⁷.

Tuttavia esiste almeno una fonte, che normalmente non viene menzionata nell'ambito dell'esame dei *lithoi*, che smentisce l'esistenza del culto di *anaideia*: in Dem. 25.34 leggiamo: “in tutte le città vi sono altari (*bomoi*) e templi (νεῶ) per tutti gli dei (...). Non ve ne sono per *aponoia* né per *anaideia*. E per tutti gli uomini vi sono altari di *dike* e di *eunomia*⁸ e di *aidos*⁹: gli altari più belli e più santi sono dentro l'anima di ciascuno (...), gli altri sono eretti pubblicamente perché tutti li onorino”¹⁰.

⁵ Jacoby, IIIb I, 635-636.

⁶ Fr. 201 K.-A. (*Carine*).

⁷ Secondo C.J. Herington, *The older scholia on the Prometheus bound*, Lugduni 1972, 71, lo scolio *excerptum esse videtur de scholio minime indocto*; non risulta tuttavia da altre fonti l'esistenza ad Atene di un culto di *Tolma*. La sua menzione può forse essere spiegata dal fatto che al v. 14 della tragedia *Kratos* dichiara di essere ἄτολμος a incatenare Prometeo, e al v. 16 afferma che è ἀνάγνη per lui avere τόλμα, mentre l'associazione con *anaideia* è comune nelle fonti. Si veda oltre p. 32.

⁸ Sul culto di *Dike* si veda H.A. Shapiro, *Dike*, LIMC, III.1, 1986, 388-391; sul culto di *Eunomia*, risalente forse in Atene a Solone, si veda A. Kossatz-Deissmann, *Eunomia*, LIMC, IV.1, 1988, 62-65.

⁹ L'esistenza sull'acropoli di Atene di un altare di *aidos* è testimoniata da Istro, FGrHist 334, F 25, da Paus. 1.17.1 e da numerose altre fonti: si veda Jacoby, IIIb I, 642-643.

¹⁰ D.L. Cairns, *Aidos*, Oxford 1993, 281 n. 58 si mostra scettico sull'opportunità di accogliere i dati del passo citato, perché ritiene l'orazione XXV spuria e tarda. Gli elementi tuttavia per considerarla tale non sono convincenti. Condivido quanto sostenuto in proposito

La maggior parte degli studiosi ha sostenuto che le fonti ora citate devono venire interpretate alla luce di quanto afferma Pausania: vale a dire ad Atene coloro che venivano processati davanti all'Areopago per omicidio stavano su due *lithoi* che sarebbero stati interpretati come *bomoi* da parte di alcune fonti, che ne avrebbero frainteso la funzione. Tuttavia che gli oggetti in questione fossero dei *lithoi* lo conferma con ogni verosimiglianza Euripide, che in *Iph. T.* 961-962 fa dire ad Oreste che al momento del processo ἐγὼ μὲν θάτερον λαβὼν βάθρον, τὸ δ' ἄλλο πρέσβειρ' ἤπερ ἦν Ἐρινύων. Il passo è naturalmente molto importante: purtroppo il poeta adopera un termine generico¹¹, e non dà notizia di nomi con cui i *bathra* fossero designati, ma si può accettare che faccia riferimento, cosa molto probabile e generalmente ammessa, ai due *lithoi* di cui parla Pausania.

Vi sono ancora due documenti che venivano un tempo chiamati in causa come una testimonianza dell'esistenza dei *lithoi* in questione¹². Si tratta di due raffigurazioni del processo di Oreste: nella prima, sul cosiddetto Vaso Corsini, del I sec. a.C.¹³, vediamo una delle Eumenidi seduta su una roccia, con il piede destro poggiato su quello che potremmo chiamare un *lithos*, di dimensioni molto contenute; un altro personaggio, da identificare a mio avviso senza dubbio con Oreste¹⁴, in posizione stante, tiene il piede destro poggiato su un rialzo del terreno di dimensioni ancora più modeste del precedente. Questa medesima scena, nei suoi elementi essenziali, compare su un cammeo di età augustea: qui mancano le Erinni, ma Oreste è raffigurato con il piede destro poggiato su un *lithos*, di dimensioni maggiori di quello che si nota nel vaso Corsini¹⁵. G. Hafner tuttavia, cui si deve un esame

da M.H. Hansen, *Apagogé, Endeixis and Ephegesis*, Odense 1976, 144-152.

¹¹ *Bathron* è termine che Euripide usa con una certa frequenza, prevalentemente al plurale, per indicare in genere le fondamenta di una città (perifrasi per la città stessa: *Phoen.* 1132, *Iph. A.* 1263, *Suppl.* 1198, *Hel.* 1652) o di mura (*H.F.* 944), o una terra (*Iph. A.* 81, 705); in *Phoen.* 982 e *Melan. Desm.* 15 sono citati gli ἀγνὰ βάθρα di Dodona; *bathra* indica ancora i gradini dell'altare di Estia (*H.F.* 715). In *Iph. T.* 1157, 1201 *bathra* ricorre per indicare la base della statua della dea. Interessante ai nostri fini l'uso in *El.* 706 dove si legge che l'araldo chiamava a raccolta i Micenei, περὶνους ἐπιστάς βάθροις. Gli Ateniesi non potevano non collegare questi *bathra* con quello che era ad Atene chiamato il *lithos kerykos* (si veda oltre p. 16).

¹² Si veda E. Caillemer, *Areopagus, Dict. Ant.*, I, 1873, 398; J.G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, II, New York, rist. 1965, 364, accoglie, con una qualche prudenza, la osservazione di Caillemer.

¹³ Si tratta di un cantaro d'argento proveniente da Anzio.

¹⁴ Sul problema dell'identificazione dei personaggi raffigurati nel vaso si vedano G. Hafner, *Iudicium Orestis*, Winckelmannsprogramm 113, Berlin 1958 e G. De Luca, *I monumenti antichi di palazzo Corsini in Roma*, Roma 1976, 127-132.

¹⁵ Si veda Hafner, *op. cit.*, figg. 1-4, 6; da tenere presente anche la rappresentazione di

delle rappresentazioni figurate del processo di Oreste, si è dimostrato molto cauto nell'identificare le due pietre su cui poggiano Oreste e una delle Erinni¹⁶. Se tuttavia fosse nel vero la sua ipotesi secondo cui l'originale della scena riprodotta nei documenti ora citati risalirebbe al pittore Timante, attivo nella seconda metà del V secolo, e se i due *lithoi* rappresentassero veramente il *lithos hybreos* e il *lithos anaideias*, avremmo la testimonianza più antica della loro esistenza sul colle di Ares. E tuttavia si tratta solo di ipotesi. Per di più mi sembra sia da osservare che mentre Oreste, stante, poggia chiaramente il piede su una pietra, l'Erinni è raffigurata seduta su una roccia, con il piede destro poggiato su una pietra. In definitiva non abbiamo una scena del momento in cui i due contendenti, ciascuno sulla rispettiva pietra, contendono davanti ai giudici, ma abbiamo la raffigurazione di un momento successivo, quando Atena depone il suo voto, decisivo, nell'urna: una delle Erinni assiste, l'altra è seduta, mentre Oreste sembra pietrificato nella posizione in cui ha sostenuto la propria difesa. Mi sembra quindi giustificata la prudenza di Hafner.

Da ricordare infine un altro documento: un *lithos* rinvenuto nel 1959 nell'area dell'Eleusinion; si tratta di un frammento¹⁷ che doveva far parte in origine di un blocco di dimensioni maggiori sul quale si legge ΛΙΘΟΣ [- - -] [- - - ?]. La forma del lambda e del sigma collocano l'epigrafe in età imperiale. Secondo E. Vanderpool¹⁸ il frammento potrebbe costituire una parte di una delle due pietre su cui stavano i contendenti davanti alla corte areopagica. Di fatto, continua lo studioso, "it is a rough unworked stone of the same kind that the hill is composed of, it was found only about 200 meters from the Areopagus hill, and the fact that it is inscribed indicates that it was a Special Stone. The inscription might then be restored either *lithos* [Υβρεως] or *lithos* [Αναιδείας]". Tuttavia l'ipotesi di Vanderpool non si raccomanda per verosimiglianza: ad Atene, come Vanderpool stesso sottolinea¹⁹, numerosi erano i *lithoi*: basti ricordare il *lithos kerykos* (Plut. *Sol.* 8.2), il *prater lithos* (Poll. 3.78 e 126)²⁰ e il *lithos* del giuramento che si

Oreste, anche in questo caso con il piede destro su una pietra, nel sarcofago di Beirut (*ibid.*, fig. 10) Si veda anche D. Knoepfler, *Les Imagers de l'Orestie*, Zurich 1993, 100-101. Utile la breve nota di R.D. Dyer, *The Iconography of the Oresteia after Aeschylus*, "A.J.A." 71, 1967, 175-176. Si veda da ultimo H. Sarian, *Orestes*, LIMC, VII.1 1994, 75.

¹⁶ *Op. cit.* 32 n. 11: "Ob ein Hinweis auf jene beiden Felsen beabsichtigt ist, die Pausanias I, 28, 5 als Stein der *Hybris* bzw. der *Anaideia* bezeichnet, ist ungewiss". De Luca, *op. cit.*, non accenna neppure alla possibilità dell'identificazione dei due *lithoi*.

¹⁷ Altezza m 0,19, larghezza m 0,20, spessore m 0,08; altezza delle lettere m 0,02.

¹⁸ *Some Attic Inscriptions*, "Hesperia" 35, 1966, 275-276.

¹⁹ *Art. cit.* 275, n. 2.

²⁰ Forse si tratta del medesimo *lithos*; Vanderpool, *art. cit.* 275.

trovava nell'agora (Arist. *Ath. Pol.* 7.1 e 55.5; Plut. *Sol.* 25.2)²¹. Anche il *bema* su cui salivano le parti nei tribunali e il *bema* dell'ecclesia potevano essere indicati col nome di *lithoi*²². Inoltre va sottolineato che l'iscrizione è datata all'età imperiale e quindi, anche ammesso che si trattasse del *lithos hybreos* o del *lithos anaideias*, al più poteva essere uno degli oggetti visti da Pausania, ma non ha niente da dirci circa i *lithoi* di età anteriore, salvo supporre che i *lithoi* di età imperiale sostituissero dei *lithoi* uguali, almeno per ciò che concerne l'iscrizione, eventualità che non ritengo probabile²³. È da chiedersi infatti se i *lithoi* di cui parla Pausania recassero veramente l'indicazione dei loro nomi: il modo in cui il Periegeta si esprime (“i *lithoi* li chiamano..”) induce a dare una risposta negativa. Per quanto concerne poi l'abitudine degli Ateniesi in epoca classica di iscrivere i nomi dei *lithoi*, le fonti non dicono se la pietra dell'araldo o quella del venditore recassero un'iscrizione (eventualità peraltro da escludere nel caso si trattasse della medesima pietra) e certamente non la recava la pietra del giuramento. È da osservare inoltre che i silenzi e i fraintendimenti su questi oggetti potevano nascere se non vi erano iscrizioni a dichiararne i nomi e la funzione, ma solo una tradizione orale.

Abbiamo dunque due gruppi di fonti: da un lato Pausania, con ogni verosimiglianza Euripide, forse due documenti iconografici che attestano che i contendenti davanti all'Areopago salivano su due pietre, i cui nomi ci vengono tramandati dal solo Periegeta; dall'altra parte abbiamo alcuni autori che attestano la presenza ad Atene di altari di *hybris* e di *anaideia*, presenza peraltro smentita, almeno nel caso di *anaideia*, da una fonte. La possibilità che i due gruppi di fonti non facciano riferimento ai medesimi oggetti è da scartare: non solo sarebbe singolare che in Atene esistessero sia *lithoi* sia altari di *hybris* e di *anaideia*, ma il fatto che alcune delle fonti che parlano di altari (o di un santuario) ne attribuiscano la fondazione ad Epi-

²¹ Sul *lithos* del giuramento si veda anche Poll. 8.86. Il *lithos* è stato individuato in un grande blocco di poros (m 1 per 3 per 0,40) davanti alla *Stoa basileios*. Si vedano H.A. Thompson-R.E. Wycherley, *The Agora of Athens, The Athenian Agora*, XIV, Princeton 1972, 88; T.L. Shear jr., *Ἴσονόμος τ' Ἀθήνας ἐπολιτεύσασθην: The Agora and the Democracy*, in *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, ed. by W.D.E. Coulson et alii, Oxford 1994, 242-244 ritiene che il *lithos* in questione (che identifica, non credo a ragione, con il *lithos* dell'araldo; si veda N. Robertson, *The City Center of archaic Athens*, “Hesperia” 67, 1998, 300, n. 82), si trovasse in età soloniana vicino al Pritaneo e al Theseion, in una zona che Shear colloca a est dell'Acropoli, e fosse stato spostato più tardi, verso il 500 a.C., davanti alla *Stoa basileios*.

²² Aristoph. *Ach.* 683; *Pax* 680; *Ec.* 87. Si veda J.H. Lipsius, *Das Attische Recht*, Leipzig 1905, 173.

²³ Accettata peraltro da N. R. E. Fisher, *Hybris*, Warminster 1992, 199.

menide fa ritenere, dati i legami tra il colle di Ares e l'indovino cretese²⁴, che collocassero il luogo di culto sul colle stesso, quindi nel medesimo luogo in cui le altre fonti collocano i *lithoi*.

Siamo in presenza dunque di oggetti che alcune fonti chiamano *lithoi* e altre *bomoi*; il problema (o quanto meno un aspetto del problema) potrebbe essere risolto ipotizzando che le fonti avessero semplicemente chiamato con nomi diversi le stesse pietre, pur essendo tutte concordi in merito alla loro funzione. Di fatto alcune considerazioni sembrano indirizzare verso questa soluzione: va sottolineato infatti che una alternanza nella denominazione dei medesimi oggetti, o addirittura di una confusione tra *lithoi* e *bomoi*, è senz'altro possibile. Un *lithos* spesso non differisce nella forma da un *bomos* o, per meglio dire un *bomos* spesso è costituito da un semplice *lithos*. È la funzione che li definisce, non la forma. A volte la situazione può essere tale per cui uno stesso oggetto poteva probabilmente essere definito tanto *lithos* quanto *bomos*: ad esempio in merito al *lithos* del giuramento, Polluce (8.86) e Aristotele (*Ath. Pol.* 55.5) parlano di parti di vittime sacrificate (τόμια) che venivano deposte al momento del giuramento sul *lithos* stesso, che quindi in quel momento svolgeva la funzione di altare e come tale avrebbe potuto essere denominato²⁵.

Ancora è da ricordare che è forse stando sui due *lithoi* dell'Areopago che i contendenti pronunciavano il solenne giuramento di cui ci parla Demostene (23.67-68), aggiungendo che il giuramento stesso veniva effettuato su carni sacrificate (τόμια)²⁶: l'oratore usa la stessa espressione che viene adoperata per il giuramento effettuato sul *lithos* dell'agorà. Siamo dunque di nuovo in un caso in cui lo stesso oggetto svolge una duplice funzione.

²⁴ Si veda oltre p. 34.

²⁵ Forse non è un caso che il *lithos* del giuramento sia detto *bomos* nei manoscritti greci di Dem. 54.26; ma Arpocrazione (s.v. λίθος) riporta il passo demostenico sostituendo a *bomos* la parola *lithos*, versione accettata dagli editori.

²⁶ Che sui due *lithoi* dell'Areopago giurassero i contendenti è ipotizzato da Frazer, *op. cit.* 364. Per il significato di *tomia* nel caso del giuramento sull'Areopago si veda R. W. Wallace, *The Areopagos Council, to 307 B.C.*, Baltimore and London 1989, 123 con bibliografia precedente. Il fatto che le vittime dovessero essere sacrificate in determinati giorni ha indotto E. Carawan, *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford 1998, 138-143 a ritenere che il giuramento di cui parla Demostene avesse luogo prima che le parti convenissero davanti agli Areopagiti. La testimonianza tuttavia di Lisia (10.11), relativa al giuramento sull'Areopago, oltre a quella relativa al giuramento al Palladio (Dem. 23.71) confermano che sull'Areopago veniva pronunciato, immediatamente prima del processo, un giuramento. Lo stesso Carawan del resto (*op. cit.* 142) non nega che il giorno del processo le parti giurassero, ma ritiene probabile che si limitassero a confermare il giuramento fatto in precedenza. Sul giuramento delle parti si veda in particolare D. M. MacDowell, *Athenian Homicide Law*, Manchester 1963, 90-100.

Tale situazione dunque può aver facilitato la duplice definizione e interpretazione dei due oggetti, ora come *lithoi* ora come *bomoi*. Si può di conseguenza avanzare l'ipotesi che in un primo momento le fonti, comunque le indicassero, abbiano fatto riferimento a tali pietre nell'ambito dei processi per omicidio; in un secondo tempo nacque la tradizione che, interpretando i *lithoi* decisamente come altari, creò l'esistenza di un culto, in Atene, di *hybris* e di *anaideia*, culto che fu, con ogni verosimiglianza, collegato subito con la persona di Epimenide, mentre probabilmente il noto proverbio "*anaideia* è una dea" rafforzava, in fonti successive, la convinzione che gli Ateniesi venerassero come divinità *anaideia*.

Partendo da questa ipotesi di lavoro occorre affrontare i numerosi e rilevanti problemi che le fonti pongono: perché i due *lithoi* erano denominati dell'*hybris* e dell'*anaideia*? Che cosa si intendeva con *anaideia*? Perché le fonti giudiziarie non parlano mai dei due *lithoi*? Perché alcuni attribuivano gli altari ad Epimenide?

Preliminare è l'esame delle fonti e in particolare del contesto nel quale Pausania inserisce la notizia relativa ai *lithoi*, nonché la questione del significato che egli intendeva attribuire alla notizia stessa.

Il Periegeta dunque a 28.5 inizia a parlare del colle "chiamato Areopago perché qui per primo fu giudicato Ares (...). Dicono che in seguito vi fu giudicato Oreste per l'assassinio della madre; c'è anche un altare di Atena Areia, dedicato da Oreste dopo la sua assoluzione"; segue la notizia sui due *lithoi*. Immediatamente dopo (28.6) si legge che vicino (πλησίον) vi è il santuario delle Semnai, con le statue delle dee, di cui Pausania sottolinea l'aspetto benevolo, e vi sono altre statue di Plutone, di Ermes e di Gea; qui sacrificano coloro che vengono assolti dall'Areopago. Dopo una digressione (28.7) sulla tomba di Edipo, collocata all'interno del recinto delle Semnai, Pausania si dilunga a parlare, oltre che del Parabyston, del Trigonon e dell'Eliea, degli altri tribunali per omicidio: il Palladio, il Delfinio, il Pritaneo, il Freatto, con le relative competenze (le medesime che avevano in età classica) e i relativi miti di fondazione (28.8-11). Pausania ne parla al presente, come se i tribunali in questione fossero ancora in uso ai suoi giorni, con le medesime funzioni; invero non è chiaro se (a parte l'Areopago la cui attività come tribunale di sangue sappiamo non era venuta mai a cessare²⁷)

²⁷ Th. Thalheim, *Areios pagos*, R.E., II, 1895, c. 362, a prova della competenza, anche in età romana, dell'Areopago relativamente ai reati di sangue adduce i passi ora citati di Pausania. B. Keil, *Beiträge zur Geschichte des Areopagos*, Leipzig 1920, 62-63 dà come fatto certo che l'Areopago avesse sempre mantenuto la competenza sui reati di sangue. Di fatto, dal momento che in età romana l'Areopago giudica numerosi gravi reati (Keil, *op. cit.* 59-63; O. de Bruyn, *La compétence de l'Aréopage en matière de procès publics*, Stuttgart 1995, 185-196) non vi sono motivi per dubitare che avesse mantenuto sempre la competenza sui casi di

fossero rimasti attivi durante tutti i secoli che separano l'epoca classica dall'età di Pausania, o se il loro ruolo fosse stato restaurato dagli imperatori romani del II sec.²⁸; in ogni caso, per tornare ai *lithoi*, l'uso del presente fa capire che il Periegeta si basava su una fonte che gli aveva fornito una indicazione valida per il suo tempo. Se si trattasse di una fonte scritta o di una fonte orale o di ambedue non è possibile sapere²⁹. Naturalmente è possibile solo fare congetture in merito agli autori da cui la fonte scritta avrebbe attinto, così come non è da escludere che Pausania abbia frainteso quanto aveva letto o sentito, ma l'ipotesi mi sembra da scartare: di fatto è da rilevare che egli riporta la notizia dei *lithoi* come se la considerasse di una certa importanza, mentre tace altri dati, oggettivamente più rilevanti, tra cui quello, fondamentale, che l'Areopago giudicava i reati di omicidio volontario; è verosimile che il Periegeta abbia voluto fornire ai suoi lettori, secondo uno schema a lui consueto, un dato poco noto³⁰. Se poi intendesse anche consapevolmente contrapporsi alla tradizione che parlava di altari di *hybris* e di *anaideia* è un sospetto che non può non sorgere: va tenuto pre-

omicidio volontario. Diverso forse il caso degli altri tribunali di sangue, per cui si veda nota seguente.

²⁸ D. Musti, *Pausania, Guida della Grecia*, I, *L'Attica*, Milano 1982, 371-372 osserva: “è da chiedersi se l'uso del tempo presente, che Pausania fa in tutto il capitolo, indichi la persistenza (o almeno la restaurazione) di tribunali ateniesi d'età classica nell'età di Adriano e degli Antonini. Quanto sappiamo sul funzionamento dell'Areopago e sul consiglio dei Cinquecento dalle iscrizioni del secondo secolo d.C., autorizza a pensare che Pausania non fornisca indicazioni del tutto arcaizzanti e valide solo per un remoto passato; in realtà il suo arcaismo è un autentico e diretto riflesso della contemporanea politica degli imperatori romani del secondo secolo d.C. verso la Grecia e verso il mondo ellenico in generale'. Jacoby di contro (IIIb II, 21) ritiene che Pausania “does not represent conditions as they were in his time”.

²⁹ Musti, *op. cit.*, p. XXXIII giustamente rileva che la visione diretta è compatibile con l'uso di opere scritte, di raccolte di vario tipo o di manuali. Jacoby IIIb I, 22 e 636 sembra dare per scontato che la fonte di Pausania risalga a Istro o comunque agli Attidografi. In III b I, 113-114 ipotizza l'esistenza di un manuale, o di manuali, in cui si trattava dei tribunali ateniesi e aggiunge: “this handbook evidently gave the same detailed account which is at the bottom of Pollux, the Patmian Scholia on Demosthenes, Pausanias and others and which presumably derives ultimately from Theophrastus”. In IIIb II, 108 n. 29 ricorda come fonte possibile per Pausania e Polluce Telefo di Pergamo, autore di un *Περὶ τῶν Ἀθήνησι δικαστηρίων*. Tuttavia, almeno limitatamente alla tradizione sui *lithoi*, non si vede come Jacoby possa ipotizzare che il racconto di Pausania sui tribunali risalga a Teofrasto e nello stesso tempo sostenere che quest'ultimo attribuiva la fondazione degli altari ad Epimenide (si veda oltre p. 22).

³⁰ Musti, *op. cit.*, pp. XXXVII - XXXVIII efficacemente sottolinea: “Pausania si presenta come uno scrittore che opera innanzitutto *per differentiam*: volutamente ellittico nel riferire ciò che è più noto (...) indugia soprattutto su ciò che è meno noto ai molti (...) in definitiva più raro e più prezioso”.

sente infatti che in 1.17.1, dopo aver citato l'altare di *Eleos* nell'agorà, aggiunge che “gli Ateniesi non solo sono disposti all'amore per gli uomini, ma più di ogni altro venerano anche gli dei: infatti hanno altari di *Aidos*, di *Pheme*, di *Horme*³¹; ed è chiarissimo che quanti più di altri hanno a cuore la devozione religiosa godono di miglior fortuna”. Ora è vero che un medesimo autore, nella fattispecie Istro³², poteva asserire l'esistenza, ad Atene, sia del culto di *anaideia* che di quello di *aidos*, ma nel suo caso non sappiamo in quali contesti inserisse i dati in questione; nel caso di Pausania invece è chiaro che il suo elogio della religiosità ateniese mal si sarebbe accordato con l'affermazione che esisteva un culto di *Anaideia*³³. Di conseguenza sembra legittimo ipotizzare che Pausania abbia voluto puntualizzare, di contro ad affermazioni da lui rinvenute in alcune fonti relative ad altari di *hybris* e di *anaideia*, che si trattava di *lithoi*, e ricordarne la funzione.

Per ciò che concerne le altre fonti l'analisi più approfondita risale a Jacoby, il quale, nel commento al frammento di Istro, osserva la presenza di una doppia tradizione: la prima fa risalire la presenza di queste pietre al processo di Oreste, quindi ad un'età mitica, la seconda attribuisce gli altari ad Epimenide, quindi ad un'età storica. La prima tradizione sarebbe rappresentata in primo luogo dagli Attidografi: Jacoby osserva che Istro nel l. XIV doveva trattare dei fatti mitici, e quindi ritiene che gli Attidografi menzionassero i *lithoi* in occasione di uno dei processi mitici celebrati davanti all'Areopago, probabilmente quello di Oreste³⁴. In particolare, nel commento al F 1 di Ellanico scrive: “Istros alone mentioned (presumably when relating the Orestes trial) the altar of Athena Areia (...) and the ἀργοὶ λίθοι (...); the stones are called Ὑβρεως and Ἀναιδείας. As Euripides speaks periphrastically of these stones we may assume that Hellanikos knew and mentioned them”³⁵. Questa medesima tradizione sarebbe rappresentata inoltre da Pausania. La seconda tradizione, ancora secondo Jacoby, è rappresentata da Teofrasto, la cui versione sarebbe confluita in Cicerone e in Clemente³⁶.

³¹ L'esistenza ad Atene di un altare di *Pheme* è attestata da Eschine, 1.128 (si veda anche schol. *ad l.*) e 2.145. Sul culto di *Horme* si veda Zwicker, *Horme*, R.E., VIII.2, 2409.

³² Si veda n. 9.

³³ Jacoby, IIIb II, 516, citando Pausania 1.17.1, osserva che il Periegeta “makes his choice according to a certain principle; therefore Τόλμη and Ἀναιδεία (F 11) are lacking”.

³⁴ IIIb I, 636.

³⁵ IIIb I, 22.

³⁶ Jacoby peraltro (IIIb I, 636) afferma: “This occurrence of a ‘historical’ and a mythical aition alongside of each other is not extraordinary in the *Atthides*, but we are seldom in a position to pronounce judgement about the relative age of the two traditions, which may be of equal value in themselves, though I profoundly distrust Theophrastos’ information in such

Tale analisi non è tuttavia completamente soddisfacente. In primo luogo vengono dati per scontati due fatti che tali non sono: il primo che Istro parlasse anche di *hybris*, il secondo che definisse *lithoi* i due oggetti; non escluderei invece che li chiamasse proprio *bomoi*, e che da questo sia nata parte almeno della confusione nella tradizione successiva. In secondo luogo non ritengo prudente fare di Istro il rappresentante della tradizione attidografica nel suo complesso. Ancora: sembra non giustificato il motivo che induce Jacoby a ritenere che Ellanico menzionasse i *lithoi*; inoltre lo studioso stesso ammette che non possiamo sapere se Istro citasse qui le sue fonti, ed eventualmente quali³⁷. In realtà non possiamo essere certi che gli Attidografi fossero tutti concordi in merito all'origine e forse neppure alla funzione dei *lithoi*; l'ipotesi che li menzionassero a proposito di uno dei processi mitici tenuti sul colle di Ares è senz'altro verosimile, anche se non dimostrabile, ma se dovessimo basarci solo sul frammento di Istro l'unica conclusione cui potremmo pervenire è che gli Attidografi attribuivano il culto di *anaideia* all'età mitica.

Infine l'ipotesi che Cicerone riporti la tradizione risalente a Teofrasto, e quindi che quest'ultimo attribuisse i due altari ad Epimenide è pura congettura non suffragata da alcun elemento³⁸: per di più è da osservare che secondo Zenobio Teofrasto parlava di *bomoi*, mentre Cicerone ed Istro parlano rispettivamente di *fanum* e di *ἱερόν*: da questo particolare si potrebbe ricavare che la fonte di Cicerone risalga ad Istro, se non fosse che Istro ne parla in un libro nel quale sembra difficile (anche se non impossibile) che potesse fare riferimento ad Epimenide, come invece leggiamo in Cicerone; per di più, va ricordato ancora una volta che Istro di fatto parla solo di *anaideia*.

Ci troviamo dunque in presenza, allo stato attuale, di varie versioni di quelle che potrebbero essere più di due tradizioni: una versione (Pausania

matters". Ancora più deciso nel negare alcun valore alla tradizione 'storica' è Fisher il quale (*op. cit.* 199) osserva: "This version has nothing in its favour; fictions and inventions tended to be attached to Epimenides (...) and that tradition appears to misunderstand the meaning of *anaideia*". In ogni caso la diffidenza di Jacoby e di Fisher nei confronti di Teofrasto non è da condividere: si veda W. W. Fortenbaugh, P.M. Huby, A.A. Long, *Theophrastos of Eresus*, II, Leiden 1985, 231-249, in particolare p. 243.

³⁷ IIIb II, 513.

³⁸ Jacoby (IIIb II, 512) nega l'ipotesi secondo cui Cicerone e Clemente deriverebbero ambedue da Posidonio, Περὶ Θεῶν (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, III.2, Berlin 1912, 68 A 7), in quanto Cicerone parla di *fanum* e Clemente di *bomoi*. Tuttavia di per sé la difficoltà della differente tradizione *fanum/ bomoi* non sarebbe insormontabile, mentre va rilevato che porre come fonte Posidonio sposta semplicemente il problema, in quanto occorrerebbe sapere a quale fonte quest'ultimo attingeva. Sulla fonte di Cicerone si veda anche oltre p. 37 e n. 90.

ed Euripide) tramanda la presenza di *lithoi* risalenti all'età mitica, una (Istro) attribuisce con ogni probabilità all'età mitica un *hieron* di *Anaideia*, una menziona altari (Clemente) o un *fanum* (Cicerone) risalenti ad Epimenide, mentre il frammento di Teofrasto parla di altari ma non fornisce indicazioni circa l'epoca in cui sarebbero stati eretti.

Mentre l'alternarsi delle tradizioni che attribuendo gli oggetti all'età mitica ne faceva ora dei *bomoi* ora dei *lithoi* può trovare varie spiegazioni, sulla base di quanto sopra osservato sulla facile confusione tra *lithoi* e *bomoi*, maggiori problemi, come si vedrà più oltre, pone la presenza della tradizione alternativa che faceva di questi *lithoi* degli altari (o un *hieron*) fondati da Epimenide.

È in ogni caso di immediata evidenza la rilevanza del fatto che solo in Pausania troviamo notizia esplicita e inequivoca dell'esistenza dei *lithoi* in questione e della loro funzione in ambito processuale: è certamente singolare e deve indurre a riflettere il fatto che nessuna delle nostre fonti di carattere giudiziario accenni mai ai *lithoi* stessi: è vero che possediamo ben poche notizie relative a processi tenuti sull'Areopago³⁹, ma numerosi sono i casi in cui nelle fonti si parla dei processi per omicidio. Di per sé questo silenzio potrebbe essere spiegato come dovuto al caso, se non fosse per il fatto, che, come vedremo, l'uso che le nostre fonti fanno, in ambito processuale, dei termini *hybris* e *anaideia* induce a ritenere che la questione sia più complessa e non possa essere risolta semplicemente facendo ricorso alla casualità della nostra documentazione.

Tra i molteplici problemi da affrontare il primo riguarda il significato da attribuire al termine *anaideia*. Jacoby osserva che “*Anaideia* was from the fourth century universally interpreted as ἀναίσχυντία (shamelessness), that being the one meaning of the word at that time”⁴⁰; sottolinea quindi che “ὕβρις requires a contrast, and the attitude of the accuser can never have been denoted as ἀναίσχυντία”. Conclude perciò che nel caso dei *lithoi* “the legal notion of αἰδέσις, known already to the laws of Draco, yields the appropriate sense, 'the stone of unforgiveness’”⁴¹. In questo senso dunque l'a-

³⁹ L'unica orazione pervenutaci pronunciata con certezza davanti al tribunale areopagiteo è quella di Antifonte *Contro la matrigna*; per un quadro complessivo delle orazioni relative a casi di omicidio si veda Carawan, *op. cit.* 390-392.

⁴⁰ IIIb I, 636. Peraltro l'osservazione di Jacoby non è esatta in quanto sembra dare per scontata l'esistenza di attestazioni, anteriori al IV secolo, relative ad un significato diverso di *anaideia*; ma ciò non è: l'unico dato da cui si ricava un valore diverso di *anaideia* è proprio il *lithos anaideias*.

⁴¹ Jacoby, IIIb I, 636, accogliendo le osservazioni di Forchhammer *Ind. lect. Kilon.* 1843/4 (*q.n.v.*) e di U. Wilamowitz, *Euripides: Herakles* II, Berlin 1895, 129, n. 1 (si veda anche *Id.*, *Der Glaube der Hellenen* I, Berlin 1931-1932, 355, n. 2). La maggior parte dei

naideia dell'accusatore indicherebbe semplicemente la constatazione di un dato di fatto, il rifiuto dell'*aidesis*, e non comporterebbe nessuna delle connotazioni negative che il termine mantiene coerentemente in tutte le fonti. Tale significato tuttavia non sarebbe stato riconosciuto dalle fonti⁴², che avrebbero interpretato *anaideia* nel senso usuale ed avrebbero per di più trasformato i *lithoi* in *bomoi*⁴³.

La dottrina peraltro non si è chiesta come possa giustificarsi questa confusione, confusione complicata dal fatto che come si è visto non abbiamo nelle fonti un coerente passaggio da *lithoi* a *bomoi*, ma se mai il contrario: le fonti più antiche parlano di *bomoi* (salvo Euripide che usa il termine

commentatori traduce *anaideia* con “implacabilità, irreconciliabilità” (si vedano Thalheim, *art. cit.*, c. 631; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin 1938, 82; A. L. Boegehold, *The Athenian Agora*, XXVIII, *The Lawcourts at Athens*, Princeton 1995, 46; Caillemet, *art. cit.* 398; Musti, *op. cit.* 151) o con perifrasi (si vedano ad es. W. Judeich, *Topographie von Athen*, München 1931, 300: “Racherstein”, “der Verzicht auf jede Verzeihung”; L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris 1917, 418, n. 233: “*anaideia*... c'est l'absence de pardon”). Alcuni preferiscono tradurre con “spietatezza” (Frazer, *op. cit.* 364; Thompson- Wicherley, *op. cit.* 88; Vanderpool, *art. cit.* 276; Fisher, *op. cit.* 199). Peraltro la traduzione “spietatezza” non è corretta: anche se in molti casi *aidos* ed *eleos* formano quasi un'endiadi (si veda oltre p. 27), si tratta pur sempre di due concetti diversi (si vedano in proposito le osservazioni di Cairns, *op. cit.* 49). In quanto al fatto che l'agg. *anaides* sembra a volte assumere il significato di “spietato”, in particolare riferito a pietre (si vedano *Od.* 11.598, *Il.* 4.521; 13.139 e l'interpretazione non convincente di C.E. von Erffa, *AIDOS*, Leipzig 1937, 20), rimando a E.M. Voigt in *LfrgE*, s.v. *Anaides*. Erffa peraltro (*op. cit.* 105-106) dà a mio avviso l'interpretazione più corretta quando afferma che l'*anaideia* del *lithos* indica “die rücksichtslose Verfolgung des Klägers, der von der Möglichkeit des αἰδέσθαι keinen Gebrauch macht”. Pochi interpretano l'*anaideia* del *lithos* come “svergognatezza”: si vedano ad es. F. Graf, *Anaideia*, DNP, I, 1996, c. 645; T. Heinze, *Hybris*, DNP, V, 1998, c. 771. Alcuni citano l'altare della “svergognatezza”, aggiungendo che probabilmente è da identificare con il *lithos* di cui parla Pausania: si vedano ad esempio Th. Schirmer, *Anaideia*, in Roscher, *Lex. Myth.* I.1, 1884-1886, c. 330; Wernicke, *Anaideia*, R.E., I, 1894, c. 2029.

⁴² Secondo Fisher, *op. cit.* 199 “this use of *anaideia* was occasionally misunderstood in antiquity (and is still today)...”, ma il termine “occasionally” non rispecchia la realtà dei fatti, in quanto non è possibile trovare una sola fonte che riporti l'interpretazione corretta. Jacoby per vero (IIIb I, 636) afferma che “we may assume that Istros knew this meaning”, ma non mi sembra verosimile: di fatto se Fozio e Suda hanno riportato correttamente la fonte, Istro parlava di un *ieron*, non di *lithoi*, e quindi dovremmo ammettere che conoscesse un santuario dell'Implacabilità, il che non è facilmente credibile. Altrettanto da sottolineare è il fatto che non possiamo sapere quale interpretazione Pausania desse del termine *anaideia* nel passo in questione, dal momento che è questo l'unico caso in cui usa questo termine. Pausania cioè potrebbe aver dato ad *anaideia* il significato normale di “impudenza”.

⁴³ In questo senso Wilamowitz (*Euripides* 129, n. 1) parlava di doppio fraintendimento.

bathra), e di *lithoi* parla la fonte del II sec. d.C. Inoltre non è stato posto il problema di come venisse socialmente valutata la *anaideia* (implacabilità) dell'accusatore, e in quale fase vada collocata una *anaideia* considerata positivamente o almeno non negativamente. A questi quesiti si cercherà di dare una risposta, in via di tentativo.

Preliminarmente, allo scopo di collocare nel corretto contesto storico il momento in cui i due *lithoi* entrarono in uso, è necessario porre l'accento sulla presenza del termine *hybris* a designare il *lithos* dell'accusato: il fatto che il *lithos* su cui poggiava l'omicida si chiamasse *lithos* dell'*hybris*, atteggiamento che accomuna tutti i rei e non solo i colpevoli di omicidio, induce a ritenere che in origine sul *lithos* in questione salissero non solo coloro che si erano macchiati di omicidio, ma anche individui colpevoli di altri reati. L'ipotesi che in età predraconiana sul colle di Ares gli eupatridi giudicassero non solo le varie fattispecie di omicidio⁴⁴ è stata considerata valida anche di recente, da Wallace con qualche esitazione⁴⁵ e da Fisher con convinzione⁴⁶ e può essere accettata. I *lithoi* dunque, data la presenza del termine *hybris*, dovrebbero risalire ad età predraconiana.

Per ciò che concerne il secondo *lithos*, in merito a quanto viene normalmente sostenuto, vale a dire che *anaideia* indica il rifiuto di giungere all'*ai-*

⁴⁴ Che sul colle di Ares in età predraconiana, chiunque fossero coloro che qui giudicavano, si processassero tutti coloro che avevano ucciso, prima della classificazione delle diverse fattispecie di omicidio, è stato sostenuto da Jacoby (IIIb II, 22, n. 2) e accettato da Wallace, *op. cit.* 9-10 il quale precisa (*ibidem* 31) che presso il santuario delle Semnai i processi per omicidio avevano luogo quasi certamente a partire dal 700 circa.

⁴⁵ *Op. cit.* 207: "Trials were held at the sanctuary of the Semnai, where those accused of homicide, and possibly other crimes, had fled for safety". Si veda anche p. 33, dove peraltro Wallace si esprime con maggior cautela.

⁴⁶ *Op. cit.* 199-200. Fisher afferma che il *lithos* su cui salivano gli accusati sarebbe stato chiamato *lithos hybreos* in quanto, con la loro *hybris*, da intendere come atto volontario teso a diminuire gravemente la *time* dell'avversario, essi avrebbero rotto l'equilibrio sociale, mentre il nome di *lithos anaideias* per la pietra degli accusatori implica che essi rifiutavano di concedere l'*aidesis* e continua: "what marks the prosecutors intents is the insistence that they do not accept offers of reconciliation and a renewal of "normal" relations of *aidos*, but insist on their *timoria*, their revenge, that restores some degree of *time*". Fisher peraltro non si pone il problema se questa *anaideia* fosse sentita come socialmente accettata o riprovata. Di conseguenza, conclude Fisher, forse con troppa fiducia, e riferendosi comunque soprattutto al concetto di *hybris*, i due *lithoi* costituiscono un anello della catena che si dipana dai valori dei poemi omerici e di Esiodo, attraverso i poemi e le leggi di Solone fino alle tragedie di Eschilo e la legislazione in vigore in età classica. Da osservare tuttavia che Fisher sbaglia perché purtroppo (si veda oltre n. 94) non è vero che "excavations by the American School in Athens have uncovered on the Areopagos a shrine of the Semnai" (p. 199), né è corretto eliminare in modo del tutto sbrigativo (*ibidem*) la tradizione relativa a Epimenide.

*desis*⁴⁷, va precisato subito che linguisticamente *anaideia* può indicare solo la assenza di *aidos*⁴⁸, non l'assenza di *aidesis*: come è noto *aidesis*, impropriamente in genere tradotto con "perdono"⁴⁹, indica l'atto di riconciliazione che i parenti del morto possono accettare di concludere con colui che abbia ucciso involontariamente. La prescrizione relativa è contenuta nella legge draconiana⁵⁰, dove tuttavia compare non il sostantivo, ma il verbo *aideomai*, dal quale *aidesis* è derivato. L'uso di *aideomai* da parte di Draconte si giustifica in quanto il concetto espresso è quello che i parenti del morto "provano *aidos*" nei confronti dell'omicida e tale circostanza si traduce nell'*aidesis*. Il termine in realtà ricorre solo due volte nelle fonti di età classica: in Dem. 21.43, dove leggiamo che le leggi sull'omicidio condannano a morte, all'esilio perpetuo, alla confisca dei beni coloro che hanno ucciso volontariamente, mentre hanno ritenuto degni di *aidesis* e di molta *philanthropia* coloro che hanno ucciso involontariamente⁵¹. Ancora il termine compare in Arist. *Ath. Pol.* 57.3, dove si legge che se un uomo si trova in esilio per aver commesso un omicidio per il quale è ammessa l'*aidesis* e commette un altro omicidio viene giudicato nel Freatto⁵². *Aidesis*

⁴⁷ Sull'*aidesis* nel diritto penale attico si veda E. Heitsch, *Aidesis im attischen Strafrecht*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abh. der geistes- und sozialwiss. Klasse 1984, 1, il quale tuttavia si limita all'esame dell'*aidesis* nella legislazione draconiana e successiva. Non prende in esame i *lithoi*.

⁴⁸ Già Kern, dopo aver accettato l'interpretazione del *lithos anaideias* come *lithos* della irconciliabilità (vd. sopra n. 41) osserva (*op. cit.* 82, n. 2) che "man kann aber nicht zweifeln, dass *Anaideia* sprachlich nur die Unverschämtheit oder Schamlosigkeit bezeichnen kann".

⁴⁹ Si vedano ad esempio MacDowell, *op. cit.* 123-125; R. Stroud, *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley 1968, 49 e *passim*; M. Gagarin, *Drakon and early Athenian Homicide Law*, New Haven 1981, 48-52 e *passim*; A. Biscardi, *Diritto greco antico*, Varese 1982, 288 e 289; Cairns, *op. cit.* 224. Carawan, *op. cit.* 35 traduce correttamente *aidesis* con "settlement or reconciliation", ma alle pp. 104-105 parla di perdono.

⁵⁰ *I.G.* I³ 104, ll. 13-15. La legge è riportata in Dem. 43.57. Malgrado alcune opinioni contrarie (si veda in particolare Gagarin, *op. cit.* 50-51) è da ritenere che le disposizioni draconiane in merito all'*aidesis* si riferiscano solo ai casi di omicidio involontario; si veda Heitsch, *op. cit.* 13, con bibliografia precedente.

⁵¹ Per indicare l'indulgenza, la comprensione, e quindi il perdono, di cui sono degni coloro che errano involontariamente le fonti di età classica ricorrono di preferenza al termine *συγγνώμη*, sia in contesti non giudiziari (Thuc. 3.40.1; Plato, *Phaedr.* 233c; Arist., *E.N.* 1109b 1110b-1111a) sia in ambito giudiziario (Antiph. 5.92; Lys. 31.10-12). Spesso il termine ricorre in associazione con *eleos* (dove sostituisce l'omerico *aidos*/*aideomai*, si veda oltre n. 57): Lys. 10.26; 12.79; 14.40; Dem. 18.274; 19.257, 281; 21.100, 105, 183; 22.57; 25.81, 83; Plato *Leg.* 866a.

⁵² Singolare l'uso di *aidesis* in Cassio Dione 36.52.2 dove leggiamo che Tigrane, arresosi, si recò al campo di Pompeo in una veste e un atteggiamento che temperando il suo precedente *ἀξίωμα* e l'attuale *ταπεινώσις* lo facessero apparire degno *αἰδέσεώς τε καὶ*

dunque è termine tecnico, giuridico, confinato per di più al processo per omicidio. Non è possibile stabilire quando abbia fatto la sua prima comparsa: ha ragione Erffa⁵³ nel ritenere che l'*aideisthai* di cui si parla nella legge draconiana risalga all'epoca in cui era ancora in uso la vendetta di sangue, e nel definire il termine *aidesis* "alt" contro l'opinione contraria⁵⁴. Tuttavia non ritengo che il sostantivo *aidesis* sia più antico della legge di Draconte: quando il legislatore stabilì quali erano le fattispecie di omicidio per cui era possibile *aideisthai*, e di conseguenza il verbo acquistò, nel linguaggio giuridico, un significato tecnico, nacque il sostantivo *aidesis*⁵⁵.

Peraltro non solo non è corretto collegare direttamente *anaideia* con *aidesis*, ma non è neppure necessario: un uso di *anaideia* inteso come assenza di *aidos*, in un contesto giudiziario, è del tutto giustificabile. Se *aidos* è fondamentalmente un sentimento che inibisce un comportamento dettato dall'affermazione di sé⁵⁶, allora i suoi campi di applicazione sono ovviamente molteplici: se il suo ambito più frequente è quello nel quale è usato per indicare l'atteggiamento di rispetto e reverenza di fronte a chi è superiore o è sentito come tale, è noto che anche colui che si trova in una condizione di superiorità può e deve provare *aidos* nei confronti dell'inferiore. Così se colui che si trova di fronte ad un supplice prova *aidos* e *eleos*⁵⁷, di fronte ad un reo, in particolare di fronte ad un omicida il quale si presenti

ἐλέου. Non è chiaro perché qui Dione usi *aidesis* in luogo di *aidos*, termine quest'ultimo che egli adopera con una certa frequenza col significato di "rispetto, riguardo" (38.6.2; 52.30.1; 70.3.1; 78.20.3); non è da escludere, data la associazione con il termine *eleos*, che l'autore abbia voluto inserire una reminiscenza omerica (si veda oltre n. 57). Un altro caso dell'uso di *aidesis* con il medesimo valore di *aidos* ricorre in Euseb., *Praep. Evang.* 8.6.6 all'interno di un passo che l'autore asserisce (5.5.11) di aver tratto da Filone.

⁵³ *op. cit.* 106. Si veda anche Glotz, *op. cit.* 95-114 e 283-285.

⁵⁴ Si veda oltre n. 61.

⁵⁵ Al pari di *aidesis*, l'uso di *aideomai*, nei contesti giudiziari, è limitato alle cause per omicidio; ricorre, oltre che nella legge di Draconte, in Dem. 37.59; 38.22; 23.72 (su quest'ultimo passo si veda oltre n. 60) e in Plat. *Leg.* 876e-877a (su cui si veda oltre n. 62). Di uso abbastanza frequente, a proposito dell'omicida che non viene perseguito, il termine ἀφίημι; meno frequente il sostantivo ἄφεσις; si vedano Dem. 37.59 e Plat. *Leg.* 869d-e.

⁵⁶ Sul concetto di *aidos*, oltre ai già citati lavori di Erffa e di Cairns, sempre utili le osservazioni di Glotz, *op. cit.* 94-103 sulla reciprocità di *aidos*. Si veda anche J. Gould, *Iketeia*, "J.H.S." 93, 1973, 85-90.

⁵⁷ L'associazione *aideomai* / *eleo* è frequente in Omero: in particolare si vedano *Il.* 21.74: Licaone supplica Achille: γουνοῦμαι σ' Ἀχιλεῦ· σὺ δέ μ' αἶδεο καὶ μ' ἐλέησον· ἀντί τοι εἰμ' ἰκέταο, διοτρεφές, αἰδοίοιο. In 22.82 Ecuba supplica Ettore con la medesima formula: τάδε τ' αἶδεο καὶ μ' ἐλέησον. Poco oltre (123-124) è Ettore che afferma che Achille μ' οὐκ ἐλέησει / οὐδὲ τί μ' αἰδέσεται. Si vedano anche 22.19; 24.44, 207-208, 503 e *Od.* 19.253-4; 22.312, 344. In genere per i passi dei poemi omerici si vedano Erffa, *op. cit.* 4-20 e Heitsch, *op. cit.* 9.

come supplice, presso un altare⁵⁸ offrendo una *poine*⁵⁹, *aidos* è il trattenersi dal chiedere e pretendere vendetta; in questa circostanza l'*aideisthai*⁶⁰ denota un atteggiamento che può comportare come atto finale l'accordo, la riconciliazione con l'avversario. Quindi *aidos* non è assimilabile all'*aidesis* ma sua condizione preliminare: per giungere all'*aidesis* occorre essere animati da un sentimento di *aidos*. In questo ambito è opportuno ricordare che in Antifonte 1.26-27 il figliastro che ha accusato di omicidio la matrigna afferma, riecheggiando la formula omerica: πὼς οὖν ταύτην ἐλεεῖν ἄξιόν ἐστιν ἢ αἰδοῦς τυγχάνειν;⁶¹ e ancora (27) sostiene che la donna non deve

⁵⁸ Si veda Wallace, *op. cit.* 9: è probabile che i processi per omicidio e per altri reati fossero giudicati presso santuari perché qui si rifugiavano i rei per averne protezione. Da ricordare infatti che, a parte i processi per omicidio che si celebravano nel Pritaneo (contro oggetti inanimati o animali che avevano causato la morte di un uomo) e al Freatto (in cui l'accusato doveva difendersi senza toccare il suolo dell'Attica), i tre tribunali dell'Areopago, del Palladio e del Delfinio si trovavano presso santuari. Si veda da ultimo, sulle sedi dei tribunali per omicidio, Boegehold, *op. cit.* 43-50.

⁵⁹ Nei poemi omerici sono numerosi i riferimenti al pagamento di una *poine* da parte dell'omicida per evitare la vendetta; si ricordi che la famosa scena del processo rappresentata sullo scudo di Achille (*Il.* 18.497-508) verte sul pagamento di una *poine*. Sul problema della *poine* nel diritto dei poemi omerici si veda E. Cantarella, *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milano 1976, 23-35. Sul rapporto tra *aidesis* e *poine* nella legge di Draconte si veda Heitsch, *op. cit.* 9-12, e sulla persistenza dell'uso della *poine* in età classica, Carawan, *op. cit.* 150-154.

⁶⁰ Normalmente soggetto di *aideomai* sono i parenti della vittima: così nella legge di Draconte e in Dem. 37.59 e 38.22. In Dem. 23.72 tuttavia leggiamo che colui che è stato condannato per omicidio involontario deve rimanere in esilio ἕως ἄν αἰδέσῃται τινα τῶν ἐν γένει τοῦ πεπονθότος. Si tratta dell'unico caso in cui soggetto di *aideomai* è l'omicida, circostanza che ha indotto la maggior parte degli editori a correggere τινα in τις. Tale correzione, accettata da molti studiosi (si vedano ad es. MacDowell, *op. cit.* 120 e Heitsch, *op. cit.* 5) è stata tuttavia dimostrata non necessaria da Glotz, *op. cit.* 102 n. 4 sulla base della reciprocità di *aidos* e quindi di *aideomai*. Assai pertinente anche l'osservazione di Carawan, *op. cit.* 117, n. 56. Harpocr., s.v. αἰδέσασθαι leggeva certamente τινα nel passo demostenico, come risulta dal fatto che scrive αἰδέσασθαι ἀντὶ τοῦ μεταπεισθῆναι. Λυσίας ἐν τῷ κατὰ Δημοσθένους ἐπιτροπῆς, εἰ γνήσιος, καὶ Δημοσθένης ἐν τῇ πρὸς Ναυσίμαχον καὶ Ξενοπείθην. ἐν δὲ τῷ κατ' Ἀριστοκράτους οὗτος ἀντὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι καὶ πείσαι. Una versione simile, ma abbreviata e perciò confusa, in Bekker, *Anecd. Graeca (Synag. lex. chres.)* 354.33 s.v. αἰδέσασθαι, mentre è corretto quanto si legge *ibidem* 361.32 s.v. αἰδέσεως. Il duplice valore di *aideomai* è all'origine del fraintendimento del *Lex. Patm.* ("B.C.H." 1, 1877, 138. Si veda anche O. Riemann, *ibidem* 185) che a proposito del passo sopra citato dell'Aristocratea scrive: αἰδεσις δ' ἔστι τὸ δυσωπῆσαι ἰκετεία καὶ χρήμασι τοὺς οἰκείους τοῦ πεφονευμένου.

⁶¹ La presenza in questo contesto di *aidos* in luogo di *aidesis* ha fatto ritenere a R. Schultz, *Aidos*, Diss. Rostock, 1910, 95 (*q. n. v.*, citato da Erffa, *op. cit.* 106) che *aidesis* sia termine tardo. Ma l'osservazione non è corretta: in nessun caso Antifonte avrebbe potuto parlare di *aidesis*, dal momento che siamo nell'ambito di un processo per omicidio volontario, per il

ottenere né αἰδώς né ἔλεος, né αἰσχύνη da parte dei giudici⁶².

Possiamo dunque ammettere che esattamente come *aidos* è il “rispetto”, il “ritegno” che si prova nei confronti del superiore ma anche nei confronti di colui che si trova in una condizione di inferiorità, così *anaideia* fosse sentita come la negazione di ambedue queste forme di *aidos*. In altri termini *anaideia* poteva indicare, in origine, ogni mancanza di ritegno, anche quella nei confronti del reo che, supplice, chiede “rispetto”: un rispetto che si traduce nell’acceptare la composizione. La sopravvivenza di questa accezione nei *lithoi* sarebbe una conferma della antichità dei *lithoi* stessi.

Non è facile individuare come fosse valutata dalla società la mancanza di *aidos* di chi non cedeva alle preghiere e alle offerte del reo. Per rimanere nell’ambito dell’omicidio il giudizio fu certamente diverso, sia in ragione delle circostanze in cui il reato era stato commesso, sia del contesto ideologico prevalente. È noto che nell’epica omerica si conservano tracce importanti del tempo in cui il diritto alla vendetta era considerato sacro: il provare *aidos* nei confronti di chi aveva ucciso (e la volontarietà o meno dell’atto non aveva rilevanza) non era quanto la comunità chiedeva ai parenti del morto: al contrario, esercitare la vendetta, cui l’omicida poteva sfuggire solo attraverso un perpetuo esilio, non solo placava l’animo del morto, ma, riaffermando la *time* del persecutore, gli portava gloria tra gli uomini⁶³. Nell’epica stessa peraltro troviamo tracce del momento in cui la ostinazione di colui che cercava la vendetta cominciò ad essere considerata negativamente, così come negativamente è sempre valutata, nell’epica e in seguito,

quale l’*aidesis* non è prevista.

⁶² La medesima formula ricorre in Platone che, in *Leg.* 876e- 877a, afferma che la legge della sua città statuisce che οὐκ ἄξιον ἐλεεῖν, οὐδὲ αἰδοῦμενον colui che ferisce con l’intento di uccidere; continua asserendo che venerando (σεβόμενον) la sua sorte e il δαίμων che ha avuto pietà (ἐλεήσας) del feritore e della vittima, non si deve condannare il primo a morte. La presenza di *aideomai* in questo passo si giustifica, a mio avviso, non tanto o non soltanto come un richiamo alla normativa ateniese, quanto in base all’uso platonico di associare i concetti di *aidos* e *sebas*: si veda 837c8; 917b3. Lo stesso Platone, sempre relativamente alle norme sull’omicidio, afferma (867e) che, nel caso di omicidi commessi per ira, dodici giudici scelti dai custodi delle leggi, dopo che l’omicida avrà trascorso in esilio il periodo stabilito dalla legge, dovranno, dopo avere esaminato la condotta da lui tenuta durante la lontananza, decidere τῆς αἰδοῦς τε πέρι καὶ καταδοχῆς. È evidente che in questo caso sarebbe stato appropriato l’uso del termine *aidesis*, in luogo di *aidos*; ritengo tuttavia che Platone abbia volutamente evitato di ricorrere ad un termine il cui uso era con ogni probabilità limitato al contesto giuridico ateniese. In ogni caso il passo non autorizza a dedurre che αἰδώς e αἰδεσις fossero sinonimi, ma va interpretato alla luce di quanto osservato sopra.

⁶³ Si veda ad es. *Od.* 1.298-300.

qualsiasi manifestazione di *anaideia*⁶⁴: ne possiamo trovare conferma, sia pure indiretta, in *Il.* 9.632-636, dove Aiace commenta l'ostinato rifiuto di Achille di accettare i doni di Agamennone dicendo "eppure qualcuno accetta una *poine* per il parente ucciso o per il figlio morto. E uno rimane in patria dopo aver molto pagato, l'altro si placa, per aver ricevuto la *poine*". È chiaro che l'atteggiamento di chi, accettato il "prezzo del sangue", concede all'omicida di rimanere in patria, è considerato positivamente da Aiace: l'ordine sociale si è ristabilito: l'uno ha pagato, l'altro si è placato. E di converso si ricava che un ostinato rifiuto ad accettare la *poine* e a ripristinare la condizione di pace sociale è, in questa ottica, un elemento che turba la convivenza⁶⁵. Qualche secolo più tardi Platone esprime un concetto simile quando considera πάντως μέτριος il parente che, avendo provato συγγνώμη, come la legge prescrive, per l'omicida involontario che si sia sottoposto spontaneamente alle purificazioni e alle pene previste, concluda con lui la pace⁶⁶.

È verosimile dunque che prima di Draconte sull'Areopago si giudicassero vari reati gravi, e che l'*anaideia* dell'accusatore consistesse nel non aver voluto ripristinare spontaneamente la primitiva condizione di reciproca ai-

⁶⁴ Vi sono bensì casi in cui l'*anaideia* di un personaggio può essere considerata addirittura una qualità lodevole: Cairns, *op. cit.* 159 e n. 45 osserva che nell'*Inno ad Hermes* il comportamento del dio, qualificato come ἀναιδείη (v. 156), è rappresentato non come da condannare, ma da ammirare. Giustamente Cairns osserva che "this (paradoxical) valuing of the undesirability quality *anaideie* in the context of clever wickedness forms an important by-tradition in Greek literature, one which is particularly apparent in Old Comedy". Alla n. 45 osserva ancora che la tensione tra *anaideie* come qualità negativa nella vita reale e la sua celebrazione come elemento essenziale nella Commedia, è particolarmente evidente nei *Cavalieri* di Aristofane, dove l'*anaideia* di Cleone è condannata e quella del Salsicciaio celebrata.

⁶⁵ Sarebbe di grande interesse, se valida, l'interpretazione che Wilamowitz (*Der Glaube...* 355, n. 2) offre del valore di αἰδοῖος, riferito all'Areopago, nel v. 705 delle *Eumenidi*: "wenn der Rat auf dem Areopag αἰδοῖος ὀξύθυμος heisst (*Eum.* 705), so soll er ebenso αἰδώς üben wie die ὄβρις heftig verfolgen. Es hängt mit der αἰδεσις zusammen, die von den Bluträchern in bestimmten Fällen gefordert wird, wo sie sich aus αἰδώς mit dem Verfolgten vertragen müssen, den sie von dem λίθος ἀναιδείας aus angegriffen haben". Che l'agg. αἰδοῖος possa avere valore attivo è un dato riconosciuto (si vedano Cairns, *op. cit.* 183-185, che cita *Suppl.* 27-29 e Gould, *art. cit.* 85-87), ma in questo caso è chiaro che il valore può essere solo passivo: non ha senso in questo contesto dire che l'Areopago deve essere "pietoso", "clemente". Erffa, *op. cit.* 96, è incerto tra le due interpretazioni. La maggior parte dei commentatori peraltro (si vedano ad esempio J. Rose, *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, Bd. II, Amsterdam 1958, 277 e M. Braun, *Die 'Eumeniden' des Aischylos und der Areopag*, 'Classica Monacensia' Bd. 19, 1998, 99) interpretano correttamente l'aggettivo in senso passivo.

⁶⁶ *Leg.* 866a.

dos, con il conseguente ricorso al giudizio della comunità. E tuttavia, quando la polis, scritte le leggi, intervenne a sancire la necessità, proprio in vista del mantenimento della pace sociale, del ricorso al giudizio, e lo sostituì all'arbitrio della vendetta, non si poteva più qualificare come "mancanza di *aidos*" l'azione di colui che faceva ricorso al processo. Di conseguenza il termine *anaideia* non poteva più essere adoperato per indicare l'azione dell'accusatore, ma solo, conformemente all'uso più comune del termine, l'impudenza del reo⁶⁷.

Ritengo che questa considerazione possa, almeno in parte, spiegare il silenzio delle fonti giudiziarie sui due *lithoi*, il cui significato originario, almeno per ciò che concerne il *lithos anaideias*, non poteva più essere riconosciuto.

Contribuì peraltro certamente a determinare tale silenzio il fatto che l'associazione di *hybris* con l'assenza di *aidos*, intesa nel senso più comune di "impudenza" è frequentissima nelle fonti: è presente già in Omero⁶⁸ e ricorre in molti autori, da Esiodo⁶⁹ a Teognide⁷⁰ ai tragici⁷¹. È comunque particolarmente rilevante agli effetti della presente indagine il fatto che i termini *hybris* e *anaideia* compaiano molto spesso nell'oratoria giudiziaria del IV secolo, non tuttavia contrapposti, come nei *lithoi*, ma insieme quasi a formare un'endiadi: generalmente in contesti giudiziari colui che parla lamenta che l'avversario è giunto a un grave punto di *hybris* e di *anaideia*. Così in Dem. 35.25 l'accusa sottolinea la ὕβρις καὶ ἀναίδεια della controparte; in 21.109 Demostene si chiede a quali estremi di ὕβρις καὶ ὠμότης καὶ ἀναίδεια un uomo possa giungere; in Dem. 54.37 la vittima lamenta la πονηρία καὶ ἀναίδεια καὶ ὕβρις dell'avversario e dei suoi eteri; in Ps. Dem. 59.72, ancora una volta si accusa l'avversario di ὕβρις καὶ ἀναίδεια⁷².

È da rilevare inoltre, per rimanere nell'ambito dei processi per omicidio, che gli stessi Antifonte e Platone, che parlano come si è visto della opportunità o meno di usare *aidos* nei confronti dell'omicida, adoperano *anai-*

⁶⁷ Si veda oltre pp. 31-32.

⁶⁸ Achille accusa Agamennone sia di *hybris* che di *anaideia*; si veda ad es. *Il.* 9.368-372. Un altro passo indicativo è *Od.* 20.169-171, dove Odisseo, rivolto ad Eumeo, esclama a proposito dei Proci "volessero i numi punire l'oltraggio che essi compiono con la loro arroganza (*hybrizontes*), commettendo azioni ignobili in casa d'altri, senza provare *aidos*" Per altri passi si veda Cairns, *op. cit.* 98, n. 151.

⁶⁹ *Op.* 192-193.

⁷⁰ *V.* 290.

⁷¹ *Soph. Ajax* 1075-1090, dove Menelao mette in relazione l'*hybris* di Aiace con la sua mancanza di *deos* e *aidos*.

⁷² *Hybris* e *anaideia* si trovano insieme, in un contesto diverso, anche in Platone, *Resp.* 560e3 e 561a1.

deia, conformemente a tutte le altre fonti, sempre e solo per indicare l'impudente comportamento del reo. Così, in Antifonte 3.3.6 leggiamo che l'omicida è giunto a tal punto di *tolma* e di *anaideia* da accusare i suoi accusatori; analogamente in 2.3.5 è accusato di dimostrare *tolma* e *anaideia* il padre che difende il figlio imputato di omicidio (si veda anche 2.3.1)⁷³. Platone dal canto suo conferma questo uso di *anaideia* quando in *Leg.* 871d sostiene che l'omicida che ha ucciso volontariamente deve essere condannato a morte a causa della sua *anaideia*. È evidente dunque che i contendenti che usavano questo linguaggio in tribunale, non potevano, o difficilmente potevano, avere la consapevolezza che l'*anaideia* del *lithos* aveva una diversa genesi storica.

E tuttavia il conservatorismo giuridico-religioso (si ricordi che i processi per omicidio si tenevano presso santuari⁷⁴) evidentemente aveva mantenuto la antica denominazione dei due *lithoi*. Peraltro forse non solo al conservatorismo possiamo attribuire il fatto che la tradizione ne trasmise i nomi: di fatto possiamo ritenere che il mito stesso abbia contribuito da un lato a mantenere il ricordo del termine *anaideia* per il *lithos* dell'accusatore, dall'altro a giustificarne, agli occhi degli Ateniesi, la genesi. Ora è noto che la tradizione di cui si fa portavoce Eschilo⁷⁵ collegava la fondazione dell'Areopago come tribunale di sangue con il mito del processo ad Oreste: ma, se il giovane si era macchiato di *hybris*⁷⁶, le Erinni perseguitandolo avevano

⁷³ *Anaideia* è associata con *tolma* anche in Din. 3.3 e Iseo 13.46.

⁷⁴ Si veda sopra n. 58.

⁷⁵ Il tentativo di Jacoby (IIIb I, 22-25) di dimostrare che il processo di Oreste davanti al tribunale areopagitico è invenzione eschilea non è convincente. Jacoby sostiene (p. 24) che nessun dato della tradizione contraddice tale teoria, e ciò è esatto, ma non esiste neppure nessun dato che la confermi. Continuo a ritenere che la circostanza che i miti relativi al colle di Ares e ai processi ivi celebrati siano relativi a varie fattispecie di omicidio sia una importante indicazione del fatto che i miti stessi erano nati prima che sul colle si giudicassero solo i reati di omicidio volontario. I miti in questione, relativi al processo intentato da Posidone contro Ares, al processo contro Dedalo e a quello contro Cefalo sono noti da cenni troppo brevi nelle fonti (in particolare Hell., FGrHist 323a, F 1, F 22 e Dem. 23.66; per le altre fonti si veda Wallace, *op. cit.* 231, nn. 28 e 29) per poter ipotizzare, nell'ambito dei reati commessi e dell'azione degli accusatori, un eventuale ruolo dei *lithoi* di *hybris* e di *anaideia*. Sui miti ora menzionati si vedano anche Wallace, *op. cit.* 8-11 e Carawan, *op. cit.* 10-13.

⁷⁶ Sul ruolo di *hybris* nell'azione di Oreste e in genere nelle azioni umane, quale risulta in particolare da *Eum.* 526-548 si veda Fisher, *op. cit.* 278-283. Non so peraltro se Fisher sia nel giusto quando (dopo aver ricordato che l'uso di *hybris* come un termine per l'intenzione o l'impulso a commettere volontariamente un grave crimine, in opposizione a *dike*, *aidos* e/o *eunomia* è frequente negli autori precedenti e che è essenzialmente questo l'uso che in questo passo fanno del termine le Semnai) afferma (p. 282): "most relevant to recall, perhaps even in Aeschylus mind, are the Stones of *Anaideia* and *Hybris* at which litigants stood...". Di fatto

mostrato mancanza di *aidos* non solo nei confronti del reo, ma anche del padre di lui⁷⁷ e della volontà di Apollo. Ben si poteva dire che le Erinni, non ancora Eumenidi, erano salite sulla pietra dell'*anaideia*. Del resto le Erinni, in quanto dee della vendetta, la quale è la negazione del sentimento di *aidos*, non potevano per definizione essere altro che *anaideis*.

Si potrebbe forse perfino ipotizzare che il nome del *lithos anaideias* fosse nato proprio in occasione della nascita del mito stesso, e fosse stato poi mantenuto dalla tradizione: nell'ambito di questa ipotesi gli Ateniesi sarebbero stati consapevoli del fatto che il *lithos anaideias* aveva preso nome da una *anaideia* specifica, quella delle Erinni; isolato il termine in quello specifico contesto, avrebbero potuto, al di fuori del contesto stesso, continuare a parlare di *anaideia* a proposito dei rei, e solo dei rei. Potrebbe deporre a favore di questa interpretazione il fatto che sia in Euripide che nella tradizione iconografica i *lithoi* sono in qualche modo collegati con il processo di Oreste, mentre lo stesso Pausania cita i *lithoi* dopo aver parlato del suo processo⁷⁸.

nell'Oresteia il concetto di *aidos* e il problema della sua assenza ricorrono frequentemente (da notare che Oreste manca di *aidos* nei confronti della madre: *Coeph.* 896-898; si vedano Erffa, *op. cit.* 92-96 e Cairns, *op. cit.* 200-201) ma niente suggerisce che Eschilo volesse fare in qualche modo riferimento ai due *lithoi*. Di recente Braun (*op. cit.* 101-102) ha sostenuto che la assenza, nella scena del processo, degli elementi tipici di un processo di sangue (i *lithoi* e i giuramenti delle parti) si giustifica in quanto attraverso il discorso di Atena Eschilo avrebbe voluto fare riferimento non alla creazione del tribunale areopagitico, ma alla fondazione soloniana del consiglio areopagitico (si vedano in particolare pp. 134-145). Ritengo tuttavia non sia legittimo attribuire un significato pregnante alla mancata menzione degli elementi citati: comprendere le scelte poetiche di un autore esula spesso dalle nostre possibilità, ma nel caso specifico si può obiettare al Braun che il giuramento che le parti effettuavano, invocando la rovina su di sé e la propria stirpe verteva, per l'accusa, in primo luogo sulla colpevolezza dell'imputato, mentre quest'ultimo giurava sulla propria innocenza; non si vede come le Erinni ed Oreste avrebbero potuto effettuarlo. Del resto le Erinni di fronte ad Atena, prima dell'inizio del processo, accennano al giuramento che Oreste non potrebbe ricevere né è disposto ad effettuare (v. 429).

⁷⁷ Da osservare che Oreste, assolto, afferma che Zeus ha provato *aidos* nei confronti della sorte di Agamennone (*Eum.* 760-761).

⁷⁸ Il collegamento dei *lithoi* direttamente con il processo di Oreste potrebbe essere confermato (ma la prudenza è d'obbligo) dall'essere Oreste nel mito associato spesso con pietre, sacre e non: secondo Pausania (3.22.1) non lontano da Gythion vi era l'ἀργός λίθος su cui Oreste si sarebbe seduto quando fu liberato dalla sua follia, pietra che gli abitanti del luogo divinizzarono chiamandola Ζεὺς Καππώτας. Ancora: a Trezene vi era la pietra, detta sacra, su cui nove uomini purificarono il giovane dopo il matricidio (Paus. 2.31.4). Per le pietre collegate con Oreste nell'ambito dei numerosi *lithoi* associati in Grecia al delitto e alla purificazione si veda K. Dowden, *La vergine e la morte*, trad. it., Genova 1989, 174-177. Dowden avrebbe potuto citare anche le numerose raffigurazioni su vasi in cui Oreste compare

Ritengo tuttavia più probabile che la presenza sull'Areopago del *lithos anaideias*, di cui gli Ateniesi non ricordavano la origine, fosse stata ad un certo punto giustificata grazie ad un mito, nato ovviamente per altri fini, nel cui ambito poteva trovare collocazione anche un riferimento all'origine dei *lithoi* in questione.

E tuttavia i *lithoi* ad un certo momento divennero dei *bomoi*, testimonianza di un vero e proprio culto, che almeno alcune fonti attribuivano esplicitamente ad Epimenide⁷⁹. La genesi di tale attribuzione può essere agevolmente individuata: di fatto la tradizione conservata da Diogene Laerzio (1.110) tramanda che l'indovino cretese aveva fatto scendere dal colle di Ares pecore bianche e nere, ordinando di sacrificarle τῷ προσήκοντι θεῷ là dove si fossero fermate; aggiunge che “ancora oggi nei demi di Atene è possibile rinvenire altari senza nomi (βωμοὺς ἀωνόμους), ricordo dell'espiazione avvenuta in quel tempo”. È vero che qui Diogene tramanda la fondazione di altari senza nome, e parla di demi dell'Attica e non specificamente dell'Areopago, ma non è irrilevante il fatto che le pecore siano

a Delfi presso l'*omphalos* o poggiato su cumuli di pietre: si veda V. Machaira, *Orestes*, LIMC, VII.1, 1994, 71-72.

⁷⁹ La dottrina non ha generalmente accettato tale versione. L. Gernet tuttavia (*op. cit.* 418) nell'ambito della sua ricostruzione dell'evoluzione del diritto penale, afferma che “Epiménide avait établi sur l'Aréopage les pierres de l'Υβρις et de l'Αναΐδεια qui symbolisent le crime et sa répression”; ritiene inoltre che a queste pietre si debba attribuire un significato generale e sociale, in quanto fu in questo momento, sotto Solone, al tempo del processo contro gli Alcmeonidi, che la città stabilì il principio della certezza della repressione. Tale teoria, non fosse altro che per il motivo che fonde in modo indebito le due tradizioni (altari di Epimenide e pietre per i contendenti) non si raccomanda per verosimiglianza. Secondo G. Colli, *op. cit.* 271 “è verosimile che queste due dee, *Hybris* a *Anaideia*, siano state ‘inventate’ da Epimenide”. Non spiega perché sia verosimile; tuttavia si può trovarne la ragione ricordando che Colli (*ibidem* 17-18) ha in qualche modo messo in relazione “l'introduzione di divinità inquietanti, come Tracotanza e Svergognatezza” con l'aver Epimenide in sé i caratteri di Dioniso e di Apollo, ora congiunti ora posti isolatamente in evidenza. È evidente che l'invenzione delle due divinità dovrebbe ricondursi al carattere dionisiaco del cretese. Tuttavia, se accettassimo tale interpretazione, che non tiene peraltro conto della maggior parte delle fonti relative alle pietre/altari di *hybris* e di *anaideia*, dovremmo non solo ammettere l'esistenza in Atene del culto delle due dee (fatto che potrebbe in qualche modo trovare una giustificazione per *anaideia*, ma non per *hybris*, dato che i passi che Colli cita a testimonianza della personificazione di *hybris* non ne testimoniano tuttavia un culto), ma, poiché si è già sottolineata l'estrema improbabilità che i *lithoi* e gli altari fossero oggetti diversi, dovremmo anche spiegare come mai presso questi altari stessero, dopo la loro fondazione ad opera di Epimenide, i contendenti nei processi per omicidio, in particolare come mai i parenti della vittima avessero accettato di stare presso l'altare della “svergognatezza”. Se poi il lato dionisiaco di Epimenide abbia convinto alcune fonti che gli “altari” erano sua fondazione, rafforzando quindi la tradizione che connetteva il cretese con questi oggetti, è una eventualità che non può essere scartata.

fatte scendere dal colle di Ares.

Non solo: ancora secondo Diogene Laerzio (1.112)⁸⁰, che afferma di riportare la tradizione di Lobone Argivo, la cui fonte è a noi ignota, Epimenide avrebbe anche fondato il santuario delle Semnai⁸¹. Il santuario invero dalle altre fonti è considerato antichissimo e risalente al tempo del processo di Oreste⁸², contemporaneamente alla creazione del tribunale areopagitico. Data la vicinanza del santuario alle due pietre è presumibile che chi attribuiva ad Epimenide la fondazione del santuario delle Semnai gli attribuisse anche la creazione dei due altari di *hybris* e *anaideia*.

Ma quale può essere stato il motivo che ha spinto ad attribuire gli oggetti in questione ad Epimenide? Prima di tentare una risposta, che può essere presentata comunque solo come ipotesi, è opportuno ricordare che gli eventi che avevano portato alla purificazione di Atene ad opera di Epimenide potevano giustificare la presenza di “altari” delle due personificazioni. Di fatto il cretese era collegato con la purificazione seguita al massacro dei Ciloniani, nel corso di eventi nei quali sia *hybris* che *anaideia* avevano avuto parte: se quella di Cilone e dei suoi era stata *hybris*, il comportamento degli Alcmeonidi che avevano massacrato coloro che si erano posti sotto la protezione della divinità⁸³ ben poteva essere qualificato come *anaideia*⁸⁴.

⁸⁰ Si veda anche FGrHist 457, T 1 Kommentar, p. 316.

⁸¹ Un collegamento tra gli altari senza nome e il culto delle Semnai era stato sottolineato dalla dottrina precedente: si veda J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York 1975, (I ed. 1903), 240-241. In particolare di recente A. Henrichs, *Anonymity and Polarity: Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagos*, “ICS” 19, 1994, 37-39 (del medesimo autore si veda anche *Namenlosigkeit und Euphemismus: Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama*, in H. Hofmann (Hrsg.), *Fragmenta Dramatica: Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1991, 174-177) suggerisce, peraltro con prudenza, che gli altari senza nome possano essere da identificare con altari delle Semnai Theai, altari che sarebbero stati detti “senza nome” perché in onore delle “dee senza nome”, cioè appunto le Semnai. Che le Semnai fossero chiamate “le dee senza nome” testimonia Eur. *Iph. T.* 944 e *Melan. Desm.* 13.18. Henrichs osserva anche che difficilmente può essere fortuito il fatto che lo stesso Diogene Laerzio che connette Epimenide con gli “altari senza nome” faccia anche di lui il padre del santuario delle Semnai; conclude però cautamente che “it remains unclear whether the Semnai Theai or Nameless Goddesses of the Areopagos ever had any altars that was called “nameless””. Condivido la prudenza di Henrichs; è da rammaricarsi tuttavia del fatto che, pur soffermandosi a lungo sul culto delle Semnai Theai e su Epimenide, non accenni alla tradizione che attribuiva al cretese anche gli altari di *hybris* e di *anaideia*.

⁸² Aeschyl. *Eum.* 804-807; si veda anche Din. 1.87 e schol. a Thuc. 1.126. In ogni caso il santuario era considerato antecedente al massacro dei Ciloniani, alcuni dei quali, scesi dall’Acropoli, avevano trovato rifugio presso il santuario: Thuc. 1.126.10; Plut. *Sol.* 12.1.

⁸³ Secondo la tradizione i Ciloniani si erano posti sotto la protezione di Atena: Hdt.

Questa circostanza può aver resa più facile l'attribuzione dei due altari ad Epimenide, ma certo non può averla determinata. In verità, a mio avviso, è necessario ampliare la prospettiva per individuare il reale contesto in cui la tradizione nacque: vale a dire ritengo si potrebbe supporre che la questione degli altari si inserisse all'interno della tradizione che faceva di Solone il fondatore dell'Areopago⁸⁵. Dal momento che gli Areopagiti giudicavano, a quanto ci risulta, presso il santuario delle Semnai⁸⁶, a loro strettamente legato nel mito e nella realtà⁸⁷, il sostenere che il santuario era fondazione storica, di Epimenide, comportava la probabile conseguenza di abbassare anche la data dell'Areopago come tribunale di sangue. Inoltre il fare dei due *lithoi* due altari fondati da Epimenide rientrava nella medesima logica: non due pietre su cui fin dai tempi mitici salivano coloro che si recavano a chiedere il giudizio di coloro che giudicavano sul colle di Ares, ma due altari, fondati in età storica, contemporaneamente alla creazione dell'Areopago. Non è noto a quale momento risalga la tradizione che faceva di Solone il fondatore dell'Areopago. Jacoby ritiene, basandosi sul silenzio di Aristotele in merito, che il filosofo non la conoscesse e che quindi sia nata posteriormente⁸⁸; è impossibile esprimere in merito un'opinione che non sia suscet-

5.71.1; Thuc. 1.126.11; Plut. *Sol.* 12.1.

⁸⁴ Non è forse un caso che Senofonte (1.3.54) descriva come *θρασύτατος καὶ ἀναιδέστατος* quel Satiro che per ordine dei Trenta strappò Teramene dall'altare dove aveva trovato rifugio. Non è noto quale fosse l'accusa con cui gli Alcmeonidi vennero processati; si ritiene per lo più che fossero stati incriminati per *asebeia*; si veda tuttavia da ultimo a favore della corretta ipotesi di una procedura e di un tribunale eccezionali de Bruyn, *op. cit.* 74-76. Sul rapporto tra *aidos* e *sebas* si veda Erffa, *op. cit.*, *passim*.

⁸⁵ Plut. *Sol.* 19. Non è possibile in questa sede entrare nel merito della annosa questione della storia dell'Areopago quale risulta dalla tradizione; per una efficace sintesi in merito alle opinioni della critica rimando a Wallace, *op. cit.* 131-144. Sulla validità del cosiddetto "modello areopagitico" si veda da ultimo Carawan, *op. cit.* 6-17, convinto assertore della teoria secondo cui il tribunale areopagitico sarebbe creazione soloniana, opinione che non condivido. Ritengo tuttavia opportuno sottolineare un elemento del quale non sempre la dottrina sembra tenere conto: le fonti parlano quasi sempre della βουλή dell'Areopago anche quando ne indicano le competenze come tribunale, circostanza questa che contribuisce a rendere oscura e confusa una tradizione all'interno della quale l'ideologia e la propaganda operarono in modo determinante.

⁸⁶ Eur. *Iph. T.* 969; Paus. 1.28.6; Schol. Dem. 21.115. Si veda oltre p. 38.

⁸⁷ Un ulteriore legame tra il tribunale areopagitico e le Semnai sembrerebbe risultare dallo scholio a Aesch. 1.188, secondo il quale ciascuno degli ultimi tre giorni del mese, nei quali venivano celebrati sull'Areopago i processi per omicidio (Poll. 8.117; *Etym. Mag.* 131.13) era dedicato ad una delle Semnai. La notizia dello scholio, accettata da ultimo da Braun, *op. cit.* 179 e n. 691 non è tuttavia fededegna: si veda in proposito Wallace, *op. cit.* 122.

⁸⁸ IIIb I, 115-117; si veda anche p. 23. In *Atthis*, Oxford 1949, 75 riteneva invece pos-

tibile di fondate obiezioni. Ritengo comunque che la polemica sull'origine e le competenze dell'Areopago, nata certamente al momento della riforma efialtea, come a mio avviso dimostrano in modo inequivoco le *Eumenidi*, dopo un periodo di silenzio, sia riaffiorata alla fine del V secolo, al tempo delle rivoluzioni oligarchiche, soprattutto della seconda, per riprendere con rinnovato vigore intorno alla metà del IV secolo. Se comunque è impossibile individuare chi e quando sostenne per primo la fondazione soloniana dell'Areopago è tuttavia di immediata evidenza che l'operazione deve essere stata ispirata da forti motivi politici ed ideologici: non ritengo credibile attribuirle ad un qualche storico o antiquario che tentasse di conciliare o spiegare dati a lui pervenuti in maniera confusa.

Mi sembra in ogni caso di un qualche rilievo la circostanza che il primo autore che parla esplicitamente della creazione soloniana dell'Areopago sia Cicerone⁸⁹ e che, come si è visto, Cicerone sia anche il primo che parla del *fanum* di *hybris* e di *anaideia* come consacrato *Epimenide Crete suadente*. Si potrebbe ipotizzare, pur con cautela, che Cicerone si servisse di una medesima fonte circa Solone, l'Areopago ed Epimenide, ma tale ipotesi non conduce molto lontano, dal momento che ignoriamo quale fosse la fonte in questione⁹⁰.

Per concludere ritengo possibile che nell'ambito della polemica circa le origini dell'Areopago le pietre/altari avessero svolto una loro funzione, anche se è impossibile ricostruire, sia pure a grandi linee, l'articolarsi della tradizione⁹¹ e quindi individuare il momento in cui collocare l'inserirsi di questo dato. È in ogni caso opportuno ricordare anche che in Dem. 25.34 viene negata l'esistenza nelle città di altari di *anaideia*: l'affermazione dell'oratore si trova in un contesto che sarebbe avventato forzare fino a ricavarne che l'autore intendeva contrapporsi alla tradizione che chiamava alta-

sibile che il creatore della tradizione della fondazione soloniana dell'Areopago fosse Androzione.

⁸⁹ *De off.* 1.74.

⁹⁰ Jacoby (IIIb I, 115) ritiene che la fonte di Cicerone per l'origine dell'Areopago sia quasi sicuramente Panezio, dato sul quale è facile concordare ma che non risolve la questione in quanto non conosciamo la fonte di quest'ultimo. Ritiene anche improbabile l'opinione di coloro che ipotizzano che Teofrasto sostenesse l'origine soloniana dell'Areopago, mentre come si è visto ritiene che Teofrasto sostenesse la fondazione ad opera di Epimenide degli altari.

⁹¹ Anche la polemica sulla figura di Epimenide può aver contribuito a mettere in discussione la origine dei *lithoibomoi*: M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, 46-47 e 50-51 ritiene che in Atene si fosse parlato di nuovo di Epimenide probabilmente nel 507, al tempo della richiesta da parte di Cleomene di espellere gli Alcmeonidi, e di nuovo certamente nel 432/1, quando l'affare dei Ciloniani venne chiamato in causa dagli Spartani per cercare di sminuire l'autorità di Pericle.

ri, fondati da Epimenide, quelli che egli riteneva *lithoi* risalenti al più remoto passato. Ma pur facendo ricorso alla massima prudenza nell'interpretazione del testo, non si può trascurare il fatto che nello stesso periodo vi sono autori che affermano l'esistenza di altari di *anaideia* e almeno un altro che la nega.

È da sottolineare peraltro che quando si prendono in considerazione oggetti legati al colle di Ares non si può prescindere dalla circostanza che la topografia del luogo è estremamente incerta. Come è noto il Vanderpool, contrariamente a quanto si riteneva un tempo⁹², ha cercato di dimostrare che gli Areopagiti si radunavano non sulla sommità del colle, ma leggermente più in basso, in una sorta di terrazza vicino al santuario delle Semnai⁹³. Peraltro scavi condotti nella zona non hanno portato a nessuna conferma di questa teoria, né ad alcun chiarimento circa la sistemazione delle due zone in questione⁹⁴. Una ulteriore prova della complessità della sistemazione del colle di Ares, e probabilmente del fatto che essa variò nel tempo, potrebbe essere fornita dalle ultime linee della legge di Eucrate del 336 a.C., dove leggiamo che una delle due stele sulla quale deve essere iscritta la legge deve essere collocata ἐπὶ τῆς εἰσόδου τῆς εἰς Ἄρειον Πάγον τῆς εἰς τὸ βουλευτήριον εἰσιόντι⁹⁵, frase poco chiara, variamente interpretata, che ha fatto perfino sospettare, peraltro a torto, che all'epoca della legge in questione gli Areopagiti, quando deliberavano, non si radunassero più sul colle di Ares⁹⁶. Né è chiaro invero dalle fonti se gli Areo-

⁹² Si vedano ad es. Frazer, *op. cit.* 362-363; Judeich, *op. cit.* 299-300.

⁹³ E. Vanderpool, *The Apostle Paul in Athens*, "Archaeology" 3, 1950, 33-47. L'ipotesi di Vanderpool è stata accettata e rafforzata con ulteriori argomenti da Wallace, *op. cit.* 217-218.

⁹⁴ J. Travlos, A. Frantz, *The Church of St. Dionysios*, "Hesperia" 34, 1965, 159 scrivono: "The recent excavations have yielded nothing that could be associated with any of the numerous sanctuaries which are attested by the literary evidence for the Areopagus. Nor has anything come to light that could be constructed as a meeting place, whether roofed or open in the sky, for the Council of the Areopagus. (...) Disappointing though it may seem, this negative conclusion is significant; the search for those venerable establishments of pagan antiquity must be renewed, but on other parts of the hill". Si veda anche Boegehold, *op. cit.* 44: "The dikasts sat in judgement somewhere on the Hill of Ares (...). Where exactly (...) is not obvious. Pausanias speaks of monuments in the neighborhood, such as the tomb of Oedipus, an altar of Warlike Athena, and a sanctuary of the semnai theai, but no remains of these have ever been identified. Two house-sized boulders, which sit today on a shoulder of the hill where they fell, may hide the eponymous meeting place". Si veda anche p. 92.

⁹⁵ SEG XII, 87, ll. 24-26.

⁹⁶ Si veda H.A. Thompson, *Excavations in the Athenian Agora: 1952*, "Hesperia" 22, 1953, 51-53, il quale ritiene che in quest'epoca gli Areopagiti si radunassero nel Vecchio Buleuterio. Al di fuori dell'Areopago è noto che gli Areopagiti si riunivano per deliberare

pagiti si radunassero nel medesimo punto del colle sia che dovessero giudicare dei reati di sangue sia che si riunissero per deliberare⁹⁷. Normalmente si ritiene che una soltanto fosse la loro sede, ma è da sottolineare che nessuna fonte si esprime chiaramente in merito.

Tutte queste incertezze circa la collocazione sull'Areopago della/e sede/i degli Areopagiti aprono la via ad una serie di ipotesi: si potrebbe ad esempio supporre che in origine e fino alla fine del V secolo⁹⁸ gli Areopagiti giudicassero e deliberassero presso quella che secondo Vanderpool era la probabile sede del santuario delle Semnai ma che in seguito la sede del tribunale si fosse spostata a breve distanza (sulla sommità della collina?), e quindi i contendenti non salissero più sui due *lithoi* di *hybris* e di *anaideia*. In questo caso potremmo spiegare sia perché le nostre fonti del IV secolo non accennano ai *lithoi*, sia perché i *lithoi* stessi, del cui nome si conservava evidentemente memoria, fossero scambiati da taluni per altari. Peraltro non è chi non veda la immediata difficoltà: Pausania parla di nuovo dei *lithoi* come in uso nei processi per omicidio ai suoi tempi, il che richiederebbe che ad un certo punto gli Areopagiti fossero tornati nella sede primitiva. Naturalmente una serie di spostamenti di questo o di altro tipo non è impossibile da ipotizzare, ma, data la tormentata topografia del colle di Ares non potrà probabilmente trovare mai non solo una conferma ma neppure un qualche elemento a sostegno. È chiaro dunque che le considerazioni ora esposte, per dovere di completezza, non sono in grado di aggiungere alcun dato decisivo alla soluzione dei problemi posti dai *lithoi/ bomoi*.

Per concludere credo risulti evidente che le tradizioni sui *lithoi/bomoi* presi in esame sono più complesse e articolate di quanto non possa apparire ad una prima considerazione, e aprono la via a più di una interpretazione, fermo restando che lo stato delle fonti non permette di giungere a conclusioni sicure. In ogni caso mi sembra possa essere considerato accertato che il termine *anaideia* può essere inteso come il rifiuto dell'*aidesis* solo come

anche nella Stoa Basileios (Dem. 25.23). Correttamente R.E. Wycherley, *Two Notes on Athenian Topography*, "J.H.S." 75, 1955, 120, scriveva, a proposito degli ingressi all'Areopago di cui si parla nella legge di Eucrate che "The Areios Pagos is apparently regarded as a kind of precinct with entrances; just where the Synedrion-Bouleuterion lay, and the entrance associated with it, remain uncertain". Si veda anche S. Alessandrì, *Il problema topografico del decreto di Eucrate*, "Ann. Fac. Lett. Lecce" 6, 1971-1973, 175-182.

⁹⁷ Boegehold e Crosby, *op. cit.* 127 e 135 menzionano la possibilità che vi fossero sul colle due sedi.

⁹⁸ Euripide (*Iph.T.* 969) colloca ancora il tribunale presso (*παρά*) il santuario. Tuttavia non sarebbe prudente forzare il testo di Euripide: data la breve distanza tra la cima del colle e l'ipotetica sede del santuario si sarebbe potuto affermare in ogni caso che il tribunale si trovava presso il santuario.

conseguenza del rifiuto di *aidos*, e che la valutazione sociale di tale *anaideia*, in età predraconiana, non può essere rimasta invariata nel tempo, ma deve essere mutata parallelamente al mutare dell'ideologia prevalente.

Ritengo inoltre si possa avanzare l'ipotesi che gli Ateniesi si trovassero, in età classica, di fronte a questi due antichi *lithoi*, che in un determinato momento del processo acquistavano la funzione di *bomoi*; la tradizione orale ne aveva tramandato i nomi; il mito (o i miti) aveva fornito una spiegazione; tuttavia le fonti giudiziarie del VI-IV sec. non li menzionano, dal momento che il termine *anaideia* aveva da molto tempo perduto l'accezione con la quale era stato impiegato per il *lithos*.

Credo sia infine palese che la presenza delle molteplici tradizioni relative ai *lithoi/bomoi* in questione deve celare anche l'intrecciarsi di motivi di propaganda politica, e non semplicemente un accavallarsi e un confondersi di dati.

CHIARA PECORELLA LONGO