

MARIA STELLA PORRELLO

Omicidio tra vendetta privata e punizione

Scopo di questa indagine è l'analisi del concetto di omicidio nel mondo greco antico (con eventuali riferimenti anche all'antica Roma per individuare possibili punti di contatto o divergenza) attraverso una sintesi dei vari contributi già forniti in materia da eminenti studiosi.

Appare evidente che l'antica concezione di omicidio differisce profondamente dalla nostra che trova il proprio fondamento, come sottolinea A. Tulin, oltre che nei valori Giudeo-Cristiani, nei codici romani e nella legge Franco-Germanica¹.

L'art. 43 primo comma del nostro codice penale stabilisce che il delitto «è doloso o secondo l'intenzione, quando l'evento dannoso o pericoloso...è dall'agente preveduto e voluto come conseguenza della sua azione od omissione».

Ora, tale definizione è applicabile anche al concetto di omicidio *volontario* nel mondo antico? Le categorie del *volontario* e dell' *involontario* sono le stesse se riferite alle società antiche o alla nostra? Nel mondo antico quali tipi di omicidio rientravano nella categoria della *volontarietà*, quali in quella dell' *involontarietà*?

Il punto dal quale occorrerà partire sono i poemi omerici.

§.1. – In Omero era considerato *volontario* solo l'omicidio voluto con la ragione; mentre l'atto voluto d'impeto era considerato *involontario*. Nei poemi un atto è considerato involontario nel caso di:

a) costrizione psichica o fisica

Ad esempio Telemaco sostiene che i Proci, gente sfrontata e vile, che vive alle spalle di suo padre e che distrugge le sue ricchezze, insistono a sposarne la madre Penelope *ὄχι ἐθέλουσιν*².

¹ Sul punto vedi A. Tulin, *Dike phonou: the Right of Prosecution and Attic Homicide Procedure*, B.G. Teubner Stuttgart und Leipzig, 1996, p. 1 nt. 1 et 2 et 3.

² Hom., *Od.* II, 50-52.

Ancora, mentre Telemaco si trova a Sparta da Menelao, i Proci, accortisi della sua partenza, temono che sia andato in cerca di aiuto. Antinoo, allora, domanda a Noemone se il figlio di Ulisse, dovendosi recare a Pilo, gli avesse preso la nave con violenza o se lo stesso Noemone gliel'avesse data ἔκλῳν: «e dimmi veracemente anche questo che io sappia bene, se a forza, contro la tua volontà ti prese la nera nave, o se gliela desti di tua volontà (ἔκλῳν), dopochè ti convinse»; e Noemone gli risponde: «gliela diedi di mia volontà (ἔκλῳν): anche un altro cosa farebbe quando un uomo così, pieno di pensieri nell'animo, chiede? Sarebbe stato difficile rifiutare il favore!»³.

b) obbedienza a un ordine superiore

Per esempio quando Menelao risponde alla figlia di Proteo che gli domanda se di sua volontà si trattiene su un'isola: «ti dirò apertamente, chiunque tu sia tra le dee, che non sono impedito di mia volontà (οὐ ἔκλῳν) ma devo avere offeso gli dei, che hanno il vasto cielo»⁴; oppure quando al ritorno ad Itaca di Telemaco, dopo che Minerva spinge Ulisse a rivelarglisi e a riprendere le proprie sembianze, padre e figlio discutono sul comportamento dei Proci e Ulisse chiede a quest'ultimo, riguardo alle violenze dei Proci: «o caro, poiché certo mi è concesso parlare a mia volta, mi si strazia il cuore a sentire quali scelleratezze voi dite che compiono i Proci dentro il palazzo, a dispetto di un uomo quale tu sei. Ma dimmi se ti sei piegato spontaneamente (ἔκλῳν) o se il popolo ti è ostile in paese, seguendo la voce di un dio o se dà la colpa ai fratelli in cui uno confida quando si battono, anche se sorge una grande contesa»⁵.

c) obbedienza ad un ordine degli dei

Nell'isola di Ogigia Calipso canta e tesse quando improvvisamente appare Ermes il quale giustifica il fatto di essersi recato da lei per invitarla a lasciare libero Ulisse, οὐκ ἔθελῶν, ma solo per obbedire ad un comando di Zeus: «chiedi perché son venuto, dea a un dio, ed io ti dirò senza inganno: tu lo vuoi. Zeus mi ordinò di venire, contro la mia volontà: e chi vorrebbe (ἔκλῳν) traversare tanta acqua salata, infinita?»⁶.

d) compimento di un' azione voluta d'impeto ma non con la ragione

³ Hom., *Od.*, IV, 645-651.

⁴ Hom., *Od.*, IV, 376-378.

⁵ Hom., *Od.*, XVI, 91-98. Cfr. anche *Il.* XI, 548-557; *Il.* XVII, 108-113.

⁶ Hom., *Od.* V, 97-101. Le traduzioni dei brani dell'*Odissea* sono di G. Aurelio Privitera.

Parlando di volontarietà e involontarietà in riferimento all'omicidio, non si può non fare riferimento ad un brano dell'*Illiade* in cui si dice che Patroclo fu costretto ad andare in esilio per aver commesso un omicidio in giovane età: «...Achille, non seppellire le mie ossa e le tue separate, ma insieme, come in casa vostra crescemmo, da quando, piccolo, Menezio da Opono a voi mi condusse, per un triste omicidio, il giorno in cui uccisi il figlio di Anfidámante, ah stolto! senza volerlo (ὄυκ ἐθέλων), irato per i dadi»⁷.

Nell'episodio di Patroclo c'è un elemento che non bisogna sottovalutare, qualcosa che l'eroe tiene a sottolineare, e cioè che egli ha ucciso *non volendo*, in quanto accecato dall'ira. Questa espressione ὄυκ ἐθέλων è il punto nodale intorno al quale gli studiosi hanno discusso a lungo e dal quale occorrerà partire.

Patroclo, infatti, sostiene di avere ucciso un uomo ma di averlo fatto "*non volendo*"; evidenzia, cioè, il perché dell'involontarietà della sua azione: egli ha ucciso in preda all'ira, in preda ad un impulso psicologico momentaneo che gli aveva reso impossibile la riflessione. Ma con tale espressione, si sono interrogati gli studiosi, Patroclo intendeva sottolineare che la sua azione era stata involontaria o che la conseguenza di quell'azione era stata involontaria?⁸

Perché Patroclo specifica di avere ucciso *non volendo* se non ha potuto sottrarsi all'esilio? Perché sottolinea di aver ucciso un uomo involontariamente se la pena sarebbe stata, come di fatto fu, la stessa dell'omicidio volontario? Perché, in altre parole, se uccidere involontariamente non sottraeva l'omicida alla pena e alla vendetta da parte dei parenti del morto sottolinea il fatto di averlo ucciso "*non volendo*"? C'è distinzione tra l'azione commessa dal giovane Patroclo e quelle commesse da Penelope, Ermes, Telemaco, Menelao?

Mentre nel caso di costrizione psichica, fisica, dell'obbedienza a un ordine degli dei, la non volontà è data dal fatto che l'azione è stata provocata e causata da qualcosa di esterno, la circostanza che esclude la volon-

⁷ Hom., *Il.* XXIII; 83-88: «μη ἔμα σῶν ἀπάνευθε τιθήμεναι ὀστέ, Ἀχιλλεῦ, / ἄλλ' ὁμοῦ, ὡς τράφομέν περ ἐν ὑμετέροισι δόμοισιν, / εὔτέ με τυθὸν ἔοντα Μενότιος εἶξ' Ὀπόεντος / ἤγαγεν ὑμέτερόνδ' ἀνδροκτασίης ὑπο λυγρῆς, / ἤματι τῷ ὅτε παῖδα κατέκτανον Ἀμφιδάμαντος, / νῆπιος, οὐς ἐθέλων, ἀμφ' ἄστραγάλοισι χολωθεῖς».

⁸ Secondo C. Gioffredi (*Responsabilità e sanzione nella esperienza penalistica della Grecia arcaica*, in «BIDR», 40 (1974), p. 31) l'omicidio di Patroclo sarebbe stato involontario perché preterintenzionale; secondo E. Cantarella (*Studi sull'omicidio Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milano 1976, p. 44) sarebbe involontario non per la mancata volontà dell'evento ma perché involontaria sarebbe la sua azione.

tarietà di Patroclo è data dal suo particolare stato emotivo, da qualcosa, quindi, che sta dentro di lui. Ma perché Patroclo sottolinea di aver ucciso involontariamente? Vi era differenza tra omicidio involontario e volontario?

Per comprendere meglio questi concetti di volontarietà e involontarietà è necessario gettare uno sguardo sulla società descritta da Omero, chiarendone e delineandone la struttura.

La società descritta da Omero era costituita dagli eroi. Gli eroi erano uomini forti, coraggiosi, rispettati in quanto si adeguavano e si conformavano ai modelli comportamentali proposti dalla stessa società al fine di ottenere onore e stima sociale⁹; erano coloro che sapevano lottare con eccezionale coraggio e generosità fino al sacrificio della stessa vita. In altre parole, gli eroi erano coloro che si distinguevano per le proprie eccelse virtù. Ma la virtù di questi uomini era essenzialmente virtù guerriera: coraggio, forza fisica, senso dell'onore. Dell'onore faceva parte anche la violenza¹⁰. Infatti, in questo mondo dominato dall'ἀρετή guerriera, l'uomo offeso nell'onore non può rispondere che con un atto di forza, nonostante, spesso, questo atto di forza non sia altro che una violazione dell'altrui τιμή¹¹. La violenza è forza, e, come il coraggio, parte della ἀρετή¹².

Proprio per questi motivi l'omicidio era un fatto accettato, in quanto chi uccideva un altro, compiendo un atto di forza, dimostrava di essere più forte e di conseguenza di valere più dell' ucciso. Solo l'omicidio com-

⁹ I mezzi che assicuravano l'osservanza delle regole erano la vergogna e la colpa per non essersi adeguati o per aver trascurato quei comportamenti che la cosiddetta "voce del popolo" riteneva validi per poter essere definiti eroi. Proprio per questi motivi, la società omerica è stata definita, al tempo stesso, shame-culture o "civiltà di vergogna" e guilt-culture o "civiltà di colpa". Vedi E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., p. 4. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin und Leipzig, 1934, trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, Firenze 1943, pp. 27 ss.; E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951, trad. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, 1959, pp. 29 ss.; A.W. H.Adkins, *Merit and Responsibility. A Study of Greek Values*, Oxford 1960; trad. it. *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, Bari 1964, pp. 92 ss.

¹⁰ A. Jellamo, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero ad Aristotele*, Roma 2005, p. 21.

¹¹ «Per asserire la propria virtù, per difendere il proprio onore in una situazione di crisi, l'eroe è indotto a violare l'altrui timè», in M. Vegetti, *L'etica antica* (1989), Roma-Bari 2000, p. 18. Vedi Hom. *Il.*, I, 123-126; 182-187; XVI, 52 ss.

¹² A. Jellamo (*Il cammino di Dike*, cit. p. 25) sottolinea come i termini *bia* (forza) e *kratos* (potere) compaiono spesso in endiadi *aretè, timè e bia* cfr. *Il.*, IX, 498. Si legge anche nella *Teogonia* (385-388) di Esiodo: «Potere e Forza generò, illustri suoi (di Stige), dai quali di Zeus non c'è né casa né sede <...> ma sempre presso Zeus che tuona profondo hanno la loro dimora».

messo con l'inganno era biasimato in quanto si ricorreva ad esso come dimostrazione di forza¹³.

L'omicidio commesso con la forza, dal momento che diminuiva il prestigio del gruppo dell'ucciso, provocava la vendetta la quale, come abbiamo ricordato, ben si confaceva alla struttura della società omerica. L'omicidio commesso con l'inganno, invece, andava ad intaccare i principi fondanti e di conseguenza la stabilità e gli equilibri della compagine sociale, quindi era riprovato dalla collettività che vedeva messo in pericolo il proprio sistema di valori¹⁴.

Nel mondo omerico erano i parenti del morto a vendicarsi dell'assassino¹⁵. Quest'ultimo avrebbe potuto sottrarsi alla vendetta decidendo di andare in esilio (*phyge*)¹⁶ o pagando un riscatto (*poiné*)¹⁷,

¹³ L'omicidio di Egisto nei confronti di Agamennone, infatti, è considerato un atto "biasimevole" e non "eroico" proprio per il ricorso all'inganno da parte dell'omicida. E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., pp. 40-42. Per la figura particolare di Ulisse cfr. anche pp.41-42. Vedi anche E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano 1979, pp. 239-243.

¹⁴ Per la dimensione pubblica nel mondo omerico si veda M. Bonanni, *Il cerchio e la piramide. L'epica omerica e le origini del politico*, Bologna 1992, in part. cap. VII. Sul significato della pubblica ammenda cfr. anche Hom., *Od.* XXII, 45 ss.; 54-59; 61-64. Sul tema cfr. anche J. De Romilly, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, Milano 2005, pp. 13 ss.

¹⁵ La vendetta poteva essere portata avanti anche dalle persone che non erano legate a morto attraverso un vincolo sanguigno. C. Gioffredi (*Responsabilità e sanzione*, cit., pp. 1 ss.) sostiene che uno dei legami era quello fra i commilitoni in guerra. Vedi anche G. Glotz (*La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904, p. 92).

¹⁶ Hom., *Od.* XXIII, 117-122: «noi intanto vediamo quale è il modo migliore. Perché, in un paese, chi uccide anche un sol uomo, che dietro non abbia parecchi vendicatori, fugge lasciando i parenti e la patria; noi invece uccidemmo il sostegno della città, i giovani più nobili d'Itaca: ti esorto a riflettere a questo». La *phyge*, a volte, non assicurava la salvezza all'omicida; quest'ultimo, infatti, poteva essere inseguito in esilio e infine ucciso (Hom. *Od.* XV, 272-278: «sono così anch'io, via dalla patria, perché uccisi un uomo della tribù: molti i fratelli di lui e i congiunti ad Argo che pasce i cavalli, e tra gli Achei hanno grande potere. Evitando la morte e il loro destino fuggo, poiché è mia sorte errare tra gli uomini. Ma prendimi a bordo, poiché da fuggiasco ti supplico che non mi uccidano: credo che mi inseguano, infatti»; vedi anche *Il.* II, 653-668; *Plut., Mor.* 772E-773B).

¹⁷ Hom., *Il.* IX 635-636. J.J. Thonissen, *Le droit pénal de la république athénienne, précédé d'une étude sur le droit criminel de la Grèce légendaire*, Bruxelles-Paris 1875; R.J. Bonner, *Administration of Justice in the Age of Homer*, in *Class.Phil.*, 6, 1911, pp. 12 ss.; G.M. Calhoun, *The Growth of Criminal Law in Ancient Greece*, Berkeley 1927, pp. 17 ss.; A. Biscardi, *Diritto greco antico*, Firenze-Milano, 1982, p.166; E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero*, cit. p. 231.

qualora questo fosse stato accettato dai parenti del morto¹⁸.

L'esercizio della vendetta oltre alla funzione di dare soddisfazione e appagamento ai parenti del morto e compensarne il dolore¹⁹, era percepito come un dovere sociale e morale, indispensabile necessario per riacquistare l'onore²⁰.

Sulla base delle considerazioni fin qui richiamate, la maggioranza degli studiosi ha concluso che nella società descritta da Omero non ci fosse una distinzione a livello pratico tra azione volontaria o involontaria; volontario o involontario l'atto offensivo dell'omicidio provocava la vendetta; se non si vendicava, l'uomo omerico veniva meno a un suo preciso dovere sociale.

Perché, allora, per tornare a Patroclo, l'eroe insiste sul fatto che egli ha ucciso involontariamente? Perché se uccidere volontariamente o involontariamente aveva gli stessi risultati Patroclo ricorda che egli ha ucciso involontariamente?

Il testo relativo all'episodio di Patroclo è di fondamentale importanza a questo riguardo perché è proprio intorno ad esso che i critici hanno indirizzato le loro discussioni: il brano, infatti, è considerato da alcuni la prova della rilevanza, da altri dell'irrelevanza dell'intenzione dell'omicida.

La maggior parte degli studiosi sostiene che in Omero non avesse rilevanza l'intenzione dell'omicida: l'omicidio provocava sempre e comunque una reazione di tipo vendicativo²¹. Una piccola parte ha sostenuto, invece, che già in epoca omerica si desse rilevanza all'intenzione²². Pertanto, l'episodio di Patroclo è considerato per gli uni prova che il trattamento per chi commetteva

¹⁸ Sul rapporto tra vendetta e *poinë* e sul maggior prestigio della vendetta, cfr. E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., p. 2, in particolare pp. 25-28; Id., *Norma e sanzione in omero*, cit., pp. 168, 231-237.

¹⁹ C. Gioffredi, *Responsabilità e sanzione*, cit., p. 34.

²⁰ Ad esempio, Telemaco spera che i Proci abbiano una morte infamante, gliene augura una senza vendetta: «se poi vi sembra più facile e meglio, consumare la roba di un solo senza compenso, ebbene mangiate: io invocherò gli dei che vivono eterni, se mai Zeus conceda che vi sia una rivalse: invendicati allora morireste dentro la casa» (Hom. *Od. I*, 376-380); Inoltre, come testimonia il padre di Antinoo, Eupite, dopo che Ulisse ha ucciso il figlio «o saremo anche dopo infamati, per sempre. A sentirlo parrebbe un obbrobrio anche ai posteri, se non puniremo coloro che ci uccisero i figli e i fratelli; per me non sarebbe nell'animo dolce la vita, ma possa al più presto trovarmi morto tra i morti» (Hom., *Od. XXIV*, 432-436). Cfr. anche Hom., *Od. XXIV*, 426-7; I, 380; II, 145; XII, 659; XIV, 484-5.

²¹ R.J. Bonner, *Administration of Justice in the Age of Homer*, cit., pp. 12 ss.; A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility*, cit., pp. 98 ss.; C. Gioffredi, *Responsabilità e sanzione*, cit., pp. 39 ss.; E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., pp.32-35.

²² Leist, *Greco-italische Rechtsgeschichte*, Jena 1888, pp. 43, 289-90, 331 ss., 346 ss., 360, 367, 393 ss.; H.J. Treiston, *Poiné. A Study in Ancient Greek Blood Vengeance*, London 1923, pp. 52 ss.

un omicidio era lo stesso, sia che avesse ucciso volontariamente che involontariamente; per gli altri, l'insistenza di Patroclo sull'involontarietà della sua azione dimostrerebbe che l'omicidio volontario e quello involontario erano trattati in modo differente²³.

Treston, per esempio, ha sostenuto (sulla base dei testi che ha esaminato, e cioè, il brano relativo all'uccisione da parte di Patroclo e all'episodio di Edipo) che l'omicidio involontario non sarebbe stato punito. Infatti, afferma che nell'episodio di Patroclo bisogna intravedere il ricordo delle regole dei Pelasgi che avrebbero lasciato impunito l'omicidio involontario²⁴; nell'episodio di Edipo il fatto che questi, sebbene si fosse macchiato di parricidio, non andò in esilio avendolo commesso involontariamente²⁵. Ma i passi portati a esempio da Treston a supporto della sua tesi non convincono E. Cantarella la quale, giustamente, sostiene che «se è vero che Edipo quando uccise Laio lo fece non sapendo che era suo padre, è pur vero che lo uccise volontariamente; ed inoltre Edipo non andò in esilio perché Laio non aveva nessuno che lo

²³ Secondo Leist, ad esempio, colui che aveva commesso un omicidio involontario (a differenza di chi ne aveva commesso uno volontario) e ne avesse avuto le possibilità economiche poteva costringere i parenti del morto ad accettare la *poinë* (Leist, *op. cit.*, pp. 43, 289-90); ma un'attenta analisi dei poemi rende chiaro che non vi erano mezzi per costringere ad accettare la *poinë*²³: quando, ad esempio, Ulisse e Diomede si recano da Achille, offrendogli schiave e beni, in cambio di Briseide, Achille rifiuta l'offerta; lo stesso Patroclo non potè evitare l'esilio e sicuramente suo padre Menezio che era re di Oponto aveva ricchezze sufficienti per pagare la *poinë* (Hom., *Il. XXIII*, 85-6; *XI*, 765-789.) Achille rifiuta la *poinë* che Aiace Telamonio e Odisseo tentano di fargli accettare ricordandogli che vi è stato chi ha accettato la *poinë* per aver subito un torto più grave di quello arrecatogli da Agamennone, come l'uccisione di un figlio o di un fratello («Eppure dell'uccisione del fratello ci fu chi accolse riscatto o del figliuolo ammazzato...», Hom., *Il. IX*, 632 ss. Le traduzioni dei brani dell'*Iliade* sono di Rosa Calzecchi Onesti.

²⁴ H.J. Treston, (*Poiné*, cit., p. 27) si rifà alle considerazioni fatte da Leaf (*Homer and History*, London 1915, pp. 243 ss.). Partendo dalla coesistenza nel mondo omerico di due diverse culture, quella degli Achei e quella dei Pelasgi, e sostenendo che queste due culture reagivano in maniera differente all'omicidio, Treston ha affermato che nell'azione commessa da Patroclo si doveva intravedere il ricordo delle regole pelagiche che (a differenza di quelle degli Achei che, essendo un popolo di guerrieri, reagivano all'omicidio con la vendetta cosicché l'omicida avrebbe potuto evitare la morte solo recandosi in esilio) permettevano all'omicida di pagare alla famiglia dell'ucciso un *wergeld*. Qualora il *wergeld* non fosse stato pagato l'omicida era costretto all'esilio o alla morte. L'esilio, quindi, tra i Pelasgi, era una vera pena e non un mezzo per evitare la vendetta.

²⁵ H.J. Treston, *Poiné*, cit., pp. 55 ss.

vendicasse. In assenza di vendicatori, l'omicida non aveva alcun motivo di prendere la via dell'esilio...»²⁶.

Quindi ne consegue che l'omicidio provocava sempre una reazione vendicativa indipendentemente dall'atteggiamento psichico dell'omicida e la ragione di ciò affonderebbe le sue radici nei caratteri distintivi e peculiari della cultura omerica, del valore e dell'onore, di cui si è parlato in precedenza²⁷.

Perché, allora, per tornare ancora una volta all'interrogativo sollevato in precedenza, Patroclo insiste sulla involontarietà della sua azione? Che significato aveva questa distinzione tra omicidio volontario e involontario che per il fatto stesso di essere stata formulata una qualche rilevanza doveva pur avere²⁸? Se tale distinzione non aveva alcuna rilevanza a livello pratico, poteva averla, invece, sul piano morale? Si può parlare di responsabilità morale nei poemi omerici?

Anche a questo riguardo le opinioni degli studiosi sono contrastanti.

Molti di essi, tra cui Snell, sostengono che, in Omero, non esisteva il concetto di responsabilità morale: dal momento che l'uomo non era ancora considerato una unità organica, afferma Snell, non era di conseguenza in grado di determinarsi. Sono gli dei, infatti, che promuovono ogni mutamento²⁹: «l'azione umana non ha alcun inizio effettivo ed indipendente; quello che viene stabilito e compiuto è decisione ed opera degli dei»³⁰.

²⁶ Hom., *Od.* XI, 271-280; *Od.* VIII, 201 ss. E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., pp. 34-35.

²⁷ E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., pp.35-39.

²⁸ E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., p.43.

²⁹ B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963, pp. 55 ss.

³⁰ B. Snell, *op. cit.*, p. 55. A favore della sua tesi afferma che l'*Iliade* inizia con la peste mandata da Apollo che vuole punire Agamennone che tiene schiava la giovane Criseide, figlia Crise, che del dio è sacerdote prediletto; nel II libro dell'*Iliade* Zeus manda ad Agamennone un segno fallace (il Sogno) per promettergli la vittoria e indurlo alla battaglia; l'inizio dell'*Odissea* è un'adunanza degli dei che decidono sul ritorno di Odisseo; Odisseo con l'aiuto di Atena sconfigge i Proci. Per altre interpretazioni: G. Pasquali (*La scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima*, in *Civiltà moderna*, ottobre 1928) e R. Mondolfo (*Problemi del pensiero antico*, Bologna 1935, pp. 3 ss.; Id. *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958, pp. 400 ss.) portano avanti la tesi secondo cui i poemi, perlomeno nella loro redazione finale, sono testimoni di un uomo libero di determinarsi e, di conseguenza, moralmente responsabile. R. Mondolfo dice, infatti (*Responsabilità e sanzione nel più antico pensiero greco*, in «Civiltà moderna», 1930, 1, pp. 5 ss.): «l'agente è per l'accusa autore dell'opera sua e responsabile di essa e delle sue conseguenze; per la difesa, strumento ed esecutore della volontà irresistibile degli dei, e perciò irresponsabile. Ma il contrasto tra le due posizioni mostra che il concetto di responsabilità s'è già affermato nell'età cui risalgono

Vari sono i passi che confermano l'immagine dell'impotenza umana: durante la narrazione del cantore Femio («...cantava degli Achei il ritorno luttuoso, che gli inflisse da Troia Pallade Atena»³¹), Penelope all'improvviso lo interrompe pregandolo di cessare "questo canto luttuoso" perché le ricorda Ulisse e lo invita a cantare altro. Allora Telemaco le dice: «madre mia, perché vieti che il fedele cantore ci allieti come la mente l'ispira? Colpevoli (ἄτλοι) non sono i cantori, ma responsabile (ἄτιος) è Zeus che assegna a ciascuno, agli uomini che mangiano pane, la sorte che vuole»³². Agamennone sottolinea di non essere ἄτιος nei confronti di Achille per avergli sottratto il dono: «di quello "stolto errore" sono responsabili gli dei: che potevo fare? I numi tutto compiscono»³³. E più avanti Achille conferma: «Padre Zeus, ah, grandi errori tu ispiri agli uomini. Mai, se no, il figlio d'Atreo l'animo in petto così a fondo m'avrebbe sconvolto, né la fanciulla strappato, inflessibile, mio malgrado...»³⁴.

Altri passi, però, dimostrano che umana è la responsabilità quando l'uomo si oppone al volere divino. Così, ad esempio, con riferimento ai compagni di Odisseo che mangiarono i buoi del Sole Iperone, scatenandone la vendetta: «ma i compagni neanche così li salvò, pur volendo: con la loro empietà si perdettero, stolti»³⁵. Ed a proposito di Egisto, che si unisce a Clitemnestra nonostante il monito divino: «...così Ermete gli disse, ma non piegò la mente di Egisto, pur pensando al suo bene: e ora, tutt'insieme, ha pagato»³⁶.

M. Pohlenz ha sostenuto come, per l'uomo greco, non si possa parlare di dipendenza ma solo di sentimento di subordinazione nei confronti

le parti meno recenti dei poemi omerici». Cfr. al riguardo Hom. *Od.* I, 35 ss. passo in cui Zeus lamenta «ah quante colpe danno i mortali agli dei! Ci dicono la causa delle loro disgrazie: ma anche da sé, con le loro empietà, si procurano dolori oltre il segno...». Zeus si riferisce al fatto che Ermete era stato inviato dagli dei per non permettere ad Egisto di uccidere Agamennone, ma Ermete «non piegò la mente d'Egisto pur pensando al suo bene...». Non gli dei ma Egisto stesso è responsabile dei mali che egli stesso ha subito. Lesky (*Göttische und menschliche Motivierung im homerischen Epos*, nei *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, 1961, pp. 52 ss.) sostiene la presenza, nei poemi, di un uomo mosso al tempo stesso da una motivazione divina e una motivazione umana. Ma questa distinzione non avrebbe rilevanza ai fini della responsabilità morale. Cfr. al riguardo Hom., *Il.* IX, 254-256; VI, 227-228; *Od.* IV, 260-264.

³¹ Hom., *Od.* I, 326-7.

³² Hom., *Od.* I, 348-349.

³³ Hom., *Il.* XIX, 89-90.

³⁴ Hom., *Il.* XIX, 270-273.

³⁵ Hom., *Od.* I, 6-7.

³⁶ Hom., *Od.* I, 42-43.

della divinità; la divinità, infatti, non può togliere all'uomo, il diritto e la forza di agire come egli ha stabilito di propria volontà³⁷. Ciò è testimoniato dalle parole di Atena, mandata da Era per calmare Achille: «io venni a calmar la tua ira, se tu mi obbedirai, dal cielo»³⁸; Achille risponde: «bisogna una vostra parola, o dea, rispettarla, anche chi molto è irato in cuore; così è meglio, chi obbedisce agli dei, molto essi l'ascoltano»³⁹.

A.W.H. Adkins ha sostenuto che nonostante gli dei interferiscano nell'animo degli eroi, questa interferenza è indipendente da una eventuale attribuzione della responsabilità dell'azione⁴⁰: Elena, ad esempio, si disprezza per ciò che ha fatto e definisce Agamennone "il cognato di me cagna"⁴¹; la stessa Elena, non vedendo i fratelli Castore e Polluce sotto le mura di Troia, pensa che: «non vogliono adesso entrare nella mischia dei forti, temendo il disordine, la molta vergogna che ho io»⁴².

Ciò che emerge, quindi, è una realtà composita in cui a volte l'uomo appare in balia degli dei, altre volte gli viene aperta la possibilità di ribellarsi agli dei⁴³, altre volte ancora sembra essere responsabile delle proprie azioni.

E. Cantarella ha sottolineato che il termine "causa", αἴτιος, non

³⁷ M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1948; trad. it. *L'uomo Greco*, Milano 2006, capp. 1-2, in particolare p. 25 «...anche di fronte a sollecitazioni provenienti dall'esterno il suo (dell'uomo) sentimento fondamentale rimane questo: di avere la possibilità ed il dovere di foggiare da sé la propria vita». Id., *La Liberté greque*, Paris 1956, p. 19.

³⁸ Hom., *Il. I*, 207-208.

³⁹ Hom., *Il. I*, 216-218. E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., pp. 56-59; F. Codino, *Introduzione a Omero*, Torino 1965. Sul punto vedi Snell (*La cultura greca*, cit., pp. 56 ss.), secondo il quale l'episodio (nello specifico *Il. I*, 206) mostrerebbe come in Omero vi siano momenti in cui l'uomo appare non dipendente dalla divinità. Nonostante ciò, egli ritiene che «in Omero l'uomo non si senta ancora promotore delle proprie decisioni: ciò avverrà solo nella tragedia. In Omero ogni volta che l'uomo, dopo avere riflettuto, prende una decisione, si sente spinto dagli dei». Cfr. anche Guthrie, *The Greeks and their Gods*, London 1950, pp. 119-120; e Gioffredi, *Responsabilità*, cit., pp. 25 ss.

⁴⁰ A.W.H. Adkins, *La morale dei Greci*, cit., pp. 46 ss. A sostegno della sua tesi cita *Il. IX*, 110 et *XIII*, 224; *Od. XIV*, 246 2 262.; E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 20; J. Boheme, *Die Seele and das Ich im homerischen Epos*, Leipzig und Berlin 1929, rist. 1969.

⁴¹ Hom., *Il. III*, 178-180.

⁴² Hom., *Il. III*, 239-242; *Od. IV*, 261-262, dove Elena dice: «lamentavo la follia che Afrodite mi inflisse» ed anche *VI*, 354-356 passo nel quale ancora una volta Elena si definisce cagna. Cfr. E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero*, cit., pp. 259-263.

⁴³ La ribellione però, ha sottolineato A. Jellamo (*Il cammino di Dike*, cit., p. 40) ha sempre i tratti di un comportamento colpevole e ingiusto, e perciò è sempre sanzionata: «ah quante colpe danno i mortali agli dei! Ci dicono la causa delle loro disgrazie: ma anche da sé, con le loro empietà, si procurano dolori oltre il segno...» (Hom., *Od. I*, 33-34). Vedi anche Hom., *Il. I*, 207-8; *III*, 416-417; *XXI*, 293.

aveva soltanto il «significato oggettivo esclusivamente legato alla constatazione del rapporto azione-evento, ma anche di moralmente responsabile»⁴⁴. Così ad esempio: Telemaco, parlando con Ulisse, dice che l'aedo Femio è stato costretto a cantare per i Proci, ragion per cui non è ἄτιος⁴⁵; Priamo non considera Elena ἄτιη della guerra, in quanto ha agito per volere degli dei: «vieni qui, figlia mia, siediti vicino a me, a vedere il tuo primo marito, e gli alleati e gli amici: non certo tu sei colpevole davanti a me, gli dei son colpevoli, essi mi han mosso contro la triste guerra dei Danai»⁴⁶; Achille non considera ἑπαύτιοι gli araldi che Agamennone manda per sottrarre Briseide ma Agamennone stesso⁴⁷. Difatti, se si può affermare con certezza che è stata Elena con la sua fuga a scatenare la guerra di Troia; ed è certo che furono gli araldi a portare via Briseide ad Achille, è evidente che in ambedue i casi il termine ἄτιος non significa causa, nel senso di colui che ha provocato una determinata azione (infatti sia Elena che gli araldi hanno provocato i consequenziali effetti) ma moralmente responsabile: tali sono gli araldi che hanno agito eseguendo un ordine; tale è Elena che ha agito per volere di Afrodite. Pertanto quando un'azione non è riconducibile alla volontà di chi l'ha compiuta costui non è ἄτιος, cioè non è moralmente responsabile.

Recentemente A. Jellamo ha sostenuto che l'uomo omerico può essere colpevole, ma non responsabile. Gli uomini non sono la causa degli *eventi*. Ed evidenzia come l'utilizzo dello stesso termine, *aitia*, per indicare sia la colpa che la causa non facilita la comprensione della differenza tra colpevolezza e responsabilità, sebbene, però, la diversità emerga dalla lettura dei poemi⁴⁸.

Afferma, infatti, il predetto studioso come la colpa sia «il nesso che unisce l'azione al soggetto come autore materiale dell'azione; la responsabilità, invece, è un'altra cosa: non gli appartiene, appartiene agli dei. Essi sono la causa degli eventi, essi la causa della colpa umana. Manca, in Omero, un nesso forte tra responsabilità e colpa, e tra colpa e punizione»⁴⁹.

⁴⁴ Cantarella, *Norma e sanzione in Omero*, cit., p. 273. Vedi *Hom. Il.*, I, 153 et 335-336; XIII, 222; XXI, 370; *Od. I.*, 347-349; XXII, 48-49 et 154-156. Sul punto cfr. in senso opposto Tsouyopoulos, *Strafe im frühgriechischen Denken*, Freiburg 1966, pp. 47 ss.

⁴⁵ *Hom. Od.* XXII, 356.

⁴⁶ *Hom.*, *Il.* III, 161-165.

⁴⁷ *Hom. Il.* I, 334-336.

⁴⁸ A. Jellamo, *Il cammino di Dike*, cit., p.41.

⁴⁹ A. Jellamo, *Il cammino di Dike*, cit., p.41. Basti ricordare le parole di Agamennone (*Hom.*, *Il.* XIX, 86-92): «pure non io son colpevole ma Zeus e la Moira e l'Erinni che nella nebbia cammina; essi nell'assemblea gettarono contro di me stolto errore quel giorno che tolsi il suo dono ad Achille. Ma che potevo fare? I numi tutto compiscono. Atè è la figlia maggiore di Zeus, che tutti fa errare, funesta».

I poemi omerici, dunque, ci mettono di fronte a delle aporie e a delle contraddizioni⁵⁰ che sono state spiegate con la coesistenza, all'interno di essi, di una pluralità di modelli culturali⁵¹. Quella descritta da Omero sarebbe una società pluristratificata al cui interno si trovano e si individuano momenti ideologici diversi, non collocabili in un unico contesto spazio-temporale (culturale). I poemi, in altre parole, descriverebbero per larga parte il mondo greco dei secoli X-IX a.C., dei secoli in cui si collocerebbe la loro redazione definitiva; ma l'arco di tempo che gli stessi abbracciano e del quale rimane traccia è molto più lungo⁵².

Ecco, allora che, accanto ad un uomo che non può ribellarsi al volere divino, esiste anche un uomo il cui errore dipende anche dal fatto di essere tale e per questo fallibile⁵³.

Ancora un dato, però, a mio avviso, è opportuno sottolineare.

Abbiamo detto come, nei vari episodi, i personaggi, di volta in volta, sottolineano e specificano se sono colpevoli o non colpevoli, responsabili o non responsabili. Ciò non è importante solo per capire quando in un'azione è coinvolta la volontà dell'agente e quando non lo è ma anche perché dimostra come questi differenti concetti erano già presenti nella mente dei Greci.

Mi spiego meglio.

Il fatto che i Greci non avessero sviluppato un vocabolario preciso per definire tutte le parole o i concetti (basti pensare al concetto di colpa e responsabilità) non significa la mancanza della corrispondente idea a livello mentale. Pertanto, a mio avviso, per i Greci ciò che manca non è la comprensione della distinzione tra i due concetti ma termini distinti adatti e appropriati, per le due nozioni.

§.1.2. – I poemi sono testimoni di un'ulteriore cambiamento. Infatti, il mondo greco, col tempo, avvertì l'esigenza di sottrarre la pratica della vendetta all'arbitrio privato.

⁵⁰ Anche a livello lessicale Omero ci pone di fronte una situazione non unitaria: per esempio il significato di "volere" espresso dai termini ἐθέλειν, βούλομαι, e il participio ἐκόν. Sul tema vedi E. Cantarella, *Norma e sanzione*, cit., pp. 264-267 con relativa bibliografia.

⁵¹ Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère. Essai sur un problème de style homérique*, Paris 1928.

⁵² Lesky, *Geschichteder griechischen Literatur*, München-Bern 1957-1958; Finley, *Il mondo di Odisseo*, Firenze 1962. Per ulteriore bibliografia si veda E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., pp. 16-17 nn. 2-7.

⁵³ F.Codino, *op. cit.*, 1965; Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., pp. 56-59; Id., *Norma e sanzione in Omero*, cit., pp.284-285, in particolare i concetti di ἄτη e ἀμαρτία.

Prova ne è la scena di un processo descritta sullo scudo di Achille in un passo dell'*Iliade*⁵⁴.

L'episodio narra dell'uccisione di un uomo da parte di un altro uomo. I familiari del morto vogliono vendicarsi dell'assassino ma questi dichiara di aver già pagato una *poinë*, e perciò, avendo riscattato l'offesa fatta, la parte lesa era tenuta a rinunciare ad un successivo atto di rappresaglia⁵⁵. I familiari del morto, però, sostengono di non aver ricevuto alcuna *poinë* e che per questo sia lecito e legittimo il loro diritto alla vendetta; così si rivolgono ad un *histor* che deve decidere la controversia. Sono, però, i *gherontes* ad essere definiti coloro che "giudicano" (δίκάζων)⁵⁶.

Qual è, allora, la funzione dell' *histor*? Quale il ruolo dei *gherontes*?

L'ipotesi che risulta essere la più accreditata è che il compito dei *gherontes*, esercitato dopo una fase istruttoria affidata ad un *histor*⁵⁷ fosse

⁵⁴ Hom., *Il.* XVIII, 497-508: «λαοὶ δ' εἰν ἀγορῇ ἔσαν ἀθροοί· ἔνθα δὲ νεῖκος \ ὠρώσει, δύο δ' ἄνδρες ἐνείκον εἵνεκα ποινήs \ ἀνδρὸς ἀποφθιμένου· ὁ μὲν εἵχετο πάντ' ἀποδοῦναι \ δῆμῳ πιφαιύσκων, ὃ δ' ἀνάινετο μηδὲν ἔλεσθαι· ἄμφω δ' ἴεσθην ἐπὶ ἴστορι πείραρ ἑλέσθαι. \ λαοὶ δ' ἀμφοτέροισιν ἐπήπιον, ἄμφις ἀρωγοί· \ κήρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυον· οἱ δὲ γέροντες \ ἦατ' ἐπὶ ζῆστοῖσι λίθους ἱερῶ ἔνι κύκλῳ, \ σκήπτρα δὲ κρηρύκων ἐν χέρσ' ἔχον ἡεροφώνων· \ τοῖσιν ἔπειτ' ἦισσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δίκάζων. \ καίτω δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δύο χρυσοῖο ταλαντα, \ τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι». «E v'era del popolo nella piazza raccolto: e qui una lite sorgeva; due uomini leticavano per il compenso d'un morto: uno gridava d'aver tutto dato, dichiarandolo in pubblico, l'altro negava d'aver niente avuto: entrambi ricorrevano al giudice, per avere la sentenza il popolo acclamava ad entrambi, di qua e di là difendendoli; gli araldi trattenevano il popolo; i vecchi sedevano su pietre lisce in sacro cerchio, avevano tra mano i bastoni degli araldi voci sonore, con questi si alzavano e sentenziavano ognuno a sua volta; nel mezzo eran posti due talenti d'oro, da dare a chi di loro dicesse la più dritta giustizia».

Omero, dunque, dice che le rispettive parti si recano dall'*histor* per avere la "fine" (*peirar*) della lite ma il verdetto è lasciato ai *gherontes* che esercitano il loro potere nella piazza, alla presenza del popolo e degli araldi, alzandosi a ognuno a sua volta per esprimere il loro parere.

⁵⁵ A. Biscardi, *op. cit.*, p. 278. Ricevendo la *poinë*, scrive Omero (*Il.* IX, 635-6) infatti: «si placa il cuore superbo e l'animo dell'altro che ha ricevuto il riscatto».

⁵⁶ Hom., *Il.* XVIII, v. 506.

⁵⁷ Non era un arbitro e neanche un semplice testimone ma una persona, piuttosto, che avesse assistito al pagamento della *poinë* svolgendo un ruolo speciale (In Omero, il termine appare anche in *Il.* XXIII, 485-7 in riferimento al litigio tra Aiace d' Olileo e Idomeneo. Ma in questo caso la funzione dell'*histor* (Agamennone) è soltanto di arbitro. Per un maggiore approfondimento sull'argomento cfr. A. Jellamo, *Il cammino di dike.* cit., p. 35 n. 59, pp. 36-37). Vedi sul punto per le diverse ipotesi sull'*histor* E. Cantarella, *Lo scudo di Achille: considerazioni sul processo nei poemi omerici*, in RISG

quello di accertare se la *poinë* fosse stata pagata o se bisognasse, da parte dei parenti della vittima, andare avanti con la vendetta⁵⁸, assegnando alla fine, alla parte “vincente”, i due talenti inizialmente depositati dalle due parti⁵⁹.

Quindi i *gherontes*, su invito della collettività, giudicavano garantendo legittimità all’uso della forza fisica che non era più, di conseguenza, un fatto essenzialmente privato⁶⁰.

Il processo descritto sullo scudo di Achille, pertanto, testimonierebbe, secondo A. Biscardi, una ulteriore fase (o meglio una fase di passaggio) verso «la concezione della pena, intesa come male inflitto dall’intero corpo sociale a chi violava le regole fondamentali di comportamento. Soltanto un secolo dopo un altro passo verrà compiuto e segnerà il momento della nascita del diritto penale statale»⁶¹: il codice di Draconte in materia di omicidio.

§.1.3. – Draconte elabora una legge che segna una rivoluzione profonda rispetto alla consuetudine della vendetta privata esaminata nei poemi

16, serie III, 1972, p. 248, nn. 1, 2, 256; Id., *Norma e sanzione in Omero*, cit., p. 253; Id., *Itaca*, cit., in particolare pp. 199-202; G. Thür, *Oath and Dispute Settlement...*, cit., pp. 57 ss.; E Cantarella, *Dispute Settlement in Homer*, in J. Stregas (a cura di), *Antike Rechte und Gesellschaft Festschrift für Panayotis Dimakis*, in «Rechtsphilosophische und Rechtshistorische Studien», 10 Sakkoulas-Böhlau, Athenai 2002; A. Jellamo, *Il cammino di dike*, cit., pp. 35-36. Ipotesi diverse in P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Association pour l’étude de la civilisation romaine, Strasbourg 1984, pp. 174-177 e M. Gagarin, *Early Greek Law. Settlement of Disputes in early Greek Literature*, Berkeley-Los Angeles 1986, pp. 27-34; Si veda anche R. Westbrook, *The Trial Scene in the Iliad*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 1992, 94, pp. 53-58; G. Nagy, *The Scield of achilles. Ends of Iliad and Beginning of the Polis*, in S. Langdon (a cura di), *New Light on a Dark Age: Exploring the culture of Geometric Greece*, Columbia 1997, pp. 194 ss.

⁵⁸ R. Di Donato, *Omero: forme della narrazione e forme della realtà. Lo scudo di Achille*, (in *Storia dei Greci*, a cura di S. Settis) II, 1, Torino, p. 239.

⁵⁹ Così E. Cantarella (*Itaca. cit.* p. 198) che in rafforzamento della sua tesi istituisce un confronto con la *summa sacramenti*, somma che, nell’antico processo privato romano delle *legis actiones*, le parti si impegnavano a pagare in caso di soccombenza. Vedi Gaio, *Istituzioni*, 4, 13.14 et M. Marrone, *Istituzioni di diritto romano*, Palermo 1984, pp. 87-88. Per altre possibili interpretazioni vedi M. Gagarin (*Early Greek Law*, cit., p. 31); G. Thür (*Oath and Dispute Settlement in Ancient Greek Law*, in L. Foxhall, A.D.E. Lewis (a cura di), *Greek law in Its Political Setting. Justification not Justice*, Oxford 1996, pp. 57 ss.).

⁶⁰ E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano 2002, p. 198 e in particolare nota 74.

⁶¹ A. Biscardi, *op. cit.*, p. 278.

omerici. Adesso la punizione per aver trasgredito le regole non è più qualcosa lasciata alla libera iniziativa privata, ma è un comportamento che comporta l'applicazione di pene precise. Ed è lo Stato che nella seconda metà del VII secolo, ha il compito di punire chi commette un omicidio⁶².

Egli con la sua legge sull'omicidio introdusse molte novità, fra le quali quella secondo cui l'omicidio dovesse essere punito diversamente a seconda del diverso atteggiarsi della volontà colpevole.

Cominciamo con ordine.

La critica tradizionale⁶³ aveva sostenuto che all'interno della legge di Draconte i tipi di omicidio a cui si faceva riferimento fossero due: il φόνος ἐκ προνοίας ο φόνος ἐκούσιος (cioè l'omicidio volontario) e il φόνος μὴ ἐκ προνοίας ο φόνος ἀκούσιος (cioè l'omicidio involontario).

Alcuni studiosi, quali D. MacDowell, R. Stroud, E. Cantarella⁶⁴, hanno invece sollevato dei dubbi al riguardo sostenendo, al contrario, che nel codice di Dracone i tipi di omicidio presi in esame fossero tre il φόνος ἐκ προνοίας, ἢ φόνος μὴ ἐκ προνοίας ε ἢ φόνος ἀκούσιος; e che, di conseguenza non vi fosse identificazione tra il φόνος μὴ ἐκ προνοίας e il φόνος ἀκούσιος.

Tale contrasto impone, allora, l'analisi del testo del decreto⁶⁵.

⁶² A. Biscardi, *op. cit.*, p. 287; E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., p. 79.

⁶³ Cfr. H.Lipsius, *Das attische Recht, und Rechtsverfahren unter Benutzung des attischen Prozesses*, II, Leipzig, 1905-1915, II, p. 601; G. De Sanctis, *Atthis Storia della Repubblica ateniese dalle origini all'età di Pericle*, Firenze, 1898; Torino 1912, 1975³, pp. 234 ss.; K.Latte, *Beiträge zum griechischen Strafrecht, in Kleine Schriften*, pp. 252-293; U.E. Paoli, *Omicidio*, in *Nov.Dig.Ital.* XI, p. 873; H. Hamburger, *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New York 1965, p. 15. Per ulteriore bibliografia vedi E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., p. 95 nota 55.

⁶⁴ D. MacDowell, *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester 1963, pp. 124-125; R. Stroud, *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley and Los Angeles 1968, p. 41; E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., pp. 95-97.

⁶⁵ «Prima tavola. E se qualcuno uccida qualcuno μὴ ἐκ προνοίας, vada in esilio. I βασιλεῖς giudichino chi ha commesso il crimine... e chi lo ha ispirato. Gli Efeti emettano la sentenza. Perché il perdono venga concesso, se vi sono il padre, o il fratello, o i figli, occorrerà il consenso di tutti, altrimenti colui che si oppone prevalga. Se non vi sono costoro, fino ai figli dei cugini e ai cugini, se tutti vogliono perdonare, colui che si oppone prevalga. Se non vi è neppure uno di costoro e l'omicida abbia ucciso ἄκων e i cinquantun Efeti abbiano giudicato che ha ucciso ἄκωντα, dieci membri della fratria concedano <il perdono> se vogliono. I cinquantuno scelgano costoro in base alla nobiltà della nascita. E anche coloro che hanno ucciso prima siano vincolati da questa legge. I parenti fino ai figli dei cugini e ai cugini facciano una proclamazione contro l'uccisore nell'agorà. Concorrano alla persecuzione i cugini, i figli dei cugini, i generi, i cognati, i suoceri e i membri della fratria... responsabile per omicidio... i cinquantuno... Se qualcuno uccide un omicida o è responsabile della sua uccisione quando egli si tiene

La legge di Draconte diceva che colui che avesse ucciso involontariamente (μη ἔκ προνοίας) avrebbe potuto evitare l'esilio qualora fosse stato perdonato dai familiari della vittima. Se non vi fossero stati familiari e se gli Efeti avessero stabilito che l'omicida avesse ucciso involontariamente (ἄκων) il perdono sarebbe potuto essere concesso dai frateri. Nel testo, quindi, la frase "se uno ha ucciso involontariamente" viene espressa in due modi differenti: μη ἔκ προνοίας e ἄκων. Ma perché ribadire lo stesso concetto utilizzando due espressioni diverse? Se si accettasse l'opinione tradizionale, e cioè che non vi fosse distinzione tra il φόνος μη ἔκ προνοίας e il φόνος ἀκούσιος non si spiegherebbe il perché della ripetizione della frase "se uno ha ucciso involontariamente", sebbene nel secondo caso per la concessione del perdono si richiedesse l'accertamento in sede giudiziale da parte degli Efeti sull'eventuale involontarietà⁶⁶.

La ripetizione della frase "se uno ha ucciso involontariamente" si può spiegare ammettendo, invece, la diversità dei due tipi di omicidio e considerando il φόνος ἀκούσιος meno grave del φόνος μη ἔκ προνοίας. Difatti, se è vero che chi si fosse macchiato di φόνος ἀκούσιος avesse maggiori probabilità di ottenere il perdono, è anche vero che si volesse la assoluta certezza che si fosse in presenza di un φόνος ἀκούσιος. E questo accertamento era un compito lasciato agli Efeti⁶⁷.

Quindi non è condivisibile l'opinione di quanti sostengono l'eguaglianza delle due tipologie di omicidi.

Ogni dubbio può essere risolto se si analizzano le fonti in cui compaiono il termine πρόνοια e l'aggettivo ἀκούσιος.

Per quanto riguarda il termine *pronoia* le fonti alle quali dobbiamo rifarci sono 2 orazioni di Lisia e 1 orazione di Antifonte. Queste fonti provano come il termine *pronoia* fosse qualcosa di più della semplice volontarietà.

Dall'orazione *contro Simone* di Lisia si evince che si aveva *pronoia* solo se l'intenzione di uccidere esisteva già ἔκ πολλοῦ (da molto tempo, sottinteso χρόνου) e che sono colpevoli di τραῦμα ἔκ προνοίας solo coloro che ἐβούλεσαν καὶ προουπήθεσαν (hanno voluto e premeditato di uccidere)⁶⁸.

lontano dai mercati di frontiera, dai giochi e dai santuari anfizionici, sia trattato esattamente come se avesse ucciso un ateniese. Gli Efeti giudichino».

⁶⁶ Dem., c. *Macart.* 57.

⁶⁷ E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., p. 96; A. Biscardi, *op. cit.*, p. 290.

⁶⁸ Lys., 3, 40-43: «che dunque, o giudici, io non sia per nulla responsabile di ciò che è accaduto, credo che sia stato sufficientemente dimostrato. Il mio atteggiamento nei confronti delle liti per questi fatti è tale che, pur avendo subito molti oltraggi da Simone, ed essendo stato ferito alla testa da lui, non osai agire contro di lui, ritenendo

Nella quarta orazione di Lisia un suo cliente, accusato di essersi recato a casa della vittima per ucciderlo, replica che se fosse stata questa la sua intenzione, (e quindi se ci fosse stata *pronoia*) avrebbe sicuramente portato un'arma con sé e non lo avrebbe semplicemente colpito con un sasso trovato a terra a casa della stessa vittima⁶⁹.

Dall'orazione di Antifonte, invece, si evince che non può esserci identificazione tra *μη̄ ἔκ προνοίας* e *φόνος ἀκούσιος*. Infatti nel testo tra le due espressioni si trova la congiunzione *καί* che chiarisce come i due termini sono due cose diverse⁷⁰.

eccessivo, se litigammo per dei ragazzi, cercare di far mandare qualcuno in esilio, fuori dalla patria. E inoltre, ritengo che non vi sia alcuna *πρόνοια τραύματος* in chiunque abbia ferito senza volere uccidere. Chi è infatti così sciocco da meditare per molto tempo come ferire uno dei suoi nemici? Ma è chiaro che anche coloro che posero le leggi in vigore in materia non stimarono di dover mandare in esilio, fuori dalla patria, coloro che si colpirono alla testa durante una lite (e certamente ne avrebbero esiliato molti), ma stabilirono pene tanto grandi per coloro che avevano voluto colpire qualcuno e non erano riusciti a ucciderlo, ritenendo che coloro che avevano voluto e premeditato dovessero pagare il fio; se non erano riusciti a uccidere, infatti, costoro nondimeno avevano fatto quanto era in loro potere per riuscirci. Voi stessi molte volte già prima avete deciso intorno alla *πρόνοια*. E infatti sarebbe eccessivo che a coloro che ferirono, litigando per ubriachezza, per una lite, per degli insulti, per un ragazzo o per un etera, tutte cose delle quali ci si pente, quando si torna a ragionare, voi infliggereste pene così grandi e terribili, da allontanare dei cittadini dalla patria».

⁶⁹ Lys., 4, 6-7: «E nessuno di voi ignora che egli sarebbe morto prima ferito da un pugnale che colpito con un pugno. Sembra dunque che neppure lui ci accusi di essere venuti armati, ma dica di essere stato colpito con un coccio. E tuttavia è già chiaro da quanto egli ha detto che non vi è stata *πρόνοια*. Non saremmo venuti così, infatti, senza sapere se qui avremmo trovato un coccio, o qualcosa con cui ucciderlo, ma saremmo venuti da casa con qualcosa. Ora, noi confessiamo di essere andati ove si trovavano dei ragazzi e delle flautiste, dopo aver bevuto. Cosicché questa sarebbe *πρόνοια*? Io non lo ritengo affatto».

⁷⁰ Il testo è relativo all'accusa di avvelenamento di una donna nei confronti del marito. Al paragrafo 5 sono importanti le parole del figliastro dell'accusata che ritiene scelleratezza lasciare invendicata la morte del padre provocata dalla matrigna: «ed io mi meraviglio anche di mio fratello. Con quale idea egli si è costituito in giudizio contro di me? Ritene forse che sia una cosa pia non tradire la madre? Ma io ritengo che sia cosa molto più empia tralasciare la vendetta del morto, e per giunta di uno ucciso contro la sua volontà e premeditatamente, mentre lei ha ucciso *ἐκουσίως καὶ ἔκ προνοίας*»; e ancora ai paragrafi 26 et 27 «Ella dunque ha ucciso *ἐκουσίως ε βουλευσασα* (volontariamente e con premeditazione), egli venne ucciso contro la sua volontà e violentemente... cosicché bisogna avere compassione piuttosto dei mali che uno soffre *τοῖς ἀκούσιος*, anziché degli atti illeciti e delle colpe commessi *ἐκουσίως καὶ ἔκ προνοίας*. E come ella ha ucciso senza rispettare e senza temere né gli dei né gli eroi né

La *pronoia*, quindi, è più della volontarietà, è premeditazione.

Per quanto riguarda il significato dell'aggettivo ἀκούσιος ci viene in aiuto la seconda *Tetralogia* di Antifonte da cui si ricava che il φόνος ἀκούσιος fosse l'omicidio commesso da una persona che non voleva uccidere ma nel cui comportamento vi era stata negligenza, imprudenza, inosservanza del regolamento; un po' come il nostro omicidio colposo⁷¹.

Quindi, possiamo concludere che il codice di Draconte prevedeva tre tipi di omicidi: il φόνος ἔκ προνοίας, il φόνος μὴ ἔκ προνοίας e il φόνος ἀκούσιος, rappresentanti l'omicidio premeditato, l'omicidio non premeditato e l'omicidio colposo. Ma con Draconte il concetto di volontarietà si limitò solo all'omicidio premeditato.

In altre parole, la legislazione di Dracone aveva come obiettivo limitare l'uso privato della forza, ma per secoli la vendetta privata fu considerata l'unica forma di giustizia possibile⁷². Pertanto egli cercò di restringere i casi in

gli uomini, così anche lei, uccisa da voi e dalla giustizia, senza aver trovato né perdono, né pietà né vergogna alcuna da parte vostra, dovrebbe subire la più giusta delle pene».

⁷¹ È il caso di un ragazzo che era accusato di φόνος ἀκούσιος, per aver ucciso un altro ragazzo colpendolo col giavellotto mentre si esercitava in un ginnasio, stando cioè nel luogo adibito all'esercitazione e su ordine del maestro (verosimilmente). Ai paragrafi 6-7 della prima orazione della difesa Antifonte dice: «riconosciuto da entrambi voi che l'omicidio fu involontario, chi fu l'omicida sarebbe rivelato ancor più chiaramente dalla colpa, a seconda che sia dell'uno o dell'altro. Coloro che ammettendo una colpa riescono a fare ciò che vogliono, costoro sono autori di cose ἀκούσια. Coloro che fanno o subiscono qualcosa di ἐκούσιον, costoro sono responsabili di ciò che subiscono. E il mio ragazzo non commise alcuna colpa nei confronti di nessuno. Infatti non si esercitava di sua iniziativa, ma obbedendo a un ordine; non lanciò il giavellotto stando fra coloro che si esercitavano, ma stando nella fila di quelli che lo lanciavano; non colpì il ragazzo sbagliando il bersaglio, avendo diretto il tiro verso coloro che si tenevano lontani, ma facendo tutto nel modo giusto, come voleva, non fece nulla di ἀκούσιον, ma subì qualcosa essendo impedito di raggiungere lo scopo».

Le uniche fonti che confermerebbero la tesi sostenuta della critica tradizionale sono alcuni passi delle orazioni *contro Mida* e *contro Aristocrate* di Demostene in cui vi è la contrapposizione tra φόνος ἀκούσιος e φόνος ἔκ προνοίας senza alcun riferimento al φόνος μὴ ἔκ προνοίας. Le contraddizioni contenute nelle orazioni *contro Mida* (43) e *contro Aristocrate* (50) si risolverebbero ammettendo che in esse il termine ἀκούσιος sarebbe stato utilizzato in un senso più generale e comprendente anche il φόνος μὴ ἔκ προνοίας. All'epoca di Dracone, quindi, esistevano due tipi di omicidio involontario: il φόνος μὴ ἔκ προνοίας (omicidio non premeditato) e il φόνος ἀκούσιος (omicidio colposo). Il termine ἀκούσιος aveva, però, anche un senso più generico, comprendente, di conseguenza, qualunque tipo di omicidio involontario. (Così E. Cantarella, *L'elemento soggettivo dell'atto illecito*, cit., pp. 308-311).

⁷² J. De Romilly (*op. cit.*, pp. 7, 16) ricorda infatti come la legge greca nasca dalle convenzioni e dalle abitudini umane e come sia l'unica "realtà" che si opponga all'arbitrio.

cui l'omicida poteva essere ucciso. Stabili una pena: la morte, che poteva essere inflitta dai parenti del morto, ma la limitò al solo omicidio premeditato (il φόνος ἔκ προνοίας) perché considerato volontario. L'omicidio d'impeto e l'omicidio voluto con la ragione ma non premeditato (il φόνος μὴ ἔκ προνοίας) continuarono ad essere considerati involontari e per questo sanzionati con l'esilio; con l'esilio venne punito, sebbene aperto a maggiori possibilità di ottenere perdono, anche un altro omicidio involontario il φόνος ἀκούσιος, cioè l'omicidio colposo, che è differente dal φόνος μὴ ἔκ προνοίας per un atteggiamento della volontà colpevole chiamato ἀμάρτημα (colpa), consistente in un comportamento definibile come trascurato⁷³.

Che il φόνος μὴ ἔκ προνοίας fosse ritenuto più vicino al φόνος ἀκούσιος, e quindi meno grave del φόνος ἔκ προνοίας, è confermato dal fatto che il φόνος ἔκ προνοίας era giudicato dall'Aeropago, il φόνος μὴ ἔκ προνοίας dagli Efeti nel Palladio⁷⁴, lo stesso organo che giudicava anche il φόνος ἀκούσιος⁷⁵, e come questo era punito con l'esilio. E questo perché il φόνος μὴ ἔκ προνοίας era concepito come omicidio involontario.

Questo concetto, oggi, risulta sorprendente poiché il nostro concetto di volontarietà, in questo campo, è molto diverso. Per noi infatti quando una persona commette un reato, «volendo l'evento pericoloso che ne consegue, si avvale di una forma particolare di volontà che noi chiamiamo dolo, la cui sussistenza è indipendente da una possibile premeditazione dell'agente»⁷⁶.

Solo il tempo porterà la coscienza sociale greca ad una revisione di tale concezione e i primi segnali di tale ripensamento si ritrovano in Gorgia nell'*Encomio di Elena*, in cui si porta avanti l'idea che, dal momento che ognuno è responsabile delle azioni che commette volontariamente e non per quelle provocate dall'Evento, dalla Necessità, dalla persuasione delle parole, dall'amore, Elena non è colpevole per essere partita per Troia⁷⁷.

Con Platone si fa un ulteriore passo avanti. Egli, infatti, distingue l'omicidio volontario e l'omicidio involontario e sostiene che un omicidio è volontario solo se commesso ingiustamente e con premeditazione. Parla anche di omicidio θυμῷ οὐ κατὰ τὸν θυμὸν⁷⁸, cioè quello commesso per collera e sostiene che questo tipo di omicidio non è volontario ma neanche involontario, è piuttosto qualcosa che sta a metà tra le due sfere⁷⁹.

⁷³ A. Biscardi, *op. cit.*, pp. 293-294; E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., pp. 110-111.

⁷⁴ Cfr. la linea 13 della legge di Draconte et Dem., c. *Aristocr.* 22.

⁷⁵ Cfr. le linee 17-18 della legge di Draconte, e Dem., c. *Aristocr.* 71.

⁷⁶ M. Gallo, *Dolo (diritto penale)*, in *Enciclop. del diritto*, XIII, Milano 1964, pp. 750 ss.

⁷⁷ Gorgia (Fr. 82 B 11, 8-15) specifica che Elena agì οὐκ ἠδύκησεν ἀλλ' ἠτύχησεν. Nell'orazione c'è, quindi, una distinzione tra ἀδύκημα e ἀτύχημα.

⁷⁸ Plat., *Leges*, 865b-866c-d-e; 867a-b; 869e; 870a.

⁷⁹ G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, I, Bologna 1966, 1974³, pp. 65 ss.; P.

Ed infine Aristotele. Questi considera involontarie solo le azioni che si compiono per forza o ignoranza, cioè quando il principio sta fuori della persona che compie un'azione. Dice infatti «è opinione comune che siano involontari gli atti che avvengano per costrizione o per ignoranza (δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ διὸ ἀγνοίαν γινόμενα); e compiuto per costrizione è ciò il cui principio viene dall'esterno ed è tale quello in cui che agisce o subisce non dà nessun apporto: per esempio, se lo trascina in qualche luogo il vento, o uomini che lo hanno in potere...»⁸⁰; e ancora quando, ad esempio si vuole mostrare una catapulte e la si fa scattare, o se si crede che una lancia sia smussata e invece è affilata⁸¹.

L'azione commessa per ira, διὰ θυμόν, è volontaria o involontaria? Dal momento che per questo genere di azioni il principio sta in noi non si possono definire involontarie le azioni commesse διὰ θυμόν⁸². Le azioni commesse διὰ θυμόν sono volontarie.

Proseguendo, Aristotele afferma che «determinato ciò che è volontario e ciò che è involontario, rimane da trattare la scelta (προαίρεσις)...». La scelta è qualcosa di diverso dalla volontà. Il volontario è comune ai bambini e agli animali, mentre la scelta non lo è. È sbagliato identificarla col desiderio (ἐπιθυμία) o con l'impetuosità (θυμός) o con la volontà (βούλησις) perché la volontà ha per oggetto il fine, mentre la scelta ha per oggetto le cose che riguardano il fine. Non è neppure opinione (δόξα)⁸³. Cosa è, allora? È l'oggetto di una pre-deliberazione, infatti, è accompagnato dalla ragione e dalla riflessione⁸⁴.

Questa teoria dell'atto volontario Aristotele la riprende nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea*, in cui dice: «intendo per volontario ciò che, tra le cose che stanno in nostro potere, si compia sapendo, senza ignorare né la persona né del mezzo, né del fine» cui è diretta⁸⁵. Poiché le azioni volontarie non sono tutte premeditate, i danni che possono nascere sono di tre tipi: 1) ἀμαρτήματα, i danni provocati per ignoranza, cioè involontariamente; 2) ἀτυχήματα, i danni che si verificano contro ogni previsione, cioè le disgrazie; 3) ἀδικήματα, i danni provocati consapevolmente, distinti in

Malicet, *Platon jurisconsulte. études sur le droit privé et pénal de la Grèce ancienne*, Paris 1923; Gaus, *Das Problem der Willensfreiheit bei Platon*, in *Festschrift Joël*, Basel 1934, pp. 70 ss.

⁸⁰ Arist. *Eth. Nic.*, III, 1109b 30-35 et 1110a 4-12.

⁸¹ Arist. *Eth. Nic.* III, 1110 b, 13. Chi agisce per ignoranza, ma non prova dolore, secondo Aristotele, non agisce volontariamente ma neanche contro la sua volontà. Le azioni compiute per ignoranza, quindi, sono involontarie solo quando sono seguite dal pentimento.

⁸² Arist. *Eth. Nic.* III, 1111 a, 21.

⁸³ Arist. *Eth. Nic.* III, 1111 b, 1-16.

⁸⁴ Arist. *Eth. Nic.* III, 1112 a, 16 ss.

⁸⁵ Arist. *Eth. Nic.* V, 1135 a, 23.

base alla premeditazione e alla non premeditazione⁸⁶. I primi sono indice di malvagità, infatti ingiusto è l'atto e anche colui che lo ha commesso; invece, i secondi non sono indice di malvagità, infatti ingiusto è l'atto non colui che lo ha commesso: «quando poi si agisce consapevolmente, ma senza premeditazione (μη προβουλευσας), allora il danno si dice ingiusto, come suol accadere sia per irascibilità che per altre passioni che presentano per gli uomini un carattere di necessità o di naturalezza (e compiendo questi danni ed errando gli uomini commettono sì ingiustizie e questi atti sono pur ingiusti, però non per questo ancora essi possono dirsi ingiusti o malvagi: il danno infatti non fu per perversità). Quando invece il danno avvenga per scelta, il suo autore è ingiusto e perverso. Perciò giustamente si giudicano οὐκ ἐκ προνοίας le colpe derivanti da impetuosità: infatti il provocatore non è chi agisce per impetuosità, bensì chi ha causato l'ira»⁸⁷.

Solo con Aristotele, quindi, si assiste allo spostamento definitivo dell'omicidio δια θυμόν nella categoria del volontario. Concezione che è alla base anche del nostro diritto penale moderno.

§.2. – Come per il mondo greco delle origini, anche in Roma antica la pratica della vendetta rappresentava uno degli strumenti di regolamentazione dei rapporti sociali⁸⁸. Bernardo Santalucia sottolinea, infatti, come «nelle società arcaiche la vendetta si presenta come la prima, naturale forma di reazione contro il torto arrecato all'individuo»⁸⁹.

La vendetta era una pratica legittima ed era considerata, come già abbiamo evidenziato per il mondo greco delle origini, prova del coraggio e dell'onore di colui che se ne serviva.

Anche in Roma antica, erano i parenti del morto a vendicarsi del colpevole; quest'ultimo però poteva evitare la vendetta offrendo all'offeso o alla famiglia di lui un compenso in bestiame o in metallo. La comunità interviene di tanto in tanto, solo per moderare gli eccessi della vendetta⁹⁰.

Come per il mondo greco, anche in Roma antica si avvertì la necessità di sottrarre la vendetta all'arbitrio privato⁹¹. Ed è a Numa che si

⁸⁶ Per Aristotele, quindi, l'atto commesso per ira non è premeditato ma volontario.

⁸⁷ Arist. *Eth.Nic.* V, 1135 b, 5-9.

⁸⁸ E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano 1991, pp. 122-125.

⁸⁹ B. Santalucia, *Dalla vendetta alla pena*, in *Storia di Roma*, I, Torino 1988, p. 427.

⁹⁰ B. Santalucia, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano 1989, p. 1; Id., *Dalla vendetta alla pena*, cit., p.427.

⁹¹ I delitti per cui la *civitas* adottò questo tipo di politica furono, oltre l'omicidio, alcuni tipi di furto (la pena-vendetta era la morte), alcune ipotesi di lesioni personali

attribuiscono due norme miranti a regolare la persecuzione privata del gruppo dell'offeso: quella sull'uccisione volontaria di un uomo libero e quella sull'omicidio involontario.

La norma sull'omicidio volontario recita così: «se qualcuno ha volontariamente (*dolo sciens*) ucciso un uomo libero *paricidas esto*»⁹².

La problematica espressione *paricidas esto*⁹³ deve essere interpretata – secondo l'opinione prevalente – nel senso che la stessa imponesse ai familiari del morto di uccidere l'omicida, allo scopo di impedire, allo stesso modo di come in Grecia aveva prescritto Draconte, che essi potessero trovare soddisfazione con il semplice risarcimento in denaro⁹⁴.

Che la legge umana autorizzasse i parenti della vittima a uccidere l'omicida non deve stupire soprattutto se si istituisce un parallelo col mondo greco. Anche a Roma la vendetta era una pratica così radicata che ne sarebbe stata impossibile una eventuale eliminazione dal momento che la coscienza sociale la riteneva l'unica forma di “punizione-sanzione” possibile. Pertanto Numa dovette conciliare tale mentalità con quella che voleva la *civitas* unico organo col diritto di infliggere una eventuale pena. Come ad Atene, Roma autorizzò i parenti della vittima a uccidere l'assassino. La *civitas* nascente, in altri termini, trasformò i parenti in delegati ad applicare la pena di morte; limitò, però, la possibilità di uccidere l'assassino solo se questi avesse commesso un omicidio volontario attribuendosi il diritto di verificare se e quando un omicidio era tale, e servendosi per le indagini degli ausiliari del re chiamati *quaestores parricidii*⁹⁵.

definite come *membri ruptio* (Cfr. al riguardo il frammento delle Origini di Catone, trasmessoci dal grammatico Prisciano in *Grammatica*, 6.13.69)

⁹² Festus, s.v. *Parrici*, 247 L. Per ulteriore bibliografia cfr. E. Cantarella, *I supplizi capitali*, cit., p. 420 nota 10.

⁹³ Sulle diverse interpretazioni di *parricida esto* cfr. B. Santalucia, *Diritto e processo penale*, cit., pp. 8-9 et E. Cantarella, *I supplizi capitali*, cit., pp. 323-324 con relativa bibliografia.

⁹⁴ U. Coli, *Pricidas esto*, in *Studi U.E. Paoli*, Firenze 1955 (*Scritti di diritto romano*), I, 1973, p. 186, nonché B. Santalucia, *Gli inizi della repressione criminale*, in *Lineamenti di storia del diritto romano* (a cura di M. Talamanca), Milano 1989², pp. 41 ss.; *Diritto e processo penale*, cit., pp. 6 ss. Secondo A. Pagliaro (*La formula paricidas esto*, in *Studi Castiglioni*, Firenze 1960, pp.70 ss.), invece, la legge avrebbe avuto lo scopo di stabilire che l'omicida poteva essere ucciso solo qualora le parti non si fossero accordate sulla composizione pecuniaria.

⁹⁵ K. Latte, *The origin of the Roman Quaestorship*, in *Kleine Schriften*, München 1968, p. 360. Cfr. anche M. Kaser, *Das altrömische ius. Studien zur Rechtsvorstellung und Rechtsgeschichte der Römer*, Göttingen 1949, pp. 53 ss. Sulla possibilità che sia stata istituita nello stesso memento della sull'omicidio vedi G. Grosso, *Monarchia, provocatio e processo popolare*, in *Studi in onore di P. De Francisci*, II, Milano 1956, p. 8. Sulla loro competenza ad accertare se un omicidio fosse doloso o colposo vedi B. Santalucia, *Diritto e processo penale*, cit., p. 11, ove a pp. 16-17 vedi ulteriore bibliografia.

Per quanto riguarda la regolamentazione dell'omicidio involontario, esistono due commenti che fanno riferimento a tale norma: un commento di Servio alle Georgiche dove si dice che chi aveva commesso un omicidio doveva lavare (*luere*) la sua colpa con un ariete⁹⁶ (la norma, però, per la non specificità potrebbe riferirsi a tutti i tipi di omicidio); e un passo del commento alle Bucoliche del così chiamato *Servius auctus*⁹⁷, dal quale si evince che l'ariete, in qualità di sanzione, debba essere riferito all'omicidio involontario. Recita il commento del *Servius auctus*: «in legibus Numae cautum est, si quis imprudens occidisset hominem, pro capite occisi agnatis eius in contione offerre arietem»⁹⁸. Chi aveva ucciso *imprudens*, avendo, pertanto, commesso un crimine meno grave di quello commesso volontariamente (così come nella legge di Draconte chi aveva ucciso ἄκων aveva commesso un delitto meno grave di quello μὴ ἐκ προνοίας, tanto è vero che nel caso del φόνοσ ἀκούσιοσ, sebbene si ammetteva una possibilità più grande di ottenere il perdono, si richiedeva la verifica in sede giudiziale che l'omicida avesse ucciso ἄκων, per essere sicuri della minore gravità del delitto) non poteva essere ucciso dai parenti della vittima. Ciò trova conferma in una legge delle XII tavole che dice: «si telum manu fugit, magis quam icet, aries subicitur, se il dardo sfuggì di mano, più che essere lanciato, venga offerto un ariete»⁹⁹. L'ariete aveva funzione di *piaculum*, di offerta espiatoria, di rimuovere la maledizione divina¹⁰⁰.

L'ariete aveva anche la funzione di *poiné*: mettendo a morte allegoricamente l'omicida nelle sembianza di ariete, i parenti del morto avevano una sorta di risarcimento psicologico per l'offesa subita. La legge numana, infatti, stabilisce che la vittima sacrificale doveva essere consegnata ai parenti della vittima dinanzi al popolo riunito (*in contione*)¹⁰¹.

⁹⁶ Serv., in *Verg. Georg.*, 3, 387.

⁹⁷ Sulla attendibilità di *Servius auctus* cfr. C.A. Melis, «Arietem offerre», *Riflessioni intorno all'omicidio involontario in età arcaica in Labeo* 34, 1988, 135 ss, in particolare p. 137 n.2.

⁹⁸ Serv. auct., *ad Buc.*, 4, 43. Secondo l'archeologo Cincio, vissuto nel I secolo d.C., la pena sarebbe stata introdotta ad imitazione del diritto ateniese: così riferisce Fest., s.v. *Subici*, 470 L.

⁹⁹ XII Tab., 8, 24 a (Cic., *Top.*, 17, 64).

¹⁰⁰ In origine l'omicidio era un illecito che turbava la pax deorum. La pena, quindi, aveva funzione purificatrice (oltre che saldare il debito con la famiglia dell'ucciso) e la persecuzione del colpevole era vista come esigenza religiosa dal momento che si rompeva il rapporto di armonia tra città e divinità. Solo in un momento successivo nascerà l'esigenza di salvaguardia dell'ordine sociale. In questo senso cfr. B. Santalucia, *Dalla vendetta alla pena*, cit., p. 427 et E. Cantarella, *I supplizi capitali*, cit., pp. 330-333. Di contro vedi S. Tondo, *Leges regiae e paricidas*, Firenze 1973, pp. 89-130.

¹⁰¹ B. Santalucia, *Diritto e processo penale*, cit., p. 7.

Anche per questo tipo di omicidio, quindi, la città si preoccupò di non escludere i parenti della vittima dall'aver un ruolo attivo nella punizione del colpevole.

La normativa numana, pur essendo legata ancora alla concezione religiosa, è importante non solo per il rilievo attribuito alla distinzione tra atto volontario e involontario, come Draconte fece in Grecia con la sua legge, ma anche perché rappresenta un momento di passaggio tra l'antica concezione che vedeva la vendetta privata come unico mezzo per punire l'omicidio e la necessità di considerare lo Stato come unico organo designato per provvedere alla persecuzione dell'omicidio; e limita il caso in cui l'omicida poteva essere ucciso al solo omicidio volontario. E ciò, così come per la Grecia, pone le basi per una progressiva considerazione dell'omicidio come un crimine di interesse pubblico, sanzionato con una pena stabilita dallo stato.

Bibliografia

- A.W. ADKINS, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* Oxford, 1960; trad. it. *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, Bari, 1964.
- A. BISCARDI, *Diritto greco antico*, Firenze-Milano, 1982.
- J. BOHEME, *Die Seele and das Ich im homerischen Epos*, Leipzig und Berlin, 1929 (rist. 1969).
- M. BONANNI, *Il cerchio e la piramide. L'epica omerica e le origini del politico*, Bologna, 1992.
- R.J. BONNER, *Administration of Justice in the Age of Homer*, in *Class.Phil.*, 6, 1911, pp. 12 ss.
- G.M. CALHOUN, *The Growth of Criminal Law in Ancient Greece*, Berkeley, 1927.
- E. CANTARELLA, *L'elemento soggettivo dell'atto illecito*, in *Symposion* 1971, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Böhlau Verlag, Köln-Wien, 1975, pp. 293-318.
- E. CANTARELLA, *Lo scudo di Achille: considerazioni sul processo nei poemi omerici*, in «Risg.», 16, serie III, 1972, p. 248.
- E. CANTARELLA, *Studi sull'omicidio*, Milano, 1976.
- E. CANTARELLA, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano, 1979.
- E. CANTARELLA, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano, 1991.
- E. CANTARELLA; *Itaca, Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*. Milano, 2002.
- E. CANTARELLA, *Dispute Settlement in Homer*, in J. Stregas (a cura di), *Antike Rechte und Gesellschaft Festschrift für Panayotis Dimakis*, in «Rechtsphilosophische und Rechtshistorische Studien», 10 Sakkoulas-Böhlau, Athenai, 2002.
- P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Association pour l'étude de la civilisation romaine, Strasbourg, 1984, pp. 174-177.
- F. CODINO, *Introduzione a Omero*, Torino, 1965.
- U. COLI, *Pricidas esto*, in *Studi U.E. Paoli*, Firenze, 1955 (= *Scritti di diritto romano*), I, 1973, p. 186.
- J. DE ROMILLY, *La Legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, Milano, 2005.
- G. DE SANCTIS, *Atthis. Storia della Repubblica ateniese dalle origini all'età di Pericle*, Firenze, 1898; Torino, 1912, 1975³.
- R. DI DONATO, *Omero: forme della narrazione e forme della realtà. Lo scudo di Achille*, in *Storia dei Greci*, a cura di S. Settis, II, 1, Torino, p. 239.
- E.R. DODDS, *The Greek and the Irrational*, Berkeley, 1951; trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, 1959.
- G. FASSÓ, *Storia della filosofia del diritto*, I, Bologna, 1966, 1974³.
- M. GAGARIN, *Early Greek Law. Settlement of Disputes in early Greek Literature*, Berkeley-Los Angeles, 1986.

- GAIO, *Istituzioni*, 4, 13-14.
- M. GALLO, *Dolo (diritto penale)*, in *Enciclopedia del diritto*, 13, Milano, p. 750-802.
- H. GAUSS, *Das Problem der Willensfreiheit bei Platon*, in *Festschrift Joël*, Basel, 1934.
- C. GIOFFREDI, *Responsabilità e sanzione nella esperienza penalistica della Grecia arcaica*, in *BIDR* 40, 1974, pp.1 ss.
- G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904.
- G. GROSSO, *Monarchia, provocatio e processo popolare*, in *Studi in onore di P. De Francisci*, Milano, II, 1956, p. 8.
- W.K. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, London, 1950.
- H. HAMBURGER, *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New York, 1965, p. 15.
- W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin und Leipzig, 1934; trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze², I, 1943.
- A. JELLAMO, *Il cammino di dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma, 2005.
- M. KASER, *Das altrömische ius. Studien zur Rechtsvorstellung und Rechtsgeschichte der Römer*, Göttingen, 1949, pp. 53 ss.
- K. LATTE, *Beiträge zum griechischen Strafrecht*, in *Kleine Schriften*, München, 1968, pp. 252-293.
- K. LATTE, *The origin of the Roman Quaestorship*, in *Kleine Schriften*, München, 1968.
- W. LEAF, *Homer and Hhhistory*, London, 1915.
- B.W. LEIST, *Graeco-italische Rechtsgeschichte*, Jena, 1888.
- A. LESKY, *Göttische und menschliche Motivierung im homerischen Epos*, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil. – hist. Klasse, 1961, pp. 52 ss.
- H. LIPSIUS, *Das Attische Recht und Rechtsverfahren unter Benutzung des attischen Prozesses*, II, Leipzig, 1905-15.
- D. Mac DOWELL, *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester, 1963.
- P. MALICET, *Platon jurisconsulte. études sur le droit privé et pénal de la Grèce ancienne*, Paris, 1923.
- M. MARRONE, *Istituzioni di diritto romano*, Palermo, 1984.
- A. MELIS «Arietem offerre», *Riflessioni intorno all'omicidio involontario in età arcaica*, in «Labeo», 34, 1988, pp. 135 ss.
- R. MONDOLFO, *Responsabilità e sanzione nel più antico pensiero greco*, in «Civiltà moderna», 1930, 1, pp. 5 ss.
- R. MONDOLFO, *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1935.
- R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze, 1958.
- G. NAGY, *The Shield of Achilles. Ends of Iliad and Beginning of the Polis*, in S. Langdon (a cura di), *New Light on a Dark Age: Exploring the culture of Geometric Greec*, Columbia, 1997, pp. 194 ss.

- A. PAGLIARO, *La formula paricidas esto*, in *Studi Castiglioni*, Firenze, 1960, pp. 70 ss. (= *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze 1961).
- U.E. PAOLI, *Omicidio*, in *Nov.Dig.Ital.*, XI, pp. 836-39
- G. PASQUALI, *La scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima*, in «Civiltà moderna», ottobre 1928.
- M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Göttingen, 1948.
- M. POHLENZ, *Liberté greque*, Paris, 1956
- B. SANTALUCIA, *Dalla vendetta alla pena*, in *Storia di Roma*, I, Torino, 1988, p. 427.
- B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano, 1989.
- B. SANTALUCIA, *Gli inizi della repressione criminale*, in *Lineamenti di storia del diritto romano* (a cura di M. Talamanca), Milano, 1989², pp. 41 ss.
- B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, 1975; trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1963.
- R. STROUD, *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley-Los Angeles, 1968.
- G. THÜR, *Oath and Dispute Settlement in Ancient Greek Law*, in L. Foxhall, A.D.E. Lewis (a cura di), *Greek law in Its Political Setting. Justification not Justice*, Oxford, 1996, pp. 57 ss.
- J. THONISSEN, *Le droit pénal de la république athénienne, précédé d'une étude sur le droit criminel de la Grèce légendaire*, Bruxelles-Paris, 1875.
- S. TONDO, *Leges regiae e paricidas*, Firenze, 1973, pp. 89-130.
- H.J. TRESTON, *Poinè. A Study in Ancient greek Blood Vengeance*, London, 1923.
- N. TSOUYOPOULOS, *Strafe im frühgriechischen Denken*, Freiburg, 1966.
- A. TULIN, *Dike Phonou, the Right of Prosecution and Attic Homicide Procedure*, B.G. Teubner, Stuttgart und Leipzig, 1996.
- M. VEGETTI, *L'etica antica* (1989), Roma-Bari, 2000.
- R. WESTBROOK, *The Trial Scene in the Hiliad*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 1992, 94, pp. 53-56.