

ALBERTO MAFFI

**ΑΤΙΜΑΖΕΙΝ Ε ΦΕΥΓΕΙΝ
ΝΕΙ ΡΟΕΜΙ ΟΜΕΡΙΚΙ**

ALBERTO MAFFI

ΑΤΙΜΑΖΕΙΝ Ε ΦΕΥΓΕΙΝ
NEI POEMI OMERICI

La recente pubblicazione di un libro che riassume criticamente le nostre conoscenze sul fenomeno dell'esilio nel mondo greco¹ offre lo spunto per riesaminare i rapporti fra due nozioni — atimia e φυγή — che a molti autorevoli storici delle istituzioni greche arcaiche appaiono, alle origini, inscindibilmente connesse.

L'interesse di questo tema di «origini» risalta soprattutto se lo consideriamo nella prospettiva di quel vasto problema storiografico che siamo soliti definire «nascita della polis»; fenomeno che, dal punto di vista della storia del diritto si configura come adattamento e assunzione nell'organizzazione politica di schemi di pensiero pregiudiziali².

E per chi si pone in questa prospettiva è inevitabile concentrare la propria attenzione sul testo dei poemi omerici. Infatti, nonostante tutte le perplessità che solleva l'utilizzazione dei poemi come fonte storico-giuridica, Omero rimane un punto di riferimento ineliminabile per la storia non tanto delle istituzioni quanto del pensiero giuridico arcaico. Ciò soprattutto perché in Omero si rispecchia la continuità fra modi di pensare prepolitici e politici e quindi esso va considerato come il retroterra culturale di molte istituzioni politiche e giuridiche arcaiche, così come lo consideravano d'altronde, i Greci stessi del periodo classico.

Prima di iniziare la lettura dei passi omerici più significativi per una valutazione del nostro problema nella prospettiva indicata, è opportuno richiamare a grandi linee lo stato della dottrina.

1. E.L. Grasmück, *Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike*, Paderborn-München-Wien - Zürich, 1978.

2. Mi riferisco soprattutto all'opera di L. Gernet. Per gli studiosi germanici, in particolare Ruschenbusch, questo fenomeno è visto come innesto dell'«öffentliches Strafrecht» sul tronco originario del «Privat-strafrecht».

— Sembra che sull'individuazione di un nesso originario tra le nozioni di atimia e di φυγή abbia esercitato un influsso non indifferente la traduzione dei termini greci nel linguaggio storiografico moderno. Infatti, seguendo una tendenza che ha avuto un notevole peso sugli studi di diritto greco (e romano) fra gli ultimi decenni del secolo scorso e i primi del nostro, soprattutto in Germania, ma anche in Francia e in Italia³, P. Usteri e U. Swoboda⁴ istituivano un collegamento fra atimia e φυγή tale da riprodurre nella sostanza e nella terminologia il rapporto fra «Ächtung» o «Friedlosigkeit» da un lato e «Verbannung» o «Bann» dall'altro, che gli studiosi dei diritti germanici andavano in quegli anni elaborando nelle loro trattazioni sistematiche⁵.

La tesi di Swoboda, fondata per il periodo più antico sull'interpretazione di Hom. Od XVI., 431 ss., è che il significato originario di ἄτιμος vada ricostruito a partire dalla formula «ἄτιμος» - «νηπιοινεὶ τεθνάτω» che troviamo nei testi di decreti attici citati dagli oratori del V e IV secolo⁶. Chi era colpito da questa sanzione poteva essere ucciso impunemente da qualunque cittadino senza alcuna conseguenza negativa per l'uccisore: quindi, per Swoboda (*op. cit.* p. 162 n.1), ἄτιμος significa qui «ohne Buss, ungebüsst». E poiché questa formula, sempre per Swoboda, ha lo stesso significato di «ἄτιμος ἔστω» se ne deduce che *atimos* significa originariamente «rechtlos (friedlos)», «vogelfrei» (*op. cit.* p. 151) e che l'atimia avrebbe avuto originariamente come conseguenza la «Straflosigkeit für denjenigen, der den geächteten niederschlägt» (*ibid.*). Un ulteriore corollario discende da questa interpretazione: a chi è colpito dall'atimia non resta che una sola via di salvezza, l'esilio (φυγή). Quindi, originariamente, «Ächtung» e «Verbannung» coincidono. Solo successivamente (per Swoboda in epoca soloniana) il

3. Anche se per ragioni diverse: in Italia per influsso del metodo tedesco; in Francia per interesse nazionalistico verso le origini franche. Un interessante esempio recente, in campo giusgrecistico, si può vedere in D. Behrend, *Rechtshistorische Betrachtungen zu den Pacht dokumenten aus Mylasa und Olymos*, in *Akten des VI. Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik*, München, 1973, specie pp. 155 ss.

4. P. Usteri, *Ächtung und Verbannung im griechischen Recht*, Berlin 1903; la priorità spetta però a H. Swoboda, *Arthmios von Zeleia*, in *Archaeologische - epigrafische Mittheilungen* XVI, 1, 1893, 49-68, le cui conclusioni venivano riprese in ID., *Beiträge zur griechischen Rechtsgeschichte, I, Kritisches zur Ächtung*, «ZSS» 1905, 149-190 da cui cito. (Contro Swoboda v. già T. Thalheim, v. ἄτιμος in «RE» Suppl. III, 178-80 (1918).

5. Swoboda fa riferimento a H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, 2 voll., Leipzig, 1887-1892; ID., *Forschungen zur Geschichte des deutschen und französischen Rechtes*, Stuttgart 1894 (in particolare la parte VIII, *Abspaltungen der Friedlosigkeit*); v. Amira, *Das altnorwegische Vollstreckungsverfahren*, München 1874. Un esempio del metodo di Swoboda si può leggere a p. 161 n. 1: da corrispondenze di significato fra terminologia greca e germanica egli pensa di poter risalire a un «urgermanischer Zustand». Per altre comparazioni greco-germaniche v. anche p. 162 n. 1; 166 ss.; 175 n. 2; 182 ecc.

6. H. Swoboda, *Beiträge cit.*, pp. 160 ss.; per i testi delle fonti attiche v. E. Ruschenbusch, *Untersuchungen zur Geschichte des athenischen Strafrechts*, Köln-Graz, 1968, pp. 16 ss.

significato di atimia si sarebbe attenuato in quello di «bürgerliche Zurücksetzung» ovvero di «Verlust der bürgerlichen Ehre», «ehrlos» (*op. cit.* p. 153); e solo a questo punto sarebbe sorta la distinzione fra «Ächtung» e «Verbannung».

Utilizzando un analogo metodo storico-comparativo e attingendo al medesimo apparato concettuale, in quegli stessi anni G. Glotz⁷ giungeva a risultati solo parzialmente coincidenti con quelli di Swoboda, ma pur sempre viziati da pregiudizi astrattamente comparativistiche. Nel tracciare il suo profilo del diritto penale nella Grecia antichissima, egli distingue un' atimia di tipo proscrittivo (analogica quindi alla cosiddetta «Vogelfreierklärung») da un' atimia di secondo grado, con effetti interni alla famiglia, che comportava una sorta di «morte civile» e di scomunica (*op. cit.* pp. 25-26). In questo modo Glotz proiettava nelle «origini» familiari entrambi i tipi di atimia che gli studiosi tedeschi considerano successivi nel tempo.

Mentre la tesi di Glotz era seguita in Francia dal giovane Gernet⁸, nell' area germanica il problema era ripreso fra le due guerre da Kahrstedt e da Latte⁹, che introducevano delle sfumature ma nessuna correzione sostanziale alla tesi di Swoboda.

In Italia, sempre in quegli anni, appariva un contributo di U.E. Paoli¹⁰ in cui lo studioso italiano aderiva anch' egli, in sostanza, alla tesi di Swoboda, affermando però opportunamente che, pur avendo assunto aspetti successivamente diversi, l' atimia deve considerarsi un «istituto unico» (*op. cit.* pp. 307-8 n.2).

La più recente rielaborazione della *communis opinio* si trova infine nella penetrante esposizione del diritto penale attico delineata da E. Ruschenbusch¹¹, che ha introdotto alcune rilevanti correzioni alla tesi di Swoboda. L' atimia, intesa come sanzione penale pubblica, deriva, secondo Ruschenbusch, dal «Privatstrafrecht» e assume quindi il vero e proprio significato di «Friedlosigkeit» solo «mit der Übernahme in das öffentliche Strafrecht». Tuttavia, a questo punto, dipende dal

7. *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904. A p. 23 troviamo, ad es., un esplicito accostamento fra un preteso *atimos* omerico (a cui alluderebbe Il. IX, 63) e la qualifica di «vogelfrei», sinonimo di «friedlos».

8. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée morale et juridique en Grèce*, Paris 1917.

9. U. Kahrstedt, *Staatsgebiet und Staatsangehörige in Athen*, Stuttgart 1934, pp. 16 ss.; K. Latte, *Beiträge zum griechischen Strafrecht*, «Hermes» 66, 1111931, pp. 30-48; 129-158 (= E. Berneker (ed.), *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, Darmstadt 1968, pp. 263-314, specie pp. 299 ss.).

10. *Studi di diritto attico*, Firenze 1930, pp. 304 ss. Paoli traduceva «Ächtung» con «atimia totale proscrittiva» (espressione che sembra rifarsi alla terminologia di Glotz) e «Ehrlosigkeit» con «atimia totale relativa»: v. soprattutto pp. 307-308 n.2. La tesi di Paoli ha trovato convinta applicazione, nella sostanza e nella terminologia, in L. Piccirilli, *Aristotele e l'atimia (Athen Pol., 8, 5)*, «ASNP» VI, 3, 1976, pp. 739-761.

11. *Untersuchungen cit.* specie pp. 16-21.

desiderio di vendetta della collettività se all' atimia consegue la «Friedlosigkeit» che costringe chi ne è colpito a fuggire all' estero, oppure se essa decada «zu einer bloss formalen Rechtlosigkeit» (*op. cit.*, p. 17)¹². Infine, l' atimia dell' epoca classica, definita sulle tracce di Swoboda come «bürgerliche Zurücksetzung» deve essere distinta da una forma ulteriormente attenuata di essa, consistente nell' esclusione dall' esercizio dei diritti politici, quindi in una «Ehrlosigkeit».

Una parziale, ma più incisiva, revisione della dottrina dominante è stata attuata recentemente da M.H. Hansen¹³ il quale ha tentato di riportare storicamente ad unità la nozione di atimia. Assumendo come fondamentale il significato di «Rechtlosigkeit», egli nega che vi sia una sostanziale differenza fra epoca arcaica ed epoca classica per quanto riguarda l' assenza di protezione legale che conseguiva all' atimia (*op. cit.* p. 75). Ma le sue argomentazioni non sembrano muoversi lungo una linea perfettamente coerente perché, passando a discutere il problema del significato originario di atimia, egli da un lato afferma che atimia «originally means 'dishonour'» (*op. cit.* p. 60), ma dall' altro ritiene che la teoria di Swoboda (*atimos* = 'outlawry') debba essere convalidata (anche se respinge la sua interpretazione di Hom. Od. XVI, 431: *op. cit.*: p. 76).

Come si vede, le caratteristiche salienti della dottrina dominante, a parte le sfumature peculiari ai singoli studiosi, si possono ridurre, per quanto riguarda le «origini», alle seguenti:

1) esiste una frattura nella storia del significato di atimia che si identifica nel passaggio dal senso di «Friedlosigkeit» o «Rechtlosigkeit», ovvero perdita di ogni tutela giuridica da parte dello Stato, anche per quanto riguarda l' incolumità personale al senso di «bürgerliche Zurücksetzung», ovvero privazione di alcuni diritti del cittadino;

2) conseguenza di questo mutamento di significato è la differenziazione delle nozioni di atimia e di φυγή, fino a quel momento coincidenti.

— Ritengo che l' esame dei testi omerici consenta di giungere a risultati che contraddicono entrambi questi postulati e conducono, invece, da un lato a confermare in «ehrlos» il significato originario di *atimos* e dall' altro a distinguere nettamente tra atimia e φυγή. Naturalmente ciò non dimostra che gli usi omerici

12. Si noti che ponendo così in concorrenza «Friedlosigkeit» e «Rechtlosigkeit», Ruschenbusch viene a conciliare la tesi di Swoboda con la opposta posizione di G. Kaibel, *Stil und Text der Politeia Athenaiou des Aristoteles*, Berlin 1893 (repr. Hildesheim 1973). Quest' ultimo, criticando l' articolo di Swoboda del 1893, escludeva, secondo me a ragione, che «ἄτιμος τεθνάτω» avesse lo stesso significato di «ἄτιμος ἔστω» e sosteneva che atimia significava fin dall' origine «Rechtlosigkeit» (p. 164 n.1) suscitando la vivace reazione di Swoboda nei «Beiträge» del 1905 (specie p. 152 n. 1).

13. *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes, A Study in the Athenian Administration of Justice in the Fourth Century BC.*, Odense 1976.

coincidano con l'accezione che il termine *atimia* assume nei testi legislativi arcaici (ad. es. in Solone, secondo le testimonianze di Plutarco e di Aristotele). Tuttavia la rilevanza e la pertinenza del ricorso a Omero potrebbero risultare dalle seguenti considerazioni:

a) *atimos* (come «*ehrlos*» d' altronde) è un termine generico che può essere riempito da contenuti molteplici¹⁴;

b) le legislazioni arcaiche adottano una terminologia normalmente tratta dal linguaggio non dico comune, ma proprio della «cultura» contemporanea, di cui Omero, come ho accennato sopra, deve essere considerato un esponente fondamentale;

c) le stesse incertezze correnti in dottrina intorno alla data in cui si sarebbe verificato il mutamento di significato di *atimia* inducono a ricercare una soluzione diversa¹⁵.

In ogni caso, anche se gli argomenti che la lettura di Omero potrebbe fornire per l'interpretazione dei testi legislativi arcaici dovrebbero essere sviluppati in un contesto più ampio per trovare conferma, resta il fatto, secondo me, che l'interpretazione di *atimos* nel senso di «*ehrlos*» rende ragione degli usi omerici molto meglio dell'interpretazione proposta da Swoboda e divenuta poi tralaticia nella *communis opinio*¹⁶.

Esaminiamo prima di tutto l'uso del verbo *atimazein* e dell'aggettivo *atimos* (in Omero manca il sostantivo *atimia*).

Nei poemi, in particolare nell'Iliade, *atimazein* denota prevalentemente un giudizio negativo emesso dalla collettività; esso può provenire anche da un singolo contraddittore, che per la sua autorevolezza impersona la collettività, e può manifestarsi con parole e o con comportamenti coerenti.

Ciò che viene sanzionato mediante l'uso del termine *atimazein* è un comportamento ritenuto inadeguato nell'ambito delle principali attività che la collettività richiede all'*agathos* (sintetizzate ad es. in Il. II, 273) e che sono normalmente

14. Il linguaggio giuridico greco è tipicamente indeterminato. I significati vanno quindi individuati spesso, di volta in volta, in relazione al contesto. Appare perciò alquanto anacronistico il problema di interpretazione dei testi normativi che comminavano l'*atimia*, problema che, secondo Swoboda (*Beiträge cit.* p. 154) seguito con rettifiche da Paoli (*Studi cit.* p. 311), si sarebbe posto al «cittadino di uno stato greco». Per un ulteriore contributo sul problema della terminologia giuridica v. la discussione in appendice alla relazione di E. Klingenberg in *Symposion* 1974.

15. Si oscilla in dottrina tra l'inizio del VI e la metà del V secolo: per Swoboda (*Beiträge cit.* p. 161) il mutamento va collocato in età soloniana; per Hansen (*Apagoge cit.* p. 79) nel 510-07; per Ruschenbusch (*Untersuchungen cit.* p. 20 n. 58) fra il 460 e il 405.

16. E' da notare che lo stesso Swoboda (*Beiträge cit.* p. 153 n. 2) ammette che in Omero *atimos* nel senso originario da lui sostenuto si trova soltanto in Od. XVI, 431 ss. Tuttavia, negli altri passi omerici in cui ricorre *atimos*, esso non avrebbe il significato di «*ehrlos*» (che per Swoboda indica la «bürgerliche Zurücksetzung» equivalente all'*atimia* classica) bensì il significato di 'verachtet'.

oggetto di un *tiein*: dare consigli appropriati in assemblea (Il. XIV, 127 e IX, 62) e comportarsi valorosamente in battaglia (Il. VI, 522 e VIII, 163 e anche, indirettamente, Il. XVI, 90). Il giudizio negativo sul comportamento dell'*agathos* può avere effetti momentanei (Il. XIV, 127) o duraturi (Od. XI, 496). Particolarmente interessante, fra i passi iliadici, è Il. VIII, 163 perché mostra come l'*atimazein* comporti conseguenze negative per l'intera situazione politica, economica e sociale di chi ne è colpito, in corrispondenza al livello che egli occupa nella gerarchia sociale. Infatti, nonostante l'esistenza di una certa mobilità, entro ogni livello sociale, espressa in termini di quantità di *time*¹⁷, l'*atimazein*, quando ha effetti duraturi, comporta la decadenza di fatto dal rango sociale fino a quel momento ricoperto (di *basileus*, di *agathos* ecc.) ma non sanzioni fisiche (salvo il caso di Tersite) — e comunque non l'espulsione violenta dalla collettività.

A questa interpretazione si potrebbero muovere almeno due obiezioni:

1) Ci sono dei casi in cui la disapprovazione collettiva si traduce in atti concludenti che mettono in pericolo la vita e il patrimonio del soggetto colpito (v. soprattutto Od. XVI, 425 ss.); ma si tratta di un caso limite in cui sembra essersi rivelato inefficace il meccanismo sanzionatorio che si esprime nell'*atimazein* (e non a caso il termine non appare nel passo odissaico testé citato).

2) Potrebbe sembrare, in base alla maggior parte dei passi iliadici sopra citati, che l'*atimazein*, inteso come sanzione a comportamenti inadeguati pronunciata pubblicamente, si applichi soltanto al *basileus* o, comunque, soltanto ai massimi livelli sociali. Perciò non potrebbe essere posto in relazione con l'*atimia* prevista dalle legislazioni arcaiche che, per definizione, concerne il «cittadino», inteso come soggetto astratto di diritto. Ora, è vero che Il. VIII, 163 (da collegare a Il. XII, 310-321) oppure Od. XI, 496 si riferiscono alla *time* regale; ma da Il. IV, 343 ss. apprendiamo che l'«onore», esemplificato in seggi, carni, coppe di vino ecc.) non è specifico del *basileus* ma si estende ai *gerontes* (e questo termine può designare una categoria piuttosto vasta di persone). Me v'è di più: in Od. XVII, 320 ss. si afferma che addirittura ogni uomo libero gode di una *time* e che perfino

17. Non è possibile qui prendere in esame la nozione di *time* in tutta la sua complessità; su di essa v. la buona sintesi recente di Jean - Claude Riedinger, *Remarques sur la TIMH chez Homère*, REG, 426-427, 1976, pp. 244-264. Della *time* come di un'entità quantitativamente variabile testimoniano l'uso del comparativo *atimoteros* in Il. XVI, 90 e del superlativo *atimotate* in il I, 516 (v. Riedinger, *op.cit.*, p. 256 e n.2). A un'ipotesi di variazione quantitativa rinvia il caso stesso di Achille che si ritiene *atimos* in seguito all'offesa subita da Agamennone (Il. I, 171-2) (anche se, data la suscettibilità dei contendenti, le conseguenze dell'*atimazein* saranno gravissime). Infatti ritengo che il comportamento di Agamennone non dia luogo a un'offesa privata. Non è un bene personale di Achille ad essere messo in gioco (altrimenti egli avrebbe già risposto con le armi: Il. I, 300-303) ma il *geras* che l'esercito gli ha assegnato per il suo valore e che lo stesso esercito gli sottrae non opponendosi alla pretesa di Agamennone e assimilando così Achille a un *atimotos metanastes* (Il. IX, 648). Per questo l'ira di Achille coinvolgerà direttamente tutto l'esercito (*contra* Riedinger, *op. cit.* p. 245).

lo schiavo non è del tutto privo di *time* (come dimostra d' altronde Od. I, 432, passo citato da Riedinger, *op. cit.* p. 247).

Quest'ultima constatazione è confermata per altra via dall'esame dell'uso odissaico prevalente di *atimazein*. In conformità all'intrecciarsi delle vicende itacesi intorno alla casa di Odisseo, in questo poema *atimazein* denota generalmente la violazione degli obblighi di comportamento prescritti sia ai membri della famiglia di Odisseo (moglie, figlio, schiavi) nei confronti del capo dell' *oikos*, sia ai terzi (nel nostro caso i Proci) nei confronti degli appartenenti alla famiglia di Odisseo (inclusi gli ospiti). Ora, per quanto riguarda, in generale, i rapporti fra i membri della famiglia, *tiein* e *atimazein* non indicano la risposta a un comportamento socialmente atteso, ma descrivono tutti i comportamenti reciproci dei membri della famiglia qualificandoli positivamente o negativamente, prendendo come punto di riferimento una nozione di *time* caratteristica dei ruoli familiari e socialmente riconosciuta ma non collettivamente sanzionata. Invece, per quanto riguarda il comportamento dei Proci, cioè di persone estranee alla famiglia di Odisseo, va rilevata la singolarità dell'uso di *atimazein* per qualificare il loro comportamento offensivo. Qui siamo in un caso diverso, infatti, sia dallo schema 'risposta collettiva a un comportamento inadeguato nei confronti della collettività', sia dalla qualificazione di un comportamento interno alla famiglia socialmente disapprovato. Il comportamento dei Proci provoca la vendetta di Odisseo¹⁸ come suole accadere in caso di controversia privata. Ma il comportamento dei Proci ci viene presentato come un *atimazein*, prima che Odisseo dia inizio alla vendetta, dai personaggi che stanno dalla parte di Odisseo. Per questi ultimi il comportamento da tenere nei riguardi del re assente deve comunque consistere in un *tiein* e non in un *atimazein* non giustificato da un comportamento inadeguato di Odisseo — ciò è vero fino a un certo punto perché risulta chiaramente che i Proci fanno leva sul malcontento del popolo per la lontananza (e, alla fine del poema, i loro parenti per l'accertata distruzione) dell'esercito. Ma soprattutto è chiaro che l'*atimazein* non dovrebbe attuarsi, anche se giustificato, in un comportamento offensivo verso la moglie e il figlio di Odisseo. Infatti l'*atimazein* come risposta negativa a un comportamento socialmente inadeguato dovrebbe tradursi in atti che sanciscono la decadenza dal rango (in particolare per un re e per la sua famiglia la perdita dei privilegi loro spettanti), non in offese alle persone o ai beni appartenenti al destinatario della sanzione. Invece, nel caso dei Proci, viene definito *atimazein* proprio la violazione da parte loro di questo semplice dovere di astenersi da turbative dei possessi altrui: definire questo comportamento *atimazein* significa

18. A differenza dell'*atimazein*, in cui si manifesta la pubblica disapprovazione, che non legittima la vendetta quando è collettivamente approvato e giustificato (si veda ad es. il battibecco fra Agamemnone, Stenelo e Diomede in Il. IV, 365 ss.).

qualificarlo come negazione del rango pubblicamente riconosciuto ad Odisseo; in altre parole significa qualificare l'offesa privata di cui sono responsabili i Proci come offesa all'onore tributato dal *demos* al suo re e quindi come lesione di un interesse pubblico¹⁹. E poiché il rispetto verso la moglie, il figlio o le proprietà di taluno non dipende strettamente dal suo rango o dal suo ruolo, quest'uso di *atimazein* indica che viene gradualmente attratto nella sfera del controllo pubblico un settore normalmente riservato alla giurisdizione esclusiva del capo dell'*oikos*. Il risultato, nel caso di Odisseo, è che viene rinforzata la legittimità della sua vendetta e viene fortemente scoraggiata la reazione da parte dei parenti dei Proci, come dimostrano le vicende narrate nell'ultimo libro dell'Odissea.

Un modello della situazione verso cui sembra tendere la società umana si trova già paradossalmente attuato nel mondo divino, sia nei rapporti fra gli dei sia nei rapporti fra uomini e dei. Infatti i rapporti fra gli dei si svolgono sotto il reciproco soprannaturale controllo e contemporaneamente sembrano svolgersi, in qualche modo, all'interno di una grande famiglia (tanto è vero che Era deve approfittare del sonno di Zeus per agire di nascosto e indisturbata in Il. XIV).

In base agli stessi principi Teti si ritiene ἀτιμωτάτη se Zeus non viene incontro al suo desiderio (Il. I, 516) e Poseidone potrebbe sentirsi vittima di un *atimazein* da parte degli altri dei se non riuscisse a vendicarsi di Odisseo.

D'altra parte l'ostilità di Poseidone nei confronti di Odisseo, conseguente, come è noto, all'accecamento di Polifemo, esemplifica bene il rischio a cui vanno continuamente incontro i mortali, di *atimazein* gli dei. Infatti, ad ogni passo, per così dire, gli uomini possono inconsapevolmente offendere una divinità e questa offesa si configura sempre come mancanza di un *tiein*, quindi come *atimazein*, perché il dio risulta sempre e comunque destinatario del massimo riconoscimento sociale.

Perciò nell'uso omerico di *atimazein*, inteso sia come disconoscimento pubblico del rango o del ruolo del soggetto passivo²⁰ sia come attentato alla sfera privata, possiamo scorgere le radici di una nozione di atimia che in epoca arcaica si presenta insieme come disconoscimento della dignità di cittadino e come disinteresse pubblico per la tutela della sfera privata di chi è colpito da tale sanzione. Resta naturalmente il problema di spiegare come da una nozione di *atimazein*,

19. In questa prospettiva va corretta, secondo me, l'osservazione di A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility, A Study in Greek Values*, Oxford 1960 (tr. it. di R. Ambrosini, Bari 1964, da cui cito, pp. 80 ss.), secondo cui va considerato un «giudizio parentetico» l'affermazione di Penelope (Od. XXI, 331 ss.) che i Proci non godono di buona fama tra il popolo. L'«effettività» del giudizio di Penelope si misura dal peso che i partigiani di Odisseo riusciranno ad esercitare sul *demos*, di cui i Proci hanno effettivamente paura (v. Od. XVI, 380 ss.).

20. In questo senso l'atimia non deriverebbe dal «Privatstrafrecht», né risponderebbe a una nozione di «diritto negativo» come afferma Ruschenbusch (*Untersuchungen* p. 16 e Φόνοϋ cit. a n. 26).

che si presenta come un fenomeno ricco di molteplici sfumature e gradazioni, si passi a una nozione astratta e apparentemente unitaria di atimia, ammesso che così si debba intendere l'atimia arcaica. Né esprimere questo mutamento in termini di trasformazione della «Ehrlosigkeit» in «Rechtlosigkeit» è di grande aiuto, anche perché presuppone nella polis più arcaica, l'esistenza di un diritto e di un apparato statale perfettamente formati e autonomi anche a livello di coscienza sociale²¹, mentre sappiamo che differenze di rango e di ruolo continuano a sussistere e ad esercitare tutto il loro peso.

— Consideriamo ora gli usi omerici di φεύγω (il sostantivo φυγή ricorre soltanto due volte, nel senso di 'via di scampo' in Od. X, 117 e Od. XXII, 306).

Anche per questa via si conferma che φεύγω non è mai usato in Omero per indicare il comportamento di colui che, divenuto *atimos*, sia costretto a fuggire per assicurare la propria incolumità. Indica invece semplicemente il comportamento di chi (spesso anche di un animale) tenta di sottrarsi con la fuga a un grave pericolo, di solito mortale, in guerra o in pace²², oppure il comportamento di chi si sottrae alla prigionia.

Fuggire in battaglia è generalmente riprovato e considerato contrario alle reciproca αἰδώς (con due interessanti eccezioni: Il. XIV, 80; XXI, 472). Quindi la relazione logica tra φυγή e atimia andrebbe rovesciata. Non chi è *atimos* fugge, ma chi fugge incorre nell'*atimazein*. Invece è considerato normale che fugga chi ha commesso atti lesivi (in particolare omicidio) verso un membro della propria collettività; in questo caso chi fugge intende sottrarsi all'esercizio delle vendette da parte dei familiari dell'offeso, non alle conseguenze dell'*atimazein*.

Da Omero risulta dunque che il termine φεύγειν denota un comportamento di fatto e non una penalità (esilio o «Verbannung»)²³.

Perciò contro Kahrstedt, che considerava la φυγή, intesa come pena, cronologicamente anteriore alla φυγή intesa come facoltà di abbandonare spontaneamente il suolo patrio²⁴ e contro Grasmueck, che ha di recente ribadito l'originaria coincidenza di atimia e ἀειφυγία²⁵, è da preferire l'opinione di Ruschenbusch, che considera esattamente la φυγή intesa come «Verbannung» una derivazione dalla φυγή originaria, intesa semplicemente come «Flucht»²⁶. A questo

21. Atteggiamento anacronistico, come si è già accennato sopra alla n. 14.

22. L'omicidio suscita le stesse reazioni sia in pace che in guerra: v. G. Glotz, *Solidarité cit.* p. 92; E. Cantarella, *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milano 1976, p. 18.

23. E. Cantarella, *Studi cit.*, p. 22.

24. U. Kahrstedt, *Staatsgebiet cit.*, pp. 195 ss.

25. E.L. Grasmück, *Exilium cit.*, pp. 16 ss.

26. E. Ruschenbusch, *Φόνος, Zum Recht Drakons und seiner Bedeutung für das Werden des athenischen Staates*, «Historia» 9, 1960, p. 145 n. 75 e 147. E' da notare però che Ruschenbusch tiene ferma, nelle successive *Untersuchungen cit.*, l'equivalenza fra atimia e «Friedlosigkeit».

proposito non mi pare da escludere che questa derivazione sia da mettere in parallelo all'utilizzazione dei termini διώκων e φεύγων per designare rispettivamente attore e convenuto nel rapporto processuale.

Si noti, infine, che proprio in Od. XVI, 424 (sopra esaminato) φεύγω non indica la fuga all'estero, dato che il padre di Antinoo, per sfuggire all'ira degli Itacesi, si rifugia presso la casa di Odisseo.

Dall'esame dei passi omerici relativi all'uso dei verbi ἀτιμάζειν e φεύγειν si possono ricavare le seguenti conclusioni:

1) *Atimazein* significa «privare della *time* quindi rendere «ehrlos». Di qui si può ragionevolmente avanzare l'ipotesi che lo stesso significato abbia anche l'atimia comminata in talune legislazioni arcaiche.

Se questa ipotesi fosse confermata se ne dovrebbe concludere che non c'è mai stato alcun mutamento di significato nel termine *atimia*, ma che a mutare sono stati i referenti del termine *time*.

2) Ci sono in Omero dei casi di reazione fisica collettiva (Od. XVI, 381 — ἐξελασία — e XVI, 425), ma ad essi non si applica il verbo *atimazein*. D'altra parte non si vede come, anche se nelle legislazioni arcaiche l'irrogazione dell'atimia avesse comportato l'impunità per l'uccisione dell'*atimos*, lo stato avrebbe potuto impedire l'esercizio della vendetta privata da parte del gruppo dell'*atimos* ucciso, ciò che avverrà soltanto quando i pubblici poteri avranno avvocato a sè la repressione di ogni ipotesi di omicidio (a meno che non si voglia proiettare nell'Atene presoloniana l'esperibilità della δίκη φόνου anche per l'omicidio volontario).

Dunque la reazione fisica collettiva sarebbe una reazione di fatto (perfettamente concepibile e attuabile anche nella nostra società: si pensi ai non infrequenti tentativi di linciaggio dell'arbitro da parte degli spettatori delle partite di calcio) che si sostituisce all'*atimazein* nei casi eccezionali che superano i limiti di efficacia di un controllo sociale non burocratico e quindi non scevro da impulsi emozionali.