

Lorenzo Gagliardi

TREDICESIMO SIMPOSIO DI DIRITTO GRECO ED ELLENISTICO

Organizzatori Michael Gagarin e Robert Wallace, nei giorni 5-8 settembre 2001 si è svolto alla Northwestern University di Evanston, nei pressi di Chicago (Illinois), il tredicesimo *Symposion di Storia del diritto greco ed ellenistico*, promosso dalla Internationale Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte: la Società, fondata per iniziativa di Hans Julius Wolff esattamente trenta anni fa (in occasione del primo Simposio tenutosi nel castello di Rheda presso l'Università di Bielefeld nel 1971) è oggi diretta da Eva Cantarella, Joseph Mélèze Modrzejewski e Gerhard Thür. Il convegno ha visto la partecipazione di ventinove relatori, provenienti da dieci differenti nazioni, e le tematiche affrontate hanno spaziato, come d'abitudine, da Omero e dal diritto greco più antico all'epoca ellenistica e all'Egitto greco-romano. Particolarmente apprezzata dai convenuti è stata la struttura del Simposio, che ha previsto, per quasi tutti i temi trattati, gli interventi programmati di due differenti relatori: un primo, che esponeva un'ampia relazione sull'argomento assegnato; un secondo, che offriva una più breve replica volta a porre in luce gli aspetti più meritevoli di interesse sollevati dalla relazione.

La prima sessione del convegno, la mattina del 5 settembre, sotto la presidenza di J. Mélèze Modrzejewski, si è aperta con la relazione di Raymond Westbrook (The Johns Hopkins University), *Penelope's Choice*. Muovendo dalla tradizionale interpretazione dei rapporti dinastici ed ereditari interni alla casa di Ulisse a Itaca, come apparentemente risultano dalla lettura dell'*Odissea* (in part. *Od.* 1.386-387), secondo cui Ulisse era il re di Itaca e Telemaco aveva diritto a eredi-

tarne il trono alla sua morte, Westbrook ha indicato alcuni elementi che potrebbero lasciare propendere per una diversa lettura. Sulla base della considerazione che, nell'assenza di Ulisse, né Laerte né Telemaco appaiono in grado di reggere le sorti del regno, e puntando l'attenzione sulla contesa dei Proci per la mano di Penelope, il cui ottenimento avrebbe consentito a uno di loro di diventare re dell'isola, l'autore ha avanzato l'ipotesi che il dominio su Itaca fosse originariamente detenuto dal padre di Penelope, Icaro, il quale l'avrebbe attribuito in dote alla figlia al momento del suo matrimonio con Ulisse. A quel punto, secondo un modello frequente nell'antico Medio Oriente, Ulisse avrebbe acquistato il regno su Itaca, ma in qualità di vassallo di Icaro che vi avrebbe mantenuto la propria suprema signoria. La risposta di Eva Cantarella (Milano) ha sottolineato che, anche ammettendo l'esistenza della dote già in Omero, di cui non ci sono prove, se davvero Ulisse fosse stato un vassallo di Icaro, questi non avrebbe permesso i venti anni di vuoto di potere che si verificarono a Itaca. Perciò, secondo Cantarella, appare tuttora preferibile l'opinione tradizionale, secondo la quale Laerte, antico re di Itaca, avrebbe abdicato al trono in favore di Ulisse, essendo egli ormai troppo vecchio; e questa sarebbe la ragione per cui non riasunse le redini del regno neppure in seguito, nell'assenza di suo figlio. L'importanza della contesa dei Proci per la mano di Penelope si spiegherebbe non tanto col fatto che la donna fosse la vera detentrica del potere sull'isola, ma con il fatto che, in una nascente *polis*, in cui il potere del re si fondava sul consenso popolare, il matrimonio con Penelope avrebbe trasferito su quello, tra i Proci, che l'avesse sposata, il consenso che aveva legittimato il regno di Ulisse.

David Cohen (University of California, Berkeley), *Women in Public: Gender, Citizenship and Social Status in Classical Athens*, ha offerto alcune considerazioni circa la posizione delle donne nel diritto ateniese in base alle norme in materia di cittadinanza. Ha osservato che il concetto ateniese di cittadinanza era profondamente diverso da quello delle democrazie moderne, che implicano l'eguaglianza di diritti politici per tutti i cittadini e ha affermato che nell'antica Atene le donne, pur prive di diritti politici, erano considerate cittadine. Quindi ha esaminato sulla base di quali elementi venissero impostati i processi relativi allo stato di cittadinanza delle donne e ha rilevato che, ove non fossero disponibili dati di tipo genealogico, le informazioni rilevanti erano desunte dallo *status* sociale delle persone coin-

volte. Infine, ha considerato il ruolo delle donne nella partecipazione e nell'organizzazione di culti cittadini e di manifestazioni religiose, quali le Tesmoforie: poiché la vita religiosa era strettamente connessa con quella politica, la partecipazione a tali tipi di attività consentiva di distinguere i cittadini dagli stranieri e dagli schiavi e di riconoscere una identità politica anche alle donne atenesi. Completamente d'accordo con la relazione di Cohen si è detta Lin Foxhall (Leicester), che ha sottolineato l'importanza delle conclusioni dello studioso americano, soprattutto nella parte in cui egli ha affermato che ad Atene anche le donne dovevano essere considerate cittadine, anche se, beninteso, il diritto di cittadinanza si atteggiava per loro con modalità assai diverse che per gli uomini. Poiché le donne atenesi conducevano una vita assai meno visibile, sotto il profilo politico, rispetto agli uomini, Foxhall si è altresì domandata se ciò contribuisca a spiegare il fatto che esse fossero rappresentate come non-cittadine.

Nella sessione pomeridiana del primo giorno, sotto la presidenza di G. Thür, Adele C. Scafuro (Brown University) ha presentato una relazione dal titolo *Parent Abusers, Military Shirkers, and Accused Killers: The Authenticity of Dem. 24.105B*. La relatrice ha concentrato la sua attenzione sulla clausola di Dem. 24.105, che dispone l'arresto, da parte degli Undici, di certe categorie di *atimoi* (coloro che abbiano maltrattato i genitori e coloro che abbiano commesso diserzione) e di persone accusate di omicidio, quando essi siano stati sorpresi in luoghi a loro interdetti. Al riguardo ha osservato, in generale, che in nessun'altra fonte è attestata la procedura dell'*apagoge* come mezzo per arrestare tali categorie di *atimoi*, e, in particolare, che nella parte in cui la legge si riferisce agli individui accusati di omicidio, la disposizione, che prevede che sia loro comminata una multa, prima che essi siano sottoposti a processo nel competente tribunale, appare in contrasto con Dem. 23.80, che prevede invece senz'altro la pena di morte. Di qui la proposta di ritenere o che l'intera legge descritta, riportata in Dem. 24.105, sia del tutto inautentica, o che, almeno, sia dovuta a un errore nella tradizione del testo la menzione degli Undici, che dovrebbe essere sostituita da quella dei Tesmoteti. Nella sua risposta a questa relazione, David Mirhady (Simon Fraser University) si è detto in disaccordo sulla possibilità di rigettare per intero la legge tramandata da Dem. 24.105. Infatti, in relazione ai soggetti *atimoi* ivi considerati, che si siano recati in luo-

ghi a loro vietati, ha egli osservato che la pena dell'arresto da parte degli Undici appare perfettamente giustificabile secondo l'ordinamento ateniese. Ha invece convenuto sulla difficoltà di accettare Dem. 24.105, al confronto con Dem. 23.80, per ciò che riguarda i soggetti accusati di omicidio. A tale proposito egli ha osservato che la ragione principale, per cui gli interpreti moderni associano il primo di tali passi con la materia dell'omicidio, è dovuta alla presenza in esso delle parole *προειρημένον αὐτῷ τῶν νόμων εἶργεσθαι*. La soluzione più semplice per rendere il senso originario del passo sarebbe allora, secondo Mirhady, quella di eliminare tali parole, il cui inserimento, ingiustificato, sarebbe dovuto a un errore nella tradizione del testo, che pertanto originariamente non avrebbe fatto alcun riferimento al caso di persone accusate di omicidio.

Ultima relazione della giornata è stata quella di Douglas M. MacDowell (Glasgow), *The Athenian Procedure of «dokimasia» of Orators*. L'autore, partendo da Eschine, *Contro Timarco*, 1.27-30, ha offerto un resoconto completo della procedura di *dokimasia rhetoron*, attraverso la quale potevano essere sottoposti a sanzione coloro che richiedevano di parlare nell'Ecclesia essendosi macchiati di almeno quattro tipi di comportamento: maltrattamento dei genitori, diserzione, prostituzione, dilapidazione del proprio patrimonio. Circa le conseguenze in cui incorrevano i soggetti responsabili, l'autore ha ritenuto, in opposizione alla dottrina dominante, che esse consistessero nell'*atimia* totale. Ha inoltre osservato che i responsabili di alcune delle fattispecie previste nella legge sulla *dokimasia rhetoron* avrebbero potuto essere perseguiti anche sulla base di altre leggi ateniesi e quindi di altre azioni (quali *graphai* ed *eisangeliai*) e, in tali casi, avrebbero subito pene diverse dall'*atimia* totale. Ne ha concluso che la legge sulla *dokimasia rhetoron*, che sarebbe cronologicamente successiva a tali altre leggi, sarebbe stata incoerente con il precedente sistema normativo ateniese nel suo complesso. Lorenzo Gagliardi (Milano), nella risposta a questa relazione ha offerto una ricostruzione alquanto differente dell'istituto in esame, innanzitutto sostenendo che la pronuncia giudiziaria al termine di una *dokimasia rhetoron* dichiarava unicamente l'*atimia* parziale consistente nell'incapacità di parlare in assemblea per i soggetti riconosciuti colpevoli e in secondo luogo negando che vi fosse la sospettata incoerenza di sistema, in quanto la *dokimasia rhetoron* aveva uno scopo diverso da quello delle altre leggi menzionate e cioè non quello di punire un

individuo, ma di impedirgli di parlare nell'assemblea e, così, di preservare questa immune da lui.

Il giorno seguente, 6 settembre, presidente M. Gagarin, i lavori si sono aperti con la relazione di Lene Rubinstein (Londra), *Dangerous Liaisons. Main Litigants and Witnesses in the Athenian Courts*. In contrapposizione all'opinione diffusa, secondo la quale nei tribunali ateniesi solitamente le parti litiganti sceglievano come testimoni i propri amici e parenti e la principale funzione di questi era di manifestare il loro incondizionato sostegno a chi li aveva citati, l'autrice, dopo avere offerto un quadro generale sul ricorso alle testimonianze nei processi, ha distinto nettamente le cause di argomento privato dalle azioni pubbliche e ha concluso che solo in relazione alle prime è corretto ritenere che fossero chiamati come testimoni individui legati da stretti vincoli con le parti processuali; viceversa, nelle azioni pubbliche sembra che in linea generale fosse percepito come un vantaggio per i litiganti quello di poter presentare testimoni a loro parzialmente o del tutto estranei, il cui compito fosse non tanto quello di offrire un supporto personale alla parte litigante che li aveva indicati come testi, quanto piuttosto quello di rivelare ai giudici nuove informazioni. Nella risposta, Gerhard Thür (Graz) s'è dichiarato sostanzialmente concorde sulle conclusioni raggiunte da Rubinstein e dal canto suo, dopo avere presentato un breve resoconto storico sulle origini dei testimoni nel diritto greco, ha precisato che nella procedura ateniese difficilmente la funzione dei testimoni poteva consistere nel fornire ai giudici informazioni nuove, atteso che la loro attività consisteva nel dare una risposta, affermativa o negativa, a capitoli di prova già predisposti dai litiganti stessi, per i quali, quindi, era evidentemente di fondamentale rilevanza riuscire a indicare come propri testi soggetti che non solo fossero informati dei fatti, ma che anche apparissero come i più qualificati e i più competenti agli occhi della giuria.

Successivamente, Edward Harris (Brooklyn College) ha interessato l'uditorio a proposito di *Feuding or Enforcement? The Nature of Litigation in Classical Athens. An Essay in Legal Sociology*. Che cosa rendeva gli Ateniesi così litigiosi come numerose fonti sembrerebbero attestare? Dopo una sostanziale rivisitazione dell'opera di David Cohen, *Law, Violence and Community in Classical Athens* (Cambridge 1995), nella quale la ragione della litigiosità degli Ateniesi era stata individuata in una loro attitudine all'agonismo, che li rendeva pro-

penso a ricorrere frequentemente alle vie giudiziarie per la difesa del proprio onore, Harris ha proposto un differente modello. Ha osservato che il diritto ateniese contemplava alcune misure (quali, ad esempio, le tasse processuali o le multe per i soccombenti) che di fatto scoraggiavano i processi e ha aggiunto che neppure i più gravi noti antagonismi personali generavano un grande numero di processi (ciò che egli ha dedotto dall'esame dei casi di Mantiteo e Beoto, Afobo e Midia, Eschine e Demostene). Ha concluso che la pretesa litigiosità degli Ateniesi, pur se ricavabile dalle fonti antiche, sarebbe un mito ingiustificato. Anche Matthew Christ (Indiana University), nel suo commento alle riflessioni di Harris, s'è dichiarato non del tutto persuaso dal modello proposto da Cohen, osservando che dall'oratoria forense si può ricavare l'indicazione che ad Atene fosse percepito come un merito l'azione di ridurre e non di esacerbare i conflitti personali, ma ha aggiunto che la ricostruzione dello stesso Harris non è più condivisibile dell'altra, in quanto sono comunque attestati dalle fonti ateniesi numerosi casi di processi intentati per avversione personale e non sulla base di fondate motivazioni giuridiche. Ha quindi proposto una posizione intermedia tra le due descritte, aggiungendo infine che i mezzi indicati da Harris come deterrenti per l'instaurazione dei processi, alla resa dei conti si rivelavano di scarsissima efficacia.

Sotto la presidenza di A. Maffi, la seconda sessione della giornata ha registrato, per primo, l'intervento di Robert Wallace (Northwestern University), *Listening to the «archai» in Ancient Athens*. L'autore ha descritto il sentimento degli Ateniesi nei confronti delle magistrature cittadine, che, necessariamente, nell'esercizio delle loro attività di governo o di controllo sulla comunità, limitavano le libertà dei singoli. Il sentimento degli Ateniesi nei loro confronti era pertanto ambivalente, perché, da un lato, essi sapevano di dovere obbedire ai magistrati, ma, dall'altro, cercavano di limitarne i poteri con ogni mezzo giuridico e costituzionale disponibile, li sottoponevano a frequenti minuziosi esami quali le *dokimasiai* e le *euthynai*, affidavano numerose magistrature non a singoli individui, ma a collegi, e vietavano l'iterazione delle cariche, sì da non concedere ai magistrati un'eccessiva autorità. Le ragioni di questa ambivalenza riposavano nelle due contrastanti prospettive, con cui gli Ateniesi guardavano alle magistrature: da una parte, nel loro ruolo di depositarie di un dovere immancabile, quello dell'amministrazione della *polis*, che le

rendeva degne di essere obbedite; da un'altra parte, quale punto di arrivo cui ogni cittadino poteva aspirare, per condividere a sua volta il governo della città e per essere a sua volta obbedito. La replica di Danielle Allen (University of Chicago), in un'ottica di essenziale conformità d'opinioni con il relatore principale, ha inteso offrire alcune considerazioni intorno all'effettività del potere dei magistrati cittadini ateniesi e intorno alla valenza collettiva dei comportamenti ottemperanti dei singoli, quale circostanza connessa al metodico conferimento o apprendimento di principi intellettuali o morali, validi a determinati fini educativi, in accordo con le esigenze dell'individuo e in ossequio a quelle della società.

In una delle sole due relazioni prive di *response* (l'altra essendo quella di J. Méléze Modrzejewski), Edward E. Cohen (Philadelphia) ha parlato di *Athenian Tax Law and the Fostering of Maritime Trade*, sostenendo la tesi che nel quarto secolo a.C. la politica fiscale ateniese, troppo gravosa, incoraggiò lo sviluppo di un'economia clandestina, che, a sua volta, produsse gran parte della quantità di investimenti di capitali necessari per finanziare il commercio marittimo, attività essenziale per la comunità ateniese, che non era in grado di autoalimentare, con le sole risorse locali, la propria popolazione. Il commercio marittimo, come conseguenza, fu fonte di nuove ricchezze, che, tuttavia, sempre a causa dell'eccessiva pressione fiscale, tendevano a restare sommerse e quindi a rifornire ulteriormente l'economia clandestina. Ciò consentì la formazione di ricchi capitali, che permisero una rapida crescita di Atene, grazie al suo divenire una sorta di punto franco per tutto il Mediterraneo orientale, e agevolarono la costituzione di banche private, che incrementarono ulteriormente le attività commerciali marittime.

Sima Avramovic (Belgrado) ha quindi trattato di *The «Rhetra» of Epitadeus and Testament in Spartan Law*. Muovendo dalle principali fonti in argomento (Plut. *Agis*, 5 e Arist. *Pol.* 1270a15-34), Avramovic si è misurato con l'opinione diffusa, in base alla quale Epitadeo è ritenuto avere introdotto a Sparta l'istituto del testamento. Egli ha concluso che, sulla scorta di tutte le superstiti testimonianze sul tema, una tale supposizione non può essere avvalorata: un'innovazione legislativa così rilevante come quella accennata non sarebbe stata possibile, attesi tanto il modo di pensare, quanto il sistema giuridico e la società degli Spartani. A suo avviso, l'innovazione di Epitadeo consisté unicamente in una riforma di istituti già esistenti nel diritto

spartano e, precisamente, nella rimozione dei limiti che caratterizzavano tanto gli atti di liberalità *inter vivos*, quanto le disposizioni a titolo particolare *mortis causa*. Epitadeo consentì di attribuire per mezzo di tali strumenti anche beni immobili e permise la disposizione di donazioni *mortis causa* anche in assenza della nomina di un erede universale. Stephen Todd (Manchester), nella risposta, ha affrontato principalmente la questione della storicità della *rhetra* di Epitadeo, domandandosi in particolare se non debba essere condivisa l'opinione, presente nella dottrina moderna, che vi ravvisa un esempio di quella propaganda ellenistica inventata per giustificare la redistribuzione di terre del terzo secolo a.C. da parte del rivoluzionario re Agis IV, soggetto della citata opera di Plutarco. Infatti, da tale opera plutarchea emerge che i *kleroi* spartani erano trasmessi di padre in figlio secondo un apparente criterio di primogenitura, criterio il cui superamento sarebbe implicito nella innovazione di Epitadeo, secondo l'interpretazione proposta da Avramovic.

L'indomani, 7 settembre, i congressisti si sono trasferiti a Chicago, ove, previa visita della città nel corso della mattinata, hanno tenuto, nel pomeriggio, una sessione presieduta da E. Cantarella, ospiti della locale università. Prima relazione è stata quella di Éva Jakab (Szeged), *Sale with Earnest Money in the Papyri: Small Corrections to Pringsheim*, con la quale l'autrice ha affrontato l'argomento della funzione pratica dell'*arra* nel contesto socio-economico documentato dai papiri dell'Egitto tolemaico e romano. Muovendo dalla costruzione dogmatica di Pringsheim sul ricorso all'*arra* negli scambi negoziali e senza rigettarla completamente, ha nondimeno proposto alcune correzioni, tra cui quella che, a dispetto dell'attestata denominazione *nomos ton arrabonon*, non esisteva alcuna «legge ellenistica sull'*arra*» e la parola «*nomos*», nel contesto, dovrebbe essere intesa con riferimento a una pratica contrattuale di natura consuetudinaria. Inoltre, secondo Jakab, il pagamento dell'*arra* contemplava solitamente (ma non necessariamente) una clausola di decadenza a carico di colui che l'aveva pagata, nel senso che se entro un certo periodo di tempo egli non avesse pagato l'intero prezzo residuo, avrebbe perduto la caparra già versata. I commenti di Hans-Albert Rupprecht (Marburgo) si sono incentrati soprattutto sulla natura delle fonti che attestano il ricorso all'*arra* nell'epoca considerata e che consentono di coglierne il significato concreto nella prassi che essi documentano. Rupprecht, che ha avanzato alcuni dubbi sulla possibilità di ac-

cogliere le correzioni apportate da Jakab al modello di Pringsheim, ha poi discusso dell'opportunità di distinguere la differente funzione che l'*arra* aveva nei contratti di compravendita, rispetto ai contratti di prestazione di servizi e si è interrogato se, a proposito di questi ultimi, si possa parlare di *arra* in senso stretto.

Bernard Legras (Parigi), con la relazione *Droit et culture dans le Sarapieion de Memphis: Les rêves d'Apollonios fils de Glaukias*, si è proposto il difficile compito di commentare P.dem.Bologna 3173, un testo demotico parte del *dossier* papirologico del tempio di Serapide a Menfi, costituito dai due figli del cleruco macedone Glaucia, i *katochoi* Tolemeo e Apollonio, e quindi di ricavarne informazioni utili a illuminare il sistema giudiziario tolemaico. Nel papiro citato si descrivono quattro sogni di Apollonio. L'autore ha considerato in particolare il quarto di tali sogni, nel quale sembrerebbe documentato un interessante esempio di controversia, in cui – secondo Legras – una delle parti litiganti cerca la soluzione non davanti ai tribunali ordinari, ma attraverso una forma di giustizia divina. Ha concluso affermando che il ricorso a questo tipo di giustizia attesta la crisi del sistema giudiziario nell'Egitto del secondo secolo a.C. e il tentativo di sottrarsi all'amministrazione ordinaria della giustizia da parte dei *chrematistai*, dei *laokritai* e dei funzionari. Bernhard Palme (Vienna) nella replica ha ampliato lo sguardo sugli altri tre sogni descritti nel papiro esaminato e ha cercato di raccogliere tutti i dati che se ne possono ricavare, mettendo in luce alcuni dettagli delle vicende narrate e di alcuni dei personaggi coinvolti, quali le due sorelle Taua e Totirdi (linee 2-7 del papiro), o quale lo stesso Apollonio, che si trovava in Egitto – egli, macedone – per ragioni che sono a noi ignote. Per quanto riguarda il quarto sogno, Palme ha differenziato la propria posizione da Legras affermando che non possiamo essere certi che rappresenti un esempio di giustizia divina, sicuramente attestando invece un caso di giustizia oracolare.

Ultima relazione della giornata è stata la mirabile e dotta esposizione di Joseph Méléze Modrzejewski (Parigi), in tema di *Chronotomie grecque dans l'Égypte hellénistique et romaine*. Quando i Greci giunsero in Egitto al seguito di Alessandro Magno, adottarono il calendario egiziano di 12 mesi di 30 giorni (più 5 giorni *epagomenes*), con ciascun mese diviso in tre decadi. Il calendario astrologico attestato in P.Oxy III 465, risalente al secondo secolo a.C., testimonia il carattere eminentemente ellenistico di questa cronotomia, perfezio-

nata dall'astrologia alessandrina cui è forse dovuta la divisione delle decadi in semi-decadi. In età romana le *élites* ellenofone persisterono nell'uso di tale calendario, dal quale dedussero i giorni di astensione dalla prassi negoziale e il ritmo dell'attività oracolare, in modo parallelo alle *feriae* dei Romani. Codesta cronotomia decimale, che non cedette né allo *shabbat* giudeo, né alla settimana planetaria, resistè anche alla riforma di Costantino, che impose la domenica dei cristiani quale giorno di riposo per tutti i sudditi dell'impero. La vitalità del calendario greco-egizio simboleggia dunque la forza di resistenza dell'ellenismo alla regola giudeo-cristiana dell'impero romano.

La mattinata dell'ultima giornata del convegno, sabato 8 settembre, si è svolta sotto la presidenza di J. Velissaropoulos-Karakostas. Léopold Migeotte (Québec), *Les pouvoirs des agoranomes dans les cités grecques*, ha parlato della magistratura degli *agoranomoi*, in relazione alla quale ha affrontato tre temi principali. Il primo è stato quello dell'origine degli *agoranomoi*, da collocarsi in età arcaica, quando si diede un'organizzazione ai luoghi destinati agli scambi commerciali: le *agorai*, per il commercio al dettaglio, e gli *emporia*, per le importazioni e le esportazioni. Quindi, ha trattato delle competenze di questi magistrati, che, sulla base di numerose fonti, tra cui principalmente le *Leggi* di Platone (VI.764b, XI.913d, VIII.764b) e alcune iscrizioni di età ellenistica (Syll.³ 975, 546B, 729), ha potuto individuare nel controllo di polizia sugli scambi commerciali e nella giurisdizione sui medesimi, entro determinati limiti di valore. Infine, ha considerato l'evoluzione dell'agoronomia, osservando che, a partire dall'età ellenistica, essa assunse competenze nuove, tra cui quella dell'approvvigionamento di viveri (grano e olio soprattutto) per la città di appartenenza, nei periodi di carestia. Impossibilitata a essere presente personalmente, Claude Mossé (Parigi), cui era stata affidata la risposta alla relazione di Migeotte, ha inviato una breve replica scritta, letta al convegno da M. Gagarin. I principali punti toccati sono stati inerenti alla posizione degli *agoranomoi* tra le magistrature (come magistratura minore); alla condivisione delle loro competenze in materia di polizia con altri magistrati; all'opportunità di non trascurare le differenze delle funzioni degli *agoranomoi* nell'Atene democratica e nelle *poleis* di età ellenistica.

Martin Dreher (Magdeburgo) ha presentato una relazione dal titolo *Rom und die griechischen Asyle*, nella quale ha parlato dell'istituto del diritto di asilo, proprio delle *poleis* greche, durante la dominazio-

ne romana. Le *poleis* greche adibivano i templi a luoghi di asilo, secondo una tradizione antichissima, che risaliva al sesto secolo a.C. e che a partire dal terzo secolo a.C. era diventata oggetto di accordi o di concessioni di diritto internazionale. Roma cercò, per quanto possibile, di imporvi il proprio controllo e Dreher ha concentrato la propria attenzione sul passo di Tacito, *Annales*, 3.60-63, nel quale si descrive l'operato di Tiberio, negli anni 22-23 d.C., nell'ambito di un procedimento volto a concedere il riconoscimento, da parte del senato di Roma, dello *status* di luogo di asilo a templi di *poleis* di alcune province senatorie. Dreher ha concluso che le decisioni del senato conferivano un nuovo fondamento al diritto di asilo e che le città greche avevano interessi pratici e politici, e non solo motivazioni onorifiche o religiose, per rivendicare il diritto di asilo. Alberto Maffi (Milano), nella risposta, ha affermato di concordare sulle conclusioni raggiunte dal relatore, ma ha differenziato la propria posizione in merito alle cause, che sarebbero state alla base dell'intervento del governo romano descritto da Tacito, secondo il quale Roma intendeva porre rimedio al fatto che i templi erano diventati un ricettacolo di delinquenti d'ogni specie. A differenza di Dreher, che aveva ritenuto inverosimile che i governatori delle province non avessero i mezzi per fare rispettare la legge romana anche all'interno dei luoghi di asilo, Maffi ha invece riconosciuto, sulla base di elementi testuali, attendibilità al resoconto di Tacito. A suo avviso, inoltre, Roma avrebbe volentieri eliminato ogni forma di *asylia*, conformemente al proprio ordinamento che ignorava una tale istituzione, ma se ne trattenne per non urtare oltre misura la suscettibilità delle popolazioni assoggettate.

Nel pomeriggio, presidente R. Wallace, Julie Velissaropoulos-Karakostas (Atene) ha trattato di *Justice and Games: The «brabeus»*, offrendo alcune riflessioni sulla relazione che esisteva nel mondo greco tra il diritto e i giochi. Ha analizzato in particolare la figura del *brabeus*, definito come «la persona incaricata di dire il diritto», il cui ruolo nella più alta antichità sarebbe consistito nel decidere, attraverso il ricorso all'equità, il vincitore di gare o di giochi. Un esempio di questa figura sarebbe ravvisabile nel canto XXIII dell'*Iliade*, ove, pur senza l'uso della parola *brabeus*, si descrive, in occasione dei giochi in onore di Patroclo, l'azione di Achille che premia i concorrenti sulla base di valutazioni ispirate anche dai principi dell'equità. In seguito, in età storica, *brabeus* sarebbe divenuto l'arbitro, inteso

come soggetto incaricato di risolvere le controversie applicando non solo le norme giuridiche, ma anche le regole socialmente approvate. Michael Gagarin (University of Texas) ha replicato che, a suo avviso, il ruolo originario del *brabeus* non sarebbe quello di arbitro o di giudice ai giochi, ma quello di supervisore od organizzatore in senso generale, come sarebbe attestato dalle più arcaiche occorrenze del termine, nelle tragedie di Eschilo, di Sofocle e di Euripide, mentre solo assai più tardi comparirebbe il ruolo di arbitro. Per quanto riguarda l'episodio della gara dei carri descritto nell'*Iliade*, ove effettivamente sembrerebbe documentato un ruolo di arbitro in capo ad Achille, Gagarin ha osservato che per l'appunto in quell'occasione non è attestato il termine *brabeus*.

Ultima relazione del convegno è stata quella di Michele Faraguna (Trieste), intitolata *La figura dell'«aisymnetes» tra realtà storica e teoria politica*, nella quale l'autore ha passato in rassegna le fonti letterarie ed epigrafiche sul tema dell'*aisymneteia*, per valutare la fondatezza della definizione aristotelica (*Pol.* 1285a29-b2) di questa istituzione, come forma di potere monarchico del tempo antico. Faraguna ha osservato che in origine, come sarebbe attestato da Hom. *Od.* 8.258-259, l'*aisymneteia* era una istituzione permanente della *polis* nella sua dimensione pubblica e l'*aisymnetes* svolgeva funzioni di arbitro, mentre solo in seguito, a partire dal quinto secolo a.C., gli *aisymnetai* avrebbero cominciato a esercitare le funzioni di magistrati ordinari e, talora, a essere identificati come tiranni, secondo l'inquadramento poi cristallizzato da Aristotele. L'originaria funzione di arbitri degli *aisymnetai* sarebbe, secondo Faraguna, ricavabile anche dall'etimologia della parola (da αἶσα, «parte, porzione», e ὑμνέω, «cantare»): «colui che dichiara cantando l'αἶσα di ciascuno». Di diversa opinione s'è dichiarato Jean-Marie Bertrand (Parigi), che dall'analisi dell'insieme delle testimonianze ha ravvisato nell'arcaica figura dell'*aisymnetes* non un arbitro, ma un magistrato titolare di un potere forte, che beninteso poteva contemplare il potere di giudicare determinate controversie. Anche per quanto riguarda l'etimologia del termine, Bertrand ha affermato di non condividere la proposta di Faraguna, sulla scorta della considerazione che il verbo ὑμνέω non comparirebbe mai come seconda parola in un composto di due sostantivi. Di qui ha difeso la – a suo avviso – perdurante validità della tradizionale etimologia di *aisymnetes* (da αἶσα, «parte, porzione», e véμω, «attribuire»): «colui che attribuisce a ciascuno la sua parte».

Al termine delle relazioni, dopo le riflessioni conclusive e i saluti di commiato di Méléze Modrzejewski e di Thür, da Rupprecht veniva annunciato che il prossimo Symposium, nell'anno 2003, sarà organizzato presso l'Università di Marburgo.

con altre testimonianze quali, soprattutto, Thuc. 6.27-28 e 6.60-61; Lys. 6.21-24 e 6.51; Plut. *Alc.* 19-22, e Diod. 13.2.3-4. Luisa Prandi (Potenza) ha esposto *Textual Arguments for the Date of the «Contra Alcibiadem» in the «corpus» of Andocides*. Dopo avere affermato che la *Contro Alcibiade* non sarebbe un discorso ufficiale, destinato a essere realmente recitato in pubblico, Prandi ne ha proposta una datazione da collocarsi nell'estate dell'anno 415 a.C.

Nella seconda sessione ha parlato per primo Michael J. Edwards (Londra), a proposito di *Antiphan the Revolutionary*. Il relatore ha considerato il ruolo di Antifonte nell'istituzione del regime dei Quattrocento (Thuc. 8.68.1-2; Arist. *Ath. Pol.* 32.2) e ha commentato alcuni frammenti superstiti dell'apologia del retore *Sulla rivoluzione*. Edwin Carawan (Southwest Missouri State University), nella sua relazione *The «Scrutiny of the Laws»*, si è quindi occupato di quel programma di «trascrizioni» di testi normativi che si attuò in Atene nel periodo tra il 410 e il 399 a.C., concentrando la sua attenzione nell'analisi dei passi della citata orazione di Andocide *Sui Misteri* (§§ 71-85, 96, 107-109), che possono lasciare presumere che vi siano state anche revisioni di alcuni dei testi. Ilias Arnaoutoglou (Atene), trattando di *Oral Law in Archaic Greece*, ha inteso delineare la distinzione fra diritto non scritto e diritto scritto nella storia del diritto greco, rilevando come, prima di giungere a essere redatte in forma scritta e propriamente legislativa, le norme avessero il connotato di comandi sociali piuttosto che giuridici in senso stretto. Ultima relazione della giornata, *keynote speech*, di durata maggiore rispetto alle precedenti, è stata *Writing Athenian Law* di Michael Gagarin (University of Texas), il quale ha trattato del ruolo della scrittura nel sistema giuridico ateniese: l'autore ha rilevato che, da un lato, ad Atene si faceva ampiamente ricorso alla redazione in forma scritta di leggi per ottenere testi chiari e accessibili a tutti i cittadini (al proposito ha analizzato alcuni passi della legge di Draconte sull'omicidio, IG I³ 104) e, dal lato opposto e quasi per contrasto, i processi avevano invece uno svolgimento interamente orale (a questo riguardo ha considerato Dem. 21.47 e ha demarcato le differenze con altri sistemi processuali, come ad esempio quello formulare romano). Gagarin ha concluso che la combinazione e la sintesi tra forma scritta dei testi normativi e forma orale dei metodi di risoluzione delle controversie rappresentavano ottimi strumenti per garantire un'ampia partecipazione dei cittadini alla vita politica e giudiziaria.

Se dunque la prima giornata del convegno è stata rivolta ad argomenti legati peculiarmente alla retorica e al diritto, la seconda giornata si è aperta con tre sessioni interamente dedicate alla commedia. Due sono state le relazioni della prima sessione: W. Geoffrey Arnott (Leeds), *Menander's «Epitrepontes» in the Light of the New Papyri*, e Kenneth Dover (St. Andrews), *The Limits of Allegory and Allusion in Aristophanes*. Il primo ha offerto una lettura del testo e un commento dell'apparato critico di *Epitrepontes*, 655-835 (Sandbach), alla luce di recenti ritrovamenti papiracei (P. Michigan inv. no. 4733, 4801, 4807; P. Oxy 3532, 4023). Il secondo ha criticato l'opinione di quanti tendono a individuare allusioni politiche e allegorie nel *corpus* delle commedie di Aristofane. Muovendo dall'analisi di alcuni passi dei *Cavalieri* e degli *Uccelli*, Dover ha ammonito alla cautela nel ravvisare arbitrari sottintesi politici.

La seconda sessione della mattinata ha visto per primo l'intervento di Peter J. Rhodes (Durham), *Aristophanes and the Athenian Assembly*: una dettagliata esposizione di tutte le occorrenze delle assemblee ateniesi nelle commedie di Aristofane, di cui sono state considerate, in modo particolare, gli *Acarnesi* (vv. 1-203), le *Tesmofoiazuse* (vv. 76-764), e, soprattutto, le *Ecclesiazuse* (vv. 1-310 in relazione ai preparativi per l'assemblea, e vv. 311-477 per lo svolgimento dell'assemblea). Di seguito, Alan H. Sommerstein (Nottingham) ha presentato *Comedy and the Unspeakable*. L'autore ha dapprima trattato in generale delle limitazioni alla libertà di parola che vigevano ad Atene (in relazione ai divieti di insultare un magistrato nella sua veste ufficiale; di parlare male dei tirannicidi Armodio e Aristogitone; di rimproverare un cittadino ateniese che svolgesse la propria attività lavorativa nell'*agora*; di accusare falsamente taluno di essere un omicida o di maltrattare i genitori o di avere abbandonato lo scudo in battaglia) e quindi ha esposto le occorrenze di tutti tali casi nelle commedie di Aristofane.

Nel pomeriggio, dapprima Pavlos Sfyroeras (Middlebury College) ha esposto la sua relazione dal titolo *From Sacrifice to Feast: A Ritual Pattern in Aristophanic Comedy*, un tentativo di individuare nelle commedie di Aristofane le sequenze rituali che comprendono i preliminari ai sacrifici, ai banchetti e alle feste sacre in genere. Negando che le rappresentazioni drammatiche possano avere tratto le proprie origini da tali rituali sacri, l'autore ha inteso nondimeno riflettere sulla funzione della commedia come offerta sacrificale a Dioniso e di

conseguenza sul suo ruolo come occasione di festa religiosa tra le più importanti della *polis*. Successivamente, Dimos Spatharas (Glasgow) ha parlato di *Laughter in Greek Oratory*. Ha individuato la doppia funzione che, a suo avviso, la risata poteva esercitare nell'ambito dell'oratoria: da un lato, lo scoppio ilare dell'uditorio poteva essere strumento per caricare ulteriormente gli attacchi personali lanciati dall'oratore ai propri avversari; d'altro lato, e in via complementare, il riso poteva avere un impatto persuasivo sugli ascoltatori, in quanto elemento irrazionale cui poteva essere fatto ricorso in assenza di prove convincenti.

La quarta e ultima sessione della giornata ha riportato l'attenzione dei convenuti su temi giuridici. Eleanor R. O'Kell (Exeter) ha trattato di *Homicide, Self-Defence and «Hubris» in Sophocles' «Oedipus Tyrannus»*. Offrendo una rilettura della vicenda di Edipo e Laio narrata nel dramma sofocleo, ha concentrato la propria attenzione su una dettagliata disamina della procedura giuridica per la persecuzione degli omicidi, così come appare dalla tragedia, analizzando in modo particolare: la procedura della *profone* di cui ai vv. 223-251; l'iniziativa assunta da Edipo, vv. 252-275; il ruolo dei membri del coro, come *syndikoi* o *zetetai* (vv. 278 s., 284-286, 290-295); la procedura della *basanos* (vv. 764, 1123, 1168); la contaminazione che derivava dall'aver commesso un omicidio (vv. 1183-1185); l'autodifesa (v. 800 ss.); ha proposto infine una definizione di *hybris*. La procedura che appare dall'*Edipo re* rispecchia quella ateniese del quinto secolo; essa doveva perciò risultare perfettamente comprensibile ai cittadini ateniesi. David C. Mirhady (Simon Fraser University), a proposito di *Contracts in Athens*, ha esposto alcune riflessioni originate da un'indagine lessicale sulle occorrenze dei termini *symbolaia*, *synthekai*, *syngraphai* e *synallagmata* nei testi letterari di provenienza ateniese (soprattutto Isocrate, Demostene, Lisia, Aristotele). Ha individuato una serie di significanti inglesi che potrebbero corrispondere alle parole greche. In particolare ha offerto una distinzione tra *symbolaia* e *synthekai*, le seconde indicando non tanto i contratti scritti, ma le condizioni espresse verbalmente. Non esisteva un'azione generale, *dike symbolaion*, per i casi di inadempimenti contrattuali, ma doveva farsi ricorso alla *dike blabes*. La giornata si è conclusa con la relazione di Lene Rubinstein (Londra), *Stirring up Dicastic Anger: Appeals to Negative Emotions in Athenian Forensic Oratory*. Muovendo da un discorso generale sugli strumenti di persuasione

propri degli oratori ateniesi impegnati a parlare di fronte alle assemblee, Rubinstein ha trattato del ricorso alle tecniche volte a suscitare emozioni nei giudici. Più specificamente, ha offerto un resoconto statistico dell'incidenza, in tutte le orazioni superstiti (esclusi i casi di *dike fonou* e *traumatos*), dei tentativi dei retori di provocare nei *dikastai* emozioni «negative», quali *orge* o *misos*, o quali le emozioni (presumibilmente) generate dalle richieste di *timoria* o di *kolasis*. È emerso che la strategia delle parti dettava di volta in volta la scelta se fare o evitare il ricorso a tali strumenti retorici, i quali, come indicato dalla relatrice, appaiono assai più frequenti nelle orazioni di carattere pubblico, che non in quelle di argomento privato.

L'ultima sessione del convegno, svoltasi la mattina del 2 luglio, si è aperta con Chris Carey (Londra), che, nella relazione *Antiphon's Daughter*, ha proposto un'interpretazione degli assai lacunosi frammenti superstiti di P.Graec.Vindob. 29816, riportanti apparentemente alcuni passi attribuiti (cfr. Plut. *Vit. X Orat.* 832f-833b) a Lisia. Carey ha sostenuto che i frammenti del papiro sono riferibili ad almeno due diverse orazioni (una delle quali scritta da Lisia per Callescro) e che la controversia fu attinente all'eredità di Antifonte. Ha infine proposto l'ipotesi che anche i frammenti 25 e 39+46 di P.Oxy. 1606 appartenessero alle medesime orazioni. Stephen Usher (Londra), *Lysias for Pleasure?*, ha esaminato criticamente l'opinione, frequente tra i moderni, che i discorsi dei retori non fossero molto diffusi tra il pubblico di lettori dell'Atene classica. Usher ha invece portato indizi (principalmente: Thuc. 1.77.1; Isocr. 4.11, 15.1) a sostegno della congettura che le opere degli oratori circolassero nel quarto secolo come opere destinate alla lettura. David Whitehead (Belfast), *Isocrates for Hire*, ha assunto posizione contro quegli studiosi moderni che sostengono che le orazioni 16-21 di Isocrate fossero meri esercizi retorici. Al contrario, secondo Whitehead, esse furono scritte appositamente per essere recitate dinnanzi ai tribunali, durante il periodo intercorrente tra la guerra del Peloponneso e la Pace di Antalcida. Il convegno si è concluso con un secondo *keynote speech*, affidato a Gerhard Thür (Graz), *Law of Procedure in Attic Inscriptions*. Dopo avere trattato dell'importanza delle fonti epigrafiche per la conoscenza del diritto greco e dopo avere propugnato l'utilità della trasposizione all'epigrafia del metodo della *Gesamtinterpretation*, coniato da Hans Julius Wolff per lo studio dell'oratoria, Thür ha affrontato quattro aspetti inerenti alla procedura ateniese

se. Innanzitutto, ha considerato la divisione in due fasi dei processi, ove le *prodikasiai* erano seguite dalle *diomosiai*; a tale scopo ha esaminato il testo della legge di Draconte, in relazione al quale si è soffermato sul significato del verbo *dikazein*, che testimonia appunto il passaggio dalla prima alla seconda fase di un processo. Secondariamente ha trattato dell'arbitrato ad Atene, affidato a *diaitetai* o *diallaktai*, che miravano a raggiungere le *dialyseis* tra le parti litiganti. Dal fatto che nell'Atene ellenistica si abbiano testimonianze di *dialyseis* affidate a *dikastai*, da Thür identificati non con i giudici eliaisti ma con i giudici stranieri ampiamente attestati nelle altre città in età ellenistica, l'autore ha avanzato l'interessante supposizione che anche ad Atene fosse dunque invalso l'uso di affidare a giudici stranieri almeno alcuni processi cittadini in materia privata, del che tuttavia difetta ogni altra testimonianza. In terzo luogo, lo studioso ha accennato al regime probatorio e infine alla forma delle sentenze (considerando Arist. *Ath. Pol.* 69).

Al termine di ogni relazione si sono sempre tenuti stimolanti ed efficaci dibattiti, occasioni di utili confronti e approfondimenti, su cui in questa sede non si può purtroppo che soprassedere.

La sera della prima giornata del convegno, sabato 30 giugno, al termine delle relazioni si è svolta in onore del Prof. MacDowell una riunione conviviale, durante la quale Ronald A. Knox ha celebrato il collega, che, nel ringraziare gli intervenuti, ha colto il destro per ricordare alcuni aneddoti della sua carriera. Una raccolta di firme di tutti i presenti ha inteso fornire uno strumento di opposizione alla preannunciata decisione dell'Università di Glasgow di sopprimere la cattedra già di MacDowell, dopo il ritiro di questi dall'attività didattica.

Come è stato comunicato al termine del convegno da Douglas L. Cairns, direttore del Department of Classics della University of Glasgow, tutte le relazioni presentate saranno raccolte in un volume, la cui pubblicazione è stata affidata all'editrice Duckworth with the Classical Press of Wales.

Christian Koch

PROZESSE GEGEN DIE TYRANNIS

Die Vorgänge in Eresos
in der 2. Hälfte des 4. Jh. v.Chr. *

1. EINLEITUNG

Die Interpretation der Volksbeschlüsse und königlichen Sendschreiben (nebst weiteren Anhängen) über die Vorgänge in Eresos im Zeitraum zwischen 331 und 301 v.Chr.¹ gehört in einen «Werkstattzusammenhang», nicht nur im Umgang mit Tyrannis und Polisautonomie, mit Fragen der Re-Integration und Restitution von Rechtsstatus und Vermögen Exilierter, vielmehr auch in den größeren prozeßrechtlichen Kontext, in den dieses Konvolut von Rechtstexten ebenso eingebunden ist wie eine große Vielzahl die insbesondere prozedural ausgerichtete Rechtskultur der *Polis*-Demokratien widerspiegelnder Inschriften. Bereits in der damaligen Münchener Juristisch-Epigraphischen Werkstatt ist dieser Text vor allem mit Blick auf seinen prozeßrechtlichen Gehalt einer kritischen Bestandsaufnahme unterzogen worden. Allen, die an diesem von Gerhard Thür im Zusammenwirken mit der Heidelberger und mit der Wiener Akademie der Wissenschaften ins Leben gerufenen und über viele Semester

* Vortrag bei der Kommission für Antike Rechtsgeschichte an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, im Symposium *Die griechische Polis: Recht und Gesellschaft* am 1. Juni 2001, zu Ehren von Gerhard Thür.

¹ M.N. Tod, *A Selection of Greek Historical Inscriptions* (GHI), Bd. II, Nr. 191, S. 253 ff.; Ch. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, Brüssel 1900, Nr. 358, S. 275-277; A.J. Heisserer, *Alexander the Great and the Greeks. The Epigraphic Evidence*, Norman 1980, Nr. 2, S. 27 ff.

getragenen Forschungskolloquium an der Ludwig-Maximilians-Universität mitgearbeitet haben, wird auch der Eresos-Text lebhaft im Gedächtnis geblieben sein².

Ich möchte an diesen Text erinnern; er beschäftigt mich im Rahmen eines Projekts mit breiter angelegter Fragestellung zu Restitutionsfragen im Zusammenhang mit der Re-Integration Verbannter in ihre Heimat-*Polis*³. Und gerade der Text um die Vorgänge in Eresos erstaunt, weil diese *Polis* – offenbar mit guten Gründen – sich als ausgesprochen resistent gegenüber den Integrationswünschen der Nachfahren ehemaliger (örtlicher) Tyrannen erwiesen hat. Selbst in dieser im großen und ganzen macht- und familienpolitischen Angelegenheit bestätigt sich erneut, wie zutreffend der prozeßrechtliche Ansatz ist, mit dessen Hilfe ein durchaus zuverlässigeres Bild der *Polis*-Rechtsordnungen in einem übergeordneten Systemrahmen entsteht.

Im Alexanderreich hatte der König einige beeindruckende Initiativen zur Pflege und Wiederherstellung der *Polis*-Demokratien und zu ihrer dauerhaften Befriedung gesetzt, auf dem kleinasiatischen Festland ebenso wie auf den vorgelagerten Inseln. Beispiele sind neben dem Eresos-Text vor allem – inschriftlich überliefert – das Edikt Alexanders über die Wiedereingliederung exilierter Bürger aus Chios (von 332 v.Chr.)⁴, der Volksbeschuß über die Beilegung von Streitigkeiten aus Anlaß der Re-Integration von Bürgern aus Mytilene (aus dem Jahr 324 v.Chr.)⁵, sowie schließlich das Gesetz über die

² *Zum Stein*: Zwei zusammengehörige, quer auseinandergebrochene Fragmente aus grauem Marmor (Michel: A/B), von denen das untere Fragment Bruchkanten an seiner Ober- und an seiner Unterseite aufweist und Inschriftentext auf der Vorderseite, der Rückseite und der rechten Seite enthält (B); das obere Fragment (A), an der Unterkante gebrochen, trägt Inschriftentext nur auf der rechten Seite. Fragment B wurde durch Newton in der Kirche der Heiligen Jungfrau Maria *sta Chliarâ* in Eressou (Eresos) auf Lesbos aufgefunden, Fragment A hat Kiepert bei der Christuskirche in Eressou entdeckt. Beide Fragmente befinden sich heute im Museum, Skala Eressou. Die Schrift ist *stoichedon*; die Schreibweise weist nur einige wenige Besonderheiten auf (zu diesen vgl. Tod, GHI, Nr. 191, S. 254); der Dialekt ist aiolisch, mit Ausnahme der Schreiben von Philippos Arrhidaios (Z. 97-103, § 12) und des Antigonos (Z. 104-121, § 13); diese sind in *Koine* gefaßt.

³ Ch. Koch, *Rechtsinstitute für die politische Restitution in den griechischen Poleis*, »Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano« (BIDR), Bd. 100 (im Erscheinen für 2002).

⁴ Tod, GHI, Bd. II, Nr. 192, S. 263 ff.; F.H. v. Gaertringen, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 3. Aufl. Leipzig 1915 (Syll.³), Nr. 283, S. 494 ff.

⁵ Tod, GHI, Bd. II, Nr. 201, S. 289 ff.

Rückkehr von Verbannten nach Tegea von 324 v.Chr.⁶. Ausschließlich den Umgang mit der *Tyrannis*, mit dem Tyrannen und seiner Familie, betrifft unter den genannten Rechtsquellen nur die Sammlung von Dokumenten um die Beseitigung und prozessuale Bewältigung der Folgeprobleme der *Tyrannis* von Agonippos und Eurysilaos in der *Polis* Eresos auf der Insel Lesbos.

2. DIE INSCRIFT

2.1. *Struktur des Textes und Übersetzung*

Zunächst sei der Inhalt dieses auf den ersten Blick unübersichtlichen Inschriftentextes knapp skizziert und in einer von mir dort aufgeführten durchgehenden §§-Übersicht grob vorstrukturiert. Die Titel mit den römischen Ziffern bezeichnen Gruppen der in diesem Text zusammengeführten Einzeldokumente und Konvolute, soweit sie sich zuverlässig voneinander abheben lassen. Mit Blick auf eine gewisse redaktionelle Konsequenz des Gesamtdokuments wird eine gegenüber den bisherigen Textfassungen auch epigraphisch vertretbare Umstellung von Textelementen insofern nachvollzogen, als die Zeilen 44-75 den Zeilen 1 ff. – in der hier beibehaltenen Zählung der maßgeblichen Editionen – vorangestellt sind⁷. Der Beitrag be-

⁶ Tod, GHI, Bd. II, Nr. 202, S. 294 ff.; Syll.³, Nr. 306, S. 523 ff.; G. Thür - H. Taeuber, *Prozeßrechtliche Inschriften der griechischen Poleis: Arkadien* (IPArk), SBph 607, Wien 1994, Nr. 5, S. 51-70.

⁷ Eine epigraphische Rechtfertigung für diese im übrigen sinnfällige Umstellung des Textes folgt daraus, daß die fragliche Passage, Z. 44 ff. (§§ 1-3), auf dem oberen Fragment-Block A des Inschriftensteins allein und ohne erkennbaren epigraphischen und inhaltlichen Zusammenhang mit dem auf der entsprechenden (rechten) Seite auf Fragment B erkennbaren Text steht (§§ 10-13). Im übrigen ist der Zusammenhang von den beiden auf dem unteren Fragment auf der Vorder- und auf der Rückseite aufgeführten Textpassagen nicht zwingend die Fortführung der über ihnen jeweils auf Fragment A vorhandenen Textpassagen. Der Text auf der Rückseite von Fragment B (ab § 14) schließt inhaltlich ziemlich unmittelbar an die rechte Seite von Fragment B (bis § 13) an, denn die abschließende Grußformel in Z. 121 (am Schluß von § 13) findet sich am Beginn des Textes auf der Rückseite vom unteren Fragment (B) und läßt sich zwanglos eben jener Botschaft des Antigonos zuordnen.

schränkt sich hier auf die Wiedergabe einer Übersetzung⁸; von einem Abdruck des griechischen Textes wird mit Blick auf die vorliegenden Editionen hingegen abgesehen.

I. Regelungen für den Prozeß gegen Eurysilaos: § 1 Antragsbegründung für einen Strafprozeß über Eurysilaos (Z. 44-60); § 2 Strafanträge gegen Eurysilaos, 1./2. Antrag (Z. 60-68); § 3 Antrag auf Prozeßvertretung der Polis Eresos durch zehn Anwälte (Z. 68-75).

II. Regelungen für den Prozeß gegen Agonippos: § 4 Antragsbegründung und Strafantrag gegen Agonippos wegen Verbrechen gegen die Bürgerschaft von Eresos (Z. 1-16); § 5 Strafanträge für den 1. und den 2. Antrag gegen Agonippos (Z. 17-20); § 6 (Genereller) Antrag (bzw. Anordnung?) auf Verfluchung und Bestrafung derjenigen, die entgegen der «Tyrannen-Stele» die Rückkehr von Angehörigen des Agonippos veranlaßt oder hierüber oder über die Rückgabe des Vermögens einen Antrag selbst stellen oder (als verantwortliche Amtsträger) auf die Tagesordnung setzen würden (Z. 20-26); § 7 Antrag auf Vereidigung der Volksversammlung als *Dikasterion* (Z. 26-29).

III. Das Urteil gegen Agonippos: § 8 Mit 876 zu 7 Stimmen: verurteilt (Z. 30-32).

IV. Volksbeschlusstrag über die Initiativen von Heroides und Agesimenes: § 9 Antrag auf Volksbeschuß über Angelegenheiten, die vor Alexander gebracht worden waren: Bereitschaft von Heroides und Agesimenes – Nachkommen der Tyrannen, § 1-8 –, sich gerichtlich zu verantworten (Z. 33-42); § 10 Allgemeine Verpflichtung auf die Gerechtigkeit (Z. 76-84); § 11 Wortlaut des Eides, den die Bürger schwören sollen, die als Richter fungieren (Z. 84-95).

V. «Anlagen» zum Volksbeschlusstrag über die Initiativen von Heroides und Agesimenes: § 12 Erstens: Bestätigung Philipps über die Urteilssprüche von (/unter?) Alexander, sowie Klarstellung: Keine Auslieferung der Verbannten (Z. 96-103); § 13 Zweitens: Botschaft des Antigonos hinsichtlich des Beschlusses der Eresier über die Söhne des Agonippos (Z. 104-121); § 14 Drittens: Volksbeschuß über diverse Vorlagen der *Boule* wegen Maßnahmen gegen Tyrannen,

⁸ Unter Verwendung der Übersetzungen von Kai Brodersen - Wolfgang Günther - Hatto H. Schmitt, *Historische Griechische Inschriften in Übersetzung* (HGI), Bd. II: «Spätclassik und früher Hellenismus (400-250 v.Chr.)», Darmstadt 1996, Nr. 266, und Hans Friedel, *Der Tyrannenmord in Gesetzgebung und Volksmeinung der Griechen*, Stuttgart 1937, S. 72 ff., textlich leicht geglättete Fassung.

Anhänger, Nachkommen (Z. 122-127): § 15 Insbesondere: Bezugnahme auf ein Sendschreiben Alexanders über die Einsetzung eines *Dikasterion* über Agonippos und Eurysilaos; Bezugnahme auf das Urteil: Hinrichtung von Agonippos und Eurysilaos; Rechtsfolgen gegen Nachkommen und Vermögensverfall gemäß den *Nomoi* (Z. 127-136); § 16 Bezug auf das Sendschreiben Alexanders zum Verfahren gegen die Söhne des Apollodoros, seine Brüder Hermon und Heraios und deren Nachkommen im Hinblick auf deren Ersuchen um Rückkehr: Einrichtung eines *Dikasterion*; Bestätigung des *Nomos* gegen die Tyrannen (Z. 136-146).

VI. Anträge zum Volksbeschuß über die Initiativen von Heroides und Agesimenes: § 17 Beschlusstrag: *Nomos* gegen die Tyrannen, königliche Sendschreiben, aufgezeichnete Beschlüsse und Abstimmungen (Urteile) sollen in Kraft bleiben (Z. 146-153); § 18 Sanktionsantrag gegen Tyrannen, gegen solche, die unerkannt in der *Polis* leben, und gegen deren Nachkommen, wenn sie in Eresos gefaßt werden (Z. 153-158).

Übersetzung

I § 1 ... wobei er (Eurysilaos) die Bürger ihrer Waffen beraubte und sie insgesamt aus der *Polis* ausschloß, wobei er die Frauen und Töchter ergreifen und auf der *Akropolis* festsetzen ließ und zweitausenddreihundert Stater eintreiben ließ; weil er fernerhin die *Polis* und die Heiligtümer zusammen mit seinen Banden ausraubte, sie brandschatzte und Körper von Bürgern mitverbrennen ließ: Man soll über ihn entscheiden, und zwar in geheimer Abstimmung, gemäß der *Diagrapha* des Königs Alexander und gemäß den *Nomoi*. (Z. 44-60)

§ 2 Wenn in der Abstimmung gegen ihn auf Tod erkannt wird, soll, nachdem Eurysilaos den Gegenantrag (*Antitimesis*) gestellt hat, die zweite Abstimmung durch Handaufheben durchgeführt werden, (um zu entscheiden,) auf welche Weise er sterben soll. (Z. 60-68)

§ 3 Zehn *Synagoroi* (Anwälte) soll die *Polis* beauftragen, nachdem sie beim Apollon Lykeios geschworen haben, daß sie die *Polis* nach besten Kräften vertreten werden ... (Z. 68-75)

II § 4 ... weil er (Agonippos) ... die Belagerten ... die *Akropolis* wieder aufbauen ließ; weil er von den Bürgern zwanzigtausend Stater eintreiben ließ und die Griechen ausplünderte, die Altäre des Zeus Philippios umstürzen ließ und Krieg aufnahm gegen Alexander und die Griechen, (und) weil er die Bürger, nachdem er ihnen die Waffen abgenommen hatte, insgesamt aus dem *Polis*gebiet aussperrte, (und) weil er, indem er die Frauen und die Töchter ergreifen und auf der

Akropolis festsetzen ließ, dreitausendzweihundert Statere eintreiben ließ; weil er ferner die *Polis* und die Heiligtümer zusammen mit seinen Banden ausraubte, sie brandschatzte und Körper von Bürgern mitverbrennen ließ, und weil er schließlich nach seiner Ankunft vor Alexander Lügen vorgebracht und die Bürger verleumdet hat: Man soll über ihn um den Tod entscheiden, und zwar in geheimer Abstimmung. (Z. 1-16)

§ 5 Wenn in der Abstimmung gegen ihn auf Tod erkannt wird, soll, nachdem Agonippos den Gegenantrag (*Antitimesis*) gestellt hat, die zweite Abstimmung durchgeführt werden, auf welche Weise er sterben soll. (Z. 17-20)

§ 6 Wenn jemand, nachdem Agonippos der *Dike* (dem Prozeß) unterzogen worden ist, einen der (Angehörigen) des Agonippos (aus der Verbannung) zurückholt oder einen Antrag stellt oder auf die Tagesordnung setzt um die Rückführung oder die Rückgabe des Vermögens, soll er verflucht sein, er selbst und seine Verwandten, und im übrigen soll er dem *Nomos* verfallen sein wie derjenige, der die Stele über die Tyrannen und ihre Nachkommen beseitigt. (Z. 20-26)

§ 7 Man soll eine Eidesleistung in der *Ekklesia* unverzüglich durchführen (dahingehend), daß es demjenigen, der, indem er im Verfahren entscheidet (*δικάζειν*), der *Polis* und dem Recht hilft, gut ergehen möge, denjenigen aber, die gegen das Recht ihre Stimme abgeben, das Gegenteil hiervon (widerfahren solle). (Z. 26-29)

III § 8 Es wurde entschieden: achthundertdreinndachtzig; von diesen sprachen ihn sieben frei, die übrigen haben ihn verurteilt. *vacat*. (Z. 30-32)

IV § 9 Beschluß des *Demos*: Im Hinblick auf die Angelegenheiten, von denen die Gesandten berichten, die (aus Eresos) zu Alexander gesandt worden waren und hinsichtlich derer Alexander die *Diagrapha* geschickt hat: Nachdem zu ihm Nachkommen der früheren Tyrannen gekommen sind: Heroidas, Sohn des Tertikoneios und Enkel des Heraios, sowie Agesimenes, Sohn des Hermesideios, und diese sich Alexander gegenüber bereit erklärt haben, sich vor dem *Demos* wegen der Anschuldigungen gerichtlich zu verantworten: Zum guten Glück! Beschließen möge der *Demos*: Da nun Agesimenes ... (Z. 33-42)

§ 10 ... wer sich dem Recht unterordnet und der *Polis* hilft und den *Nomoi* in gerechter Weise, dem soll es gut ergehen, ihm selbst und seinen Nachkommen, demjenigen aber, der gegen die *Nomoi* und das Gerechte gerichtlich abstimmen (*δικάζειν*), das Gegenteil. (Z. 76-84)

§ 11 Schwören sollen die Bürger, die gerichtlich abstimmen (*δικάζειν*): «Wahrlich, ich werde gerichtlich abstimmen (*δικάζειν*), im Prozeß (*Dike*), soweit es in den *Nomoi* enthalten ist, gemäß diesen *Nomoi*; im übrigen nach meinem Bemühen, so tüchtig und so gerechtigkeitsliebend wie möglich, und ich werde (die Strafe) zumessen, wenn ich verurteilt habe, gesetzestreu und gerecht. So werde ich handeln, wahrlich, bei Zeus und Helios». (Z. 84-95)

V § 12 *vacat*. Von Philipp: *vacat*. Die Urteile über die Verbannten, die unter (?) Alexander gefällt worden sind, sollen gültig bleiben, und diejenigen, die zur Verbannung verurteilt worden sind, sollen verbannt bleiben, auslieferbar (*ἀγώγιμος*) aber sollen sie nicht sein. (Z. 96-103)

§ 13 Melidoros war Prytanis. König Antigonos der *Boule* und dem *Demos* der Eresier zum Gruße. Zu mir sind die Gesandten von euch gekommen und haben vorgetragen, wobei sie vorbrachten, der *Demos* habe nach Erhalt meines Briefes, den ich im Hinblick auf die Söhne des Agonippos geschrieben habe, einen Beschluß (*Psephisma*) gefaßt, den sie (die Gesandten) mir vorlesen, und sie ... als sie bei Alexander Audienz hatten ... Lebt wohl! (Z. 104-121)

§ 14 Beschluß des *Demos* über die Angelegenheiten, welche die *Boule* vorberaten oder beschlossen hat oder zu denen die *Boule* Änderungen zugestimmt hat, und hinsichtlich derer die durch Handaufheben gewählten Männer alle schriftlich festgelegten Maßnahmen gegen die Tyrannen und ihre in der *Polis* wohnenden (Anhänger?/Familienmitglieder?) und die Nachkommen der Tyrannen zur Verfügung stellen und (über die sie) die Schriftstücke in der *Ekklesia* vorlegen. (Z. 122-127)

§ 15 Da schon früher König Alexander in einer *Diagrapha* den Eresiern den Auftrag gegeben hat, über Agonippos und Eurysilaos gerichtlich zu entscheiden, wie man mit ihnen verfahren solle, hat der *Demos* nach Kenntnisnahme von dem Schreiben ein *Dikasterion* den *Nomoi* entsprechend eingesetzt, das entschied, Agonippos und Eurysilaos seien hinzurichten, ihre Nachkommen sollten dem auf der Stele aufgezeichneten *Nomos* verfallen bleiben, und ihr Vermögen solle veräußert werden, dem *Nomos* entsprechend. (Z. 127-136)

§ 16 Da Alexander die *Diagrapha* gab, auch über die Söhne des Apollodoros und seine Brüder Hermon und Heraios, die früheren Tyrannen der *Polis*, und ihre Nachkommen solle der *Demos* entscheiden, ob er ihrer Rückkehr zustimme oder nicht, hat der *Demos* nach Kenntnisnahme von den *Diagraphai* entsprechend dem *Nomos* und nach Maßgabe der *Diagrapha* von König Alexander ein *Dikasterion* über sie eingesetzt, das nach Anhörung beider Seiten entschieden hat, daß der *Nomos* gegen die Tyrannen in Kraft bleiben soll und daß sie aus der *Polis* verbannt bleiben sollen. (Z. 136-146)

VI § 17 Der *Demos* möge beschließen, daß zu Ungunsten der Tyrannen und der in der *Polis* wohnenden (Anhänger?/Familienmitglieder?) und der Nachkommen (der Tyrannen) sowohl der *Nomos* gegen die Tyrannen, der auf der alten Stele aufgezeichnet ist, gültig bleiben soll, als auch die *Diagraphai* der Könige, die sich mit jenen befassen, als auch die früher von den Vorfahren aufgezeichneten *Psephismata* und die Abstimmung gegen die Tyrannen. (Z. 146-153)

§ 18 Wenn entgegen diesen (Beschlüssen) einer der Tyrannen oder der in der *Polis* wohnenden (Anhänger?/Familienmitglieder?) oder der Nach-

kommen der Tyrannen dabei gefaßt wird, wie er das Gebiet von Eresos betritt, ... soll der *Demos* beraten und das andere ... (Z. 153-158)

2.2. *Allgemeine Bemerkungen zur Situation und zum historischen Hintergrund des Textes*

Schon aus den hier mitgeteilten Textauszügen wird der komplizierte historische und textliche Zusammenhang deutlich, in dem diese Inschrift steht. Die Bürger von Eresos wollen sich in ihrem Verhalten gegen bestimmte Tyrannen, die offenbar aus alteingesessenen Familien der *Polis* stammen, nachhaltig absichern. Jedenfalls hat es den Anschein, als wollte sich Eresos in seiner konsequenten Haltung und «harten Linie» gegenüber den überwundenen (lokalen) Tyrannen seitens des Königs bestärkt und bestätigt sehen, und bittet um Erlaubnis, die diesbezüglich eingerichtete Staatsgerichtsbarkeit aufrechterhalten oder wieder aufleben lassen zu dürfen.

Hier werden im Gesamtrahmen eines Beschlußantrags an die Volksversammlung, an den *Demos* der Eresier, und zur Antragsbegründung die alten Rechtsgrundlagen erneut zitiert, und es wird die bislang vom König in dieser Angelegenheit bewiesene Haltung wieder in Erinnerung gerufen, um den König neuerlich auf diese Linie zu lenken. Man vertraut auf die Bindungswirkung, die aus der Häufung bestimmter tendenziell gleich gelagerter Argumente und mehr oder weniger deutlich verbriefteter Rechtspositionen herrührt. Nahelegend ist, angesichts der Sorgfalt, mit der die entsprechenden Begründungselemente zusammengetragen und referiert worden sind, weitergehend zu vermuten, es habe in Eresos erhebliche Meinungsverschiedenheiten gegeben: Eine Partei dürfte Rückkehr und Amnestie für die verbannten Tyrannen, jedenfalls aber für deren Familienmitglieder und Nachkommen gefordert haben. Schon die (wenigen) Gegenstimmen, die das Urteil gegen Agonippos zählt (§ 8), deuten auf eine politisch zumindest bestrittene Ausgangslage hin.

Diese Vermutungen führen zu einer zunächst noch hypothetisch erscheinenden ambivalenten Einschätzung der Funktionen des Königs unter der Herrschaftszeit Alexanders und seiner Nachfolger, im Sinne eines straff geführten, deutlich zentralisierten Staatsapparates, verbunden mit geduldeten und in bestimmten Hinsichten auch nachhaltiger geförderten lokalen Machtzentren, deren Autonomie der

König und seine Administration aus freundschaftlich-familiären Gründen, aus militärischen oder wirtschaftlichen Erwägungen heraus sicherten⁹. Vor einem solchen Hintergrund konnte die politische Bedeutung der «Tyrannen» und ihrer Familien im Alexanderreich allerdings aber auch wachsen und für das Königtum durchaus gefährlich werden.

Andererseits bedurften die Stadtstaaten, deren wirtschaftlicher und finanzieller Niedergang sich seit der Mitte des vierten Jahrhunderts abzuzeichnen begann, dringend der finanziellen Unterstützung seitens ihrer wohlhabenden und einflußreichen Familien¹⁰. Die Politik des Königs ist angesichts solcher Bedingungen aus heutiger Sicht nur schwer realistisch abzuschätzen; sie muß aber erheblichen Schwankungen und gewissen Inkonsequenzen unterlegen haben. Vielleicht erscheint deshalb Eresos in seiner Haltung gegenüber den Nachkommen der Tyrannen so verunsichert und so nachdrücklich auf Klarstellung bedacht.

Möglicherweise hatte insbesondere auch die breit angelegte Re-Integrationspolitik Alexanders, wie sie gegenüber Chios, Mytilene oder Tegea auch inschriftlich greifbar wird, die erneut herrschende Volkspartei der *Polis* Eresos irritiert und latent vorhandene Spannungen, wenn nicht offen ausgetragene Konflikte zwischen den beiden (wohl für jede griechische *Polis* auch des ausgehenden vierten Jahrhunderts noch typischen) politischen Lagern der Volkspartei einerseits und des grundbesitzenden Adels und der Großkaufleute andererseits um die Rückkehr der Angehörigen und Nachkommen verbannter Tyrannen und damit um mögliche Veränderungen des binnenpolitischen Kräftegleichgewichts in der *Polis* neu aufbrechen lassen. In dieser Situation mochten die Anhänger der Volkspartei verständlicherweise dringenden Klärungsbedarf haben, ob der König und seine Administration auch weiterhin bereit sein würden, die Autonomie der *Polis* unter dem Regime der Volkspartei zu bestätigen und zu schützen oder ob hier Gefahren aus einem politischen Kurswechsel würden drohen können.

⁹ Vgl. hier nur die Übersicht bei M. Jehne, *Die allgemeinen Friedensschlüsse in Griechenland im 4. Jahrhundert v. Chr.*, «Historische Zeitschrift» 255 (1992), S. 99-116.

¹⁰ Vgl. F. Quaß, *Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens*, Stuttgart 1993, S. 19 ff.; vgl. G. Thür - Ch. Koch, *Prozeßrechtlicher Kommentar zum «Getreidegesetz» auf Samos*, «Anz. Akad. Wien ph.» 118 (1981), S. 61-88.

Die ausgeprägte Rechtsförmigkeit, nicht zuletzt in der Betonung der richterlichen Pflichten zum Ausdruck gebracht, der geradezu auf Rechtsstaatlichkeit im modernen Sinne¹¹ gerichtete Duktus in den Anträgen, die in diesem Zusammenhang in der eresischen Volksversammlung gestellt wurden, deuten einen dezenten politisch-moralischen Druck an, den die Volkspartei auf den König auszuüben sich anschickt: Alexander und seine Nachfolger als Wahrer rechtsgeleiteter Staatspraxis und in ihrer Kontinuität im Umgang mit der *Tyrannis* als dem zur *Basileia* staatspolitischen Gegenprinzip in Anspruch zu nehmen und ihn und seine Nachfolger auf diesen Anspruch hin festzulegen – sehr behutsam, versteht sich, und in festem Glauben an die rechtswahrende Gesinnung ihres Königs. Hierbei wird deutlich hintangestellt, wie selbstverständlich auch die Regimes einzelner Familien oder gesellschaftlich-politischer Gruppierungen auf der Grundlage von Familienbanden Alexanders und seiner Nachfolger zu gleicher Zeit Anerkennung und Duldung fanden¹².

Als Motiv für die großzügig angelegte Amnestie Alexanders, wie sie in der Schilderung Diodors¹³ lebendig wird, tritt die Absicht des Königs hervor, in den Städten seines Machtbereichs die ihm notwendig ergebene Anhängerschaft zu vergrößern, ohne hier nach der politischen Grundhaltung allzu streng zu differenzieren – waren es doch auch hier zunächst die Flüchtlinge und Verbannten als Folge der vielfältigen innenpolitischen Auseinandersetzungen in den einzelnen *Poleis*, aus denen sich mehrheitlich die Rückkehrwilligen rekrutierten: «Waren wir auch nicht verantwortlich für Eure Verbannung, so wünschen wir doch, Verantwortung für Eure Rückkehr in die Heimatstaaten zu tragen», lautete nach der Überlieferung die entsprechende Formel, enthalten in dem Brief, den Nicanor von Stagira im Auftrage Alexanders der Festversammlung anlässlich der Olympischen Spiele im Jahre 324 verkündet haben soll.

¹¹ Vgl. (mit Blick auf Athen) D. Cohen, *Rhetoric, Morals, and the Rule of Law*, «Zs. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanist. Abtlg.» (ZSt.Rom.) 110 (1993), S. 1-13, hier S. 8 ff.

¹² Zu Fragen der spezifisch «makedonischen» Herrschaftsideologie vgl. N.G.L. Hammond, *The Continuity of Macedonian Institutions and the Macedonian Kingdoms of the Hellenistic Era*, «Historia» 49 (2000), S. 141-160, insbesondere S. 153 ff.

¹³ Vgl. E. Balogh, *Political Refugees in Ancient Greece*, Roma 1972, S. 68 m. Anm. 272; vgl. weiterhin Thür - Taeuber, IPArk, Nr. 5, hier S. 52.

Die Amnestie selbst steht in ihrer historischen und politischen Bewertung unter verschiedenen Vorbehalten: Zum einen ist eben keineswegs sicher, daß die Rückkehrer sich alle derselben politischen Richtung zuordnen lassen; die Rückkehr der Opfer verschiedener Phasen in den wechselvollen politischen Geschicken der *Poleis* ist durchaus denkbar. Auch scheint die allgemeine Amnestie durch lokale Amnestien ergänzt und erweitert worden zu sein¹⁴, ebenso durch regional begrenzte Regelungen¹⁵. Auch die Umsetzungsintensität des Restitutionsauftrags differiert¹⁶.

3. ZEITLICHER RAHMEN UND KONTINUITÄT DER RECHTSAUFFASSUNG

Ohne weiteres wird mit einem Blick über den Inhalt insgesamt deutlich, daß der zeitliche Rahmen, den die Inschrift umfaßt, vom Zeitpunkt seiner aktuellen Beschlußfassung aus gesehen weit zurückreicht. Der *Ausgangspunkt* und erste, in seiner zeitlichen Eingrenzung unsicher bleibende «Anker» wird durch den *Nomos* (§ 17) oder auch die *Nomoi* bezeichnet, diese inhaltlich eher unspezifisch und auch sonst ohne unmittelbaren Datierungsanhalt (§§ 1, 6, 10, 11, 15, 16).

Immerhin aber lassen sich mit dem in § 17 zitierten *Nomos* angesichts seiner inhaltlichen Ausrichtung «gegen die Tyrannen» vorsichtige Parallelen zur insbesondere athenischen Anti-*Tyrannis*-Gesetzgebung¹⁷ herstellen oder zu den vielfach in den Amts-Eiden niedergelegten, gegen Umsturzversuche gerichteten Sanktionen¹⁸. Zwingend ist dies indessen nicht; als «*Nomos*» könnten auch Einzelakte oder Dekrete des Königs bezeichnet sein, und jener *Nomos* auf der

¹⁴ Vgl. Balogh, *Refugees*, S. 69 m. Anm. 271

¹⁵ Vgl. Balogh, *Refugees*, S. 69, dort Anm. 274 (Hinweis auf Tegea), 275 (Mytilene), 276 (Samos), 277 (Eresos), 278 (Kalymna).

¹⁶ Vgl. Balogh, *Refugees*, S. 69 m. Anm. 273.

¹⁷ Vgl. beispielsweise den Volksbeschluß auf Antrag des Demophantos, Andokides, 1 (*Myst.*), 96.97.98; siehe unten IV.1.

¹⁸ Vgl. Ch. Koch, *Der Bouleuten-Eid - Ein Beitrag zur Verfassungsentwicklung in Athen*, «Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano» (BIDR), Bd. 98-99 (1996, erschienen 2000), S. 272-301.

alten *Stele* könnte relativ zu der Phase, die § 17 umschreibt, einen «älteren» Zustand bezeichnen.

Indessen lassen sich im übrigen Phasen der politischen Entwicklung für unseren Kontext in der *Polis* Eresos während des 4. Jahrhunderts als einigermaßen gesichert hervorheben¹⁹: Im Verlauf des Jahres 355/354 fällt Eresos vom Zweiten Attischen Seebund ab; spätestens für 350 wird man die gemeinsame Herrschaft der drei Brüder Hermon, Heraios (dieser ausdrücklich genannt in § 9 unserer Inschrift als Großvater des Tyrannen Heroidas) und Apollodoros, in Form einer *Tyrannis*, annehmen müssen. Um 343 dürfte diese *Tyrannis* mit Hilfe Philipps von Makedonien gestürzt worden sein; indem unsere Inschrift die Dankaltäre, die von den Eresiern dem Zeus Philippios errichtet worden sind, erwähnt (in Z. 4-5, hier: § 4), nimmt sie auf dieses Ereignis Bezug.

Wie schon angedeutet, richtet sich diese Sammlung von Dokumenten auf ein inhaltlich und von seiner Datierung her unbestimmtes älteres Tyrannengesetz (vor 357) aus, und sie enthält weiterhin einen Volksbeschuß über die Verurteilung der älteren Tyrannen (vor 350), verbunden mit der Ablehnung eines auf dieses Urteil gerichteten Amnestiegesuchs, ausgesprochen durch ein *Dikasterion*, das auf Anregung Alexanders um 331/330 zusammengetreten ist: Diesem Volksgericht gilt der Richter-Eid. Das Amnestie- (oder: Wiederaufnahme-) Gesuch könnte im Kontext jener ersten Restitutionswelle gestanden haben, von der eine Inschrift aus Chios mittelbar Zeugnis gibt. Dort findet sich das Edikt Alexanders, mit dem er die Wiedereingliederung exilierter Bürger aus Chios in ihre *Polis* anordnet (von 332 v. Chr.)²⁰. Schon aus dieser Perspektive heraus konnten die Nachkommen der eresischen Tyrannen eben doch mit einiger Berechtigung auf eine Amnestie hoffen, jedenfalls aber auf eine entsprechende Verfahrenschance – wie ihnen dann auch tatsächlich eingeräumt. Für Chios galt jedenfalls, daß eine Kommission von *Nomographoi* das im Sinne der Volksherrschaft weiterhin geltende Recht neu zu ordnen hatte; hier sollte die Restitution einer zuverlässigen

¹⁹ Die wesentlichen Forschungsergebnisse finden sich prägnant in den Zusammenfassungen durch Balogh, *Refugees*, sowie Tod, GHI, Bd. II, Nr. 191 (S. 253 ff.), und Friedel, *Tyrannenmord*, S. 72 ff. Vgl. ferner J. Bert Lott, *Tyrannies at Eresos of IG XII.2.526*, «Phoenix» 50 (1996), S. 26 ff.

²⁰ Chios: Tod, GHI, Bd. II, Nr. 192.

sigen Rechtsordnung und mit ihr die Stabilität der *Polis* sichergestellt werden.

Dem ist zeitlich unmittelbar vorausgegangen – und von daher vielleicht in noch allzu frischer Erinnerung der *Dikastai* – die in das Jahr 333 fallende Rückeroberung von Chios und Lesbos durch Memnon, wohl unter Beteiligung der Tyrannen Agonippos und Eurysilaos, verbunden mit den entsprechenden – man muß sagen: üblichen – Racheakten am *Demos*. Im Frühjahr 332, nach Abschluß einer dringend erforderlich gewordenen Reorganisation der griechisch-athenischen Flotte, kann dann erneut gegen Agonippos und Eurysilaos und andere entsprechende Herrschaftssysteme vorgegangen werden. Die Tyrannen von Lesbos sollen der Bürgerschaft zur Aburteilung übergeben werden; die Tyrannen und Oligarchen von Chios, von Methymna und von Eresos werden ebenfalls abgesetzt, aber zur weiteren Veranlassung zu Alexander verschifft, der zu dieser Zeit in Ägypten weilt²¹.

Am Hofe Alexanders kommt es nun zu einem interessanten Intermezzo, das ein bezeichnendes Licht auf die Ambivalenz im Umgang mit den Tyrannen und auf die Bewertung der *Tyrannis* in dieser Zeit und vor allem ihrer Ordnungsfunktion innerhalb des Herrschaftssystems Alexanders wirft: Agonippos und Eurysilaos erheben vor Alexander inhaltlich im einzelnen nicht näher bekannte Vorwürfe, ein Vorgang, auf den auch die Inschrift in der Aufzählung der gegen Agonippos vorzubringenden Anklagepunkte dahin Bezug nimmt, er habe gegenüber Alexander Lügen vorgebracht und Bürger verleumdet, so in Z. 14-15 (§ 4). Inhalt dieses Vortrags vor Alexander könnte der Vorwurf von Undank gewesen sein, angesichts für die *Polis* Eresos durch die Tyrannenfamilie erwiesener – vor allem finanzieller – Wohltaten: Einiges spricht dafür, daß die öffentlichen Haushalte der *Poleis* im griechischen Osten notleidend waren und daß man auf Zuwendungen seitens wohlhabender Bürger oder zugezogener *Met-oikoi* angewiesen war, ob diese Leistungen nun im Wege von Schenkungen, durch Liturgien oder als (mehr oder weniger freiwillige) Einrichtung von Hilfsfonds²² realisiert²³ oder eben – und nicht

²¹ Vgl. zu diesen Vorgängen: IG XII² 528; Arr. III 2.5

²² Thür - Koch, *Getreidegesetz*, «Anz. Akad. Wien ph.» 118 (1981), S. 61-88.

²³ Vgl. zusammenfassend Quaß, *Honoratiorenschicht*, S. 19 ff.

zuletzt – im Wege der Enteignung herbeigeführt wurden. Der Text der Inschrift nimmt in § 4 nur auf die Tatsache der Vorwürfe überhaupt Bedacht und intendiert hiermit ganz offenbar die Anschuldigung wegen Illoyalität; über mögliche Inhalte der Vorwürfe schweigt sie sich aus.

Hans Friedel²⁴ spekuliert, die Brisanz der Vorwürfe des Agonippos habe darin gelegen, auf ein Doppelspiel der Eresier gegenüber Alexander aufmerksam gemacht zu haben, die sich zwar vom Joch der *Tyrannis* zu befreien suchten, aber dennoch die unter diesem Schirm gewährleistete relative Autonomie gegenüber Alexander²⁵ nun aufrechterhalten wollten. Jedenfalls hat diese Intervention bei Alexander das Schicksal der ehemaligen Tyrannen und ihrer Familien vor dem Volksgericht der Eresier sicherlich besiegeln helfen.

Zeitlich unmittelbar anschließend ergibt sich aus der Inschrift selbst die Verurteilung von Agonippos und Eurysilaos durch eben jenes *Dikasterion* (um 331/330).

Die Amnestie Alexanders aus dem Jahre 324 scheint – abgesehen davon, daß sie den Rückkehrwunsch der Nachfahren der eresischen Tyrannen ausgelöst haben mag – ohne unmittelbare Auswirkungen auf Eresos geblieben zu sein. Die allgemeine Bedeutung dieser Amnestie illustriert ein inschriftlich erhaltener Volksbeschuß aus Mytilene von 324 v.Chr.²⁶ Er trifft Vorkehrungen, um Streitigkeiten zu bewältigen, die zwischen Bürgern, die Mytilene nicht hatten verlassen müssen, einerseits und den aus der Verbannung Zurückgekehrten andererseits über die Zuordnung von Grundbesitz entstehen mochten. Vorrangig sollte ein friedlicher Ausgleich gesucht werden, verfahrensgeleitet unter der Verantwortung von Schiedsrichtern (*Diallaktoi*)²⁷.

²⁴ Friedel, *Tyrannenmord*, S. 75 f.

²⁵ Vgl. Ch. Koch, *Vom Wandel der Anti-Tyrannis-Gesetzgebung in der griechisch-makedonischen Welt. Die Bestimmungen zur Wiederherstellung der Demokratie in Ilion, Anfang des 3. Jahrhunderts v.Chr.*, »ZSt.Rom.« 113 (1996), S. 32-63.

²⁶ Mytilene: Tod, GHI, Bd. II, Nr. 201.

²⁷ Vgl. schon die detaillierten Restitutionsbestimmungen im Zuge einer *Dialysis* im Archontat des Eukleides (403/402), im Wortlaut mitgeteilt durch Aristot. *AP* 39 (Ausiedlungsangebot an Parteigänger der Dreißig nach Eleusis im Zuge einer allgemeinen Amnestie mit relativ eng begrenzten Ausnahmen für politische und administrative Verantwortungsträger), infrage gestellt mit der Intervention des Archinos (Aristot. *AP* 40,1.2).

Nicht völlig ausgeschlossen erscheint, daß die Nachfahren der eresischen Tyrannen ihren diplomatischen Vorstoß und ihr Angebot auf gerichtliche Überprüfung der auf sie ausgedehnten Vorwürfe und möglicherweise bereits einen formellen Antrag in den Kontext eben dieser noch von Alexander veranlaßten allgemeinen Amnestie des Jahres 324 gestellt hatten, mit dem Ziel einer Revision der auf sie erstreckten Urteile gegen ihre Vorfahren. Von daher würde die sehr späte Datierung dieses Vorgangs, in das Jahr 306, jedenfalls zweifelhaft erscheinen. Indessen könnte man sich – gerade im Zuge der Nachfolge Alexanders durchaus denkbar – ein innerhalb des Zeitraumes von 324 bis 306 zunächst nicht weiter betriebenes Verfahren oder zumindest einen sehr schleppenden Übergang aus der politisch-diplomatischen Initiative in das gerichtsförmige Verfahren vorstellen, in dieser zeitlichen Erstreckung möglicherweise noch bestärkt durch ein erst allmähliches Wiedererstarken der *Demos*-Partei im internen politischen Gefüge von Eresos.

Erst überraschend spät wird in Eresos mit der Ablehnung des Gnadengesuchs der Agonippossöhne, durch ein auf Betreiben des Antigonos konstituiertes *Dikasterion* (um 306), sowie durch den zusammenfassenden Beschluß (zwischen 306 und 301)²⁸, der zugleich die Antwort der Eresier an Antigonos darstellt (im Zeitraum zwischen 306 und 301 v.Chr.), diese Phase einer Aufarbeitung der eresischen *Tyrannis* jedenfalls für das 4. Jahrhundert beendet.

Bosworth²⁹ hat vor diesem hier nur skizzierten historischen Hintergrund die spannungsvolle Situation der Eresier plausibel erklärt: Grundsätzlich sieht sich Alexander zwischen den Herrschaftsanforderungen und Führungsproblemen stehen, die ihm der Zweite Attische Seebund bereitet und angesichts dessen er auf die politische Loyalität der Bundesgenossen mit Sitz und Stimme im *Synedrion* angewiesen ist, auf der einen Seite, und den Autonomie-Erwartungen der *Poleis* innerhalb seines unmittelbaren Herrschaftsraumes andererseits.

Die erhebliche zeitliche Erstreckung des Textinhalts über einen Ereignis-Rahmen von nahezu vierzig Jahren, verbunden mit den Be-

²⁸ Vgl. Friedel, *Tyrannenmord*, S. 72 ff.

²⁹ A.B. Bosworth, *Conquest and Empire. The Reign of Alexander the Great*, Cambridge 1988, S. 192 f.

zügen auf möglicherweise wesentlich ältere *Nomoi*, erweist sich zugleich als rechtlich bedeutsames Argument. Die Kontinuität in Rechtsentwicklung und Rechtsauffassung wird anhand von Dokumenten nachzuweisen gesucht; Rechtsakte verschiedener Rechtsqualität werden zu einem eigenen Bezugssystem zusammengefügt und ausgebaut.

4. ASPEKTE DES REGELUNGSSYSTEMS

Einige Beobachtungen zum Textinhalt seien vorangestellt, aus denen sich Elemente des Regelungssystems erkennen lassen. Deutlicher als in anderen der überlieferten Rechtsinschriften treten hier mehrere Rechtsschichten in Erscheinung, in Gestalt von *Nomoi*, *Psephismata*, *Diagraphai*, Entscheidungen durch ein *Dikasterion* sowie Eidesleistungen. Besonders hervorzuheben sind die *Nomoi*, die hier unmittelbar als verbindliche Bezugsobjekte des Rechtssystems und der ihm inhärenten Argumentationswege dienen.

4.1. «*Nomoi*» als Rechtsgrundlagen

Nomoi bilden in diesem Text ein herausragendes Element; sie sind in deutlicherer Weise als sonst in inschriftlichen Texten über die eher nur pauschale Inbezugnahme hinaus hier *inhaltlich* gekennzeichnet in ihrem Zusammenhang mit der *Tyrannis*. Die jeweilige inhaltliche Zuordnung des Begriffs «*Nomos*» in dieser Inschrift im einzelnen bleibt spekulativ³⁰. Mehrfach in verschiedenen Dokumen-

³⁰ Zur Funktion des *Nomos* im attischen Recht des 4. Jh. siehe H.J. Wolff, «*Normenkontrolle und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie*», Heidelberg 1970, dort insbesondere S. 73 f., unter Herausheben einer «Verschärfung des positivistischen Prinzips» (S. 73), das «im Interesse der Rechtssicherheit» vor allem im Zuge der Reformen seit dem Archontat des Eukleides (403/402) einen kodifikatorischen Anspruch begründen soll. Zum *Nomos*-Begriff in der griechischen Rechtspraxis und Rechtstheorie vgl. in O. Behrends - W. Sellert (Hrsgg.), *Nomos und Gesetz. Ursprünge und Wirkungen des griechischen Gesetzesdenkens*. 6. Symposium der Kommission *Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 1995, die Beiträge von H.-J. Gehrke, *Der Nomosbegriff der Polis* (S. 13-35) und von Al. Dihle, *Der Begriff des Nomos*

ten unterschiedlicher Provenienz innerhalb dieser Inschrift erwähnt, kann es sich durchaus um qualitativ rangverschiedene *Nomoi* gehandelt haben – um einzelfallbezogene Regelungen ebenso wie um abstrakt-generelle Normensetzung. Es könnte aber auch jeweils ein und derselbe *Nomos* hier durchgängig in Bezug genommen sein.

Neben den Unklarheiten über den möglichen Adressatenkreis lassen sich aus der Inschrift auch nur äußerst behutsam substanzielle Rückschlüsse auf den Gehalt des *Nomos* oder der *Nomoi* ziehen: Sein Schwerpunkt könnte in materiellrechtlichen Regelungen zum Verbot der *Tyrannis* als Staatsform und entsprechenden Sanktionen bei Verstößen gegen dieses Verbot, also vor allem bei Umsturz und Verfassungsbruch, gelegen haben. Andererseits ist denkbar, daß prozedurale Regelungen im Vordergrund gestanden haben; gerade dies kommt hier im besonderen in Betracht, bemüht sich doch die Nachkommenschaft der Tyrannenfamilie um ein gerichtliches Prüfungsverfahren (§ 9), in dessen Rahmen die gegen die Nachkommen verhängten Strafsanktionen überprüft werden sollen.

Verfahrensregelungen finden sich auch in anderen Volksbeschlüssen aus dieser Zeit. Ein herausragendes Beispiel hierfür sind die grundsätzlich restitutionsorientierten Regelungen im Amnestiegesetz der Tegeaten aus dem Jahr 324³¹, einem Volksbeschuß, der die vermögens- und sakralrechtliche Stellung wieder in den *Polis*-Verband aufgenommener Verbannter regelt, hier nach Maßgabe eines an Tegea gerichteten *Diagramma* Alexanders, das in ausdifferenzierten Bestimmungen einen angemessenen Ausgleich zu gewährleisten sucht. So werden insbesondere ererbte Vermögen restituiert, Immobilien in einer auf ein Haus und (maximal) einen Garten sowie die Hälfte sonstiger Liegenschaften reduzierten Weise eher (neu) zugeteilt denn restituiert; die Wiedereingliederung in Kultvereine (wohl verbunden mit Marktbeschickungsrechten) wird ebenso differenziert geregelt wie der Fortbestand oder das Wiederaufleben

in der griechischen Philosophie (S. 117-134), hierzu die Rezension von G. Thür, «HistZS» 265 (1997), S. 744-746. Ob die von E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, Bd. III,2, Frankfurt/Main 1956, S. 167, geprägte Charakterisierung des *Nomos* im Sinne einer «Unbeständigkeit und Unzuverlässigkeit» zutrifft, begegnet jedenfalls mit Blick auf Erosos Zweifeln.

³¹ Hierzu siehe Thür - Taeuber, IPark, Nr. 5: Gesetz über die Rückkehr von Verbannten nach Tegea, 324 v.Chr., S. 51 ff.

übernommener Bürgerschaftsverpflichtungen im Hinblick auf Tempeldarlehen an die *Polis*. In diese Regelungskontexte eingebunden werden nun die im engeren Sinne prozessualen Regelungen: Grundstücks-*Diadikasiai* vor dem *Xenikon Dikasterion*³² einerseits sowie *Apodokimasia*- und *Dokimasia*-Verfahren zur Feststellung aufteilungsfähiger Vermögensmassen andererseits. Umrahmt wird dieses Regelwerk von einem integrationsfördernden und amnestiesichernden Bürgereid³³. Dieses Beispiel kann indessen nur die Vielfalt möglicher prozessualer Bestimmungen illustrieren; einen unmittelbaren Beleg für die Existenz eines allgemeinen Prozeßgesetzes in Form eines *Nomos* bildet es nicht.

In Eresos könnten das Prüfverfahren selbst und insbesondere die Notwendigkeit, ein Volksgericht (*Dikasterion*) anzurufen, sich mit hin in der Kategorie kapitaler Straftaten gegen die Existenz und Untastbarkeit der Staatsform für die politischen Handlungen der Ahnen verantworten zu müssen, hinreichend Regelungsbedarf für einen grundlegenden *Nomos* gegeben haben. Einen gewissen Eindruck von möglichen Regelungsgegenständen vermittelt insofern das sogenannte «Anti-Tyrannis-Gesetz» aus Ilion, das zwar in seiner textlichen Zuordnung zweifelhaft ist – es könnte sich um einen *Nomos*, aber auch um einen Volksbeschuß gehandelt haben –, das aber in seinem überraschend dichten systematischen Zugriff auf die Fragen, die mit der Beseitigung der *Tyrannis* selbst und ihrer Begleit- und Folge-Erscheinungen verbunden sind, ein einzigartiges und leider auch singular gebliebenes Beispiel für naheliegende (generell-abstrakte) Regelungsinhalte eines *Nomos* in diesem sachlichen Kontext darstellt.

Angesichts der erheblichen Bedeutung gerichtlicher Entscheidungen und im Hinblick auf die nur geringe Möglichkeit, Entscheidungsprozesse von mehreren Hundert *Dikastai* inhaltlich zu steu-

³² Vgl. zur parallelen Funktion der Fremdengerichte in Arkadien Thür - Taeuber, IPArk, Nr. 5, S. 65, 67, 68.

³³ Im Wortlaut der Übersetzung wird hier gegenüber Thür - Taeuber, IPArk, Nr. 5 (S. 57, dort in § 8) eine leicht abweichende Akzentuierung vorgeschlagen: «... Ich werde den Zurückgekehrten, die auf Beschluß der Polis wieder aufgenommen werden, wohlgesonnen sein und ich werde niemandem von ihnen das nachtragen, was er (zu meinen oder der Polis Lasten) beantragt (?) hatte, vom Tage an, da ich den Eid abgelegt habe. Auch werde ich die Wiedereingliederung (? – für *soteria*?; Thür: «Sicherheit») nicht hintertreiben, weder gegenüber einzelnen Personen (?) noch im Koinon der Polis ...».

ern, kam der Vereidigung der Richterschaft eine gesteigerte Bedeutung zu. Materiellrechtliche Erwartungen an den Richterspruch und Einzelkriterien, an denen sich das Abstimmungsverhalten der *Dikastai* sollte messen lassen, mußten daher in die Eidesformel mit hineingelegt werden, wollte man den *Dikastes* überzeugend unter Druck setzen, der Konsequenz eingedenk zu handeln, sich gegebenenfalls nachträglich für sein Abstimmungsverhalten verantworten zu müssen.

Ein illustratives Beispiel für den Wortlaut von Richter- und anderen Dienst-Eiden als möglichem Inhalt von *Nomoi* auch und gerade in diesem inhaltlichen Kontext nachhaltiger Verhinderung von *Tyrannis*-Herrschaft bildet der athenische Eid der *Heliastai*³⁴. Aus dem überlieferten Wortlaut dieses Eides³⁵ seien die folgenden Passagen (nach eigener §§-Zählung, hier nur die beiden ersten Abschnitte von insgesamt fünf Abschnitten, sowie die Schlußformel) zitiert:

(§ 1) Ich werde in Übereinstimmung mit den *Nomoi* und den *Psephismata* des *Demos* und des Rates der Fünfhundert abstimmen. Und ich werde nicht dafür stimmen, daß eine *Tyrannis* oder eine *Oligarchia* herrschen soll. Auch werde ich nicht folgen, wenn jemand es unternimmt, die Volksherrschaft der Athener zu untergraben, noch werde ich einen Antrag gegen diese stellen oder einen gegen die Volksherrschaft gerichteten Antrag zur Abstimmung bringen.

(§ 2) Ich werde nicht zulassen, daß Privatschulden erlassen werden, noch, daß Grundbesitz oder Häuser von Athenern neu verteilt werden. Weder Verbannte noch zum Tode Verurteilte werde ich wieder (in ihre bürgerlichen Rechte) einsetzen; auch werde ich niemanden von denen, die hier ansässig sind, vertreiben entgegen den gültigen Gesetzen und Beschlüssen des Volks der Athener und des Rats, weder ich selbst noch werde ich es bei einem anderen zulassen.

(§§ 3-5) ...

Zu schwören ist bei Zeus, Poseidon und Demeter, und er soll auf sich selbst und auf sein Haus vollständige Vernichtung herabbeschwören,

³⁴ Demosthenes, 24 (*In Timocratem*), 149. Vgl. hierzu H.T. Wade-Gery, *Studies in Attic Inscriptions of the Fifth Century B.C.*, «ABSA» 33 (1932/1933), S. 100 ff., hier: S. 117.

³⁵ Dem. 24 (*In Timocr.*), 149-151; vgl. hierzu ergänzend auch noch die stark fragmentarische Fassung möglicherweise dieses Eideswortlauts im athenischen Volksbeschuß über die Kompetenzen der Boule (409/408 v.Chr.), IG I³ 105, Z. 7-30 (?); dazu Koch, *Bouleuten-Eid*, S. 272 ff.

wenn er gegen etwas von diesen (Eidespflichten) verstoßen sollte; dem, der sich an den Eid hält, soll Gutes in Fülle widerfahren.

Deutlich wird die generell-abstrakt formulierte enge Bindung der Richterschaft an das Demokratie-Programm der *Polis*, in einer Kombination aus Appellen an die Loyalitätsbindung mit solchen, die an die Zivilcourage des *Polis*-Bürgers gerichtet sind. Das Grundsatzhafte kommt auch darin besonders zum Ausdruck, daß hier jeder Amnestie- und Restitutionsversuch von vornherein unterbunden wird. Die terminologische Trennung von *Nomos* und *Psephisma* erscheint allerdings in der attischen Rechtssprache des 5. und 4. Jh. nicht besonders stringent; inhaltliche oder systembezogene Aussagen lassen sich an diese begriffliche Differenzierung jedenfalls nur mit großem Vorbehalt knüpfen³⁶.

Der Eid aus dem Volksbeschuß auf Antrag des Demophantos aus dem Jahre 410/409³⁷ mit dem Wortlaut des Eides der *Heliastai* dürfte wohl als das athenische Leitmodell der gegen die *Tyrannis*-Gefahr gerichteten Gesetzgebung gelten können. Der Wortlaut jener Eidesformel sei zur Gänze wiedergegeben:

Ich werde jeden töten, in Wort und Tat, in Abstimmung und mit eigener Hand, so gut ich kann, der die *Demokratia* in Athen beseitigt, und jeden, der nach Beseitigung der *Demokratia* noch irgendein Amt behält, und ebenso jeden, der sich selbst zum Tyrannen ausruft oder hilft, den Tyrannen einzusetzen. Und wenn irgendein anderer diesen tötet, werde ich ihn als einen bezeichnen, der unschuldig ist, gleichermaßen in den Augen der Götter und der Daimones, weil er einen Feind der Athener getötet hat, und ich werde die gesamten Güter des Getöteten verkaufen, und ich werde dann die Hälfte des Erlöses demjenigen zuweisen, der ihn getötet hat, und ich werde nichts davon zurückhalten. Und wenn jemand zu Tode kommt, indem er einen solchen zu töten unternimmt, werde ich Sorge tragen für ihn selbst und für seine Kinder,

³⁶ Zu einer eher begrenzten Aussagekraft der Unterscheidung von *Nomos* und *Psephisma* im Athen des 5. und 4. Jh. siehe P.J. Rhodes, *The Athenian Boule*, 2. Aufl. Oxford 1983, S. 49; vgl. auch J. Triantaphyllopoulos, *Das Rechtsdenken der Griechen*, München 1985, S. 5-7 mit Anm. 31-39 (S. 63-71), sowie ders., *Rechtsphilosophie und positives Recht in Griechenland*, 1. Symposium Bielefeld 1971, Köln - Wien 1975, S. 23-65, hier vor allem S. 32; weiterhin M.H. Hansen, *Athenian Nomothesia*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» (GRBS) 26 (1985), S. 345-371, insbesondere S. 360 f.

³⁷ Andokides, 1 (*Myst.*), 96.97.98.

ganz so, wie für Harmodios und Aristogeiton und für seine Nachkommen. Und alle Eide, die gegen den *Demos* der Athener geleistet worden sind, in Athen, im Felde oder wo sonst auch immer, werde ich für null und nichtig erklären.

Unmittelbar auf ihren Eid nehmen die Schwörenden hier, dazu beitragen zu wollen, die *Tyrannis* zu verhindern oder die bereits eingerichtete zu beenden. In seiner Konzentration auf einige wesentliche Gebote läßt dieser Eid eine besonders klare Struktur erkennen: Beachtung der *Nomoi* und *Psephismata*, weder direkte Beteiligung an Hochverrat zum Schaden der Volksherrschaft noch Anstiftung hierzu, keine Restitutions- und Rehabilitationshandlungen unter Verstoß gegen geltendes Recht. Ob dieser Text 50 bis 60 Jahre später unmittelbar als *Nomos* in Eresos in Betracht gezogen werden konnte oder ob für Eresos – unter athenischer Vorherrschaft – ähnliche oder wortgleiche Regelungen entwickelt oder für gültig erklärt worden sein könnten, muß Spekulation bleiben³⁸. Dieser Eid gehört zu den gegen die stets aktuelle *Tyrannis*-Drohung eingesetzten Bestandschutz-Klauseln. Auch hier könnte es sich daher bereits um die Wiederaufnahme eines älteren Formulars gehandelt haben³⁹.

Als einem weiteren und den eresischen Texten zeitnahen Beispiel sei noch aus dem athenischen *Nomos* (so ausdrücklich in der Publikationsanweisung der Inschrift, in Z. 23) gegen die *Tyrannis* zitiert, der auf Antrag des Eukrates im Jahr 337/336 von den *Nomothetai* beschlossen wurde⁴⁰:

Wenn sich jemand gegen den *Demos* mit dem Ziel der *Tyrannis* auflehnt oder dazu beiträgt, die *Tyrannis* einzurichten, oder den *Demos* oder die *Demokratia* in Athen auflöst, so soll derjenige, der es unternimmt, einen von diesen zu töten, entsühnt sein (gerechtfertigt han-

³⁸ Immerhin hat sich Eresos schon in der 2. Hälfte des 5. Jh. nicht gerade durch seine Zuverlässigkeit als Bundesgenosse Athens empfohlen: Vgl. hier die Hinweise bei T.J. Quinn, *Athens and Samos, Lesbos and Chios 478-404 B.C.*, Manchester 1981, insbesondere S. 36 mit Anm. 40 (S. 80) sowie *passim* (S. 82-84), sowie ders., *Political Groups in Lesbos*, «Historia» 20 (1971), S. 405-417.

³⁹ So überzeugend Friedel, *Tyrannenmord*, S. 42. Übersetzung nach Friedel, S. 41 f.

⁴⁰ B.D. Merritt, «Hesperia» 21 (1952), S. 355-359, Nr. 5; M. Ostwald, *The Athenian Legislation against Tyranny and Subversion*, «TAPhS» 86 (1955), S. 103-128; Übers.: Borden - Günther - Schmitt, HGI II, Nr. 258, S. 52 f. Zitiert werden hier Z. 7-22.

deln). Für den Fall, daß der *Demos* oder die *Demokratia* in Athen aufgelöst sind, soll es keinem Mitglied der *Boule* auf dem Areopag erlaubt sein, auf den Areopag zu steigen oder im *Synhedrion* zusammensitzen oder auch nur über einen einzigen (Gegenstand der Tagesordnung) zu beraten.

Wenn aber ein Mitglied der *Boule* auf dem Areopag nach Auflösung des *Demos* oder der *Demokratia* in Athen auf den Areopag steigt oder im *Synhedrion* mit anderen zusammen sitzt oder auch nur über einen einzigen (Gegenstand der Tagesordnung) berät, so soll er *atimos* sein, er selbst und seine Nachkommen, und sein Vermögen soll dem *Demos* verfallen und (hiervon) der Göttin der zehnte Teil.

Gewisse Ähnlichkeiten zwischen diesem Rechtsakt der *Nomothetai* und dem Volksbeschuß aus Eresos bestehen auch in der Ambivalenz seiner politischen Einschätzung. Christian Habicht zählt jenen *Nomos* «zu den rätselhaftesten» unter den politischen Aktivitäten der athenischen Bürgerschaft in dieser relativen Friedensperiode im Schatten der Asienfeldzüge Alexanders ⁴¹.

In der Tat lassen sich die Formulierungen kaum anders denn als Drohung gegen die Mitglieder des Areopags verstehen, desjenigen Gremiums aus den ehemaligen Archonten, das nun durchaus für politische Kontinuität auch in volksherrschaftlicher Verfassung steht und schon lange nicht mehr als Interessenträger der alten Adelsfamilien angesehen werden konnte ⁴². Es dürfte sich hier wohl um einen Akt symbolischer Gesetzgebung handeln; einiges spricht für die Vermutung von Habicht, in den deutlichen Worten des *Nomos* einen Ausdruck jener ideologischen Verselbständigung der Volksherrschaft sehen zu sollen, wie er im Kult der *Demokratia* zu dieser Zeit «sichtbaren und offiziellen Ausdruck» gefunden hat ⁴³. Ob der *Nomos* möglicherweise als Einschüchterungsversuch seitens des *Demos* verstanden werden muß, der unter Führung des Eukrates gegen die Areopagiten vorzugehen sich anschickte, um deren immerhin denkbare

⁴¹ Ch. Habicht, *Athen: Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, München 1995, S. 25.

⁴² Zu dieser Entwicklung und insbesondere zur nachhaltigen Kompetenzengrenzung im Phasenlauf der athenischen Verfassungsentwicklung vgl. Aristot. *AP* 25.2, 26.1, 35.2, 45.1, 57.3.

⁴³ Habicht, *Athen*, S. 26.

Gegenwehr gegen eine Lockerung der Bindungen Athens im makedonischen Bündnis zu unterlaufen, muß offen bleiben. Die politische Opportunität dieser Gegenwehr könnte angesichts der latent makedonenfeindlichen Stimmung im Athen jener Jahre immerhin plausibel und realitätsgerecht erscheinen.

Nicht nur die Familientraditionen und die vielfach für weit mehr als hundert Jahre im spannungsvollen Wechsel miteinander konkurrierenden Parteien in den *Poleis*, die das politische Geschick wechselnd bestimmen, rechtfertigen es, noch einen Schritt in die Vergangenheit zurück zu gehen und eine Reihe weiterer Rechtstexte, die von ähnlichen Rechtsgedanken getragen sind, zu dem soeben skizzierten Befund behutsam – und hier nur andeutungsweise – in Beziehung zu setzen und in ihrer die Rechtstradition bildenden Folge kenntlich zu machen.

Unter den attischen Beispielen einer «wehrhaften» *Demokratia* sei daher erwähnt noch der Beschluß über die Verbannung vermutlich von Hochverrätern aus Milet (aus dem Zeitraum wohl zwischen 470 und 440 v. Chr.) ⁴⁴. Problematisch angesichts der Überlieferung ist hingegen ein Rückbezug auf den athenischen Volksbeschuß über eine Verfassung für Erythrai, der sich vielleicht auf den Zeitraum zwischen 453 und 445 datieren ließe ⁴⁵. Dieser Beschluß hätte für weitere Überlegungen zu den Regelungstraditionen eine ideale Basis bilden können, was die Behandlung von Familie und Vermögen des Tyrannen anbetrifft, statuierte der Beschluß doch möglicherweise eine Regelung, die eine Tötung des Tyrannen straflos stellte und weitere Sanktionen enthielt, die sich auf Kinder des Tyrannen und deren Vermögen ausgewirkt haben mochten ⁴⁶. Indessen ist die Überlieferung dieses Textes – ausschließlich in einer wenig glaubwürdigen Abschrift – obskur ⁴⁷ und die nun allerdings erhaltenen Fragmente eines Volksbeschlusses für Erythrai aus dieser Zeit zu geringfügig, um entweder die Vermutung zu stützen, es handle sich

⁴⁴ Meiggs - Lewis, GHI, 2. Aufl. Oxford 1989, Nr. 43, S. 105 ff.

⁴⁵ Meiggs - Lewis, GHI, Nr. 40, S. 89 ff.; IG I³ 14; Ch. Koch, *Volksbeschlüsse in Seebundangelegenheiten - Das Verfahrensrecht Athens im Ersten attischen Seebund*, Frankfurt/Main - Bern - New York - Paris 1991, T 2, S. 61 ff.

⁴⁶ In diesem Sinne vgl. Friedel, *Tyrannenmord*.

⁴⁷ Vgl. hierzu Koch, *Volksbeschlüsse*, S. 63.

um Bestandteile eben jenes Beschlusses oder um einen weiteren auf eine *Tyrannis* in Erythrai bezogenen Beschluß⁴⁸.

Frühe außerattische Beispiele, die hier nur mitgeteilt seien, bilden eine Inschrift aus Thasos (nach 411 v.Chr.), in der Belohnungen für den Kampf gegen Hochverräter ausgelobt werden⁴⁹, sowie als ein archaisches außerattisches Beispiel das *Teiorum Dirae*, eingegrenzt auf den Zeitraum zwischen 475 und 450⁵⁰. In diesem frühen Beispiel einer alljährlich zu wiederholenden Selbstverpflichtung der Magistrate aus Teos, gegen diejenigen vorzugehen, die dem öffentlichen Interesse der *Polis* entgegen handeln würden, treten jedenfalls die Elemente des Amtseides deutlich hervor; möglicherweise zeigt sich hier aber auch ein *Nomos*, und zwar wohl noch in der Reflexion einer letzten Phase des Übergangs zu seiner schriftlichen Fassung. Dies erscheint jedenfalls bei einer frühen Datierung möglich, die – mit aller Vorsicht und im wesentlichen nur vom Erscheinungsbild der Schrift her erschlossen – auf ca. 470 v.Chr. angesetzt wird⁵¹. Insbesondere auf die Restitution nach Überwindung einer Oligarchie bezogen erscheinen die Aussagen eines Volksbeschlusses, den wahrscheinlich die Athener über Thasos (um 407) getroffen hatten⁵²: In dieser stark fragmentarischen Inschrift finden sich neben Bestimmungen über Einrichtung und Finanzierung einer athenischen Garnison Regelungen über die Wiedereinsetzung des *Demos*; die *Oligarchia* als hier überwundene Form der Machtausübung findet sich mehrfach erwähnt.

Der skizzierte, vergleichsweise reichhaltige Befund an Rechtsakten, die ausführlich gehaltene Eidesformulare gegen die *Tyrannis* enthalten, leitet über zu der vorsichtigen Vermutung, der Wortlaut eben jener beiden die Tendenz der Entscheidung der Eresier tragenden und das Ergebnis vorbestimmenden Eide könnte Inhalt zumindest eines der in Bezug genommenen *Nomoi* gewesen sein oder in

⁴⁸ Zu der Diskussion um die Fragmente unter IG I³ 15 vgl. die Nachweise bei Koch, *Volksbeschlüsse*, S. 64.

⁴⁹ Meiggs - Lewis, GHI, Nr. 83; Brodersen - Günther - Schmitt, HGI I, S. 137.

⁵⁰ Meiggs - Lewis, GHI, Nr. 30; Brodersen - Günther - Schmitt, HGI I, S. 47.

⁵¹ Vgl. Meiggs - Lewis, GHI, Nr. 30, S. 62, 66.

⁵² IG XII 8, 262; hierzu Y. Grandjean - F. Salviat, *Décret d'Athènes, restaurant la démocratie à Thasos en 407 av. J.-C.: IG XII 8, 262 complété*, «BCH» 112 (1988), S. 249-278.

den Eiden könnte sich zumindest die tragende Sentenz der *Nomoi* oder eines von ihnen in Zusammenfassung abgebildet haben.

Insgesamt bleibt man also hinsichtlich möglicher Inhalte der *Nomoi* auf Vermutungen angewiesen; einiges spricht dafür, in ihnen im Schwerpunkt Eidesformulare zu vermuten, mit einem inhaltlichen Bezug zum hauptsächlichen Regelungsgegenstand: der nachhaltigen Verhinderung von *Tyrannis*-Herrschaft.

Noch ein weiteres sei angemerkt: Um die Bindungskraft angemessen auszudrücken, die einem *Nomos* und – gegenüber den *Psephismata* – auch nur ihm zukommt, bedarf es der flankierenden Bürger- oder Richter-Eide als eines Sicherungsmittels, um möglicher Aushöhlung der *Nomoi* durch abändernde Beschlüsse der Volksversammlung entgegenzuwirken.

4.2. Königliche Sendschreiben

Mit den *Diagraphai* (§§ 9, 15) findet eine neue, zumindest kaum eindeutig in den Kanon griechischer, insbesondere attisch geprägter administrativer Akte einzuordnende Gestaltungsform Eingang in die Rechtswirklichkeit von Eresos. Die rechtliche Qualität ist zweifelhaft, insbesondere hinsichtlich Auslegungsmöglichkeiten und Bindungswirkung. Unklar ist aber auch die Urheberschaft im funktionalen Sinne innerhalb des Herrschaftssystems Alexanders und seiner Nachfolger. Nicht vollkommen ausgeschlossen ist insofern, daß zumindest einige unter den *Diagraphai* eher den Charakter von Rechtsgutachten aufweisen. Auffällig ist, daß zwischen *Epistola* (§ 13, Z. 113) und *Diagraphai* unterschieden wird⁵³. Wenn auch auf den ersten Blick hier für Eresos angesichts der Nähe zur öffentlichen (An-) Klageform der *Graphe* und zum prozeßrechtlichen Bedeutungshintergrund nicht vollkommen ausgeschlossen erscheint, in der *Diagraphie* die (Zwischen-) Klageform gegen solche Ankläger und Gerichtsmagistrate zu sehen, die im Rahmen einer *Anakrisis* die bereits eingereichte *Graphe* wieder von der (Prozeß-) Liste zu streichen sich un-

⁵³ Zum *Diagramma* im Verhältnis zur hiesigen *Diagrapha* siehe Thür - Taeuber, IPArk, Nr. 5, hier S. 57 f. (Anm. 2).

terfingen⁵⁴, so ist diese prozeßrechtliche Zuordnung doch im hiesigen Kontext wenig wahrscheinlich: Mit der «klassischen» *Diagraphē* vergleichbar ist die hier anzunehmende Funktion allenfalls mit Blick auf ihren mittelbar prozeßleitenden Charakter, im Sinne einer *Intervention* des Königs als oberstem Gerichtsherrn, gerichtet auf das Auslösen der Verfahrensinitiative und im Hinblick auf den einzuschlagenden Verfahrensweg.

Victor Ehrenberg geht hier einen Schritt weiter; er stellt mit Blick auf die verfassungsrechtliche Bedeutung die an Eresos gerichtete *Diagrapha* einem *Diagramma* gleich, wie es Alexander im Jahr 324 an die Tegeaten adressiert, und sieht für Eresos in dem «Zusammenwirken von Polisgesetz und Herrschererlassen», also im Nebeneinander von *Nomoi* und *Diagraphai*, den Ausweis für eine «staatsrechtliche Form der Zusammenarbeit» von Königtum und *Polis* als den beiden gegenläufigen, aber wechselbezüglichen herrschaftspolitischen und staatsrechtlichen Gestaltungsprinzipien im Alexanderreich⁵⁵. Die Frage, in welchem Maße konstitutiv das königliche Sendschreiben wirkt und wie weitgehend es in die Angelegenheiten der Eresier eingreifen sollte, läßt sich aber wohl kaum im Sinne einer Gleichstellung des «städtischen» *Nomos* mit dem königlichen Schreiben und damit im Sinne einer Antinomie von *Polisbewußtsein* und Reichsherrschaft beantworten. Eher scheinen mir hier die materiellrechtlichen Grundüberzeugungen der *Polisherrschaft* im *Nomos* überliefert und möglicherweise in mehreren Regelungsschichten festgeschrieben zu sein, während für die prozeduralen Aspekte des Problemfalls und insbesondere für die Absicherung der Gerichtshoheit zugunsten der *Polis* Eresos die königlichen *Diagraphai* Maßstab und Orientierung bieten.

⁵⁴ Zur Bedeutung der *Diagraphē* im attischen Recht vgl. A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, II. *Procedure*, Oxford 1971, S. 104.

⁵⁵ V. Ehrenberg, *Polis und Imperium. Beiträge zur Alten Geschichte*, hrsg. von K.F. Stroheker - A.J. Graham, Zürich - Stuttgart 1965, darin: *Zur Verfassungsurkunde von Kyrene*, S. 521-539, hier insbesondere S. 529 f.

4.3. Institutionen

Basileus

Eine angesichts der in dieser Inschrift mitgeteilten Korrespondenz mit Alexander und einem seiner Nachfolger interessierende Frage ist die nach dem *Basileus* in einer Funktion als Gerichtsherr. In welchem Maße war dessen Einbindung in den Verfahrensgang über den politischen Gestaltungsanspruch hinaus auch verfahrensrechtlicher Natur? Die bereits erwähnte *Diagraphē* (§§ 9 und 15) deutet hier – ausgehend vom jedenfalls enger begrenzten Gebrauch in der attischen Rechts- und Prozeßsprache – auf eine zumindest das zuständige *Dikasterion* (oder besser: die *Ekklesia* als Gerichtshof) einsetzende Funktion, möglicherweise aber auch auf eine darüber hinausweisende Präsenz als Gerichts- und Verfahrensherr.

Dikasterion

Die Volksversammlung wird hier als *Dikasterion* tätig: 883 Stimmen sind im Urteil genannt; also lassen sich 883 stimmberechtigte Bürger als Mindestgröße der Volksversammlung sicher annehmen. Einer Zahl von rund 900 Stimmbürgern würde wohl eine *Polis* mit ca. 3.000 bis 4.000 Einwohnern entsprechen⁵⁶. Kaum wahrscheinlich ist, daß im Hinblick auf die Bedeutung der Angelegenheit eine Teilnahmepflicht nicht bestanden haben sollte oder etwa nicht mit Nachdruck durchgesetzt worden wäre, gerade auch, um die möglicherweise noch verdeckt verbliebenen Parteigänger, Freunde oder Verwandte der Tyrannen durch ihr Abstimmungsverhalten entweder kenntlich machen zu können (wenn sie zu Gunsten der Angeklagten abstimmen würden) oder sie immerhin, indem sie mit der Mehrheit stimmten, zu demütigen und möglicher späterer Rache ihrer ehemaligen Parteigänger (vor allem im Exil) aufzuspüren.

Die Volksversammlung wird in ihrer Eigenschaft als *Dikasterion* förmlich «eingeschworen», unterzieht sich mit der Eidesleistung einem Funktionswechsel, der mit einer bestimmten inhaltlichen Orientierung auf jenes sorgfältig umschriebene Gerechtigkeitspostulat ein-

⁵⁶ Vgl. E. Ruschenbusch; *Tribut und Bürgerzahl im Ersten Attischen Seebund*, «ZPE» 53 (1983), S. 125-143; M.H. Hansen, *How many Athenians Attended the Ecclesia*, «GRBS» 17 (1976), S. 115-134.

hergeht und damit diese Zusammenkunft von den politischen Opportunitätskriterien abhebt, die grundsätzlich für sonstige Beschlüsse der Volksversammlung leitend sein durften.

Dikastai

Die einzelnen Bürger von Eresos werden also in ihrer Eigenschaft als *Dikastai* einer intensiven eidlichen Bindung unterworfen. Ihnen werden spezifische richterliche Amtspflichten auferlegt, nicht indessen werden ihnen für den konkreten Fall ausdrücklich Direktiven vorgegeben. Allerdings lassen sich mit der inhaltlichen Stabilisierung der rechtlichen Folgen einer (jedenfalls unterstellten) verurteilenden richterlichen Entscheidung im Verfahren gegen Agonippos in Z. 26-30 (§ 6) kaum noch zulässige Wege für die Umsetzung eines etwa freisprechenden Urteils denken:

Wenn jemand, nachdem Agonippos der *Dike* (dem Prozeß) unterzogen worden ist, einen der (Angehörigen) des Agonippos (aus der Verbannung) zurückholt oder einen Antrag stellt oder auf die Tagesordnung setzt um die Rückführung oder die Rückgabe des Vermögens, soll er verflucht sein, er selbst und seine Verwandten, und im übrigen soll er dem *Nomos* verfallen sein wie derjenige, der die Stele über die Tyrannen und ihre Nachkommen beseitigt.

Der Richtereid erscheint dann zunächst (in § 7) in indirekter Rede und beschränkt auf einen eher allgemein gehaltenen Gerechtigkeitsappell und eine entsprechende Rechtsbindung:

Man soll eine Eidesleistung in der *Ekklesia* unverzüglich durchführen (dahingehend), daß es demjenigen, der, indem er im Verfahren entscheidet (*dikazein*), der *Polis* und dem Recht hilft, gut ergehen möge, denjenigen aber, die gegen das Recht ihre Stimme abgeben, das Gegenteil hiervon (widerfahren solle).

Der Richtereid wird später, in Z. 84-95 (§ 11), wieder aufgegriffen, nun aber nach dem Beschlusstragstext in seinem Wortlaut inhaltlich präzisiert, zu der intendierten Entscheidungsgrundlage, den *Nomoi*, ausdrücklich in Bezug gesetzt und in seiner Tendenz nachgeschärft:

Wahrlich, ich werde gerichtlich abstimmen (*dikazein*), im Verfahren (*Dike*), soweit es in den *Nomoi* enthalten ist, gemäß diesen *Nomoi*; im

übrigen nach meinem Bemühen, so tüchtig und so gerechtigkeitsliebend wie möglich, und ich werde (die Strafe) zumessen, wenn ich verurteilt habe, gesetzestreu und gerecht. So werde ich handeln, wahrlich, bei Zeus und Helios.

Überdies findet sich die prozessuale Dimension des *Agon Timetos* hier in der Eidesstruktur wieder. In dem durch personale Identität bei Differenzierung in der Funktion gekennzeichneten Verhältnis von Volksversammlung zu Volksgericht kommt – entgegen dem von Hansen verfolgten Ansatz – kaum ein gewaltenteiliges oder auch nur funktionengetrenntes Modell zum Ausdruck. Vielmehr wird man im Sinne einer Funktionenbündelung die auch richterliche Qualität der Volksversammlung anerkennen müssen, hier indessen dann auf die gerichtstypische Einzelfallgerechtigkeit hin orientiert und im Rahmen eines gesondert nachgeschärften Pflichtenrahmens.

Synagoroi der Polis

Daß zur bestmöglichen «anwaltlichen» Vertretung der *Polis* im Verfahren gegen Eurysilaos zehn *Synagoroi* genannt sind, unterstreicht den öffentlichen Charakter des Verfahrens, kann darüber hinaus aber auch eine Verstetigung des Verfolgungs- und Strafanspruchs gegen Eurysilaos haben sicherstellen wollen. Naheliegender ist, die *Synagoroi* in einer den athenischen *Synegoroi* verwandten Funktion zu sehen⁵⁷. In Athen scheinen die *Synegoroi* als phylenweise ausgeloste Beisitzer der *Logistai* vor den Gerichten zur Überprüfung der Beamten fungiert zu haben. In diesen Dokimasie-Verfahren haben die *Synegoroi* offenbar die Anklage vertreten⁵⁸.

⁵⁷ Harrison, *Law II*, S. 138, 158-161, insbesondere S. 160, nennt Beispiele für eine Mehrzahl von *Synegoroi*, «speakers for the prosecution» im Kontext einer *Graphé paranomon*: Dem. 22 (*Androt.*) aus dem Jahr 355/354, sowie in Dem. 24 (*Timokr.*) von 353/352; vgl. dort auch zur verwandten Funktion der *Syndikoi*, die zur Verteidigung eines *Nomos* eingesetzt werden, um dessen Verletzung im Rahmen der *Graphé paranomon* gestritten wird, in Dem. 20 (*Lept.*), 146.152 und Dem. 24 (*Timokr.*), 23. Vgl. auch Kahrstedt, *Untersuchungen zur Magistratur in Athen. Studien zum öffentlichen Recht Athens II*, Stuttgart 1936 (Nachdruck Aalen 1969), S. 223 f.

⁵⁸ Vgl. *AP* 54.2; IG II² 1183,14 (Dekret aus dem Demos Myrrhinus); vgl. M. Chambers, *Aristoteles: Staat der Athener*, Anmerkungen, S. 381; weiterhin Harrison, *Law II*; J.H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren I-III*, Leipzig 1905-1915.

Aus Zeleia sind *Synegoroi* bekannt, deren Funktion im Zusammenhang mit *Diadikasia*-Verfahren um den Nachweis rechtmäßig erworbener Grundstücke zu sehen ist. Der diesbezügliche Volksbeschuß⁵⁹ ist wohl in den Zeitraum zwischen 334 und 330 v. Chr. datierbar und fällt damit historisch in die hier interessierende Phase, wenn auch das in der Nähe der Propontisküste gelegene Zeleia nurmehr kaum einer noch durch Athen beeinflussten Rechts- und Verfassungstradition zugeordnet werden kann. In diesen Verfahren entscheiden elf *Dikastai* zusammen mit neun *Aneuretai*⁶⁰, gewählten und vereidigten Amtsträgern⁶¹, denen die Ermittlung unrechtmäßig angeeigneter Grundstücke oblag. Aus der Gruppe dieser Funktionsträger waren jeweils drei als *Synegoroi* auszulosen.

Vor diesem Hintergrund lassen sich die *Synagoroi* in Eresos jedenfalls in ihrer den Gerichtsmagistrat ergänzenden Funktion bestimmen sowie als Anklagevertreter in einer nicht verfahrensleitenden Funktion. Daß auch ihre Einsetzung in die Funktion als *Synagoroi* nur recht unspezifisch mit «nehmen» (*lambanein*) bezeichnet ist, was im Sinne von «auswählen und beauftragen» zu verstehen sein dürfte, zeigt indessen, daß sie anders als die athenischen Funktionsträger gleichen Namens *ad hoc* bestimmt und nicht etwa regelmäßig ausgelost wurden.

Die Anzahl von zehn *Synagoroi* scheint dem möglichen athenischen Vorbild entlehnt. Die dortigen zehn *Logistai* und ihre vermutlich ebenso vielen *Synegoroi* sind indessen bereits das Ergebnis eines Bedeutungsschwundes, hatten doch im 5. Jh. noch dreißig *Logistai* die Einnahmen aus dem Seebund zu prüfen. Zumindest also die Parallelität in der Anklage-Funktion und ihre jedenfalls zahlenmäßige Zuordnung zu den Gerichtsmagistraten könnte in die eresische Gerichts- und Verfahrensorganisation übernommen worden sein.

⁵⁹ Volksbeschuß über die Rückübertragung rechtswidrig angeeigneter Grundstücke, Syll.³, Nr. 279; Michel, *Recueil*, Nr. 530; vgl. die weiterführenden Nachweise bei A. Hübner, *Repertorium der griechischen Rechtsinschriften*, Fasz. 1: Troas - Mysien, München 1993, Nr. 194, S. 92 f.

⁶⁰ Syll.³, Nr. 279, Z. 27-30.

⁶¹ Vgl. Syll.³, Nr. 279, Z. 1-9, 9-13 sowie Z. 30-33.

5. INSBESONDERE: VERFAHRENSSTRUKTUR

In den Hinweisen auf die jeweilige Verfahrensstruktur offenbart sich immerhin der Anspruch, ein bestimmtes prozedural abgesichertes Gerechtigkeitsmuster einhalten zu wollen und bereits in der Verfahrensmäßigkeit optimierte Entscheidungen zu gewährleisten. In dem Text der Inschrift überlagern sich mehrere Verfahrensschichten und Verfahrenstypen. Grundsätzlich soll das Verfahren gegen Tyrannen bestätigt und in seiner Struktur neu gefestigt werden. Das Amnestie-Ersuchen derjenigen Personen, die zwar Regelungsgegenstand, aber nicht unmittelbar Adressaten der Urteile gegen die Tyrannen gewesen sein können, fordert das System unter diesen Vorgaben ganz besonders heraus.

5.1. Die Klageart der «*Graphe*»

Hervorzuheben und an den Anfang zu stellen ist die in der Inschrift genannte Klageart der *Graphe*. Im Begriff der *Graphe*, wie er in § 14 (in Z. 126) aufscheint, lassen sich – bei aller aus den terminologischen Schwankungen der griechischen Rechtssprache heraus gebotenen Zurückhaltung – durchaus nur die Formen der öffentlichen Klage vermuten, die für den attisch geprägten Rechtskreis typisch sind und dies insbesondere angesichts der deutlichen Präsenz entsprechender geschriebener *Nomoi* gegen die *Tyrannis*. Mit εἰσκομί-ζεν (vgl. Z. 127) ist zwar nicht der typische Ausdruck für das Einbringen einer *Graphe* in den zuständigen Spruchkörper (εἰσάγειν) verwendet worden, aber durch die *Ekklesia*, Z. 127, scheint in diesem Kontext der prozessuale Bezug offenbar. Dies gilt allerdings nicht unbedingt für den Hinweis auf weiteres belastendes Material, das in einer plausiblen Ergänzung mit πάντα [τὰ γράφεντα] κατὰ τῶν τυρ[ό]νων, Z. 124-125, als hier wohl als «Schriftgut» zu verstehen ist.

Die in § 9 und § 15 erwähnte *Diagraphe* Alexanders unterliegt zwar erheblichen terminologischen und funktionalen Schwankungen, läßt sich aber zumindest als ein wenn auch schwaches auf die Verfahrensleitung bezogenes Indiz für die *Graphe* nennen.

5.2. Verfahren gegen Agonippos und Eurysilaos

Das Verfahren gegen Agonippos zeichnet sich durch die Regelungen zur Einsetzung der Richterschaft aus und durch die deutlichen Hinweise auf die *Ekklesia* als *Dikasterion*. Besonders sei hier erneut auf die Eidesleistung und den Eideswortlaut hingewiesen, die den Richterstatus begründen. Einen weiteren Akzent im Verfahren gegen Agonippos bildet der Sanktionsbeschuß (§ 6); laut mitgeteiltem Antrag ist er nur gegen Agonippos gerichtet und versetzt insofern die Richterschaft unter eindeutigen Entscheidungsdruck und darüber hinaus jeden, der sich für eine erneute Befassung mit den Angelegenheiten des Agonippos würde einsetzen wollen.

Die Regelungen über das Verfahren gegen Eurysilaos enthalten insbesondere Hinweise zum Vorverfahren: die zehn Anwälte, durch die die *Polis* sich bestmöglich vertreten lassen soll (möglicherweise im Vorverfahren, jedenfalls wohl bei den Reden zur Antragsbegründung und deren sachlicher und rhetorischer Vorbereitung). Beide Verfahrensstränge und die in ihnen jeweils erzielten Entscheidungen werden wieder aufgegriffen, wenn es um die Rehabilitierung und Einbürgerung der Nachkommen beider Tyrannenfamilien zu tun ist.

Die beiden Anträge – gegen Eurysilaos und gegen Agonippos (§§ 1-7) – stehen zeitlich in unmittelbarem Zusammenhang zueinander und sind auch inhaltlich eng aufeinander bezogen, zum einen hinsichtlich des Sachverhaltes: Die Geschehnisse sind nicht oder zumindest nur teilweise identisch, hängen aber zeitlich und im Ablauf miteinander zusammen (§§ 1 und 4). Zum andern entsprechen die Anträge sich auch in der Verfahrensdimension in wesentlichen Zügen. Hinsichtlich der Sachverhaltsschilderung zur Antragsbegründung fällt allerdings die deutlich unterschiedliche Gewichtung der verschiedenen Untaten auf. Die möglichen Gründe für diese Unterschiede sind vielfältig und sollten hier auch keinesfalls überbewertet werden. In Betracht kommen verschiedene Antragsteller, die unterschiedlichen Zeiten der Antragstellung sowie weiterhin möglicherweise auch Rücksichtnahmen gegenüber Alexander.

Naheliegender erscheint in der Tat, so wie in der redaktionellen Zusammensetzung hier in der Vorlage intendiert, einander inhaltlich ergänzende Anträge anzunehmen, die zu einem prozessualen Gesamtkonzept zusammengeführt werden sollten, das gegen beide Angeklagte – Eurysilaos und Agonippos – dann gleichermaßen Anwen-

dung finden konnte: Vorbereitung des Verfahrens sowie Antragstellung und Antragsbegründung durch die zehn Beauftragten der *Polis*; zwei Abstimmungsgänge: erstens über die Schuldfrage – geheim –, sowie zweitens über das Strafmaß, und zwar durch Handaufheben. Als *Dikasterion* fungiert der *Demos* in der *Ekklesia*, formell eingesetzt und gebunden durch Eidesleistung sowie inhaltlich auf einen Rechtsprechungs-/Entscheidungsmaßstab hin orientiert durch die Sanktionsformel (in § 6). Daß nur ein Abstimmungsergebnis mitgeteilt ist, könnte hierfür sprechen.

Zweifel bleiben. Denkbar ist etwa auch, daß die *Polis* des Eurysilaos nicht habhaft werden konnte und von daher der Antrag hier auf die zehn Beauftragten zielte, denen die weitere Verfolgung des Verfahrensziels aufgegeben war; oder es ist denkbar, daß das Verfahren gegen Eurysilaos in einer dritten *Polis* geführt wurde (möglicherweise auf Anregung Alexanders?). Möglich ist auch, daß zunächst gegen Agonippos mit der deutlich längeren Liste seiner Untaten (einschließlich der unmittelbaren Intervention gegen die Eresier bei Alexander) unter allen Umständen eine Verurteilung zum Tode – wenn auch gerichtsförmig – sichergestellt werden sollte.

Die Ergebnisse beider Prozesse finden sich noch einmal knapp zusammengefaßt und als Grundlage für das weitere Vorgehen gegen die Nachfahren beider Tyrannen akzentuiert (in § 15, Z. 127-136).

5.3. Agon Timetos

Grundlagen des Verfahrens gegen Eurysilaos sind das Schreiben Alexanders und die *Nomoi*; gegen Agonippos findet sich im Text keine speziell genannte Grundlage, aber immerhin der Bezug auf eine Eidesleistung (vgl. § 11); damit wird ein gewisses Maß an Verfahrensstabilität gewonnen. Die Form des Verfahrens und die Abstimmung erfolgen gegenüber Eurysilaos und Agonippos in gleicher Weise: zweistufig und in der ersten Entscheidungsstufe jeweils in geheimer Abstimmung, in der zweiten durch Handaufheben; für Agonippos bleibt dies offen (vgl. *διαφοράν*, Z. 19). Auch hier wird das in Athen bewährte Grundmuster des *Agon Timetos* verwendet, jenes zweistufige Verfahren, in dessen ersten Schritt, der *Katagnosis*, in Rede und Gegenrede über die Schuld beraten und abgestimmt wurde, um sodann – erforderlichenfalls – in einem zweiten Verfahrens-

schritt, der *Timesis*, nurmehr die beiden Anträge über das Strafmaß ebenfalls nach Rede und Gegenrede zur Abstimmung zu bringen⁶².

Die Organisation des *Agon Timetos* als Verfahren vor einem Gremium von nahezu eintausend Bürgern, die Überprüfung der *Dikastai*, ihre Eidesleistung, die Vorbereitung der Anträge, Auswahl und Einsetzung der Anwälte für die *Polis*, die Abstimmungsvorgänge selbst – dies alles bedingt erheblichen Aufwand, der einen entsprechend leistungsfähigen *Gerichtsmagistrat* erforderte. Dem athenischen Vorbild entsprechend würde ein Rat aus erlosteten Funktionsträgern, die *Boule*⁶³, den Auftrag erhalten, ein entsprechendes Verfahrensprogramm zu entwickeln, das – als Mindestinhalt – sie selbst oder einen anderen Magistrat als *Einleitungsbehörde* benennt, weiterhin die Sache einem *Dikasterion* (oder aber ausdrücklich der Volksversammlung selbst) zuweist, darüber hinaus den Vorwurf formuliert und die diesbezüglichen Beschlüßanträge (Antrag auf Schuldspruch und Antrag auf ein bestimmtes Strafmaß) stellt. Entsprechende Hinweise fehlen in dieser Verfahrensregelung für Eresos. Erst § 14 gibt nähere Aufschlüsse über die Bedeutung der *Boule* auch für das Verfassungsgefüge in Eresos, allerdings ohne näherhin auf deren mögliche prozessuale Leitfunktion einzugehen.

In der Tatsache, daß Athen für bestimmte Dokimasie-Verfahren neben den *Logistai* auch *Synagoroi* einsetzte, läßt sich mit Blick auf Eresos immerhin ein Indiz für einen dort um *Synagoroi* erweiterten

⁶² Vgl. aus dem 5. Jh. in inschriftlicher Überlieferung: Volksbeschlüß über die Wiedereingliederung von Milet in den Seebund (ca. 450/449), IG I³ 21, Z. 50-51, vgl. Koch, *Volksbeschlüsse*, T 3, Prozeßrecht, 2. Teil, V. 3. (S. 123); Volksbeschlüß über *Phoros*-Zahlungen, auf Antrag des Kleinias (448/447), IG I³ 34, Z. 40-41, vgl. Koch, *Volksbeschlüsse*, T 9, Prozeßrecht, 1. Teil, II. C (S. 274) m. Anm. 124-126; Volksbeschlüß über *Phoros*-Zahlungen, auf Antrag des Kleonymos (426/425), IG I³ 68, Z. 51-52, vgl. Koch, *Volksbeschlüsse*, T 10, Prozeßrecht, 2. Teil, II. C (S. 306) m. Anm. 96 u. 97, sowie diesen inschriftlichen Befund zusammenfassend Ch. Koch, *Die Herrschaft Athens im Ersten Athenischen Seebund: Rechtsvereinheitlichung im Verwaltungsverfahren*, «RIDA» 40 (1993), S. 139 ff. Zum Befund im 4. Jh.: Thür - Taeuber, Nr. 16, II (S. 157); vgl. allgemein zum Verfahrensgang Harrison, *Law II*, S. 80-82; weiterhin: A. Biscardi, *Diritto greco antico*, Mailand 1982, S. 269 f.; D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London 1987, S. 253; Triantapyllopoulos, *Rechtsdenken*, S. 34 m. Anm. 198 (dort nur S. 223 f.) und Anm. 237 (dort vor allem S. 245 f., 248).

⁶³ Zu den Entwicklungslinien der athenischen *Boule*, auch und vor allem als Gerichtsmagistrat vgl. Aristot. *AP* 45 (dort vor allem, aber nicht nur unter Bezug auf Dokimasie-Verfahren), sowie die allgemeinen Hinweise hierzu durch Chambers, *Staat der Athener*, S. 328 ff.; vgl. weiterhin umfassend Rhodes, *Athenian Boule*, hier S. 147 ff.

Gerichtsmagistrat sehen. Diese Ergänzung des zuständigen Gerichtsmagistrats mag ihre Ursache in mangelndem Vertrauen in ihre Arbeitseffizienz gehabt haben. Die Ergänzung könnte aber auch darin begründet gewesen sein, daß man des Eurysilaos in der Ägide des derzeit amtierenden Magistrats noch nicht hat habhaft werden können, man durch die Beiordnung beauftragter *Synagoroi* über den Amtswechsel der ausgelosten Gerichtsmagistrate hinaus Verfahrenskontinuität zu gewinnen trachtete.

5.4. Die Verfahren um Amnestie und Wiedereinbürgerung

Die Ersuchen um eine Amnestie und – im späteren Verfahren – um die (Wieder-) Einbürgerung in Eresos lassen sich in ihrer Struktur nur sehr unvollkommen nachzeichnen. Ihr prozeduraler Schwerpunkt dürfte in einer Einbürgerungsprüfung liegen; auch hier lassen sich zumindest Anklänge an das athenische Verfahren vermuten.

a) Das erste Verfahren um die Amnestie

Reflektiert wird im Text ein erstes Verfahren um die Ablehnung eines Begnadigungsgesuchs der Familie der älteren Tyrannen durch ein Gericht, das auf Anregung Alexanders zwischen 331 und 330 v. Chr. zusammengetreten sein muß (wie § 9, Z. 33-42, zeigen kann: in der Bereitschaftserklärung von Heroidas und Agesimenes gegenüber Alexander, sich gerichtlich verantworten zu wollen). Aufschlüsse über Verfahrenswege und denkbare Konsequenzen aus dem hier angestrebten Verfahrensziel lassen sich zunächst nur sehr zurückhaltend aus einem Vergleich mit solchen athenischen Restitutionsbeschlüssen gewinnen, mit deren Hilfe die Nachwirkungen der Beseitigung oligarchischer Systeme in *Poleis* innerhalb des Seebund-Gefüges abgemildert werden sollten, die damit allerdings in ihrer Regulierungstendenz geradezu umgekehrten politischen Vorzeichen folgen.

Insbesondere der Volksbeschlüß über den Friedensvertrag Athens mit Selymbria von 408/407⁶⁴ ist hier zu nennen: Er enthält prozessuale Regelungen im Zusammenhang mit der Rückkehr von Verbannten aus Anlaß der Wiedereingliederung Selymbrias in den Er-

⁶⁴ IG I³ 118; Koch, *Volksbeschlüsse*, T 7 (S. 220 ff.), dort mit weiteren Nachweisen.

sten Athenischen Seebund. Dieser Volksbeschuß regelt allerdings nur die vermögensrechtlichen Folgen bereits erfolgreicher rechtsgeleiteter Re-Integration: insbesondere Ansprüche der in die Stadt zurückgekehrten Verbannten (Parteigängern Athens) gegen das *Koinon* und gegen einzelne Mitbürger, wegen ungerechtfertigter Konfiskation, wegen zu Unrecht angeordneter Staatsschuldnerschaft, wegen unrechtmäßiger Verurteilung zu einer Geldstrafe. Weiterhin wird für Vermögensverluste der Athener und ihrer Bundesgenossen, soweit durch Maßnahmen bisheriger Magistrate in Selymbria verursacht, eine beschränkte Wiedergutmachung eröffnet⁶⁵. Als Verfahrensweg werden für diese Probleme der Neuordnung von Rechtsverhältnissen in Selymbria *Dikai* vorgesehen⁶⁶, jeweils ausgestaltet wohl als ein Verfahren $\acute{\alpha}\pi\omicron$ $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ zur Lösung von Vertragskonflikten, in Verbindung mit vorgeschaltetem Schlichtungsverfahren, der *Dialysis*, die ohne Gerichtsentscheidung auskam, aber in der nachdrücklichen Verfahrensleitung von Gerichtsmagistraten gestanden haben dürfte⁶⁷. Gerade diese Phase der rechtlichen Detailsteuerung wird aber in den in Eresos anstehenden Verfahren nicht erreicht.

Die Verfahrensweise des wieder durch die Volkspartei beherrschten Athen im Archontat des Eukleides (403/402) in der Auseinandersetzung mit den Anführern und Parteigängern der «Dreißig», ebenfalls im Wege einer *Dialysis* mit ihren detaillierten Restitutionsbestimmungen⁶⁸, geht in dem Aussiedlungsangebot seitens der Volkspartei an die Parteigänger der «Dreißig» nach Eleusis im Zuge einer allgemeinen Amnestie mit relativ eng begrenzten Ausnahmen für politische und administrative Verantwortungsträger deutlicher die grundsätzliche, weil statusverändernde Frage an, unter welchen Umständen und in welchen Verfahren eine Wiedereingliederung der bisherigen politischen Gegner in die *Polis* erreicht werden könnte.

⁶⁵ Vgl. zu den Restitutionsaspekten zusammenfassend auch Koch, «RIDA» 40 (1993), S. 139-182, hier 173 ff.

⁶⁶ Vgl. Koch, *Volksbeschlüsse*, T 7, Prozeßrecht (S. 225 ff.), dort insbesondere B und C (S. 226-229).

⁶⁷ Koch, *Volksbeschlüsse*, T 7, Prozeßrecht, II. B (S. 229) m. Anm. 41 und 42; vgl. A. Steinwenter, *Die Streitbeendigung durch Urteil, Schiedsspruch und Vergleich nach griechischem Rechte*, München 1925, S. 156 f., 159, 161, sowie S. Cataldi, *Symbolai e relazioni tra le città greche nel V secolo a.C.*, Pisa 1983, S. 315-348.

⁶⁸ Vgl. erneut Aristot. *AP* 39.

Ausweislich jenes im Archontat des Eukleides vorgesehenen Konzepts sollten jenseits der allgemeinen Amnestie für alle übrigen Parteigänger, Mitläufer und sonst Betroffenen die «Dreißig» selbst, die bisherigen Kollegien der «Zehn» und der «Elf» und ebenso die Archonten im Peiraios von der ihnen gegenüber grundsätzlich gegebenen Verfolgbarkeit jedenfalls dann ausgenommen sein, wenn sie sich – in der *Athenaion Politeia* nicht im einzelnen ausgeführten – Verfahren der Rechenschaftslegung (*Euthynai*) unterziehen würden⁶⁹. Immerhin wird deutlich, daß die *Euthynai* vor verschiedenen Gremien abzulegen waren: für die «Zehn», die den Peiraios verwalteten, vor einer dort eingesetzten Körperschaft aus Steuerbürgern, für diejenigen, die in Athen amtiert hatten, vor dortigen⁷⁰.

Indessen: Die Rückbildung eines oligarchischen Regimes stellt andersartige Anforderungen an den Re-Integrationsprozeß als – für den Fall Eresos – die (Wieder-) Aufnahme einzelner Mitglieder einer ehemaligen Tyrannenfamilie in den *Polis*-Verband. Im Falle der «Dreißig» hat die generelle Lösung nur in einer Hinsicht eine auf individuelle Sonderlagen hin zugeschnittene Verfahrensdimension. Diese wird in der Intervention des Atheners Archinos deutlich⁷¹; in ihr kommt mit besonderer Drastik das allgemeine Befriedungsinteresse in Athen zum Ausdruck: Nach der aristotelischen Schilderung setzte Archinos nicht nur die Verkürzung der Einschreibungsfrist für die Auswanderung nach Eleusis durch, nein, er führte darüber hinaus einen der um Restitution von Vermögensgütern klagenden Rückkehrer vor die *Boule* und setzte dort dessen Hinrichtung ohne Gerichtsverfahren ($\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\tau\omicron\nu$) durch – ein Willkürakt, dem offenbar durch-

⁶⁹ Aristot. *AP* 39,6; hierzu recht allgemein Chambers, *Anmerkungen*, S. 318 f., unter Hinweis auf den Athener Rhinon, der offenbar vollständig rehabilitiert bereits im Jahr 403/402 wieder bedeutsame Staatsämter wahrgenommen hat, zunächst als *Strategos* und wohl auch *Tamias* des Athena-Heiligtums (Aristot. *AP* 38,4; vgl. auch IG II² 1370 und 1371 Z. 10) – zu *Euthynai* im Sinne administrationsbezogener Rechenschaftsverfahren vgl. aus dem 5. Jh. für Athen den ersten Volksbeschuß auf Antrag des Kallias, 434/433, IG I³ 52, A, Z. 25-27, der eindeutige Hinweise auf Rechnungslegung und Rechenschaftsverfahren über die *Tamiai* athenischer Heiligtümer aufweist; weniger eindeutig, aber einigermaßen gesichert ist ein entsprechender Befund in einem athenischen Volksbeschuß über die *Apoikia* in Hestiaia, 446/445, IG I³ 41, B, Z. 46-47, im Sinne von *Euthynai* gegen Amtsträger in Hestiaia vor der örtlichen *Boule*; vgl. hierzu Koch, *Volksbeschlüsse*, T 5, Prozeßrecht, 4. Abschnitt, C 1. (S. 204).

⁷⁰ Vgl. Aristot. *AP* 35,1.

⁷¹ Aristot. *AP* 40,1.2.

schlagende Wirkung beschieden war, «denn nachdem er getötet worden war, erhob niemand jemals wieder eine rückwirkende Anklage»⁷².

Den Eresiern hingegen war es vor allem um den Fortbestand der gegen die Familie der früheren Tyrannen verhängten Sanktionen zu tun, insbesondere um das Aufrechterhalten ihrer Verbannung. Angesichts der insgesamt weitgehend offenen Fragen zur eresischen Gerichtsorganisation und mit Blick auf die Abhängigkeit vom Hofe Alexanders und seiner Magistratur läßt sich die Vermutung nicht völlig von der Hand weisen, hier habe eine Vorentscheidung der Kanzlei des Königs über die Gestaltung des Prozeßprogramms und über die Anträge vorgelegen, die seitens der *Polis* für die Abgabe der Angelegenheit an die Volksversammlung zur Entscheidung zu stellen wären. Der Text (in § 9) zeigt Alexander hier möglicherweise sogar als Gerichtsherrn in Eresos und vielleicht lassen sich dementsprechend Beamte seiner (zentralen) Verwaltung als (reisende) Gerichtsmagistrate in *Poleis* wie Eresos vermuten. Die prozeßleitende Funktion der *Boule* bleibt unklar.

Jedenfalls ist es ausweislich des Textes nicht ungewöhnlich und Ausgangspunkt für prozessuale Schritte, hier der Vereidigung der Richterschaft (§ 10), wenn Heroidas und Agesimenes sich an Alexander mit einer *Epangelia* wenden, um zunächst von «neutralem» Boden aus unter dem Schutze eines königlichen vorläufigen Asyls (als Auslieferungsverbot durch den Begriff *agogimos* in § 12, Z. 102-103, bestätigt)⁷³ ihre Einbürgerung in eine der *Poleis* im königlichen

⁷² Vgl. Chambers, *Anmerkungen*, S. 320 f.

⁷³ Zu dem Begriff «agogimos» vgl. die Hinweise zur *Apagoge* bei Koch, *Volksbeschlüsse*, T 12, Prozeßrecht, 2. Teil, I. C 1. (S. 394 f.); vgl. auch das attische Proxeniedekret für Proxenides aus Knidos (um 416/415), IG I³ 91, Z. 17-18. Vgl. allgemein M.H. Hansen, *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense 1975, S. 40 f. mit Anm. 30-31, weist darauf hin, daß mit der *Apagoge* die vorläufige Ingewahrsamnahme zwingend verbunden war (ebenso wie mit der *Eisangelia* oder der *Endeixis*). Im Athen des 4. Jh. gehörten *Endeixis* und *Apagoge* zu denjenigen Verfahrensformen, die unter anderem auch gegen *Pbeugontes* angewendet wurden, also gegen Verbannete, die unberechtigtweise in ihre ehemalige Heimatpolis zurückkehrten: Andok. 1,91 (vgl. Hansen, *Eisangelia*, S. 41); siehe auch G. Thür, *Besprechung zu: Hansen, Sovereignty*, «Gnomon» 55 (1983), S. 601-609. Weitere inschriftliche Hinweise ab dem 4. Jh. im attischen Volksbeschuß über Euböia auf Antrag des Hegesippos (357/356), Syll.³, Nr. 191, Z. 14-15 (dort gerichtet auf das Vermögen in Hochverratsfällen gegenüber Athen), fernerhin im Edikt Alexanders über die Verbannten aus Chios (333/332), Syll.³,

Machtbereich zu betreiben. Daß es nur eine recht unsichere Chance auf Eröffnung eines Verfahrens geben konnte, verwundert kaum angesichts der vom König den *Poleis* gewährten Autonomie, die sich auch (und gerade) in Bürgerschaftsangelegenheiten erweist.

Die *Epangelia* aus dem hiesigen Kontext unmittelbar den nicht einmal aus Athen ganz sicher erschlossenen (Zwischen-) Verfahren der *Epangelia dokimasias* gleichzusetzen⁷⁴, verbietet sich von selbst. Indessen bleibt die Vermutung, der Charakter eines vorläufig den Verfahrensstatus sichernden oder einer verfahrensbezogenen Einwendung Raum gebenden Prozeßelements lasse sich hier festmachen. Die Vorläufigkeit in der Schutzgewähr des Königs kann darin bestehen haben, daß er sich die Auslieferung von Heroidas und Agesimenes (§ 9) in Abhängigkeit vom Ergebnis des Prozesses erneut zu prüfen sollte vorbehalten können. Mit dieser Vorläufigkeit wäre aber auch gewährleistet, daß im Falle eines Obsiegens der Antragsteller die dann im Prinzip obsolet gewordene Schutzverpflichtung des Königs von Rechts wegen ohne weiteres entfallen konnte.

b) Das zweite Verfahren um die Amnestie

Es folgt sodann, in § 13 beginnend und im weiteren Verlauf des Inschriftentextes mit rückbezüglichen Dokumenten angereichert und in der gedanklichen Folge der vorgelegten Dokumente über das Verfahren gegen Agonippos (§§ 4-8, insbesondere: § 6), die Ablehnung eines Gnadengesuchs der Söhne des Agonippos durch das auf Betreiben des Antigonos in Eresos konstituierte *Dikasterion* (§ 15, Z. 131, um 306 v.Chr.), sowie ein zusammenfassender Beschluß, der zugleich die Antwort der Eresier an Antigonos darstellt (im Zeitraum zwischen 306 und 301 v.Chr.). Wenn auch die Botschaft des Antigonos (in § 13) keine inhaltliche Angabe über den Ausgang des von ihm zumindest angeregten Verfahrens gegen die Söhne des Agonippos enthält, offenbart sie jedenfalls auch keine Abkehr von dem restriktiven Kurs gegenüber Restitutionsanträgen.

Nr. 283, Z. 13; vgl. auch das Ergreifungs- und Auslieferungsverbot im delphischen Amphiktionenbeschuß zu Ehren attischer Künstler von 278/277, Syll.³, Nr. 399, Z. 8-9, sowie aus einem noch späteren (235/234) Amphiktionenbeschuß (der Aitolier), Syll.³, Nr. 484, Z. 6-7.

⁷⁴ Zu dieser vgl. Harrison, *Law II*, S. 204.

Allerdings scheint sich in dem Brief ein Dissens zwischen König und eresischer Gesandtschaft andeutungsweise widerzuspiegeln. Der unterkühlte Duktus dieser Botschaft des Antigonos, der sich auf eine Anwesenheitsbestätigung für die Gesandtschaft beschränkt und jede Bewertung oder zumindest inhaltliche Erwähnung des Beschlusses des eresischen *Demos* vermeidet, deutet auf diese Distanz hin.

Insgesamt jedenfalls verfolgt die vorgelegte Dokumentensammlung auch das Schicksal der Nachfahren des Agonippos weiter. Den Anteil königlicher Verfahrensteilhabe (wohl eher denn Verfahrensherrschaft) beleuchtet diese Passage besonders deutlich: zunächst im *kyrios*-Beschluss (§ 16) von Philipp hinsichtlich der Urteile, die unter Alexander über Agonippos und seine Nachfahren gefällt worden waren, und sodann – wenn auch möglicherweise mit den vermuteten inhaltlichen Vorbehalten – im Bestätigungsschreiben an den *Demos* von Eresos über den Besuch der Gesandten bei Hofe. Offenbar wird die kontinuierliche Beteiligung der königlichen Verwaltung an der Gerichtsbarkeit der *Polis* zumindest in Angelegenheiten von überörtlicher Bedeutung, insbesondere dann, wenn sie – wie hier – in der Nähe zu Hochverratsfragen stehen. Zu bedenken ist hierbei, daß die Zeit enger Zusammenarbeit mit der Vormacht Athen aus dem Zweiten Attischen Seebund bereits länger zurückliegt und die Einbindung in das Herrschaftssystem unter den Nachfolgern Alexanders an Intensität und administrativer Rationalität gewonnen haben dürfte.

Auch die Funktionen der *Boule* werden kurz gestreift (in § 14) und mit einem gewissen systematischen Anspruch deutlich in eine probouleutische Funktion, eine beschließende Funktion (*δοκεῖν*) und eine (antrags-) abändernde (*μεταδοκεῖν*) ausdifferenziert⁷⁵. Grundsätzlich werden diese drei Funktionen im Kontext des Volks-

⁷⁵ Zur probouleutischen Funktion: Zur prozeßvorbereitenden Aufgabe der *Boule*, insbesondere zur *Probouleusis* in Athen, hier im Sinne eines «vorstellenden» Berichts über – mögliche – öffentliche Prozesse siehe Aristot. *AP* 43,5, sowie 59,2; hierzu Chambers, *Anmerkungen*, S. 402; vgl. fernerhin Harrison, *Law* II, S. 13 f., 59-64; Triantaphyllopoulos, *Rechtsdenken*, Anm. 31 (S. 63), sowie zu Fragen eines «formellen» *Probouleuma* Koch, *Volksbeschlüsse*, S. 283 sowie S. 413 (dort T 27, Z. 37). Weitere inschriftliche Belege zur *Probouleusis* im attischen Volksbeschluss über Euboia auf Antrag des Hegesippos (357/356), Syll.³, Nr. 191, Z. 7-8 (dort nicht prozeßvorbereitend). Zur Wortbedeutung von *metadokein* ist vor allem dieser Text Beleg für die Bedeutung als Terminus der Verfassungssprache (vgl. im zum Sprachgebrauch übrigen Dem. 52 [*In Callip.*], 20).

beschlusses zu sehen sein, der in den §§ 14-18 entwickelt wird. Damit beziehen sich diese «Beschluss»-*Termini* auf die verfassungspolitische Funktion der *Boule*, Beschlussvorlagen für die Volksversammlung zu entwerfen und über diese und allfällige Änderungs- und Ergänzungsanträge Beschluss zu fassen. Insbesondere Auswahl und Redaktion der Bezugsdokumente (§§ 15 und 16) dürften hier besondere Anforderungen gestellt haben. Der seitens der *Boule* vorbeschlossene Antragstext findet sich dann in den durch die §§ 17 und 18 gekennzeichneten Passagen.

Nicht völlig ausgeschlossen ist indessen, daß die Verweisung auf die vorberatende, die Beschluss fassende und die abändernde Aufgabe der *Boule* hier umfassender zu verstehen ist; sie könnte sich dann insbesondere auch darauf bezogen haben, die Vorgaben des Königs formell und inhaltlich zu deuten und hieraus Konsequenzen für die Einrichtung des Verfahrens und für die Antragsfassung zu ziehen, hier unter Bezugnahme auf die *Nomoi*, denen möglicherweise auch ein prozeßleitender Inhalt entnommen werden konnte. Die Beschlüsse der *Boule* im hiesigen Kontext dürften sich unter diesen Umständen auf die Fassung der Anträge zu Schuld und intendiertem Strafmaß gerichtet haben sowie – mit Blick auf die (Wieder-) Einbürgerung – einen entsprechend ablehnenden Tenor enthalten haben.

In der Nachricht über die Bestätigung des Urteilsspruchs (§ 16) wird der Verfahrensgang knapp skizziert und in diesem Zusammenhang erwähnt, daß *Nomos* und *Diagraphē* auch die Grundlage für das *Dikasterion* bilden, wobei diese Bezeichnung hier vermutlich weniger die Institution in einem gerichtsorganisatorischen Sinne bezeichnet als vielmehr gerade diese funktionale Dimension der *Ekklesia* hervorhebt, auch Jurisdiktionsträger zu sein (vgl. § 8).

Ob über die (Wieder-) Einbürgerung hinausgehend die Anträge von Heroidas und Agesimenes in eine grundsätzliche Dimension dergestalt hineinreichten, diejenigen *Nomoi* überprüfen zu lassen, die jene konsequent unnachgiebige Haltung gegenüber dem Restitutionsersuchen der Antragsteller ermöglichten, mithin deren Anträge im Sinne einer *Graphē paranomon*⁷⁶ gedeutet werden könnten, muß offen bleiben. Immerhin läßt sich aus dem (in § 6) erwähnten *Nomos*

⁷⁶ Zu dieser und insbesondere ihrer Funktion und ihren Entstehungsbedingungen im attischen Recht siehe H.J. Wolff, «Normenkontrolle», S. 12 ff.

und aus der dort erstmalig (und möglicherweise erneut in § 17) in Bezug genommenen «Stele über die Tyrannen und ihre Nachkommen» (die wohl eher einen vielleicht ergänzenden Volksbeschluss getragen haben dürfte) entsprechendes vermuten. Indessen fehlt jenen Anträgen offenbar der ausdrückliche Bezug auf einen solchen *Nomos*, der einer (Wieder-) Einbürgerung im Wege stehen würde – ein schwaches Argument zwar, aber in dieser Hinsicht wäre absolute Evidenz erforderlich.

5.5. Verfahrensstabilisierende Funktion der Eide

Es entsteht der Eindruck, ein- und dieselbe Eidesformel würde sich als Kontinuum durch alle Verfahrensstufen ziehen, und, den in der Inschrift mehrfach in Bezug genommenen *Nomoi* ähnlich, würden die geleisteten Eide durch die verschiedenen Stadien in der Behandlung der Tyrannenfamilien weitergereicht. Möglicherweise ist der in § 11 im Wortlaut gefaßte Eid der selbe, der schon für die Situation in § 7 zu schwören war. Hierfür spricht die Gleichheit im Wortlaut des Eidesbefehls und des jeweils tragenden Gedankens in § 7 und § 10. Und der Eid ist in § 11 im Wortlaut wiedergegeben, weil dort die aktuelle Situation, die gegenwärtige Zeitebene der Beschlusssituation erreicht ist.

In der Kombination von relativ «neutral» gehaltenem, auf die Gerechtigkeit hin zugeschnittenem Eidesformular und der an tendenziöser Deutlichkeit kaum zu überbietenden Sanktionsformel im Antragstext (Z. 20-26) werden die Grenzen rechtsstaatlich gebundener Verfahrensneutralität sichtbar. Von daher überrascht geradezu das nicht einstimmige Votum.

Die in § 7 enthaltene und in §§ 10-11 wiederholte Verpflichtung auf die Gerechtigkeit – durchaus im Sinne eines rechtsstaatlichen Strukturelements – ist eine bewußte (und hier möglicherweise auch theoretisch reflektierte) Akzentuierung gegenüber der *Tyrannis*, aber ebenso ein versteckter Hinweis, eine behutsame Grenzziehung aus bürgerschaftlicher Selbstverantwortung und zu Gunsten eines Selbstverwaltungsanspruchs der *Polis* Eresos gegenüber Alexander und seiner Administration.

5.6. Urteil und Vollstreckung

Die Urteile⁷⁷ über die Tyrannen Agonippos und Eurysilaos durch ein *Dikasterion* stellen angesichts der relativ geringen Zahl inschriftlich und im protokollierten Wortlaut des Abstimmungsergebnisses wiedergegebener Urteile in § 8 ein ausgesprochen wertvolles Zeugnis für die Gerichtspraxis dar; das Abstimmungsergebnis ist zugleich beredtes Zeugnis für die Realität großer Spruchkörper, in denen die *Ekklesia* als *Dikasterion* konkret-individuelle Entscheidungen trifft und ihren unmittelbar legitimierenden Anspruch auf den Einzelfall projiziert. Damit gehört diese Inschrift überdies zu den seltenen Beispielen, in denen das Urteilsformular insoweit vollständig ist, als es neben dem klägerischen Antragswortlaut auch das Abstimmungsergebnis mitteilt. Gerade hierauf kam es den Eresiern an, als sie das Dokument in ihre Argumentation aufnahmen: die nahezu einstimmige Verurteilung unter Beweis zu stellen. Indessen ist aufschlußreich, daß es immerhin sieben Gegenstimmen gegeben hat. Dies erlaubt den vorsichtigen Schluß, der durch die Eide den Richtern zugemessene Rahmen könnte trotz der rigorosen Formeln diesen Weg in der richterlichen Praxis nicht versperrt haben. Denkbar ist allerdings auch, daß Träger der Gegenstimmen als Mitglieder der Opposition bekannt (und geduldet) waren, vielleicht auch als entferntere Verwandte in angemessener Familienloyalität gehandelt haben.

Bestätigung erfährt das Urteil in der Bezugnahme auf sein Ergebnis in § 15 (Z. 132-133). Zu der (nicht nur) prozessualen Kategorie der Rechtskraft eines Urteils gehört auch die hier Jahre später folgende Bestätigung des gefällten Urteils durch ein weiteres *Dikasterion*; dies kennzeichnet ein Urteil im hier zugrundezulegenden Rechtsverständnis als grundsätzlich aufhebbar, wenn auch nicht unbedingt als formell revisibel im modernen Sinne. Hier ist es doch ein eher politischer Abstimmungsprozeß, in dem die Voraussetzungen für die fortdauernde Geltung des Abstimmungsergebnisses gelegt werden.

Eine weitere Entscheidungsform, die auch hier Beachtung verdient, ist das bereits erwähnte Verbot, die Verbannten auszuliefern

⁷⁷ Hierzu siehe G. Thür, *Neuere Untersuchungen zum Prozeßrecht der griechischen Poleis. Formen des Urteils*, in *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages*, Frankfurt/Main 1987, S. 467 ff. Vgl. fernerhin G. Stumpf, *Zwei Gerichtsurteile aus Athen. IG II² 1641 und 1646 a*, „Tyche“ 2 (1987), S. 211-215.

(ἀγωγήμος, vgl. § 12, Z. 101.103): Die neue in der Nachfolge Alexanders durch Philipp geänderte außenpolitische Lage würde die Auslieferung jetzt realisierbar machen, angesichts eines offenbar weiter ausgedehnten Machtbereichs. Das Verbot ist hier eine verfahrensf flankierende Nebenentscheidung; sie unterstreicht die intervenierende mehr denn eine verfahrensbegleitende Funktion des Königs.

Vielleicht lag gerade hierin das von Heroides und Agesimenes mit ihrer weitgreifend angelegten Initiative eigentlich nur intendierte Ziel: in ihrem bisherigen Status angesichts voranschreitender Rechtseinheit fortdauernde Rechtssicherheit zu erlangen. Und diese Entscheidung des Königs macht deutlich, daß die perpetuierte Verantwortlichkeit der Nachkommen Heroides und Agesimenes wohl kaum Ausdruck eigener Aktivitäten als Tyrannen gewesen sein kann. Das Problem, aus der Verbannung heraus die (Wieder-) Aufnahme eines Verfahrens der Einbürgerung zu betreiben, ohne durch die Garantien eines sicheren Geleits hinreichend abgesichert zu sein, wird hier durch die Intervention des Königs gelöst.

6. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN

Drei Aspekte seien abschließend hervorgehoben, die Licht auf die geradezu notwendige Ambivalenz im Umgang Alexanders und seiner Nachfolger mit der *Tyrannis* werfen: zum einen die generelle Unsicherheit oder zumindest Offenheit in der Beurteilung der *Tyrannis*, die sich schon in der Begriffsverwendung und ihrem jeweiligen Kontext zeigt und sich über Jahrhunderte nicht hat eindeutig auflösen lassen. Zum zweiten ergeben sich deutliche Bezüge zur Verfassungspolitik und hierin insbesondere zur Städtepolitik Alexanders und seiner Nachfolger, die möglicherweise aber sogar im Kontext der aristotelischen Staats- und insbesondere *Polis*-Philosophie zu sehen ist. Drittens sei das Stadium der Prozeßentwicklung charakterisiert, wie es im Eresos-Beschluß zu Tage tritt, nicht zuletzt im Hinblick auf den hier erzielten Autonomiegewinn für die *Polis*.

6.1. Ein Wandel in der Einschätzung von Tyrannis und Oligarchie? – Zu Traditionslinien in der Kritik an Gewalt- und Cliques-Herrschaft

Die bekannte Ambivalenz in der Einschätzung von *Tyrannis* und Oligarchie in den literarischen Zeugnissen bis hin zur Historiographie und Staatsphilosophie lassen sinnvoll erscheinen, auf die wechselvollen Tendenzen dezidierter und theoretisch fundierter Kritik an Gewalt- und Cliques-Herrschaft hinzuweisen⁷⁸. Mit dem Begriff *Tyrannis* eine eindeutig negative Konnotation zu verbinden, scheint einer relativ späten Phase der Begriffs-Entwicklung vorbehalten; Victor Parker hat die maßgeblichen Aussagen sorgfältig zusammengestellt und bewertet⁷⁹. Hier sei nur aus der staatsphilosophischen Dimension die Einschätzung der *Tyrannis* durch Aristoteles herausgegriffen. Aristoteles hat in seiner realitätsorientierten Sicht staats- und gesellschaftspolitischer Strukturmerkmale aus den ihm bekannten Alleinherrschaften jene Typologie der *Tyrannis* abgeleitet: erstens in Übereinstimmung mit Gesetz und tradierter Übung in einigen Staaten der Barbaren (von Aristoteles indessen generell als Königtum bezeichnet), zweitens die Wahl-*Tyrannis*, wie sie gelegentlich in Griechenland realisiert wurde, drittens die aus eigenem Machtanspruch errichtete *Tyrannis*. Diese sollte ihrerseits, den Bedingungen ihrer unmittelbaren Entstehung folgend, dreifach differenziert werden: zum einen entstanden durch Ausbau der überkommenen Königswürde zu einer *Tyrannis*, zum anderen durch Wahl in ein hohes Amt und Einrichtung der *Tyrannis* unter Mißbrauch der zuerkannten

⁷⁸ Vgl. allgemein J. Bleicken, *Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr.*, «Historia» 28 (1979), S. 158 ff.; eingehender zu den Erscheinungsformen der *Tyrannis* mit Blick auf begründete «Zweifel an der Alleingültigkeit des Gemeindeprinzips im griechischen Staatsleben der klassischen Zeit» äußert sich F. Gschnitzer, *Gemeinde und Herrschaft. Von den Grundformen griechischer Staatsordnung*, Graz - Wien - Köln 1960 (Österr. Akad. Wiss. Phil.-hist. Kl., SitzBer. 235. Bd., 3. Abh.), S. 29 ff., hier insbesondere unter Bezug auf den Vertrag zwischen Hermias und Erythrai von 342/341, Syll.³, Nr. 229 (im Konflikt von Hermias und seinen Leuten gegen die *Polis* Erythrai), sowie mit Blick auf den Vertrag Athens mit Dionysos I von Syrakus von 368/367, Syll.³, Nr. 163. Vgl. weiterhin: P. Barceló, *Thukydides und die Tyrannis*, «Historia» 39 (1990), S. 401-425.

⁷⁹ V. Parker, *Tyrannos. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle*, «Hermes» 126 (1998), S. 145 ff.

Amtsbefugnisse, zum dritten durch Mißbrauch zuerkannter Feldherrnbefugnisse unter Einsatz militärischer Machtentfaltung.

Victor Parker⁸⁰ macht im Zusammenhang mit dieser differenzierenden Systematik auf ein bezeichnendes Defizit aufmerksam: Aristoteles erwähnt nicht die im Hinblick auf ihre positive oder negative Bewertung problematische und ihm als Zeitzeugen sicherlich vor Augen stehende Variante der *Tyrannis*: Die ererbte *Tyrannis* – *the hereditary tyranny* –, die *Tyrannis*, deren nachträglich, durch Bestätigung oder Duldung des Herrschaftsanspruchs für die zweite Generation geschaffene Legitimität zumindest in dem Akt der Rechtsnachfolge gesehen werden könnte. Auch dies ist eine besondere, mehrfach zu beobachtende machtpolitische Tendenz der *Tyrannis*: ihr den Anschein der Legitimität durch Vorbereitung oder Annahme der Rechtsnachfolge zu verschaffen. Dieser Intention wirksam und konsequent zu begegnen – dafür könnte der Eresos-Beschluß stehen.

Die parallel laufenden unterschiedlichen Begriffsverständnisse machen es schwer, den zweifellos hinter den hier vorzuführenden Rechtsquellen aufscheinenden rechtspolitischen Impetus zuverlässig einer jeweils etwa vorherrschenden gesellschaftlichen Anschauung zur *Tyrannis* zuzuweisen; die Diskussionslinien und die Darstellungswege überschneiden sich. Es bleibt reizvoll, die zeitgenössischen «Antworten» auf rechtspolitische Intentionen im Umgang mit der *Tyrannis* als Realität und als ständig präsente Gefahr näher zu beleuchten.

6.2. Die Städte-Politik Alexanders in der Beratung durch Aristoteles

Daß Aristoteles seinen König Alexander politisch beraten hat, ist keine überraschende Einsicht. Eine zu deutliche – wenn auch vielfach mittelbare – Spur haben hier jene Texte und Fragmente hinterlassen, die als schriftliche Ratschläge des Philosophen an den Herrscher und Eroberer gerichtet worden sind, wenn sich auch bei genauerem Hinsehen die meisten als rhetorische Stilübung Späterer oder als mehr oder weniger deutliche Fälschung erwiesen haben. Von daher sind

⁸⁰ Parker, *Tyrannos*, S. 145 ff., 167 ff.

auch die vor nicht allzu langer Zeit von Luisa Prandi⁸¹ erneut aufgegriffenen und verteidigten Argumente, im sogenannten «arabischen» Brief des Aristoteles zumindest bis zum Erweis des Gegenteils keine Fälschung zu sehen, durchaus mit Vorsicht zu betrachten. Indessen: Der Brief unterstreicht einige Grundlinien zur Städtepolitik, die als gesichert auch aus der Betrachtung des Eresos-Dokuments gelten können. Insbesondere nimmt der Briefschreiber die Spannungslage wahr, der eine *Polis* in ihrer typischen Verfassungsstruktur ausgesetzt ist, wenn sie sich in einem monarchischen Herrschaftsgefüge zu behaupten hat. Prandi sieht hier deutliche Tendenzen nicht nur zu Koexistenz beider politischen Formen, sondern gegenseitiger Durchdringung⁸².

Die genannten brieflich-literarischen Zeugnisse sind Ausdruck der aristotelischen Vorstellung von der *Polis*-Verfassung und ihrer idealen Einbettung in umfassendere Herrschaftsverbände, wie sie insbesondere aus der *Politeia* deutlich wird⁸³, und deckt sich überraschend deutlich mit den Konturen, die sich aus der Eresos-Inschrift gewinnen lassen: in dem Versuch, den Auftrag zu wahren, zu einer tragfähigen Verbindung von *polishafter* Selbstverwaltung und Königtum zu gelangen. Das Autonomie-Ideal der *Polis*, die den Rahmen und die Chance zu Rechtsgleichheit und Gleichheit in der politischen und vielfach auch gesellschaftlichen Teilhabe anbieten und einfordern soll und damit die Grundbedingungen der Selbst-Herrschaft erfüllen will, vertrüge sich nicht mit einem auf Dauer angelegten Herrschaftsanspruch einer Person oder einer bestimmten familiär oder politisch-sozial eng gebundenen Gruppe und muß bekämpft werden – ganz unabhängig von der Art und Weise solcher Herrschaftsausübung.

⁸¹ L. Prandi, *Aristoteles und die Monarchie Alexanders (Noch einmal zum «arabischen» Brief)*, in W. Schuller (hrsg.), *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, Darmstadt 1998, S. 72-84.

⁸² Prandi, *Aristoteles*, S. 80.

⁸³ Vgl. W. Patt, *Psychologie und Herrschaftslehre in der «Politik» des Aristoteles*, «Hermes» 126 (1998), S. 423 ff.

6.3. Prozeßrechtsentwicklung als Autonomiegewinn

Dieses Konvolut zeigt, in welchem mühsamen Prozeß der Rechtsentstehung und Rechtswahrung versucht wird, den in der *Polis* angelegten parteipolitischen Dauerkonflikt zugunsten der Volksherrschaft zu steuern und das Ergebnis zu stabilisieren. Es illustriert damit etwa den Gegensatz zum «Gesetz» aus Ilion⁸⁴, das trotz gedanklich-redaktioneller Unebenheiten den Eindruck einer in sich geschlossenen Kodifikation vermittelt. Das Eresos-Material zeigt den Tyrannen als Phänomen der *Polis*, im Zusammenhang einer größeren, vermutlich alt eingesessenen, einflußreichen Familie, deren dauerhafte Schwächung ein jahrzehntelanges Politikum bleibt. Die Dokumentensammlung selbst und der durch sie gestützte Beschlußantrag bewirken aber auch, daß die Eigenständigkeit der *Polis*-Gerichtsbarkeit geradezu zwangsläufig erneuert und bestätigt werden muß. Die breit «inszenierte» prozessuale Ausgangslage für den Repatriierungswunsch der Nachkommen der Tyrannen scheint zu belegen, daß Eresos in diesem Verfahren einen willkommenen Anlaß gesehen hat, sich durch den König selbst erneut die eigene Jurisdiktionsautonomie absichern zu lassen.

Rechtlich bedeutsam erscheint die nachhaltige Bezugnahme auf *Nomoi*, die hier jedenfalls auch als materiellrechtliche Grundlage und Orientierung für die Auseinandersetzung mit dem Rückkehrwunsch der Verbannten dienen und verteidigt werden. Hervorzuheben ist auch die Bestätigung der Urteile in ihrer Geltungs- und Bestandskraft für die Nachkommen. Damit erlangt das Prinzip der Rechtsprechung, im Sinne von im Bewußtsein der jeweiligen Rechtsgemeinschaft systematisch aufeinander bezogener und wiederholt ausgedeuteter Judikate, im Fall Eresos eigenständige Bedeutung, sieht man von den rein politischen Implikationen des Geschehens einmal ab. Bestandskraft und Überprüfbarkeit bleiben so Elemente der hellenistischen Rechtskultur. In der Auseinandersetzung um die durch jene (Wieder-) Einbürgerungsanträge provozierte Fortwirkung der Bindungs- und Bestandskraft der *Nomoi* wird eine Position letztlich wohl auch gegen den König bestätigt und damit ein Stabilitätsfaktor für die *Polis* erneuert, gegenüber dem relativierenden –

⁸⁴ Vgl. oben Fn. 25.

«demokratisierten» – Ansatz einer prinzipiell eher ereignisbezogen operierenden und nur schwer in einen Dauerbestand zu bringenden Herrschaft durch Volksbeschlüsse – und damit auch in Verteidigung eines latent hier greifbaren dogmatisch stabilisierenden Ansatzes in der griechischen Rechtsentwicklung, den insbesondere Hans Julius Wolff nicht unterschätzt wissen wollte⁸⁵.

Unter den prozeßrechtlichen Aspekten ragt das prozessuale Gesamtkonzept heraus, in dem jeweils im Rahmen eines zweistufigen, vielleicht dem athenischen Vorbild nachgeformten *Agon Timetos* über die strafrechtliche Verantwortung von Eurysilaos und Agonippos durch Abstimmung geurteilt wird, und in das die wohl im Sinne von Dokimasie-Verfahren behandelten Anträge der Nachkommen auf (Wieder-) Einbürgerung eingebunden sind.

⁸⁵ Siehe Wolff, «Normenkontrolle», S. 80.

John Lewis

«DIKE», «MOIRA», «BIOS»
AND THE LIMITS TO UNDERSTANDING
IN SOLON, 13 (WEST) *

SYNOPSIS

Prior interpretations of Solon's poetic fragments have failed to recognize properly the dichotomy between Solon's use of *dike*, which he applies primarily to the *polis*, and *moira*, which he applies primarily to a person's lot in life, including the individual pursuit of material values. This article explains this distinction by considering *moira* in poem 13, the «Hymn to Muses», in contrast to *dike* in the more political poems, such as poem 4, the «Hymn to the City», and 36, the «Hymn to Himself».

BIFURCATED JUSTICE?

As in so many areas, Gregory Vlastos highlighted a vital issue in his investigation of justice in the poetry of Solon. Vlastos described a «bifurcation of justice» in Solon's thought, a split in basic methodology between his «justice of the πόλις» and «justice of wealth». «In political justice he is a great innovator, for he thinks of it as an intelligible

* John Lewis is Assistant Professor of History, The Department of History and Political Science, Ashland University (jlewis8@ashland.edu).

order of reparation. In acquisitive or distributive justice, he is a traditionalist¹. Beyond the *hybris* of unjust men and the «inevitable» reparation that follows, the similarity between the two categories of justice ends. Vlastos here presents his first objection to a unified view of Solon's justice:

1. There is no suggestion that in the case of wealth the sequence of «injustice» and «reparation» is a natural, self-regulative process. There is no parallel here to the observable chain of consequences, (injustice - bondage - strife) which we met in the account of political justice, hence no explanation of *how* the original injustice leads to «disaster» (ἄτη). (Vlastos, *Studies* cit., p. 46)

The poet's view of the pursuit of wealth can be found in passages such as this:

Μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐσθλόν;
 δῶρα δ' ἄφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων.
 πᾶσι δέ τοι κίνδυνος ἐπ' ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν
 πῆ μέλλει σχήσειν χρήματος ἀρχομένου (Sol. 13.63-66)²

*Moir*a brings good and evil to mortals,
 the gifts of the immortal gods may not be escaped.
 There is risk in all actions, and no one knows
 how something, having started, will end up (Sol. 13.63-66)

Such passages contrast utterly with Solon's view of the *polis*, as seen in his descriptions of *Dike* and *Eunomia*, which bring understandable consequences inevitably³. But the problems involved in understanding matters of material values are wider than Vlastos brings out. Solon's problem is not only to explain how an «original injustice»

¹ G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, D.W. Graham (ed.), Princeton 1995, pp. 32-56. Adkins answers Vlastos by placing Solon firmly within a Homeric mode of thought: «Solon has one vocabulary for both political and distributive justice»: A.W.H. Adkins, *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago - London 1985, p. 124. B. Manu-wald, *Zu Solons Gedankenwelt*, «RhM» 132 (1989), p. 1, cites Vlastos' «Zweiteilung» (bifurcation) as the first rejection of Jaeger's Vergeltung and Strafe thesis.

² All fragments numbered as per M.L. West, *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*, Editio Altera, Oxford 1998, unless stated otherwise. All translations are my own, or modified from D.E. Gerber, Cambridge (Mass.) - London 1999.

³ See, e.g., fragment 4.14-16: δίκη knows what is and was, and retribution surely comes; and 4.30-39, Εὐνομίη makes things right.

leads to ruin for any particular man, but to explain why men both just and unjust can fail or succeed, despite the best laid plans and actions. How can these incongruities be understood? Is there a pattern underlying the pursuit of material sustenance and wealth?

Vlastos lists a second objection to support his claim that Solon's justice is «bifurcated»:

2. For all of Solon's initial assurance that unjustly got wealth will not last (13.11-13), he is promptly forced to admit that it may well outlast the life of the unjust man himself; the pursuing justice may only catch up «with the innocent, their children or their seed after them» (13.31-32). (Vlastos, *Studies* cit., p. 46)

The important passage here is:

ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτεισεν, ὁ δ' ὕστερον· οἳ δὲ φύγωσιν
 αὐτοί, μηδὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιούσα κίχη,
 ἦλυθε πάντως αὐτίς· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν
 ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω (Sol. 13.29-32)

One man gets what he deserves right away, another later; and if some flee, and escape the onrushing fate of the immortals, it comes surely sometime. The innocents pay for the deeds or their children or their *genos* thereafter (Sol. 13.29-32)

Vlastos then notes that there is nothing «so characteristic of the magical view of justice as the postulate that punishment descends biologically upon the sinner's posterity»⁴.

An answer to Vlastos' second objection can be inferred without difficulty. In archaic Greece an enemy would certainly turn upon the children of those holding an obligation, and a pursuer (such as a creditor) would enforce his prerogatives upon an innocent son as upon his father⁵. Indeed high-level legal distinctions used to explain

⁴ Vlastos, *Studies* cit., pp. 46-47.

⁵ Apart from the implications of 13.29-32, the only reference to debts in Solon, ὑπὸ χρειοῦς φυγόντας, is ambiguous: 36.10-11. Theognis, 203-208 for inherited debts. C.M. Bowra, *Early Greek Elegists*, London 1938, p. 95: unjust money-making may turn against heirs. Also A.W.H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient*

how a protagonist could pursue a debtor but not his land, such as the Roman *ius ad personas, ad res* and *ad actiones*, are distinctly anachronistic. Further, there is no reason to import the idea of mortgage; land was the primary value, and taking a person's land, livestock or material resources to repay an informal barter loan is plausible. Having observed such actions, Solon would have been accurate to conclude that innocent persons were indeed at risk due to no fault of their own. There is no need to see this conclusion as «magical».

However, Vlastos' first objection is more fundamental and difficult. Solon's world certainly does not work the same way in matters of wealth attainment as it does in political matters. A split between the actions necessary to earn a living and the consequences of those actions was obvious. Good men do fall to evil and evil men to good. This is not an understandable order akin to what Solon sees in his *polis*. His uses of *moira* to describe a man's mortal and material lot in life suggest that Solon may have understood these matters in a way that differs fundamentally from the ordering of the *polis* by *dike*.

Strictly speaking, we should not assume that Solon has a concept of «justice» at all; he thinks of course only of *dike, tisis, moira* and the like, and he may or may not think of these concepts in «political» and «distributive» senses. But Vlastos explains Solon by dichotomizing the single English term «justice» in precisely this way. In English, each idea is an application of justice. One concerns itself with political and legal administration, and the other with the distribution of wealth. Vlastos' political and distributive *diaeresis* has affinities with Plato and Aristotle, but it may be wildly anachronistic for the early sixth-century if not flat out wrong. Does Solon have concepts of «distributive justice» and «political justice»? Is there one single, «bifurcated» Greek idea to express these ideas, or are there two distinct terms and concepts explaining what are to Solon two different things? This paper maintains the latter. It is appropriate to begin here by examining Solon's use of terminology.

Greece from Homer to the End of the Fifth Century, London 1972, p. 43. *Atb. Pol.* 2.2 states that prior to Solon, οἱ πένητες, τὰ τέκνα and αἱ γυναῖκες ἐδούλευον: the poor, their children and women were enslaved.

SOLON'S TERMINOLOGICAL DISTINCTIONS: POEM 13 VERSUS POEMS 4 AND 36

The essential treatment of wealth in Solon is poem 13, his «Hymn to the Muses». Even a cursory look shows important thematic differences between this prayer and the more political poems 4 and 36. Poem 13 begins asking for wealth (ὄλβος) from the gods and renown (δόξα) from men, and immediately distinguishes wealth which is proper and god-given from that which comes unnaturally. Poems 4 and 36, along with 9, 11, 32, 33, 34 and 37, rather focus on affairs in the *polis*: poem 4 begins «our city ...» (ἡμετέρη δὲ πόλις, 4.1), and poem 36 with Solon's own political action, «On account of these things I brought the people together» (ἐγὼ δὲ τῶν μὲν οὐνεκα ξυνήγαγον δῆμον, 36.1-2). Poem 13 is thematically closer to poems 14, 15, 23, 24 and 25, which address human affairs in terms wider than political order, and poem 27, which is concerned with the stages of a person's life, than it is to the poems that are focused on the *polis*.

This division is supported by terminology. There is no mention of *polis* in poem 13 at all, and no direct concern for either how a *polis* is to be ordered or the ramifications of ordering it improperly. In poem 13 Solon does not use the language of the *polis*: missing are *hybris, hesychia* «peace or calmness», *eleutheria* «freedom», *Eunomia* «Good Order», *astoi* «citizens», *demos* or *begemones* of the *demos* «people» or «leaders of the people», *phylai* «tribes», *philos* «friend» and descriptors such as *demosion* «public» and *pasei polei* «entire polis»⁶. Nor is there any concern for *stasis* «civil strife», *polemos* «war», *doulosyne* «slavery» and similar notions⁷. There is no mention in poem 13 of the consequences of *hybris* spreading through the community; the overriding concern is rather with the proper and improper means to pursue and attain wealth, including the transmission of one man's obligations onto another and the alighting of wealth first on one man and then another.

The issue of wealth and its attainment is primarily a matter of a person's own *bios*, a general term denoting a person's maintenance

⁶ ὕβρις, ἡσυχία, ἐλευθερία, Εὐνομία, ἄστοι, δῆμος or ἡγέμονες of the δῆμος, φύλαι, φίλος, or descriptors such as δημόσιον or πάση πόλει.

⁷ στάσις, πόλεμος and δουλοσύνη.

of his life by pursuing material values⁸. The only two mentions of *bios*-words in Solon are in poem 13: 13.72, which speaks of *bios* as the broad «life-style» in any particular manifestation, and 13.50, which identifies βίον with artisanship skills. The 6 examples of human action in lines 43 through 62 are all directly concerned with six ways to pursue the means to life. Although these actions have important relationships to the *polis*, these relationships are not Solon's concern here. In contrast with all of this, Poems 4 and 36 are rather centrally concerned with the consequences of actions in the *polis*.

Poem 13 also deals with ἔργα, the particular deeds and their products connected with the pursuit and production of material values. Of 20 noun / verb forms of ἔργ- in Solon, 10 are in poem 13⁹. But only in poem 13 are ἔργα connected to specific means of earning a living: they are related to artisans through Athena and Hephaistos (13.50) and physicians through Paion (13.57). Only in this poem does Solon refer to general results of human action in the sense of «works of men» (καλὰ ἔργα, 13.21). In poem 13 the consequences of certain actions are directed at particular persons and not against the *polis*; 13.31 has the «innocents» suffer the retribution due to the ancestor, but never claims that everyone will suffer as in poem 4¹⁰. In poem 13 Solon generalizes this in terms of particular men: there is risk in all deeds, and good things happen to those who act well and *vice versa*, 13.65, 67, 69¹¹. However, the consequences for the political community remain unstated.

⁸ Βίος is normally translated as «mode of life»; «lifetime»; «livelihood, earning a living»: *Greek-English Lexicon*, Liddell and Scott (eds.), Oxford 1968. This refers primarily to the physical actions necessary to maintaining one's life; these actions are the pursuit of material goods, wealth and values.

⁹ ἔργμα forms: 4.11 as 13.12; 7; 13.65. ἔργον forms: 4.36, 37; 11.8; 13.16, 21, 31, 41, 50, 57; 26.1; 27.12; ἔρδω forms: 13.67, 69; 27.12; 34.7; 36.17.

¹⁰ 4.17: And now this inescapable wound comes to the entire city (τοῦτ' ἤδη πάση πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον); 4.26: Thus the public evil comes to the house of each man (οὕτω δημόσιον κακὸν ἔρχεται οἴκαδ' ἐκάστω).

¹¹ The pre-eminent archaic poem dealing with the need to work for material sustenance is Hesiod's *Works and Days*. *Bios* in Hesiod can mean the products of action, such as a barn full of grain, that are necessary for life; *bios* as a proper lifestyle brings the material values needed to live. Specific passages connecting such products to work (ἔργα and related forms) include *Works and Days*, 42-44; 229-232; 306-307; 314-316; 394-400; 576-581. In 314-316, for instance, Hesiod counsels Perses to turn to your work (εἰς ἔργον) and attend to your livelihood (μελετᾶς βίου). 394-400 enjoins a person to work

The ἔργ- word-forms do act as a bridge between individual action and the results in the *polis*; in poem 4 overbearing deeds and deeds of contention (ὑπερήφανα ἔργα and ἔργα διχοστασίας) are soothed and stopped by *Eunomia*. Solon here generalizes the beneficial results of Good Order, as he earlier described the political consequences of Disorder¹². Clearly human actions have consequences for human life in general as well as for the community, but there is a distinct difference in focus in poem 13. To illustrate this difference, 13.12 and 4.11 each use the phrase «persuaded by unjust deeds», although in poem 4 the citizens are persuaded, while in 13 the persuasion is that of wealth itself. There are no citizens spoken of in poem 13 because there is no *polis* being considered.

To summarize to this point, poem 13 is not political *in the same sense* as 4 and 36. By political I mean explicitly concerned with matters of the *polis*. This conclusion fits a thinker like Solon, who tells us in many places that he is dealing directly with the *polis*. In poem 13 the relationship between biotic and political actions needs to be inferred; the *polis* context is not made explicit. In poems 4 and 36 it is rather the specific actions by which wealth is attained that must be inferred. In these verses Solon is more concerned with the wider problem of *hybris* in the community than he is with the details of particular human actions. Consequently, it should not be surprising if Solon's ultimate conclusions in poem 13 differ from the other fragments. The point here is not to draw categorical fences around the poems, but to respect Solon's ability to focus on different aspects of human life and to accentuate those aspects in relationship to each other¹³.

(ἐργάζεσθαι) the work (ἔργα), else his family will be forced to seek sustenance (βίον) through neighbors.

¹² Compare to fragment 11.8: he tells the crowd that they fail to see the deeds of a wily man (εἰς ἔργον δ' οὐδὲν γιγνόμενον βλέπετε).

¹³ Many interpretations of poem 13 have been promoted. R. Lattimore, *The First Elegy of Solon*, «AJPh» 68.1 (1947), pp. 161-179, sees no subject to the poem, despite its understandability as a unity. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Sappho und Simonides*, Berlin 1913, sees the desire for wealth, and K. Reinhardt, *Solon's Elegie εις ἑαυτόν*, «RM» (1916), sees τὸ σπεύδειν. Bowra, *Early Greek Elegists* cit., p. 99, sees «human error». B.M.W. Knox, *Solon*, in P. Easterling - B.M.W. Knox (eds.), *The Cambridge History of Classical Literature. I. Greek Literature*, repr. Cambridge 1985, p. 148, sees prosperity. D.E. Gerber, *A Companion to the Greek Lyric Poets*, Leiden - New York - Koeln 1997, p. 115, notes that «Solon's primary theme is wealth,» as 1970, p. 124.

The difference in subject between *polis* and *bios* in poems 4 and 36 versus poem 13 is accompanied by a corresponding difference in normative terminology, between *dike* and *moira*. *Dike*, the retribution which follows human actions, is with one exception mentioned only in the context of the *polis*: twice in poem 4 and three times in 36¹⁴. 13.8 is Solon's sole attempt to apply the principle of *dike* to the acquisition of wealth: «justice surely comes later» (πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη). But, as the poem continues the shortcomings in the attempt become overpowering. The only other *dike* word in poem 13, «persuaded by unjust deeds» (ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος, 13.12), found similarly in 4.11 (as ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενοι), strengthens the connection to poem 4 implied in 13.8, and explains the poet's prior generalization that wealth acquired improperly follows against its nature and results in destruction¹⁵. But *dike* then vanishes from poem 13, an indication that Solon resolves the problems in the poem by some means other than *dike*.

The concept used in poem 13 to describe why things occur as they do in human life is rather *moira*. In Solon's fragments *moira* is never applied to the *polis*; verses 13.30 and 63 relate *moira* to *bios*; 20.4 and 27.18 relate it to death. 11.2 is the closest to a strictly political application of *moira*, although Solon addresses his audience in the second person; *moira* applies to the men, and neither *polis* nor *astoi* are mentioned¹⁶. This paper will argue that *moira* and *dike* are

¹⁴ 4.14, the *astoi* fail to guard the sacred foundations of Justice (οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα): 4.36: [Eunomie] straightens crooked judgments ([Eunomie] εὐθύνει δὲ δίκας σκολιάς); 36.3: In the court of Time these things will be witnessed (συμμαρτυροίη ταῦτ' ἄν ἐν δίκῃ χρόνου); 36.16: fitting together force with justice (ὁμοῦ βίην τε καὶ δίκην ξυναρμόσας); 36.19 fitting straight justice onto each man's case (εὐθεΐαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην).

¹⁵ 13.12 has wealth «persuaded by unjust deeds»; 4.11 has the citizens so persuaded.

¹⁶ 11.1-2: «If you have suffered these most grievous pains through your own actions, do not place the blame for your lot on the gods» (μὴ θεοῖσιν τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε). Solon's applications of *Moira* are consistent with other elegiac and iambic poets. For *moira* and *death* see Theognis, 340, 820, 1300; Tyrtaeus, 7.2; Callinus, 1.15, as 119.2B. Archilochus, 16 is anachronistic due to its use of *tyche*. Adespota Iambica 35.16 for connection to profit (κέρδος) (fragmentary); Semonides, 7.104 has both the *moira* of the divine and the *charis* of man (ἢ θεοῦ μοῖραν ἢ ἀνθρώπου χάριν). Homer has *moira* as a norm: e.g., *Odyssey*, 17.335 and 580 for outside *moira* and according to *moira* (παρὰ μοῖραν and κατὰ μοῖραν). A.W.H. Adkins, *Merit and Responsi-*

not a single concept dichotomized, but rather two distinct concepts dealing with related but different aspects of human life.

The *polis* and *dike* versus *bios* and *moira* distinction also coheres with Solon's two perspectives on time, in the *polis* and in human life. The difference here is the existence of a *telos* (τέλος): *telos* is used in 13.17 and 28, the ultimate end that is knowable only by Zeus, and in 13.58, to indicate the limits to human foresight available to a physician. Zeus completes (τελέση) the first period of life in 27.3, and if someone were to reach the tenth stage in due order (τὴν δεκάτην δ' εἴ τις τελέσας κατὰ μέτρον ἵκοιτο), then his allotted death (μοῖρα θάνατου) is not unseasonable, 27.17-18¹⁷. The end, then, is of an individual's life, either in the material allotment that he ultimately receives, or in the fated death that none can foresee and that none can escape.

In contrast to a person's life, time in the *polis* is referred to as *chronos* (χρόνος) and is never associated with any *telos*. Solon wishes that the rule of Philocyprus over Solioi be πολὺν χρόνον, 19.1, and he predicts that, in the court of time (ἐν δίκῃ χρόνου) his reputation in Athens will be exonerated because of the justness of his actions, 36.3. That there is no *telos*, *moira* or death applicable to the *polis* indicates an important difference between his views of individual life and of the *polis*. To Solon the allotted death that comes upon a man has no counterpart in the *polis*, and the *telos* that comes to each man is beyond the scope of *dike* either to know or to change.

These terminological and conceptual examples suggest that Solon does not think the same way about the order in the *polis* as he does about the order underlying each person's life. Closer consideration of poem 13 will reveal the reasons for this division in his thinking.

bility: *A Study in Greek Values*, Oxford 1960, pp. 17-18 stresses the scales of *Il.* 8.70 f. as «fates of death,» not «fate» in a deterministic sense.

¹⁷ M. Marcovich, *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*, Merida (Venezuela) 1967, p. 554, implies influence by Solon upon the Stoics through Heraclitus, connecting Sol. 27.3 to Heraclit (testimonium), A18: Ἡ καὶ οἱ Στωικοὶ ἀρχεσθαι τοὺς ἀνθρώπους τῆς τελειότητος περὶ δευτέραν ἑβδομάδα, περὶ ἣν ὁ σπερματικὸς κινεῖται ὁρρός.

THE INSUFFICIENCY OF «DIKE»
IN MATTERS OF PERSONAL ACTION

Given the basic distinctions between matters of the *polis* and matters of wealth attainment, we can now consider poem 13 in more detail. The basic focus of Solon's *Musenelegie* is set in the first 6 lines: Solon prays for wealth from the gods and reputation from men¹⁸. With δόξα «reputation» dropped after line 6 the relationships between people are never again primary: poem 13 is from then on concerned almost exclusively with a person's attainment of material goods and its consequences¹⁹. The poem, in other words, passes the «desert island test»: its general principles would be applicable to a Philoctetes on a desert island, who would need to obtain material goods to stay alive but could question whether his actions are improving his lot in the long run²⁰. On this island one would still face an allotted death (μοῖρα θάνατου), and concern for the *moira* of material values would be vitally important, but social issues such as civil strife, war or slavery could never arise, and one could never speak of «our *po-*

¹⁸ Disagreement reigns over the first lines of the poem. M. Finkelberg, *The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece*, Oxford 1998, p. 162, interprets 13.1-2 as a calling for «happiness and good fame». E.K. Anhalt, *Solon the Singer: Politics and Poetics*, Lanham 1993, p. 13 n. 4, for the address to the Muses as a typical archaic theme, see G. Nagy, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Ancient Greek Poetry*, Baltimore - London 1979, pp. 271-272, and B. Gentili, *Poetry and Its Public in Ancient Greece: From Homer to the Fifth-Century*, A.T. Cole (tr.), Baltimore - London 1988, p. 159. K. Alt, *Solons Gebet zu den Musen*, «Hermes» 107 (1979), p. 390, notes that Solon follows Hesiod in praying for σωφροσύνη, «die Einsicht in der Maß», citing Hesiod, *Theogony*, 52 f. and *Scutum*, 206. R.L. Fowler, *The Nature of Early Greek Lyric: Three Preliminary Studies*, Toronto - Buffalo - London 1987, p. 79, notes that «lines 1-8 are the germ of the whole». J. Christes, *Solon's Musenelegie*, «Hermes» 87 (1986), pp. 163-190, for antitheses between goettlicher Weitsicht and menschlicher Kurzsicht, as the commentary of I.M. Linforth *Solon the Athenian*, Berkeley 1919, contrasts man's ignorance with a god's omnipotence. Wilamowitz 1913, p. 259, notes that in line 7 «ist χρήματα identisch mit ὄλβος». His Greek paraphrase of the poem uses πλοῦτος. Anhalt, *Solon* cit., p. 25: ὄλβος is material wealth since true happiness cannot be responsible for *hybris*.

¹⁹ Similarly, the «personal» context in poem 13 differentiates Solon's perspective from that of Hesiod, especially as regards the five ages of man: the fate of particular persons, not a race of men, is Solon's concern.

²⁰ In Sophocles' *Philoctetes*, 32, Philoctetes must go forth and search for sustenance in a short-range sense; coming upon the island, Odysseus asks οὐδ' ἔνδον οἰκοποιός ἐστὶ τις τροφή.

lis», of bringing the people together, or of just versus unjust dispute resolution²¹.

From this introduction Solon turns to the terms in which it is proper to obtain wealth. He wants wealth, but not unjustly, since «*dike* surely comes later» (πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη, 13.8). This line bears strong resemblance to his generalization that underlies the order in the *polis*, 4.16: «in time retribution surely comes» (τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη), the inevitable retribution that follows every evil action. In poem 4 hubristic actions to attain wealth in the *polis* result in robbing, stealing and the retribution of *dike*, which are metaphorically an inescapable wound falling on the entire *polis* and a public evil coming to home of anyone who tries to hide. The hypothesis that Solon is actually thinking causally about the *polis* (albeit in a non-self-conscious way) is supported in his exhortation to *Eunomia*, which, by eliminating *hybris*, brings the *polis* to the opposite condition²². In other words, *dike* applies to the *polis* in both good and bad conditions; according to poem 36, it is fitted harmoniously with force (βία), and is fitted alike to each man's case by written laws. The application of *dike* to the *polis* has been widened to include both a *proper* condition of the *polis* and the *process* of dispute settlement²³. *Dike* defines the inevitability of consequences that follow from human actions and the resulting condition of the *polis*.

²¹ *Dike* in Sophocles' *Philoctetes* is always social: Odysseus claims justice in scheming against Philoctetes (line 82); Philoctetes attributes injustice to Odysseus (408); Philoctetes claims that the gods protect unjust things such as Odysseus (449-450); Neoptolemus asks godspeed to wherever the god thinks is right: Philoctetes has given him the bow, and the prayer is bound up in his suffering at the hands of Odysseus (781); if the gods care for *dike*, you will be punished for what you did to this man (1036); Odysseus claims to be just (1050); man argues what is just (= his own case) (1140); Neoptolemus says he took the bow shamefully and not by *dike* (1234); δίκαια is better than σωφῶν, and Odysseus wonders why it is just (1246-1247); with right he has no fear of the army (1251); it is not just to pity or feel sorry for self-inflicted wounds (1320). As for fate, Neoptolemus says *moira* caused Achilles to die (331); the Chorus sings of a hateful *moira* to Philoctetes, who did nothing to deserve what he got (680); *moira* takes Philoctetes when he sails away with Heracles (1461).

²² Fragment 6.3-4 exhibits similar thinking: τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπεται / ἀνθρώποις ὁπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦ: For *hybris* breeds excess, whenever much wealth follows men who are not sound of mind. See Theognis, 693-694.

²³ Solon fragment 12 attributes *dike* adjectivally to the sea, as a calm condition that requires a motive force to stir up.

Poem 13 begins by using a similar sense of *dike* to explain matters of wealth. In Solon's mind the inevitability of *dike* assures that what occurs will be understandable, and consistent with one's actions. As «in time retribution surely comes» in 4.16 explains civil strife in the *polis*, and as poems 9 and 11 present explanations for tyranny in terms of the consequences of improper thoughts and actions, so Solon first considers *dike* in poem 13.8 to be the guiding principle underlying each person's pursuit of wealth. This statement is Solon's own personal persuasion, derived from his core evaluations and applied as a generalization to explain matters of *bios*. It is of the greatest significance that this is the first and only mention of *dike* in the prayer ²⁴.

Solon uses πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη in 13.8 as a principle. By a «principle» I mean a generalization based on existing understanding, applied to new situations as a guide to understanding and to action. A principle offers a means of evaluating new observations against existing understanding. The application of a principle is tested by consistency with the new material; if the new material contradicts the principle, then either the principle or the application are in error. Solon knows none of this; he merely attempts to explain wealth acquisition according to his existing understanding that πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη.

The lines 13.7-16 follow as a guide to action, distinguishing wealth that is acquired according to the gods (πλοῦτον δ' ὄν μὲν δῶσι θεοί) and that which men honor from *hybris* (ὄν δ' ἄνδρες τιμῶσιν ὑφ' ὕβριος) (13.9, 11). Emily Anhalt sees Solon's focus as on «on the causal connections between human nature, human activities and human fortunes» ²⁵. But at the stage of lines 7-17 it is impossible to know what Solon has in mind, and we might wonder if Solon himself knows what he is really after. An abstract idea such as «causal connection» should not be attributed to an archaic thinker without strong evidence ²⁶. We do know that he starts with his own persua-

²⁴ F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca 1949, pp. 107-108, and H. van Wees, *The Mafia of Early Greece: Violent Exploitation in the Seventh and Sixth Centuries BC*, in K. Hopwood (ed.), *Organised Crime in Antiquity*, London 1999, pp. 1-51, stress the concrete nature of Solon's observations, from different perspectives.

²⁵ Anhalt, *Solon* cit., p. 18.

²⁶ See M. Vegetti, *Culpability, Responsibility, Cause: Philosophy, Historiography and Medicine in the Fifth-Century*, in A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to*

sion that improper actions are followed by inevitable retribution, which grows until it lashes out like a wind, 13.17-25. The storm vivifies the abstract generalization in 13.8, presenting the abstract idea of retribution in concrete terms and creating a point of focus for the audience ²⁷. The key idea here is not his understanding of «causality» or «causal connections», but rather of comprehensive inevitability, the sense in which he refers to one thing leading to another.

From this generalization in the form of a simile Solon narrows his focus to consider what happens to particular men. In lines 25-28 Zeus' retribution is consistent and inevitable, even a bit lenient, but whoever holds evil in his *thumos* always becomes visible and gets his retribution in the end. This is so far a naïve view of retribution, broadly consistent with Solon's understanding of the *polis* but without any real test in matters of personal action. As he turns to examples of particular men he discovers a problem, as seen in lines 13.29-32 (cited earlier). One man, meeting his fated death, dies leaving an unresolved debt, obligation, or unresolved vengeance, which is taken out on his children or his family. Another, fleeing into foreign lands but avoiding the onrushing *moira*, leaves his innocent family destitute ²⁸. Another simply dies, his plans incomplete, unable to see the onrush of

Early Greek Philosophy, Cambridge 1999, pp. 271-289. Finding a dearth of evidence for a neutral idea of «cause» through the fifth century, Vegetti observes that moral/judicial language, i.e., of culpability and responsibility, permeated early Greek thought. There was no neutral «causation» in archaic thought.

²⁷ Lattimore, *First Elegy* cit., p. 164, thinks that the simile of the storm is «the projection of a sequence irrelevant to the original context». I cannot agree. The «pure illustration» is not irrelevant for an audience looking to understand an abstract maxim such as πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη. As H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, M. Hadas (tr.), Oxford 1975, p. 136, states, «In a single poem the reaction of the speaker to what is at that moment happening is given objective existence». I observe that archaic logic functions primarily to relate abstract formulations to perceptible phenomena, not to connect abstractions by means of syllogistic reasoning. Thus Solon so often follows his generalizations with concrete examples. In addition to 13.8 f. see 4.17 f. (the inescapable wound, reduced to the effects on individual citizens); 13.35 f. (examples of mistaken understanding); 13.43 f. (examples of ways of earning a living).

²⁸ The latter is one of the φηγόντες, 36.10-11, implied in 4.23-25. The phrase μηδὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιούσα κίχη in 13.30 parallels 20.4, Solon's emendation to Mimnermus' poem 6, ὀγδοκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου. Μοῖρα θανάτου is the fate of death which meets each person in Solon's fragment 27.18. This suggests that the exile escapes immediate death from his pursuer.

death, leaving a family without resources²⁹. Despite many difficulties in interpretation, Solon sees that what follows is not consistent with what was done earlier. A person does not always get his due.

This is a direct contradiction to the promise that *dike* made in line 13.8, and to her consequences in the *polis* in poem 4. The contradiction is not that innocents suffer due to others, since this is true in the *polis* also, but that the guilty can escape what was supposed to be inevitable. Solon muses over this dilemma, presenting the problem as Theognis did when he asked Zeus how equal *moira* can come to men holding a *noos* that turns to *sophrosyne* as to *hybris*³⁰. The indication that Solon was grasping something new is a viable explanation for his tentativeness in poem 13. The central problem of the poem, the lack of consistency between means and ends in human life, is derived from observable instances of results not matching expectations and of failure to achieve certain results despite best efforts³¹. It is no longer possible for him to maintain that *dike* surely comes later, at least not in the predictable sense that it comes to the *polis*³². The idea that *dike* does not follow according to a person's actions shakes his view of the world to its core. If not *dike* then what does explain human affairs?

«ΤΟ ΝΟΕΙΝ» AND THE CHALLENGE OF «ΤΟ ΠΑΤΗΙΝ»

In poem 4 the reasons for the problems in the *polis* are in the *noos* (νόος) of the citizens; a *noos* that is «unjust» (*adikos*) leads to hubristic action and the destruction of the political community³³. Archaic *noos* is notoriously difficult to translate; it can run the gauntlet of

²⁹ Theognis, 903-930 for death as thwarting the best-laid plans; 205-208 for debts and children.

³⁰ Lines 373-380.

³¹ Noted by W.C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge (Mass.) 1944, pp. 36-39; Adkins, *Moral Values* cit., pp. 43-45.

³² Lattimore, *First Elegy* cit., pp. 164, 174, notes the inadequacy of the account preceding line 25. 13.8 needed expansion because «it implied that punishment came immediately or simply; and Solon knows that this is not true»; «such expansion is characteristic of the poem».

³³ δῆμου ἡγεμόνων ἄδικος νόος: 4.7.

archaic psychic qualities from disposition to habituation to intellectual understanding. Von Fritz, establishing the basics of the term *noos* prior to the Presocratic philosophic innovations, sees a basic meaning in Homer as «to realize or to understand a situation»³⁴. This understanding is more comprehensive or profound than what is immediately obvious to one's eyes. The primarily intellectual interpretation that I am adopting for Solon's verses is based on several factors. First, Solon himself explains that the citizens of Athens do not understand (οὐ γὰρ ἐπίστανται) how to restrain themselves, and consequently they act with *hybris*, revenge and violence. Further, Solon's entire approach is based on statements that flow from abstractions to observable instances, and that serve to exhort his audience through persuasion. Solon's placing of *noos* at the starting point of the problems in the *polis* supports the conclusion that Solon sees improper conduct as following from an improper understanding that is combined with material goods beyond a person's power to control³⁵.

This basically intellectual approach is mirrored in poem 9, which cites ignorance (ἄτιδρή) as the cause of tyranny and knowledge as the solution: «now it is right to consider all things» (ἤδη χρὴ πάντα νοεῖν). Similarly poem 11.5-6 cites an empty *noos* as why the crowd granted arms to tyrants, claiming that «each one of you walks in the steps of a fox, but altogether you have an empty *noos*»³⁶. Sullivan observes similarly a relationship between seeing with one's eyes, *noos* and the context of a political assembly; *noos* in passage 11.6 «pays attention to the leaders but fails to grasp the significance of their deeds», preventing the Athenians from seeing «the truth of the present situation». «Lack of activity in the *noos* may affect how the eyes see or fail to see», with the result that a poorly functioning *noos* perceives and accepts what the leaders say while evading what they do³⁷.

³⁴ K. Von Fritz, *NOOS and NOEIN in the Homeric Poems*, «Classical Philology» 38 (1943), pp. 79-94; and, *NOYS, NOEIN and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)*, in A.P.D. Mourelatos (ed.), *The Presocratics*, New York 1974, pp. 23-85.

³⁵ See, again, fragment 6.304, note 23 above.

³⁶ ὁμέων δ' εἰς μὲν ἕκαστος ἀλώπεκος ἔχνεσι βαίνει, σύμποσιν δ' ὁμῖν χαῖνος ἔνεστι νόος (Sol. 11.5-6).

³⁷ S.D. Sullivan, *Noos and Vision: Five Passages in the Greek Lyric Poets*, «Symbolae Osloenses» 63 (1988), pp. 9-11. See also S.D. Sullivan, *A Study of the Psychic Term νόος in the Greek Lyric Poets (excluding Pindar and Bacchylides)*, «Emerita» 57 (1989), pp. 129-168.

For Solon the solution to the problems of the *polis* lies in education about how to live under *Eunomia*³⁸. Τὸ νοεῖν, then, is the basic solution to the wound on the *polis*, an understanding deeper than immediate observation that is manifested in the written laws and straight justice of poem 36. Τὸ νοεῖν expresses the verbal idea behind ἤδη χρῆ πάντα νοεῖν in 9.6, even though Solon does not use the articular infinitive and has no abstract understanding of an intellectual process. The important point here is that the *polis* is understandable, and that proper consideration of its entire situation is necessary to protect it.

In poem 13 Solon also turns to what we know, but he infuses this with a skepticism that is missing in his political exhortations:

θητοὶ δ' ὧδε νοέομεν ὁμῶς ἀγαθός τε κακός τε,
εὖ ρεῖν ἢν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει,
πρίν τι παθεῖν (Sol. 13.33-35)³⁹

We mortals, both base and noble, think this,
each of us expects that things are going well;
Until experience hits us (Sol. 13.33-35)

The pivotal phrase is line 35: our understanding lasts only until we experience otherwise, πρίν τι παθεῖν. In contrast to the *polis*, our knowledge of the direction our life is taking is at best tentative and subject to contradiction from experience at any time. Under such conditions, it is difficult to see how τὸ νοεῖν or δίκη can provide any guide to us in living life well.

The centrality of τὸ παθεῖν in Solon is illustrated elsewhere. In 4.8 ἄλγεα πολλὰ παθεῖν is a culmination of the unjust actions of the leaders of the δῆμος, which are concretized in terms of direct experience, and in 11.1 Solon demands that his audience not blame the gods for such sufferings. In 24.4 to experience a pleasant life with basic material goods, γαστρί τε καὶ πλευραῖς καὶ ποσὶν ὄβρα παθεῖν

³⁸ ταῦτα διδάξει θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει: «These things my heart bids me to teach the Athenians» (Sol. 4.30).

³⁹ It is pointless to enter into the endless critical discussions of line 34. I accept with West εὖ ρεῖν; cfr. Theognis, 639-640: πολλὰκι πὰρ δόξαν τε καὶ ἐλπίδα γίνεται εὖ ρεῖν / ἔργ' ἀνδρῶν, βουλαῖς δ' οὐκ ἐπέγεντο τέλος.

is a positive experience, equated with growing wealthy⁴⁰. But πρίν τι παθεῖν in 13.35 contradicts rather than supports the understanding that has been developed so far, and is the point at which Solon realizes that there is a profound problem with the application of the principle of *dike* to *bios*.

What and how we think and are disposed (νοέομεν), to what extent and for what purpose, as well as the expectation (δόξα) that we derive from this understanding, are all challenged by this experience. We think things are well, until we experience the opposite – and we can do so at any time. We respond by staring open-mouthed and engaging in foolish hopes, 13.35-36⁴¹. These challenges to our self-understanding and to Solon's principle of *dike* as inevitable are indicated in the four examples he presents after πρίν τι παθεῖν. It is noteworthy that he follows this generalization with particular cases, a pattern that is consistent with his approach to the earlier principle of δίκη in 13.8:

χῶστις μὲν νοῦσοισιν ὑπ' ἀργαλέησι πιεσθῆ,
ὡς ὑγιῆς ἔσται, τοῦτο κατεφράσατο·
ἄλλος δειλὸς ἐὼν ἀγαθὸς δοκεῖ ἔμμεναι ἀνῆρ,
καὶ καλὸς μορφῆν οὐ χαρίεσσαν ἔχων·
εἰ δέ τις ἀχρήμων, πενίης δέ μιν ἔργα βιάται,
κτῆσασθαι πάντως χρήματα πολλὰ δοκεῖ (Sol. 13.37-42)

One man, oppressed by miserable disease
deems he will be healthy, he plans this.
Another man, being cowardly, thinks himself brave;
and the ugly man thinks he is handsome.
If a man is poor, violated by poverty,
he thinks he will surely possess great wealth (Sol. 13.37-42)

37-38 and 41-42 are future-oriented in that they project a misevaluation of what has yet to occur: the sick man is wrong to think that he will be well; and a poor man errs when he deems himself to be rich

⁴⁰ For τὸ ὄβρα παθεῖν: Semonides, 7.57; Theognis, 474. M. Treu, *Von Homer zur Lyrik*, München 1968, p. 273, credits Sappho; see 177.

⁴¹ The connection between ἐλπίς and disaster is deep: Hesiod, *Works and Days*, 500, for a hope that is not good, which accompanies a lazy man without certain livelihood (*bios*). Semonides, 29 (Diehle), for ἐλπίς as present in each man, and growing in his chest, it becomes a foolish disposition (κοῦφον θυμόν).

πάντως⁴². Πάντως here, the descriptor used of *dike* in 13.8, is contradicted in a way that never occurs with *dike* in poems 4.16 and 28; Solon's point in 13.42 is that this is *not* going to occur πάντως, despite what he thinks. In 13.39-40 the mediocre man thinks he is and will remain a good man, and the ugly man handsome; such misvaluations are more closely set in the here and now. In each case a man's understanding is flawed, and he is left without the certainty of knowable consequences that *dike* provides for the *polis*.

To illustrate the «seeming» nature of this understanding, Solon uses *δοκεῖ* specifically in these examples of character and wealth. *Δοκέω* plus the future infinitive is also untrue in 34.2, «each one of them seemed to be going find much wealth» (κάδοκ[ε]λον ἕκαστος αὐτῶν ὄλβον εὐρήσειν πολύν) although Solon exempts himself from such skepticism in 32.4-5, «for in this way I think that I shall be superior to all men» (πλέον γὰρ ᾧδε νικήσειν δοκέω / πάντας ἀνθρώπους). Solon's focus in poem 13 on what «will be» links the tenses through necessary consequences while exposing shortcomings in our ability to understand what is, was and will be. Solon then turns to an observation that is rooted in the present, «one man hustles about one way, another man another» (σπεύδει δ' ἄλλοθεν ἄλλος), followed by six ways of earning a living, 43-62. But these examples neither refute nor obscure his primary point: that there are limitations upon the human ability to understand what is and was that make it impossible for us to know what will be⁴³.

Solon's two uses of *doxa* (δόξα) illustrate the two temporal perspectives. The first, at 13.4, is a past-focused «reputation» and the second, at 13.34, the traditional «expectation» for the future. For Homer, *doxa* is always «expectation», a projection into the future akin to the «expectation» of Solon's opponents in 34.1: ἐλπίδ' εἶχον ἄφνεήν⁴⁴. Solon's *doxa* «expectation» in 13.34 is similar: an expectation for ὕστερον based upon a self-evaluation of one's situation now. However, *doxa* in 13.4 is rather a positive evaluation of one's self by

⁴² Linforth, *Solon* cit., comment to 13.38 for «plan».

⁴³ Poem 39 for σπεύδειν: σπεύδουσι δ' οἱ μὲν ἴγδιν, οἱ δὲ σίλφιον, / οἱ δ' ὄξος indicates distinct pursuits for different people. Σπεύδουσι is otherwise in codd.

⁴⁴ D.A. Campbell, *Greek Lyric Poetry: A Selection of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry*, new edn., London 1982, comment for Homeric οὐδ' ἀπὸ δόξης «and not other (wise) than one expects».

others, a «reputation.» Similar reputations are found in poems 1 and 10 (a challenge to Solon's existing reputation for madness); 2 and 3 (need to avoid αἴσχος); 21 (reputation after death)⁴⁵. To Solon the positive evaluation of a person by others, 13.3-4, and the positive expectations of a person with respect to his own fate, 13.34, are fundamentally similar. In each case the evaluation is an ill-defined «seeming», subject to the sufferings of experience that can fall at any moment⁴⁶. Solon attributes such erroneous «seemings» to one's own understanding of one's self in a variety of pursuits.

Charles Kahn bases the negative views towards νόμος in the fifth century on «an epistemological tradition going back to Parmenides, according to which the customary views of mortals can represent only falsehoods or at best mere appearances»⁴⁷. Solon, I submit, participates in the tradition leading to Parmenides by positing a split between τὸ νοεῖν and τὸ παθεῖν, understanding and experience. However, Treu seems to misunderstand Solon and his time when, discussing 13.39-40, he states: «zugleich aber ist dies die Zeit im griechischen Geistesleben, die das Auseinanderklaffen von Schein und Sein entdeckt hat»⁴⁸. Solon might agree that he (or his condition) is different than what he thinks it is, but he would certainly not understand a reference to the abstract τὸ εἶναι «being» of a person; the attribution of Sein may be two generations early. Further, the distinction is not with Schein «appearance» but with τὸ παθεῖν, the archaic Erfahrung that knows no difference between outward appearances and being. Solon's dilemma is that what he knows can never be certain, not that what he sees is somehow different than what is. For Solon, what he experiences *is* what is real, and the order underlying the changing experiences of life is simply not fathomable⁴⁹.

⁴⁵ Similar is the spurious 31 prayer for κῆδος for the θεομοί.

⁴⁶ W. Donlan, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece: Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.*, Lawrence 1973, p. 5, sees this in Homer: how one «seemed» to others was the index of a ones identity and worth.

⁴⁷ C.H. Kahn, *Pre-Platonic Ethics*, in S. Everson (ed.), *Ethics*, Cambridge 1998, p. 38.

⁴⁸ Treu, *von Homer* cit. 1968, p. 273.

⁴⁹ Poem 16 and 17 are respectively two and one line fragments expressing the hidden nature of wisdom and the *noos* of the immortals. The context of the verses is unrecoverable.

In poem 4.16 Solon claims that *Dike* knows what is and was, and that her retribution follows inevitably. In poem 13 she fails to follow-up. Man's ability to understand what actions are necessary to guarantee a positive result is hampered by natural and psychic factors beyond his control. Clearly natural events such as rain, storms, crops, the sea and especially death remain beyond human reach. Psychically, however, a basic limitation to human foresight makes it impossible to know either what we *are* or what we *should do*, even in situations that are under our control. Failure here is of τὸ νοεῖν. The political question of poem 9, how to direct one's conduct to achieve a desired outcome, is impossible to answer when directed to a particular person's *bios*. The injunction of 9.6, «now it is right to consider (νοεῖν) all things» is simply useless.

«MOIRA»: THE SECOND BEST EXPLANATION

With τὸ νοεῖν shattered and *dike* not working, Solon changes his mind about how the affairs of life are to be explained. This is not a bifurcation of justice, but the eviction of *dike* from matters of *bios* and her replacement with *moira* as the source of man's lot in life. Solon's change may be seen in his turn from «*dike* surely comes later», 13.8, to «*Moirā* brings good and evil to mortals» (Μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐσθλόν, 13.63)⁵⁰.

Solon's *Moirā* does not eliminate the need for either human action or human thought, but in matters of *bios* she does redefine the role of both. The intellectual error leading to tyranny in the *polis* is understandable and preventable, and men are culpable for the outcome, but this is not so for matters of individual human action. This is illustrated in the arbitrary blinding and unblinding of men:

ἀλλ' ὁ μὲν εἶ ἔρδειν πειρώμενος οὐ προνοήσας
 ἐς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπὴν ἔπεσεν
 τῷ δὲ κακῶς ἔρδοντι θεὸς περὶ πάντα δίδωσιν
 συντυχίην ἀγαθὴν, ἔκλυσιν ἀφροσύνης (Sol. 13.69-70)

⁵⁰ Greene, *Moirā* cit., pp. 36-39, sees the poem as concerned with *dike*, 1-32, and *moira*, 33-76, and connects it to Sem. 1.

The man trying to act well, but blind to what will occur,
 falls into great calamity and trouble
 but to him acting badly the god grants good luck in all things,
 releasing him from his folly (Sol. 13.67-70)

When it comes to pursuing wealth one cannot know when good or evil will follow; erring in matters of *bios* due to lack of understanding does not mean that one cannot end up successful. But men do not pursue wealth in a vacuum. The *polis* is of course where one lives, and unjust actions in the *polis* lead necessarily to destruction. In this sense poem 13 has powerful political implications. The tension in poem 13 leads Solon to reconfirm the political consequences of unjust actions in the last lines of the poem: excess leads to calamity, and Zeus sends retribution, which lights on one man then another, 13.73-76. However, despite the compromise in the «necessary but not sufficient» formulation, Solon's split between matters of the *polis* and of *bios* remains deep. In matters of *bios* man's ephemeral nature returns him to the realm of incomprehensible circumstances, thereby absolving him of culpability for his lot⁵¹. Hesiod's claim in the *Works and Days* that «the gods keep hidden from men the means of life» (κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν) is an opposite of Solon's view that «for those of us who now hold the greatest means of livelihood hustle doubly» (οἱ γὰρ νῦν ἡμέων πλεῖστον ἔχουσι βίον, διπλάσιον σπεύδουσι)⁵². Solon places any peculiar work in each man's hands but places the ultimate results of that work into the hands of *Moirā*.

According to *dike*, hubris in the *polis* results in inevitable destruction for all. According to *moira* results may or may not follow according to previous actions. A combination of the *dike* and *moira* perspectives shows that proper action is necessary but not sufficient to guarantee a good outcome to one's efforts. In matters of *bios*, a single negative occurrence can wipe out any number of positives, by destroying the political community, while no accumulation of positives can be large enough to guarantee that calamity is not about to fall on a person. In summary, bad actions must lead to destruction in

⁵¹ Lattimore, *First Elegy* cit., p. 169: «οὐ προνοήσας attaches no particular blame».

⁵² Hesiod, *Works and Days*, 42; Sol. 13.72.

the *polis* (*dike*) whereas good actions cannot guarantee good results personally (*moira*).

Calling back on the Hesiodic tradition, the good strife (ἔρις) of *Works and Days*, 11-26 is now shown to be based upon misidentifications and false pretenses, and «whoever strives» (ὅς σπεύδει) is misled about his ability to attain a good end. Hesiod's inability to explain *why* a man who works is to be given wealth, other than by the will of Zeus, leaves a vacuum when Solon removes Zeus from direct involvement in human affairs. When Solon denied the gods' responsibility for the *polis* in the political poems he posited a causal principle by which he could understand the workings of that *polis*⁵³. In this way he eliminated the arbitrary from political life. But in matters of *bios* he was buried under a barrage of observations in which results did not follow as *dike* should have mandated, and he was left without an explanation for why. *Moira* fills the vacuum in human understanding brought about by the removal of the gods from direct control over human affairs, while explaining why bad things happen to good people and *vice versa*. Without a rational explanation, and with divine intervention crippled in the *polis*, Solon retreated into a position that recalled the traditions of a far-seeing Zeus while anticipating the divisions between knowledge and opinion to be explored by Parmenides and later philosophers.

The inability to know the end of all things has been taken as the core of Solon's philosophy, exemplified in the Herodotean idea that no man can be judged happy until he is dead⁵⁴. Yet the latter idea has no expression in Solon's poems, and divine interference as well as unknowable human fortune have ample precedents before Solon⁵⁵.

⁵³ Solon denies that the gods destroy the *polis* in poems 4.1-2 and 11.1-2. Of 6 mentions of Zeus in the corpus of poems, 1 is spurious (fragment 31) and 4.1-2 denies his power over the *polis*. Zeus is efficacious only in poem 13, lines 1, 17, 25 and 75. None of these passages are directed at the *polis*. I also reiterate: Solon understands a «causal principle» only implicitly, in terms of a necessity that underlies events.

⁵⁴ As T. Harrison, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford 2000, pp. 31-63, places such a «Solonian philosophy» as central to Herodotus, although noting that neither historical accuracy nor consistency in the *Histories* is to be expected.

⁵⁵ C.C. Chiasson, *The Herodotean Solon*, «GRBS» 27 (1986), pp. 249-262. Early sources are listed in Harrison, *Divinity and History* cit., pp. 38-39 ns. 17-20; p. 50 claims that «the sentiment of death being preferable to life is first expressed by Solon through the story of Cleobis and Biton (1.31.3)».

If it is possible to reason from Solon's words to the Herodotean view of death then this reasoning applies to works far earlier than Solon. But further, even if Herodotus is expressing the logical consequences of Solon's *Moira*, this remains only one aspect of Solon's thought, and not, I contend, the core of his political thought. Solon's *Moira* is rather a counter-revolutionary idea that was necessitated by Solon's observations that good actions do not lead inevitably to good ends. That a god is angry or jealous «constitutes for Herodotus a deduction from the course of events»⁵⁶ is true for Solon as well, and in each case the deduction is conditioned by a common heritage of fatalism stretching back to Homer and before.

This conclusion, of course, does not require that we assume any order of composition for Solon's poems; the *polis/bios* divide is real irregardless of the order of composition. It is undeniable, however, that Solon rejects *dike* in poem 13 and replaces her with *moira*.

There is a split in Solon's thought, but it is not a bifurcation of justice. In the political poems 4, 9 and 11 the denial of arbitrary divine intervention and the affirmation of human thought and action validated human responsibility for *polis* affairs by bringing consistency to the outcomes of human action. We may understand this as «political justice», but to Solon it is simply *dike*. In poem 13 the limitations placed on human knowledge and the reinstatement of the arbitrary in matters of personal striving releases men from culpability. Knowability and actionability are the two conditions required for human responsibility. The sky in poem 9 is (in principle) understandable but it is not actionable; conversely, *bios* in poem 13 is actionable but ultimately not knowable. Solon's rejection in poem 13 of an efficacious view of human knowledge and action re-establishes the arbitrary as an explanation for inconsistencies in human life, a precursor to the concept of *tyche* as based on occurrences other than what were intended. With respect to material circumstances and the inevitable death we face, human thought and action are limited; the arbitrary nature of these results place them under the jurisdiction of *moira*. To Solon an undesired result in the *polis* must be the result of corrupted human actions; this is *Dike's* promise. In a person's life such a calamity is due to *Moira*, who brings good and evil arbitrarily, as she wishes.

⁵⁶ Harrison, *Divinity and History* cit., 2000, pp. 32-33.

Stefan Link

«DOLOS» UND «WOIKEUS» IM RECHT VON GORTYN

«Es ist nicht ganz leicht, sich aus alldem ein Bild zu machen» – mit diesem Seufzer leitete vor 25 Jahren Fritz Gschnitzer seinen Versuch ein, Ordnung in das Durcheinander zu bringen, das unsere Quellen zu den grundlegenden Strukturen der Unfreiheit in den dorischen Städten Kretas hinterlassen¹. Zu vielfältig ist das Bild, das sie zeichnen, und zu spannungsvoll der Widerspruch zwischen einzelnen ihrer Aussagen, als daß die Diskussion seitdem erloschen wäre; nach wie vor stehen sich hier die verschiedensten Vorstellungen gegenüber. Die vorliegende Studie versucht, in diesem spannungsreichen Dickicht nur eine einzige, zudem eng begrenzte Frage zu beantworten: Zerfiel die unfreie Bevölkerung in den dorisch-kretischen Städten der klassischen Zeit² in rechtlich voneinander zu unterscheidende Gruppen – sei es, daß Teile dieser unfreien Bevölkerung einen anderen personalrechtlichen Status genossen als andere, sei es, daß sie verschiedenen Arten von Herren gehörten (wie etwa einem privaten Herrn im Gegensatz zu der gesamten Stadt, der Gemeinschaft aller Bürger)? Oder ist es richtiger, die unfreie Bevölkerung, jedenfalls aus juristischem Blickwinkel, als Einheit zu begreifen, wie

¹ Gschnitzer (1976), S. 77.

² Es geht also, um dies von vornherein klarzustellen, nur um die Unfreien, die in den Städten und auf dem zu ihnen gehörenden Land lebten; nicht aber geht es um die Bevölkerung fremder Städte, die von einem ihrer Nachbarn irgendwann im Laufe der Geschichte einmal mehr oder weniger tief in politische, wirtschaftliche und rechtliche Abhängigkeit oder Unfreiheit gedrückt worden sein mag; zu diesem Phänomen s. Gschnitzer (1958) sowie neuerdings Perlman (1996), S. 237 ff.

etwa Aristoteles es tat, der sie mehrfach als «die Periöken» bezeichnete³, weil sie als landsässige Sklaven normalerweise nicht in der Stadt, sondern um sie herum siedelten⁴, oder wie es auch in dem frühen Trinklied des Hybreas geschah⁵, wo sie sich als «die Sklavenschaft», *mnoia*, finden, «die Sklavenschaft» über die er, der dorische Kriegsheld, dank seiner Waffen herrschte⁶ – Die Quellen, mit deren Hilfe sich diese Frage beantworten läßt, sind nicht sehr zahlreich: Neben dem genannten Skolion des Hybreas aus dem 6. oder 5. Jh. v.Chr. findet sich eine Inschrift aus Eleutherna, die eine *apamia* nennt, in Gegensatz zur *polis* stellt⁷ und hin und wieder zur Beantwortung der zentralen Frage herangezogen wurde⁸ (während eine weitere Inschrift etwa derselben Zeit *περίφοικοι*, wahrscheinlich die aristotelischen Periöken, kennt⁹). Darüber, ob diese beiden Begriffe jeweils die ganze oder nur einen Teil der gesamten Sklavenschaft der jeweiligen Städte bezeichneten¹⁰, verlautet nichts; zur Fragestellung tragen sie daher allein aus eigener Kraft nicht bei. Sämtliche literarischen Quellen (mit Ausnahme des genannten Trinklieds) und fast alle übrigen epigraphischen Zeugnisse stammen aus hellenistischer Zeit und können daher allenfalls i.S. eines Ausblicks berücksichtigt werden, nicht aber die Grundlage für die Beurteilung der frühen und klassischen Verhältnisse bilden¹¹.

Vor dem Hintergrund dieser lückenhaften Quellenlage ist die Rolle um so bedeutender, die eine herausragende Ausnahme spielt: das

³ *Pol.* 1269a38-40; 1272b18-19.

⁴ Vgl. Link (1994), S. 48.

⁵ Athen. 15,695f-696a.

⁶ Die sog. «Schuldsklaven» sind als Unfreie eigener Kategorie für die vorliegende Fragestellung unerheblich und können daher im weiteren unberücksichtigt bleiben.

⁷ IC II, Eleutherna 16, Ab. 1.2.

⁸ So etwa Gschnitzer (1976), S. 78 f.

⁹ Zu IC IV 65,7-10 vgl. Willetts (1955), S. 38; Perlman (1996), S. 128 f.

¹⁰ Im ersten Fall könnte man sich etwa gedrängt sehen, den Ausdruck *apamia* mit den Unfreien in Zusammenhang zu bringen, die nach Sosikrates als «Aphamioten» genannte Privatsklaven den als «Mnoiten» bezeichneten gemeinschaftlichen Sklaven gegenübergestellt haben sollen; FGtHist 461 F 4.

¹¹ So aber (auf einem immerhin bemerkenswerten methodischen Niveau und mit wachsender Zuversicht) gefordert von Chaniotis (1997), S. 217: «... letztere Inschriften sind zwar hellenistischer Zeit, die entsprechenden Phänomene gehen jedoch auf die klassische Zeit zurück». Dazu vgl. allein Gehrke (1997), S. 24 Anm. 2.

Große Gesetz von Gortyn. In den verschiedensten Zusammenhängen beschäftigt es sich mit den in und um Gortyn lebenden Unfreien – Unfreie, die es zudem unter zwei verschiedenen Bezeichnungen führt: bisweilen als *doloi*, andernorts als *woikeis*. Sollte es im Gortyn des 5. Jh. v.Chr. rechtlich voneinander zu unterscheidende Arten von Unfreien gegeben haben – so die (freilich nicht unbestrittene) methodische Annahme¹² –, dann müßte sich diese Vielfalt irgendwie in der begrifflichen Zweiteilung widerspiegeln, derer sich der Gesetzgeber hier befleißigte, sei es, daß er unter den *doloi* und *woikeis* zwei komplementäre Gruppen verstand, die, zusammengenommen, die gesamte Sklavenschaft bildeten¹³, sei es, daß er diese Gesamtheit aller Sklaven als *doloi* bezeichnete und in den *woikeis* eine Untergruppe, eine besonders abgegrenzte (und privilegierte) Teilgruppe aller Unfreien sah¹⁴. Das Ziel der folgenden Ausführun-

¹² Anders Gschnitzer (1976), S. 19 Anm. 56: «Ich selbst bin zwar ... geneigt, die beiden Ausdrücke für rechtlich und sachlich (nicht stilistisch) gleichwertig zu halten, leugne aber keineswegs, daß es in Gortyn – auch zur Zeit des großen Gesetzes – rechtlich erhebliche Unterschiede zwischen verschiedenen Sklavenkategorien gegeben hat». Und auch Zitelmann setzte bereits eine Untergliederung der Sklavenschaft voraus, die sich nicht mit der Unterteilung gedeckt habe, die das Große Gesetz von Gortyn traf: Bücheler - Zitelmann (1885), S. 64. Dagegen ist einzuwenden, daß, wenn man sich nicht an der terminologischen Unterscheidung des Großen Gesetzes orientieren will, jeder Beweis für die Annahme fehlt; dazu im folgenden.

¹³ So etwa DHR 423. Allerdings wird hier mit einer doppelten Verwendung des Wortes *dolos* gerechnet: Zum einen habe es als Gegenstück zu *woikeus* gedient; die beiden Begriffe zusammen hätten also die gesamte Sklavenschaft bezeichnet. Zum anderen und gleichzeitig habe es aber auch als Oberbegriff gedient, wie auch die im folgenden genannten Kommentatoren annehmen. Allerdings – so Dareste S. 424 – habe der Gesetzgeber auch auf der Ebene der Unterbegriffe *dolos* und *woikeus* unvermittelt gegeneinander ausgetauscht: Er habe sowohl den einen Begriff anstelle des anderen als auch den anderen anstelle des einen benutzt.

¹⁴ So etwa Baunack (1885), S. 146 f.; Kirsten (1936), S. 90, der feststellen zu können glaubt, daß *doloi* im Gesetz von Gortyn den Oberbegriff für Aphamioten und Mnoiten dargestellt habe; vgl. indessen auch ders., a.O. S. 97 f., 102 und *passim*. Ähnlich Guarducci, IC IV, S. 150. So auch Willetts (1955), S. 52 und *passim*; ähnlich auch Wolff (1960), S. 442, in seiner Rezension zu D. Lotze, *Metaxy eleutheron kai doulon*: «Die vom Verfasser im Anschluß an Lipsius aufgestellte Behauptung vollkommener Synonymität der Ausdrücke *δολος* und *φοικεύς* entspricht also nicht der Wirklichkeit. Vielmehr bildete das erstere Wort den Oberbegriff, von dem sich *φοικεύς* als Bezeichnung einer Sondergruppe abhob. ... Sie nahmen den übrigen *δολοι* gegenüber eine bevorzugte Stellung ein, insofern sie aller Wahrscheinlichkeit nach unveräußerlich und in gewissen Grenzen in ihrem Eigentum und ihrer Ehe geschützt waren». Vgl. Auch Metzger (1973), S. 102; v. Effenterre (1982), S. 36.

gen liegt in dem Nachweis, daß beide Annahmen falsch sind: *Doloi* und *woikeis* – das wird zu zeigen sein – waren vielmehr zwei synonyme Begriffe für ein und dieselbe Art von Unfreien¹⁵; allein deshalb, weil sie Synonyme waren, konnte der Gesetzgeber frei zwischen ihnen wählen. Und weiterhin: Die Tatsache, daß er auch dort, wo er nachweislich alle Unfreien in den Blick nehmen mußte, die sich im Bereich der Stadt Gortyn aufhielten, allein zwischen diesen beiden Synonymen schwankte, beweist, daß es keine anderen Unfreien gab als eben sie; allein die bisweilen *doloi*, bisweilen *woikeis* genannten Unfreien bildeten die gesamte Sklavenschaft der Stadt¹⁶.

Besonders illustrativ und daher gleich an den Anfang zu stellen ist ein Auszug aus den Strafbestimmungen zu Vergewaltigung und Ehebruch (col. 2,2-28)¹⁷. Sie lauten:

- (I.1) «Wenn jemand einen freien Mann oder eine freie Frau vergewaltigt, soll er 100 Statere verwirken¹⁸ ...,
 (I.2) und wenn ein *dolos* einen freien Mann oder eine freie Frau, soll er das Doppelte verwirken,
 (I.3) und wenn ein Freier einen *woikeus* oder eine *woikea*, 5 Drachmen,
 (I.4) und wenn ein *woikeus* einen *woikeus* oder eine *woikea*, 5 Statere».

¹⁵ So bereits H. Lipsius (1909), S. 397-399; Kirsten (1936), S. 97 f., 102 und *passim*; Finley (1960), S. 168-172 («His [*i.e.* Lipsius'] arguments have never been effectively countered ...; they have merely been ignored, and an examination of the text shows that he was right»; S. 169); Link (1994), S. 31. Daß diese Grundannahme dort zu apodiktisch getroffen wurde, daß sie hätte hergeleitet werden müssen, wurde mehrfach moniert; vgl. etwa Luther (1997), S. 169. Dies holt die vorliegende Studie also gewissermaßen nach. Unbefriedigend erscheint indessen die nicht weniger apodiktische Gegenbehauptung, mit der Chaniotis dieses Problem in seiner Rezension gelöst zu haben glaubt: «Der Abschnitt über "die Bevölkerung" ... behandelt ... die alles andere als einheitliche rechtliche Kategorie der Unfreien ("Klaroten" nach Links irreführender Terminologie) ...»; Chaniotis (1997), S. 217. Vgl. dazu allein Kohler - Ziebarth (1912), S. 50: «Vergleichen wir mit diesen (*scil.* den i.w. von Athenaios überlieferten) Nachrichten der Alten das Gortynische Recht, so finden wir hier den Unterschied zwischen δούλος (Sklave) und οἰκεύς (Häusler). Ersteres ist der Haus-, letzteres der Landsklave, also der eine der χρυσώνητος, der andere der ἀπαμώτης. Beide stehen einander im Rechte gleich ...».

¹⁶ Zu der besonderen Kategorie der Schuldklaven s.o. Anm. 6.

¹⁷ Zu diesem gesamten Komplex zuletzt Maffi (1997c), S. 21-29.

¹⁸ Zu der Übersetzung «verwirken» vgl. Link (1994), S. 36 Anm. 124.

- (II.1) «Wenn ein freier Mann beim Ehebruch mit einer freien Frau ergriffen wird ..., soll er 100 Statere verwirken ...,
 (II.2) wenn ein *dolos* mit einer freien Frau, soll er das Doppelte verwirken,
 (II.3) [fehlt]
 (II.4) und wenn ein *dolos* mit einem *dolos*, fünf».

Fünf Argumente sind es, die hier – m.E. zwingend – belegen, daß *dolos* und *woikeus* beliebig austauschbare Bezeichnungen für Angehörige immer derselben Bevölkerungsgruppe waren.

Zum ersten: Der Gesetzgeber gestaltete die Klauseln zur Vergewaltigung und die zum Ehebruch so, daß sich eine exakte, eine Punkt für Punkt genaue und oben durch die Numerierung noch einmal hervorgehobene Parallelität ergab. Zunächst behandelte er die Verletzung eines bzw. einer Freien durch einen Freien, dann die eines oder einer Freien durch einen Unfreien¹⁹, dann die eines oder einer Unfreien durch einen Freien²⁰, und schließlich die eines oder einer Unfreien durch einen Unfreien. Woran aber orientierte er sich, als er diese parallele Reihung konstruierte? Die Antwort ist eindeutig: Offenbar an den gesellschaftlichen Gruppen, aus denen Täter und Opfer stammten. Vor diesem Hintergrund ist es höchst aufschlußreich, daß der Gesetzgeber im Falle der Vergewaltigung zwischen zwei Unfreien «*woikeis*» als Täter und Opfer ins Auge faßte, im Falle des Ehebruchs aber «*doloi*» – es ist ganz offensichtlich, daß er die Begriffe als Synonyme betrachtete.

Zum zweiten: Auch wenn man darauf verzichtet, die Parallelität zwischen den Klauseln zu betonen – allein schon die Bestimmungen zur Vergewaltigung lassen die Austauschbarkeit der Bezeichnungen

¹⁹ Zwischen diesen beiden Bestimmungen – für die vorliegende Argumentation überflüssig und daher ausgelassen – wandte er sich in beiden Fällen der Verletzung eines *apetairos* bzw. seiner Ehe durch einen Freien zu.

²⁰ Zuzugestehen ist, daß diese Konstellation im Falle des Ehebruchs nicht abgehandelt wird; die Bestimmung, die in II.3 zu erwarten wäre, fehlt. Doch bricht die Lücke, die dadurch in einer der beiden Parallelen entsteht, diese Parallelität an sich nicht auf; vielmehr übergang der Gesetzgeber diesen Punkt im Falle des Ehebruchs nur deshalb, weil er in der Realität aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vorkam (vgl. Link [1994], S. 42 f.). Wie eng der Gesetzgeber an der Parallelität an sich festhielt, zeigt sich also daran, daß er unmittelbar im Anschluß an diese Lücke zu ihr zurückfand und der Vergewaltigung einer oder eines Unfreien durch einen Unfreien (= I.4) die Verletzung der Ehe zwischen Unfreien durch einen Unfreien (= II.4) zur Seite stellte.

deutlich werden. Welchen anderen Grund als diesen könnte der Gesetzgeber denn gehabt haben, als er im Falle der Vergewaltigung eines freien Mannes bzw. einer freien Frau einen *dolos* als Täter ins Auge faßte (I.2), im Falle der Vergewaltigung eines unfreien Mannes bzw. einer unfreien Frau, eines *woikeus* bzw. einer *woikea*, aber keinen *dolos*, sondern einen *woikeus* (I.4)²¹? Sollen wir annehmen, ihm hätten zwei grundsätzlich und streng voneinander geschiedene Lebenswelten vor Augen gestanden: die Welt der *woikeis*, die auf dem Lande wohnten, und die der freien Bürger und ihrer *doloi* in der Stadt? Nur, wenn dem so gewesen wäre, hätte kein *woikeus* einen Freien vergewaltigen können – allerdings hätte in diesem Fall auch kein freier Mann dasselbe mit einem *woikeus* oder einer *woikea* tun können. Genau dies aber hielt der Gesetzgeber nach Klausel (I.3) für denkbar. Kurz: Allein schon die Gesetze zur Vergewaltigung sind in sich nur dann stimmig, wenn man mit einer beliebigen Austauschbarkeit der Bezeichnungen rechnet²².

Zum dritten: Gesetzt den Fall, *woikeis* und *doloi* wären tatsächlich nicht Angehörige ein und derselben, sondern zweier verschiedener Bevölkerungsgruppen gewesen – hätten sie sich dann nicht auch gegenseitig irgendwie schädigen können müssen, sei es durch Vergewaltigung, sei es durch Ehebruch²³? Jedenfalls fällt doch ins Auge, daß der Gesetzgeber diese beiden Fälle, Vergewaltigung und Ehebruch, bis hin zu der Auslassung im Falle von (II.3) penibel genau, sachgerecht und erschöpfend behandelte – eine so gravierende Konstellation aber soll er einfach vergessen haben²⁴? Oder sollen wir wirklich annehmen, der *woikeus* bzw. die *woikea* sei zwar gegen die Vergewaltigung durch einen Freien oder einen *woikeus* geschützt gewesen, ein *dolos* aber habe sich ihrer ungehindert bemächtigen dürfen? Sicher nicht, und daher müssen sämtliche *woikeis* ebenso *doloi* gewesen sein, wie auch umgekehrt alle *doloi* als *woikeis* bezeichnet werden konnten – nur, wenn die beiden Begriffe vollständig deckungsgleich waren, konnte es den speziellen Fall ei-

²¹ Die Parallelbestimmungen zum Ehebruch sprechen stets vom *dolos*.

²² Vgl. dazu bereits Finley (1960), S. 169: «All this is perfectly intelligible on the view that οἰκεύς equals δόλος; it becomes nonsense on the other view». Ähnlich jüngst wieder Lévy (1997), S. 31.

²³ So bereits Lotze (1959), S. 17 f.

²⁴ So jedoch (zweifelnd) Koerner (1993), S. 470.

ner Schädigung des *woikeus* durch den *dolos* (oder umgekehrt) nicht geben²⁵.

Zum vierten: Der Gesetzgeber betrachtete die Vergewaltigung und den Ehebruch zwar als zwei verschiedene Straftaten; hinsichtlich der Schwere der Tat aber machte er keinen Unterschied. Die beiden Missetaten schienen ihm vielmehr gleich schwer zu wiegen. Daher wollte er die Vergewaltigung eines freien Opfers durch einen freien Täter ebenso mit 100 Stateren geahndet sehen wie den Ehebruch zwischen Freien (= I.1/II.1), die Vergewaltigung durch einen Unfreien ebenso mit 200 Stateren wie den Ehebruch durch einen Unfreien (= I.2/II.2) usw. Unterschiedliche Strafsätze legte er dagegen je nach Personalstatus von Täter und Opfer fest; war der Täter ein Unfreier, schienen dem Gesetzgeber höhere Strafen angemessen, war der oder die Unfreie das Opfer, genügten geringere. Vor diesem Hintergrund ist auffällig, daß das Strafmaß im Falle der Vergewaltigung eines *woikeus* bzw. einer *woikea* durch einen *woikeus* exakt genauso hoch sein sollte wie in dem Fall, daß ein *dolos* die Ehe eines anderen *dolos* verletzte (= I.4/II.4) – offenbar galt nicht nur, wie auch in allen Vergleichsfällen, die Straftat als gleich schwer, sondern auch der personalrechtliche Status der Beteiligten in beiden Fällen als gleich²⁶.

Und schließlich fünftens: Im Anschluß an die Strafbestimmungen zum Ehebruch wandte sich der Gesetzgeber den Verfahrensfragen zu, die der betrogene Ehemann²⁷ bei der Ahndung des Ehebruchs

²⁵ Wie künstlich die Vorstellung ist, sie seien nicht deckungsgleich gewesen, sondern als Ober- und Unterbegriff zu verstehen, wird in wenigen Zeilen, mit denen Wolff diese seine Auffassung zu verteidigen sucht, voll und ganz deutlich; Wolff (1960), S. 433 Anm. 17: «Eine gewisse Schwierigkeit», schreibt er, «bereitet II 9 f.: αἱ δὲ καὶ φοικεὺς φοικέα ἔ φοικέα»; das sieht aus, als ob neben dem Freien (Z. 7) nur ein *φοικεὺς*, aber nicht ein *δόλος*, als Täter eines Notzuchtdelikts an Häuslern ins Auge gefaßt wird – eine kaum vorstellbare Einschränkung. Ich möchte annehmen, daß hier *φοικεὺς* nur wegen der klanglichen Wirkung der dreimaligen Wiederholung desselben Wortes eingesetzt ist. ... Einen letzten Zweifel ... läßt nur II 27 f. bestehen: αἱ δὲ καὶ δόλος δόλο, πέντε; doch wird hier wieder die Verlockung des Gleichklangs stärker gewesen sein als das terminologische Gewissen des Verfassers des Gesetzeswortlauts. Dazu vgl. allein Lotze (1962), S. 40 Anm. 2.

²⁶ Dies gibt, wengleich zögernd, auch Koerner (1993), S. 470 zu. An der Annahme eines personalrechtlichen Unterschieds glaubt er dennoch festhalten zu müssen, und zwar mit Blick auf die «einhäusige Sklavin»; dazu vgl. jedoch Link (1994), S. 45-47.

²⁷ Oder wer immer sonst den Ehebruch aufdeckte und dazu berechtigt war (wie etwa der Vater einer noch unverheirateten Frau oder ihr Bruder).

einzuhalten hatte²⁸: Er durfte den Ehebrecher festsetzen, mußte aber, wenn der Übeltäter ein freier Mann war, seinen Verwandten in Gegenwart dreier Zeugen bekanntmachen, daß sie ihn innerhalb der nächsten fünf Tage auslösen könnten. War der Ehebrecher dagegen ein *dolos*, mußte er dasselbe dessen Herrn mitteilen; in diesem Fall genügten zwei Zeugen. Doch schützte der Gesetzgeber auch die Gegenseite: Sollte der Festgesetzte behaupten, er sei zu Unrecht gefaßt worden, mußte derjenige, der ihn festgesetzt hatte, zusammen mit vier anderen unter schweren Eiden beschwören, daß dem nicht so war – jedenfalls, wenn die Frau, mit der die Ehe gebrochen worden war, eine freie Frau war, so daß die Strafsumme (gemäß Z. 20-24) 50 Statere oder mehr betrug. Im Falle eines *woikeus* dagegen brauchten lediglich der Herr und ein weiterer Mann zu beschwören, daß der Festgesetzte zu Recht festgesetzt worden war. – Dieser *woikeus* nun taucht hier etwas überraschend auf; *woikeis* waren in der gesamten Ehebruchsgesetzgebung bis zu diesem Punkt noch gar nicht vorgekommen! Mit anderen Worten: Wer auch immer dieser *woikeus* aus Z. 42 f. war²⁹ – offenbar war er einer der an der Ehe

²⁸ Col. 2,28-45.

²⁹ Diese Frage ist strittig. Nach Wolff (1960), S. 443 Anm. 17 war dieser *woikeus* keiner der beiden zuvor genannten *doloi*, weder der Täter noch die betrügerische Ehefrau (die auch in Z. 27 durchaus in der maskulinen Form auftaucht), sondern derjenige, der den Ehebruch aufgedeckt hatte, der Zeuge. Dieser Auffassung schloß sich Lotze (1962), S. 40 Anm. 2 an und sah daraufhin mit Wolff und entgegen seiner früheren Überzeugung ([1959], S. 18) in dieser Stelle keinen Hinweis auf die Synonymität von *woikeus* und *dolos* mehr. Doch scheint er sich vorschnell geschlagen gegeben zu haben. Denn zum einen war Wolff der Ansicht gewesen, daß derjenige, der den Ehebruch aufgedeckt hatte, zugleich auch der Ehemann der betrügerischen Gattin und mithin der Geschädigte war. (Nur deshalb war er zu dem Schluß gekommen: «Die Reihenfolge ist also fast ein Beweis dafür, daß unter den Unfreien nur der $\rho\omicron\iota\kappa\epsilon\upsilon\varsigma$ eine rechtlich geschützte Ehe führen kann».) War der *woikeus*, der den Ehebruch aufdeckte, aber mit dem betrogenen *dolos* identisch (wie neuerdings auch wieder Koerner [1993], S. 473 annimmt), wären *dolos* und *woikeus* also ohnehin ein und dieselbe Person gewesen. Doch selbst, wenn Ehegatte und Zeuge nicht identisch gewesen sein sollten, spricht alles für die Identifizierung des hier genannten *woikeus* mit einem der zuvor erwähnten *doloi*. Denn Wolffs Annahme, nach der der hier genannte *woikeus* der Zeuge – und das hieße: womöglich nicht der Geschädigte, sondern ein zufälliger Zeuge, also ein Dritter – war, ist schwerlich zu verteidigen. Die beiden vorhergehenden Bestimmungen orientierten sich jedenfalls auch nicht an dem Zeugen, dem Fänger, sondern dem Täter und dem Opfer, ggf. auch noch an dem Tatort: Sollten im Falle eines Ehebruchs, der 50 Statere oder mehr an Buße nach sich zog, 4 Zeugen auftreten, so stand offenbar die freie Frau im fremden oder im eigenen Haus als williges Opfer und der

oder am Ehebruch Beteiligten und mithin einer der zuvor als *doloi* bezeichneten Personen. Damit ist klargestellt, daß der Gesetzgeber in diesem Fall die beiden verschiedenen Bezeichnungen nicht nur für Angehörige derselben Gruppe verwendete, sondern sogar für ein und dieselbe Person, und dies sogar in ein und demselben Sachzusammenhang. Daß die Begriffe Synonyme waren, hätte er kaum deutlicher machen können.

Doch nicht nur bei den Gesetzen zu Vergewaltigung und Ehebruch unterließ es der Gesetzgeber, zwischen *doloi* und *woikeis* zu unterscheiden; auch sonst müssen sie ihm als ein und dieselbe Personen-Gruppe vor Augen gestanden haben. Wie wenig etwa die bereits zitierte Ansicht trägt, nach der der *woikeus* ein Eherecht gehabt habe, das dem *dolos* fehlte³⁰, geht schon daraus hervor, daß der Gesetzgeber die «Ehe» zwischen einer freien Frau und einem unfreien Mann kannte – und zwar eben einem *dolos*, nicht etwa einem *woikeus*³¹. Wäre nun das Eherecht eines der Spezifika gewesen, die den *woikeus* vom *dolos* unterschieden – weshalb soll der Gesetzgeber sich in der Wortwahl hier so kraß vergriffen haben? Und dasselbe gilt auch für seine Bestimmungen zu den Folgen, die eine solche gemischte Ehe nach sich ziehen sollte: Zog der unfreie Mann zu der freien Frau, sollten die Kinder frei sein; zog umgekehrt die freie Frau zu dem Unfreien, sollten die Kinder unfrei sein. M.a.W.: Der hier genannte Unfreie, der *dolos*, verfügte über ein Haus, in das die Frau ggf. ziehen konnte – und doch gilt gerade das Wohnen im «eigenen» Haus (auf dem Land) als herausragendes Merkmal des «Häuslers», des *woikeus*, während umgekehrt, wie uns etwa Koerner jüngst wieder versicherte, die *doloi* unter anderem dadurch ausgezeichnet gewesen seien, daß sie «als Eigentum ... nur ihre persönliche Habe, Kleidung und Schmuck» gehabt hätten³². Verflüchtigen sich die ver-

freie oder der unfreie Mann als Täter vor Augen – während die Frage, wer den Ehebruch aufgedeckt hatte und nun als Zeuge auftrat, gar nicht erwähnt wurde. Und in denselben Bahnen bewegte sich auch die Klausel über die *apetairoi*. Warum sollte der Gesetzgeber diesen Blickwinkel bei der Klausel über die Unfreien aufgeben haben?

³⁰ So etwa Wolff; dazu s.o. Anm. 29.

³¹ Col. 6,56-7,4; Willetts (1967), S. 69 b behauptet freilich, hier habe der Gesetzgeber zwar *dolos* geschrieben, aber *woikeus* gemeint. Zu dieser «Ehe» vgl. Maffi (1997c), S. 149 ff.

³² Koerner (1993), S. 468.

meintlichen Unterschiede zwischen den beiden Gruppen nicht doch, je länger man über sie nachdenkt?

Nicht anders schließlich im Falle des Kindes, das eine geschiedene Frau nachehelich auf die Welt bringen mochte³³: War die Mutter eine freie Frau, mußten ihre Verwandten sowie drei Zeugen das Kind zum Haus des Vaters bringen; der entschied dann, ob er es annahm oder nicht. War die geschiedene Mutter dagegen eine *woikea*, mußten sie es (offenbar zu demselben Zweck) zum Herrn ihres ehemaligen Gatten bringen; in diesem Fall genügten zwei Zeugen. Sollte die Frau das Kind aber aussetzen, bevor sie es präsentiert hatte, wie vorgeschrieben, sollte sie eine Strafe verwirken, und zwar für das freie Kind in Höhe von 50 Stateren und für den *dolos* in Höhe von 25 – offenbar hatte unsere *woikea* einen *dolos* zur Welt gebracht³⁴! Spricht nicht auch dies dafür, daß die *woikea* zugleich auch eine *dola* und ihr neugeborener *dolos* zugleich auch ein *woikeus* war?

Stellen wir schließlich noch die Gegenprobe an, und zwar nur ganz kurz, denn auch sie bestätigt das herausgearbeitete Bild ohne jede Einschränkung. Was *woikeis* und *doloi* voneinander unterschieden habe, hat vor wenigen Jahren Klaus Hallof aus den Schriften Reinhard Koerners noch einmal zusammengestellt³⁵; da dies eine der am vorsichtigsten abwägenden und zugleich die jüngste Zusammenstellung ist, sei sie der Gegenprobe zugrundegelegt. «Eine ganze Reihe von Unterschieden» glaubte Koerner zwischen *woikeis* und *doloi* feststellen zu können, nämlich:

- (1.) Die *woikeis* seien Nachkommen der unterworfenen Vorbevölkerung und als solche unverkäuflich gewesen, während die *doloi* durch Kauf, Verpfändung o.dgl. ihre Herren wechseln konnten;
- (2.) die *woikeis* seien in der Landwirtschaft tätig gewesen, die *doloi* dagegen zumeist im Haus;
- (3.) die *woikeis* hätten Vieh als Eigentum gehabt (das, falls ihr Herr starb, bei der Erbteilung freilich an dessen Söhne fiel); daher

³³ Col. 3,44-4,23.

³⁴ Nach Koerner (1993), S. 469 ist unter diesem *dolos* freilich ein *woikeus* zu verstehen – eine überfällige Versicherung, die das System jedoch schwerlich zu retten geeignet ist. Denn selbst, wenn es sich bei der Passage, wie Koerner, a.O. S. 492, vorschlägt, um einen Einschub oder eine überarbeitete Passage handeln sollte, dürfte man doch erwarten, daß der Gesetzgeber sich einer rechtlich zutreffenden Terminologie bediente.

³⁵ Koerner (1993), S. 468 f.

hätten sie eine «gewisse wirtschaftliche Eigenständigkeit» sowie überhaupt einen «gehobeneren Status» genossen, während die *doloi* «als Eigentum ... nur ihre persönliche Habe, Kleidung und Schmuck» hatten;

- (4.) die *woikeis* hätten in einer Familien-Organisation gelebt, «die der der Freien ähnlich oder gleich war», während die *doloi* «untereinander heiraten konnten, ja es war ihnen sogar die Ehe mit einer freien Frau gestattet».

«Die beiden Gruppen der Unfreien», so faßt Koerner diese Aufzählung zusammen, «weisen demnach Unterschiede auf, die nicht erlauben, an einen synonymen Gebrauch der Termini *φοικεύς* und *δῶλος* zu denken³⁶. – Dagegen bleibt jedoch einzuwenden:

Punkt (4.) bietet offenbar selbst in der von Koerner gewählten Formulierung keinen Unterschied zwischen *woikeis* und *doloi*: Die erstgenannten lebten in einer Familien-Organisation, «die der der Freien ähnlich oder gleich war», und die letztgenannten konnten untereinander heiraten oder sogar eine freie Frau ehelichen, deren Kinder aus dieser Ehe (bei entsprechender Wahl des Wohnorts) ebenfalls frei waren³⁷ – soll diese Ehe etwa nicht «der der Freien ähnlich oder gleich» gewesen sein? Punkt (3.) erledigt sich durch den Hinweis darauf, daß es offenbar *doloi* gab, die über ein Haus verfügten, in das eine freie Frau ziehen konnte³⁸ – also nicht nur «ihre persönliche Habe, Kleidung und Schmuck» (es sei denn, man wollte den Begriff der persönlichen Habe so weit fassen, daß er das Haus und das zugehörige Land mit umschloß; der vermeintliche Unterschied gegenüber dem *woikeus* verschwände freilich auch dann). Und auch der angeblich «gehobeneren Status» der *woikeis* wirkt über die Maßen zweifelhaft: Hab und Gut hatten, wie gezeigt, auch die *doloi*, und eine freie Frau heiraten sowie freie Kinder zeugen konnten, wollte man an der Trennung der beiden Gruppen festhalten, allein sie. Worin sollen die *woikeis* vor diesem Hintergrund ihre Besserstellung gesehen haben? Punkt (2.) entfällt, wenn man in Rechnung stellt, daß der Gesetzgeber die «einhäusige *dola*», die «Sklavin im Haus», eigens als solche benannte³⁹ – offenbar kannte er auch *dolai*

³⁶ A.O. S. 469.

³⁷ Col. 6,56-7,2.

³⁸ Col. 7,2-4.

³⁹ Col. 2,11; zu den sachlichen Zusammenhängen vgl. Link (1994), S. 45-47.

(und, die Möglichkeit zur Ehe in Rechnung gestellt, mithin auch *doloi*), die nicht als «einhäusig» gelten konnten⁴⁰. Und Punkt (1.) schließlich beruht ganz und gar auf der Annahme, *woikeis* seien unverkäuflich gewesen. Eben dies aber war nicht der Fall: Das einzige Zeugnis, das für diese Unverkäuflichkeit beigebracht wurde, besteht aus einem Gesetz, das vorschrieb: «Den *woikeus*, der sich geflüchtet hat, soll man nicht verkaufen, solange er im Tempel Asyl findet ...⁴¹» – einem Gesetz also, das die grundsätzliche Verkäuflichkeit des flüchtigen *woikeus* voraussetzt und über die vermeintliche Unverkäuflichkeit des nicht-flüchtigen *woikeus* nichts sagt. Und für die Verkäuflichkeit auch der normalen *woikeis* spricht die Tatsache, daß *woikeis* verschiedener Herren heiraten (und offenbar zusammenziehen) konnten⁴² – wie anders als durch Kauf oder Tausch soll der eine der beiden Herren für den Verlust entschädigt worden sein⁴³? Auch

⁴⁰ So bereits Lotze (1959), S. 18 f.; so auch wieder Lévy (1997), S. 30. – H. und M. van Effenterre haben vorgeschlagen, das Gegenstück zu dieser Sklavin im Haus in dem *woikeus* zu sehen, der in col. 4,34 f. angesprochen ist: Auch er habe nicht *epi korai*, «auf dem Lande», sondern *epikorai*, «als Dienstbote», in einem Haus in der Stadt gelebt ([1997], S. 11-14; vgl. auch v. Effenterre - Ruzé [1995], S. 14). Die Deutung scheint jedoch zweifelhaft, denn unmittelbar darauf spricht der Gesetzgeber von dem Kleinvieh, das allein die Söhne erben sollten und das doch wohl von einem Hirten gehütet werden mußte – eben ihn möchte ich in dem genannten *woikeus* sehen (vgl. Link [1991], S. 107 f. und 118; ders. [1994], S. 82 mit Anm. 137; ähnlich [und ohne Kenntnis von Link] neuerdings auch Lévy [1997], S. 36 f.). Vgl. auch die m.E. schlagenden Einwände, die Maffi (1997a), S. 440 gegen die neue Lesung erhob.

⁴¹ Zu Koerner, Nr. 128 vgl. Link (1994), S. 33.

⁴² Col. 3,52-4,6.

⁴³ So bereits Lotze (1959), S. 24 f. – Parker hält dem entgegen, daß der Gesetzgeber auf den «gesunden Menschenverstand der betreffenden Eigentümer» gehofft haben dürfte, die schon irgendwie untereinander einig geworden seien, und weist im übrigen darauf hin, daß die unfreie Frau – wenigstens formal – «weiterhin ihrem Eigentümer gehörte: in dessen Hand kehrte sie automatisch zurück, sobald sie von dem Unfreien getrennt wurde»; Parker (1998), S. 45 Anm. 5. Bei dieser Behauptung scheint ihm freilich der Wunsch als Vater des Gedankens zur Seite gestanden zu haben: Die Frage, welchem Herrn eine unfreie, aber verheiratete Frau zugeschlagen wurde, wenn sie ihren Mann verließ (d.h. wohl: wenn ihr Herr ihre *de-facto*-Ehe wieder auflöste), regelte der Gesetzgeber nirgendwo. Er begnügte sich vielmehr damit, festzulegen, wem das Kind gehörte, das sie noch nahehelich zur Welt bringen mochte: dem Herrn ihres ehemaligen Mannes nämlich (col. 3,52-55). Verzichtete er auf sein Recht, sollte es dem Herrn der unfreien Frau gehören (col. 4,1-3). Tatsächlich rechnete der Gesetzgeber also damit, daß dies ein anderer Herr sein mochte; keineswegs aber setzte er voraus, daß dieser neue Herr zugleich und automatisch auch ihr ehemaliger war, der Herr,

kannte der Gesetzgeber die aus Vater, Söhnen und Töchtern bestehende *woikeis*-Familie, deren Angehörige verschiedenen Herren gehörten⁴⁴ – wie anders als durch Kauf oder Tausch sollen Brüder und Schwestern an verschiedene Herren gefallen sein⁴⁵? – Nicht ein einziger der vier genannten Punkte ist mithin stichhaltig; kein einziger der vermeintlichen Unterschiede erlaubt es, einen Aspekt zu benen-

dem sie vor ihrer Ehe gehört hatte; von einer (noch dazu «automatischen») Rückkehr, wie Parker glaubt, kann gar keine Rede sein. (Selbstverständlich ist auch nicht auszuschließen, daß sie nach ihrer Scheidung noch demselben Herrn gehörte wie ihr ehemaliger Mann – ein Fall, den der Gesetzgeber nicht erwähnte, aber auch nicht zu bedenken brauchte: In diesem Fall hätte der uninteressierte Herr das Kind, das ihm bereits einmal zugetragen worden war, bei dieser Gelegenheit ohnehin schon aussetzen lassen; col. 4,8-11.) – Wurde die unfreie Frau binnen eines Jahres (offenbar nach der Scheidung) wieder mit demselben Mann verehelicht, so bestimmte es der Gesetzgeber im folgenden (col. 4,3-6), sollte das Kind dem Herrn dieses Mannes gehören. Hierin sieht Parker einen rechtlich verankerten Schutz der Familie, die eben nicht auseinandergerissen, sondern weitestmöglich zusammengehalten worden sei (a.O. S. 45 f.). Tatsächlich jedoch setzt diese Bestimmung voraus, daß die Familie als solche eben nicht zusammengehalten worden war – der unfreie Gatte und die unfreie Gattin waren vielmehr geschieden worden und mindestens einer von den beiden war anschließend sogar noch an einen neuen Herrn gefallen –, und daß sie auch nicht zusammengehalten werden sollte: Lag die Scheidung mehr als ein Jahr zurück, blieb das Kind beim Herrn der Frau, während sie wieder weg-«verheiratet» wurde. Ja, selbst wenn die Scheidung noch kein Jahr zurücklag, mußte die Frau das Neugeborene nach Ausweis der vorhergehenden Zeilen zunächst dem Herrn ihres ehemaligen Mannes zutragen; nur, wenn der Herr des Vaters es nicht haben wollte, durfte der der Mutter es seinem Eigentum zuschlagen (und es wohl der Mutter zur Aufzucht überlassen). Womit schützte der Gesetzgeber hier die Familien der Unfreien? Nein, was hier geschützt wurde, das war offenbar nicht die Familie, sondern das Leben des Neugeborenen, des Kindes, das als Säugling auf die Mutter (oder eine Nährtamme) angewiesen war. Erst wenn ein Jahr seit der Scheidung vergangen und der Säugling mithin wenigstens drei bis vier Monate alt war, entfiel die Beschränkung, die bis dahin noch das freie Verfügungsrecht ihres Herrn geschmälert hatte. War das Jahr um, lebten die unbeschränkten Eigentumsrechte des Herrn auf. Das übergeordnete Interesse des Gesetzgebers lag also darin, den Fortbestand der Sklavenschaft als ganzer zu sichern, u.U. auch gegen die jeweils schwankende Willkür einzelner Herren. – Daß dieser scheinbar so marginale Fall – die *woikea* wurde verehelicht, geschwängert, geschieden, veräußert, Mutter, und dann wieder mit demselben Mann verehelicht (sowie in diesem Zusammenhang rückveräußert) – überhaupt regelungsbedürftig war, scheint mir eher auf rücksichtslose Eingriffe der Herren in die «Ehen» ihrer Unfreien zu deuten als auf einen spezifischen Schutz der Familie (doch weist diese Vermutung natürlich über den rechtshistorischen Rahmen, um den es hier gehen soll, hinaus). Im übrigen vgl. auch Maffi (1997b), S. 466.

⁴⁴ Col. 4,18-23; zu beiden Fällen vgl. Link (1994), S. 33 f.

⁴⁵ So bereits Kirsten (1936), S. 98.

nen, unter dem *doloi* etwas anderes gewesen wären als *woikeis* (oder umgekehrt).

Mit anderen Worten: Das Gesetz von Gortyn bietet keinen Anhaltspunkt dafür, mit zwei verschiedenen Kategorien von Unfreien zu rechnen, im Gegenteil: Es schließt sogar aus, daß es zwei verschiedene Kategorien gegeben haben könnte: Die beiden Termini, derer der Gesetzgeber sich bediente, um Unfreie zu bezeichnen, *woikeis* und *doloi*, waren nachweislich Synonyme, und die Tatsache, daß er auch in seinen Bestimmungen zur Vergewaltigung, wo er alle als Opfer oder Täter in Frage kommenden Bevölkerungsgruppen in den Blick nahm, keine anderen Unfreien als *woikeis* und *doloi* nannte, beweist, daß es keinen anderen Typus eines Unfreien als diesen Sklaven eines privaten Herrn, des durchweg so genannten *πάστας*⁴⁶, gab. Oder umgekehrt: Hätte es etwa die aus hellenistischen Quellen erschlossenen öffentlichen Sklaven im Gortyn des 5. Jh. gegeben, hätte der Gesetzgeber sie aufführen müssen – denn wie notwendig wäre es gewesen, ihre Fälle eigens zu bedenken⁴⁷? Wem hätte eine Sklavin, deren Herr die Stadt als ganze war, das naheheilig geborene Kind denn zutragen sollen⁴⁸? An welchen Herrn hätte sich derjenige, der den von einem öffentlichen Sklaven begangenen Ehebruch melden wollte, denn konkret wenden sollen⁴⁹? Wer hätte in diesem Fall den Übeltäter auslösen müssen? Und wer hätte sich an wen halten müssen, um die Vergewaltigung eines öffentlichen Sklaven ahnden zu lassen? Kurz: Hier tut sich eine Fülle von Fragen auf, an denen der Gesetzgeber nicht achtlos hätte vorbeigehen dürfen, wenn er eine zweite, etwa eine öffentliche Form der Sklaverei gekannt hätte. Diese Feststellung gilt es, im Gedächtnis zu halten, wenn wir uns auch den hellenistischen Zeugnissen noch zuwenden.

Beginnen wir mit den inschriftlichen Zeugnissen, ausschließlich Staatsverträgen, die unlängst von A. Chaniotis zusammengestellt und kommentiert wurden⁵⁰. Die für Kreta typischen Formen der Sklave-

⁴⁶ Dazu vgl. allein Lotze (1962), S. 40.

⁴⁷ Anders denkt offenbar Gschnitzer (1976), S. 19 Anm. 56; dazu s.o. Anm. 12.

⁴⁸ Vgl. col. 3,52-55; dazu auch col. 4,14-17: Soll der Gesetzgeber den Fall der unfreien Frau eines privaten Herrn wirklich so penibel geregelt haben, wie er es hier tat, den Fall der unfreien Frau eines öffentlichen Herrn aber vergessen haben?

⁴⁹ Vgl. col. 2,32-33.

⁵⁰ Chaniotis (1996).

rei sieht er in engstem Zusammenhang mit der kretischen Agrarverfassung, die schon seit eh und je durch das Nebeneinander von Privat- und Staatsland und -wirtschaft gekennzeichnet gewesen sei⁵¹. Vor dem Hintergrund dieser Überzeugung formuliert er: «... die hellenistischen Inschriften bezeugen das Fortbestehen der Unterteilung des Landes in zwei rechtliche Kategorien: a) Landlose (*κλᾶροι*), die ... wohl von Privatsklaven bestellt wurden, und b) in von einer abhängigen und zu Tributzahlung verpflichteten Bevölkerung bebaute Ländereien (*οἰκετήια*). Die Bedeutung des letzteren Begriffs geht aus zwei hellenistischen Inschriften hervor. ... Der Terminus *οἰκετήια* bezeichnet ... Siedlungen unfreier Bevölkerung (*οἰκετήια* von *οἰκέτης*) auf Land, das zwischen den Bürgern offenbar nicht aufgeteilt worden war und sich daher von den Landlosen unterscheidet. Hierbei muß es sich um Gemeindeland gehandelt haben, das von den unfreien Bauern gegen Lieferung eines Teils der Produktion ... bewirtschaftet wurde⁵². Kurz: Neben den «Privatsklaven», die wir terminologisch wenigstens versuchsweise mit den aus Gortyn bekannten *woikeis* = *doloi* gleichsetzen könnten, gab es (wie Chaniotis meint: seit alters) öffentliche Sklaven, die *oiketeia* – unfreie Bauern, für die sich im Gesetz von Gortyn allerdings kein Nachweis hatte erbringen lassen⁵³.

Doch nicht nur das Gesetz von Gortyn bleibt diesen Nachweis schuldig; auch die von Chaniotis als Beleg herangezogenen hellenistischen Inschriften, Nr. 37 und 38 in seiner Zählung, können die auf sie gebaute Deutung nicht tragen. «Wenn jemand ... [Landlose (*κλᾶρος*)] zerstört oder die unfreie Landbevölkerung (*oiketeia*) zerstört ...» – so heißt es etwa in dem ersten der beiden Zeugnisse, einem Bündnis- und Isopolitievertrag zwischen Eleutherna und Lato aus dem 2. Jh. v.Chr. –, dann sollte der Bündnispartner mit aller Kraft zur Hilfe kommen⁵⁴. Offenbar – der Wortlaut scheint mir hier ganz eindeutig – gab es nur eine einzige Sklavenschaft, die hier sog. *oiketeia*, die

⁵¹ Allerdings soll all dies, wie aus einer späteren Publikation von Chaniotis hervorgeht, nur für den Ackerbau, nicht auch für die Viehwirtschaft gelten; sie habe vielmehr schon seit eh und je allein in privater Hand gelegen; vgl. Chaniotis (1999), S. 194-197. Doch gilt für den Ackerbau sicherlich dasselbe; vgl. Link (1991), S. 114-116.

⁵² S. 19 f.; ähnlich zuversichtlich äußert er sich auch sonst; vgl. etwa ders. (1999), S. 182.

⁵³ Dennoch folgt ihm Gehrke (1997), S. 27 Anm. 11.

⁵⁴ Chaniotis (1996), Nr. 37; ganz entsprechend auch der Bündnisvertrag zwischen Apta und Eleutherna aus derselben Zeit; Chaniotis (1996), Nr. 38.

Sklaven, die (wie man vielleicht erschließen könnte) auf den *klaroi* arbeiteten, deren mögliche Zerstörung der Verfasser dieses Vertrages unmittelbar zuvor ins Auge gefaßt hatte.

Und auch die übrigen von ihm genannten Inschriften⁵⁵ verweigern ihm den Dienst. Ein Rechtshilfsvertrag zwischen Gortyn und Lato aus dem späten 3. Jh. v.Chr. etwa⁵⁶, der vorsieht, daß die «Hypoboikoi» den Latiern zu den im Vertrag geschriebenen Bedingungen in Gortyn Recht geben sollen, könnte sich mit dem Terminus «Hypoboikoi» zwar tatsächlich, wie Chaniotis deutet, auf die gortynischen Unfreien (und nicht etwa auf eine im politischen Sinne abhängige Bürgerschaft einer anderen Stadt) beziehen⁵⁷. Um so deutlicher aber tritt dann hervor, daß die Gortynier nicht etwa mit zwei (oder noch mehr) voneinander verschiedenen, sondern lediglich mit einer, unter rechtlichen Gesichtspunkten in sich geschlossenen Sklavenschaft rechneten: den hier so genannten «Hypoboikoi»⁵⁸. Und auch die Grenzbeschreibung vom Ende des 2. Jh. v.Chr., die eine «*aphamia* des Exakon», das im Grenzgebiet zwischen den Städten Hierapytna und Lato liegende Gehöft eines einzelnen Bürgers, kennt⁵⁹, trägt trotz der Behauptung, daß «dies ein von unfreien Bauern bestelltes privates Grundstück» gewesen sei, weder zu dieser Behauptung noch zu der Frage einer Differenzierung innerhalb der Sklavenschaft irgend etwas bei⁶⁰. Es bleibt vielmehr bei der Feststellung,

⁵⁵ Chaniotis (1997), S. 217 Anm. 4.

⁵⁶ Chaniotis (1996), Nr. 18.

⁵⁷ So aber noch Perlman (1996), S. 239 f.; vgl. dazu bereits v. Effenterre (1982), S. 36.

⁵⁸ Chaniotis (1996), S. 230. Die Bestimmung, daß die *Hypoboikoi* den Latiern zu diesen oder jenen Bedingungen «Recht geben» sollten, ist nicht dahingehend zu mißdeuten, daß die Unfreien als solche grundsätzlich «in vielerlei Hinsicht rechtsfähig» gewesen seien, wie Chaniotis schreibt (ähnlich jüngst wieder Lévy [1997], S. 33 ff.); dazu Link (1994), S. 31 ff. Und zu der irreführenden Behauptung, die Armetitai in Eleutherna seien eine Bevölkerungsgruppe gewesen, deren Status zu dem der gortynischen Unfreien analog gewesen sei (a.O. S. 230 Anm. 1348), vgl. Chaniotis' eigenen Kommentar zu diesen Armetitai (Nr. 68, Kommentar, S. 404 f.): Sie lebten, wie er herausarbeitet, in einer geschlossenen Siedlung, die sie nach der Bestimmung des Vertrages nicht verlassen durften, wenn sie bestimmte Privilegien, die die Bürger von Eleutherna ihnen gewährten, nicht verlieren wollten. Die gortynischen Unfreien aber durften nach allem, was wir wissen, ihren Wohnort verlassen – so konnte etwa der Unfreie zu einer freien Frau ziehen, um mit ihr in ehelicher Gemeinschaft zusammenzuleben –, und außerdem lebten sie nicht in einer geschlossenen Siedlung, sondern auf dem Land.

⁵⁹ Chaniotis (1996), Nr. 59, Z. 71 f. mit Kommentar, S. 349.

⁶⁰ Chaniotis' Vorstellungen zu dieser Differenzierung schwanken ohnehin, je nach

daß auch die hellenistischen Inschriften eine grundlegende Differenzierung innerhalb der Sklavenschaft einer kretischen Stadt nicht kennen.

Und auch die späten literarischen Quellen bestätigen dieses Bild – zwar nicht durchweg, aber doch im großen und ganzen. Am berühmtesten ist wohl die Formulierung des Pollux geworden, der – wengleich selbst kein Jurist und zudem auf Gewährsmänner angewiesen, die ebenfalls juristische Laien waren – versuchte, dem Problem der spartanischen, thessalischen, kretischen und einiger anderer Formen von Unfreiheit mit den Worten beizukommen: «Zwischen Freien und Sklaven (stehen) die Heloten der Lakedaimonier, die Penesten der Thessaler, die Klaroten und Mnoiten der Kreter ...⁶¹». Worauf auch immer er sich bei dieser Aussage gestützt und im einzelnen bezogen haben mag⁶² – sehr deutlich tritt hervor, daß er für die Unfreien auf Kreta einerseits zwar mit zwei verschiedenen Bezeichnungen, «Klaroten» und «Mnoiten», rechnete, daß er andererseits unter dem juristischen Blickwinkel, den er einnahm, aber keinen Unterschied zwischen ihnen auszumachen vermochte. «Zwischen Freien und Sklaven» schienen sie ihm beide gleichermaßen zu stehen⁶³.

Zusammenhang: Schienen ihm diejenigen, die die *aphamia* des Exakon bestellten, a.O. S. 349 die «unfreien Bauern» zu sein, Bauern, die er (in Anlehnung an Gschnitzer [1976], S. 80 mit Anm. 175) als «Privatsklaven» bezeichnen zu dürfen glaubte (a.O. S. 19 f.), so stellt er sie andernorts als Hörige dar, die man schon am Begriff als solche erkennen könne: «serfs (as the word *aphamia* implies)»; ders. (1999), S. 187. Die Trennung zwischen Sklaven und Hörigen, so müßte man dem wohl entnehmen, folgte in den kretischen Verträgen einer so feinen Linie, daß die beiden Gruppen geradezu ununterscheidbar sind, daß es also keine Trennung gab – genau das Beweisziel der vorliegenden Studie, nicht aber Chaniotis' Überzeugung, nach der «bought slaves, serfs in communal or private ownership, and free non-citizens» die drei (!) (oder vier?) Gruppen gebildet haben sollen, die zusammen mit den Vollbürgern die Bevölkerung der kretischen Städte ausmachten (ebda., S. 182).

⁶¹ Poll. 3,83.

⁶² Vgl. dazu die zu Recht indignierte, kurze Bemerkung von Lotze (1959), S. 1: «Pollux gibt keine Erklärung für seine Definition».

⁶³ Vgl. indessen auch Gschnitzer, der betont, daß Pollux Mnoiten und Klaroten nebeneinanderstellte, also als zwei verschiedene Gruppen betrachtete ([1976], S. 76). Dieser Beobachtung als solcher ist zuzustimmen. Die Frage, worin der Unterschied lag, den Pollux sah, ist damit jedoch noch nicht beantwortet – womöglich lag er allein im Wort. In irgendwelchen rechtlich relevanten Sachverhalten jedoch lag er sicherlich nicht; sonst hätte Pollux, der das Phänomen ja mit Hilfe juristischer Terminologie anging, ihn erwähnt.

Diese zwei Grundzüge – Vielfalt der Terminologie⁶⁴ bei Gleichheit der rechtlichen Kategorie – prägen die literarischen (wie auch die zuvor bereits abgehandelten epigraphischen) Quellen aus hellenistischer und späterer Zeit auch sonst: Von den Mnoiten, die Pollux hier nannte, behauptete Hermonax, daß man in ihnen «die einheimischen Sklaven» τοὺς ἐ<γ>γενεῖς οἰκέτας, sehen könne⁶⁵ – und hatte dabei möglicherweise noch andere Unfreie vor Augen, die nicht aus dem Lande stammten, sondern, durch Piraterie, Kauf oder sonstwie erworben, dorthin verschleppt worden sein mögen. Daß es solche um Gold gekaufte Sklaven, *chrysonetoi*, gab, behauptete jedenfalls auch Athenaios, und fügte hinzu, daß sie in der Stadt Dienste geleistet hätten – im Gegensatz zu denen, die als Kriegsgefangene auf dem Land arbeiteten⁶⁶. Diese, behauptet Athenaios, hätten allerdings nicht, wie Pollux durch seinen Vergleich mit den Heloten unterstellt, «Klaroten» und/oder «Mnoiten», sondern «Aphamioten» geheißten – Aphamioten, von denen auch Hesychios festhielt, daß sie Unfreie (*oiketai*) gewesen seien. Des weiteren sagt er, daß sie auf dem um die Städte liegenden Lande lebten und arbeiteten und daher «Umwohner», *perioikoi*, genannt worden seien⁶⁷. Eben dies war auch schon der Aspekt gewesen, der Aristoteles bei seiner Wortwahl geleitet hatte: Durchweg erscheinen die kretischen Unfreien bei ihm als «Periöken», «Umwohner» – obwohl die übrigen Zeugnisse keinen Zweifel daran lassen, daß wenigstens einige dieser «Umwohner» auch in der Stadt wohnen mochten, wenigstens zeitweise⁶⁸. – Neben all diesen Begriffen findet sich freilich auch der des «Klaroten», den Pollux neben dem der «Mnoiten» mit aufgeführt hatte, in unserer Überlieferung noch des öfteren, und zwar insbesondere in Verbin-

⁶⁴ Finley (1960), S. 168 behauptete zu diesem Phänomen geradezu: «... the literary evidence, in Aristotle and fragments of Hellenistic writings, is incomplete, inconsistent, and in large part unintelligible». Vgl. dazu auch die klingende Bemerkung des Eustathios, Ad II. 15,431, der zusammenfassend festhielt: ἦσαν δὲ ἄλλως δουλικαὶ λέξεις ἐν Κρήτη ...

⁶⁵ Bei Athen. 6,267c; zu der Konjektur vgl. Lotze (1959), S. 5.

⁶⁶ Athen. 6,263e-f; so übernahm es auch Eustathios von ihm; Ad II. 15,431.

⁶⁷ Hesych. α 8548: ἀφαιμιῶται οἰκέται ἄγροικοι περίοικοι.

⁶⁸ Vgl. für die klassische Zeit allein die «einhäusige *dola*» aus dem Gesetz von Gortyn, col. 21,11; vgl. auch oben Anm. 40. Und für die spätere Zeit vgl. etwa Athen. 6,263 f. – Zum technischen Gebrauch der Wortes *perioikos* bei Aristoteles vgl. Gschnitzer (1976), S. 77.

dung mit der (wohl zutreffenden) Etymologie, die ihn vom «Klaros», dem Landlos, herleitet: Daß die Klaroten als Landsklaven zugelost worden seien, hatte auch Ephoros schon behauptet; Athenaios und Eustathios übernahmen es (direkt oder indirekt) von ihm⁶⁹. Und auch Kallistratos stellte den Vergleich der kretischen Klaroten mit den spartanischen Heloten und den thessalischen Penesten an – allerdings ohne den Klaroten noch Mnoiten zur Seite zu stellen, wie Pollux es tat⁷⁰.

So verwirrend vielfältig sich die Terminologie jedoch auch darstellen mag – Einigkeit herrscht zwischen all den bisher aufgeführten Gewährsmännern doch insofern, als in ihren Beschreibungen die terminologische Vielfalt keine auch rechtlich faßbaren Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen widerspiegelt. Unterschiede an sich schienen ihnen zwar durchaus feststellbar, ja, man kann sogar sagen, daß sie dazu neigten, Eigenarten der kretischen Unfreien dadurch herauszuarbeiten, daß sie Unterschiede zwischen einzelnen Gruppen betonten. Doch lagen diese Unterschiede nicht in dem personalrechtlichen Status, sondern etwa in der Herkunft der Unfreien (wohl die meisten waren Einheimische, andere stammten aus der Fremde), in dem Grund ihres Sklavendaseins (wohl die meisten galten als ehemalige, nunmehr unterworfenen Kriegsgegner, einige galten als gekauft), oder – und dies besonders häufig – in ihrem Aufenthaltsort (einige dienten in der Stadt, wohl die meisten aber auf dem Land). Daß neben all diesen Kategorisierungsversuchen niemals personenrechtliche Unterschiede herangezogen wurden, um bestimmte Unfreie gegenüber anderen abzugrenzen, liegt auch nicht etwa daran, daß wir einen guten Teil dieser Auskünfte juristischen Laien verdanken, die sich für andere Aspekte interessiert hätten; im Gegenteil: Einem Zeugen wie Aristoteles (und auch dem bereits zitierten Pollux) war durchaus und gerade an der rechtlichen Grundlage gelegen⁷¹. Daß diese Gewährsmänner uns so völlig im Stich lassen, ist zweifellos am ehesten damit zu erklären, daß es nichts Einschlägiges zu verzeichnen gab. Konkret: Einmal eingekauft, lebte auf Kreta der

⁶⁹ Ephoros, FGrHist 70 F 29; Athen. 6,263e-f; Eustath. Ad II. 15,431.

⁷⁰ Kallistr. FGrHist 348 F 4 (= Athen. 6,263e); ebenso bereits Aristot. frgm. 586 ROSE.

⁷¹ Vgl. allein die Mühe, die Aristoteles sich im Falle der spartanischen Heloten gab, um zu erläutern, weshalb die Spartaner ihnen Jahr für Jahr den Krieg erklärten; Aristot. frgm. 538 ROSE.

in der Stadt ansässige Unfreie, der *chrysonetos*, offenbar nach demselben Recht wie der Ackerbauer, der als Klarote (oder wie immer er sonst genannt worden sein mag) geborene Unfreie auf dem Land – wie deutlich auch immer die Dienste, die sie jeweils verrichteten, sich voneinander unterschieden haben mögen⁷².

Vor diesem Hintergrund erstaunt eine Bemerkung des Lokalhistorikers Sosikrates um so mehr: «Die Kreter, sagen sie», – so hielt er in seiner Beschreibung kretischer Sitten und Gesetze fest – «nennen ihre gemeinschaftliche Sklavenschaft *mnoia*, ihre private aber “Aphamioten”, und ihre Nachbarn “Unterworfenen”⁷³». Dieser Satz hat viel Interesse auf sich gezogen⁷⁴. «Das ausführlichste Zeugnis ist das des Sosikrates», stellte etwa Gschnitzer fest⁷⁵, und daher erhob er es – wie auch die übrigen Kommentatoren – zum Ausgangspunkt der Sachanalyse, zur «Hauptquelle», wie er sagt⁷⁶. Für die weitere Deutung erweist sich diese Entscheidung als fatal, denn Sosikrates' ausführliche und scheinbar so saubere und eindeutige Differenzierung läßt sich mit dem durch vielfältige terminologische und begriffliche Differenzen und Überlappungen geprägten Bild, das die übrigen Quellen zeichnen, schlechterdings nicht in Einklang bringen: Termini, die anderswo genannt sind, fehlen bei Sosikrates⁷⁷, obwohl seine

⁷² So für das Gesetz von Gortyn auch Maffi (1997a), S. 445: «Les règles qui s'appliquent à ces différentes catégories d'esclaves varient en fonction des circonstances, mais leur statut juridique reste fondamentalement le même». Anders freilich Kirsten (1936), S. 104: «Wenn solche (Kaufsklaven) im Recht von Gortyn nicht erwähnt werden, eine besondere Rechtslage der Sklaven nicht berücksichtigt wird, so kann das also nichts anderes bedeuten, als daß es Kaufsklaven in Kreta in dieser Zeit noch nicht gab». Diese Annahme setzt jedoch zum einen die Vorstellung voraus, die *doloi* und *woikeis* seien keine Sklaven, sondern Hörige gewesen, und zum anderen die, daß Kaufsklaven als solche von vornherein eine besondere Kategorie gebildet und die Zugehörigkeit zu dieser Kategorie auch an ihre Kinder weitervererbt hätten. Dazu vgl. indessen bereits Gschnitzer (1976), S. 77, der festhält, daß «die Nachkommen einst durch Kauf erworbener Sklaven nicht mehr als Kaufsklaven zu gelten pflegen».

⁷³ Sosikrates, FGrHist 461 F 4 (= Athen. 6,263f).

⁷⁴ Vgl. etwa Hoeck (1829), S. 23 f.; Kirsten (1936), S. 88 f.; Gehrke (1997), S. 26 mit Anm. 7.

⁷⁵ Gschnitzer (1976), S. 75.

⁷⁶ A.O. S. 78. So auch schon Hoeck (1829), S. 23: «Dem Dosiades und Sosikrates müssen wir, bey den verschiedenen Abstufungen der Kretischen Unterthänigkeit, am ersten folgen, weil wir ihnen, als eigentlichen Schriftstellern über Kreta, die Kenntniss dieser Verhältnisse am füglichsten zutrauen dürfen».

⁷⁷ «Klaroten» kennt er ebenso wenig wie *chrysonetoi*.

Aufzählung Vollständigkeit suggeriert⁷⁸; Termini, die anderswo anderes bezeichnen, beansprucht er (mit Bezug auf ganz Kreta!) für nur einen bestimmten Typ von Unfreien⁷⁹; und Sachverhalte, die anderswo keine Rolle spielen oder sogar ausgeschlossen werden (nämlich die rechtlich klare Trennung in gemeinschaftliche und private Sklaven), erhebt er zur Grundlage seiner Unterscheidungen. Hinzu kommt, daß er neben den beiden genannten Gruppen, den Mnoiten und den Aphamioten, noch eine dritte, offenbar von den beiden vorgenannten ebenfalls verschiedene⁸⁰ kennt: die Periöken, die «Nachbarn», die – so will es der eindeutig überlieferte Text – die Kreter «Untertanen», ὑπηκόους, genannt hätten.

«Daß die Kreter ihre “Nachbarn” ... “Untertanen” genannt hätten», schreibt Gschnitzer zu Recht, «kommt nicht ernstlich in Frage⁸¹». Um dem Text einen halbwegs akzeptablen Sinn zu geben, greift er daher zu der Konjektur, «Nachbarn» (*perioikoi*) und «Untertanen» gegeneinander zu vertauschen. Nun ergibt sich, daß die Kreter ihre Untertanen «Periöken» genannt hätten – also scheinbar der Beweis für das, was Aristoteles mit seiner Wortwahl ohnehin voraussetzte. Jedoch nur scheinbar, denn zu Recht fragt sich Gschnitzer, weshalb nun die Unfreien, die doch bei Aristoteles «die Unfreien» schlechthin sind, bei Sosikrates neben den gemeinschaftlichen und den privaten Sklaven aufgeführt werden. Um auch diese Schwierigkeit zu beheben, greift er (in Anlehnung an Kirsten⁸²) zu der Annahme, im Text seien einige Worte ausgefallen, und ergänzt ein ganzes Satzglied, nämlich: ἄμφοτέρους δὲ περιοίκους, einzufügen hinter den privaten Aphamioten. Damit ergäbe sich die Übersetzung: «Die Kreter, sagen sie, nennen ihre gemeinschaftliche Sklavenschaft *mnoia*, ihre private aber “Aphamioten”, <beide zusammen aber Periöken> ...». Und damit schließlich auch noch das störende Nebeneinander von allen Sklaven auf der einen Seite und den unterworfenen Nachbarn auf der

⁷⁸ So auch Gschnitzer (1976), S. 80.

⁷⁹ Nach Athen. 6,263e-f waren die Aphamioten Kriegsgefangene, die auf dem Lande dienten, im Gegensatz zu Kaufsklaven, die in der Stadt lebten. Nach dem frühen Zeugnis des Hybreas (Athen. 15,695f-696a) stellte die *mnoia* (wenigstens implizit) die gesamte Sklavenschaft dar. Und nach Hermonax (bei Athen. 6,267c) waren die Mnoiten einheimische, nicht etwa gemeinschaftliche Sklaven.

⁸⁰ Anders freilich Kirsten (1936), S. 89; dazu vgl. Lotze (1959), S. 4 f.

⁸¹ A.O. S. 75 Anm. 159.

⁸² Kirsten (1936), S. 89 f.

anderen verschwindet, konjiziert er (mit Guarducci) ὑποίκους anstelle von ὑπηκόους: «... und ihre Nachbarn „Untersiedler“». Doch weshalb sollte Sosikrates den Ausdruck *perioikos* unmittelbar nebeneinander in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht haben? Weshalb sollen «die (*scil.* alle) Kreter» ihre Nachbarn «Untersiedler» genannt haben? Und wer will (um damit auf das Ausgangsproblem zurückzukommen) einen durch solche Eingriffe hergestellten Text zum Ausgangspunkt einer Deutung machen – selbst wenn die Deutung damit problemlos würde (was sie, wie gezeigt, nicht wird)? Und all das gegen den offen zutage liegenden Sachverhalt, daß auch Sosikrates selbst nicht ganz vorbehaltlos glaubte, was er hier schrieb! Denn daß die Dinge sich so verhielten, wie er behauptete, «sagen sie», schrieb er⁸³. Sollte man angesichts dieser Aussage nicht doch lieber annehmen, er habe mehr oder weniger unüberlegt kompiliert, was er fand? Und wie getreu mag er seine Quelle zu der *mnoia* ausgewertet haben, wenn er ihr (oder einer anderen) auch entnahm, die Kreter hätten ihre Nachbarn «Untertanen» genannt⁸⁴? «Daß die Kreter ihre „Nachbarn“ ... „Untertanen“ genannt hätten», hatte Gschnitzer geschrieben, «kommt nicht ernstlich in Frage⁸⁵».

Es sind nicht allein solche philologischen Überlegungen, die Sosikrates' Aussage zweifelhaft machen. Auch sachlich haben all diejenigen, die sich auf seine Worte verlassen und auf ihrer Grundlage mit einer öffentlichen Sklaverei auf Kreta rechnen, Schwierigkeiten zu überwinden, die kaum zu überwinden sind. Denn die Vorstellung, es habe eine solche Sklaverei gegeben, ist fest verknüpft mit der, daß sie, die öffentliche Sklaverei, die ursprünglichere Form gebildet habe, während die private erst später neben sie getreten sei⁸⁶. Dementsprechend habe sich die öffentliche auch auf den ursprüng-

⁸³ Athenaios schrieb seine Erklärung gleichwohl unverdrossen ab. Außerdem behauptete er noch, Dosiadas habe auch «etwas dieser Art» gesagt (nicht aber etwa, wie häufig zu lesen, «dasselbe»; zutreffend Perlman [1996], S. 237). Und auch bei Eustath., Ad II. 15,431, fand diese Erklärung Eingang. Ein eigener Quellenwert kommt all dem freilich nicht zu.

⁸⁴ Wie leicht unsere antiken Gewährsmänner angesichts der (vermeintlich?) diffizilen Materie in Gefahr gerieten, das schöne Wort an die Stelle des klaren Gedankens zu setzen, bestätigt auch die Zusammenstellung bei Onesikritos, FGrHist 134 F 24, dem bereits Lotze (1959), S. 7 Anm. 4 eine «verwirrende Vorstellung» attestierte.

⁸⁵ Vgl. o. Anm. 81.

⁸⁶ Vgl. etwa Gschnitzer (1976), S. 78 f.

lich bestellten Ländereien, den *klaroi*, entfaltet, während die private lediglich auf den abseits gelegenen Äckern Platz gegriffen habe, auf den erst später von einzelnen Bürgern hinzugenommenen Ländereien, der sog. *aphamia*; eben so gelangen wir etymologisch zu den von Sosikrates genannten Aphamiotai, den vermeintlichen Privatsklaven, die auf dieser *aphamia* gearbeitet und gelebt haben sollen⁸⁷.

Zwei Einwände sind es, an denen diese Vorstellung scheitert. Zum einen: Nichts spricht dafür, daß es in den dorischen Städten Kretas ursprünglich ein anderes Bodenrecht gegeben habe als später; das gemeinschaftliche Recht am Grund und Boden ist eine Schmäre der modernen Forschung⁸⁸. Damit entfällt die Grundlage, auf der die gemeinschaftliche Sklaverei sich entwickelt haben soll; dementsprechend ist auch die Vorstellung von dieser Sklaverei an sich zu tilgen. Und zum zweiten: Der vermeintliche Prozeß im Übergang vom Gemeinschafts- zum Privateigentum müßte sich bereits in spätarchaischer oder in klassischer Zeit vollzogen haben, nicht erst in hellenistischer⁸⁹. Auch das Nebeneinander zweier verschiedener Kategorien von Sklaven müßte also bereits in vorhellenistischer Zeit zu konstatieren sein. Mögen die Quellen aus dieser Zeit auch spärlich fließen – das Große Gesetz von Gortyn müßte die gemeinschaftlichen Sklaven, die es doch seit eh und je gegeben haben soll, unbedingt kennen. Fragen könnte man – träfe die hier nachgezeichnete Theorie zu – allenfalls, ob es auch schon die Sklaven einzelner, privater Bürger kannte. Ein kurzer Blick auf den ersten Teil der vorliegenden Studie vermag den Leser jedoch, wie ich hoffe, zu überzeugen: Tatsächlich kannte es allein sie.

Sollte es in Zukunft noch darum gehen, die grundlegenden Charakterzüge ihrer Unfreiheit genauer herauszuarbeiten, dürfen wir die Hoffnung, von der Seite der vielgestaltigen Terminologie her Klarheit zu erhalten, beruhigt beiseitestellen. Bis zum (in der Sache, nicht aufgrund des Wortes zu führenden) Beweis des Gegenteils spricht mithin nichts dagegen, die kretischen Unfreien etwa unter der Bezeichnung der Klaroten zu subsumieren – soweit es um die Sache geht, scheint diese Subsumption gerechtfertigt. Und die Be-

⁸⁷ So etwa Gschnitzer, ebda.; v. Effenterre (1982), S. 38-40; vgl. auch o. Anm. 10.

⁸⁸ Dazu vgl. Anm. 51; vgl. auch Maffi (1997a), S. 445: «Je pense qu'il existe un seul régime des biens: celui que l'on peut appeler propriété privée».

⁸⁹ Vgl. dazu noch einmal die oben genannten *aphamia*; Anm. 10.

zeichnung selbst ist vielleicht etwas besser, jedenfalls aber nicht schlechter als jede andere auch ⁹⁰.

BIBLIOGRAPHIE

- Baunack (1885) J. und Th. Baunack, *Die Inschrift von Gortyn*, 1885.
- Bücheler - Zitelmann (1885) F. Bücheler - E. Zitelmann, *Das Recht von Gortyn*, 1885.
- Chaniotis (1996) A. Chaniotis, *Die Verträge zwischen kretischen Po- leis in der hellenistischen Zeit*, 1996.
- Chaniotis (1997) A. Chaniotis, Rez.: S. Link, *Das griechische Kreta*, «Klio» 79 (1997), S. 217-219.
- Chaniotis (1999) A. Chaniotis, *Milking the Mountains*, in ders. (hrsg.), *From Minoan Farmers to Roman Traders*, 1999, S. 181-220.
- DHR R. Dareste - B. Haussoullier, Th. Reinach, RIJG I, 1892.
- v. Effenterre (1982) H. van Effenterre, *Terminologie et formes de dépen- dance en Crète*, in FS Ch. Delvoye, 1982, S. 35-44.
- v. Effenterre (1997) H. und M. van Effenterre, *Du nouveau sur le Code de Gortyne*, in G. Thür - J. Vélissaropoulos-Karakostas (hrsgg.), *Symposium 1995*, 1997, S. 11-15.
- v. Effenterre - Ruzé (1995) H. van Effenterre - F. Ruzé, *Nomima. Recueil d'ins- criptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, Bd. II, 1995.
- Finley (1960) M.I. Finley, *The Servile Statuses of Ancient Greece*, «RIDA» 7 (1960), S. 165-189.
- Gehrke (1997) H.-J. Gehrke, *Gewalt und Gesetz. Die soziale und politische Ordnung Kretas in der Archaischen und Klassischen Zeit*, «Klio» 79 (1997), S. 23-68.
- Gschnitzer (1958) F. Gschnitzer, *Abhängige Orte im griechischen Al- tertum*, 1958.

⁹⁰ Dies zu Luther (1997), S. 169; Chaniotis (1997), S. 217; v. d. Vliet, «Mnemosyne» 50 (1997), S. 244; Parker (1998), S. 45. – Dieselbe Entscheidung traf übrigens auch schon Lotze (1959), S. 9: «Wir nennen sie im folgenden Klaroten, dem heute herr- schenden Sprachgebrauch folgend ...». Vgl. auch M.I. Finley (1960), S. 167: «There is a fetishism about words which must be overcome. The Greeks had altogether too many slave words ...».

- Gschnitzer (1976) F. Gschnitzer, *Studien zur griechischen Terminolo- gie der Sklaverei*, 1976.
- Hoeck (1829) K. Hoeck, *Kreta. Ein Versuch zur Aufhellung der Mythologie und Geschichte, der Religion und Ver- fassung dieser Insel, von den ältesten Zeiten bis auf die Römer-Herrschaft*, III, 1829.
- Kirsten (1936) E. Kirsten, *Die Insel Kreta im fünften und vierten Jahrhundert*, Diss. Leipzig 1936.
- Koerner (1993) R. Koerner, *Inscriptifliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis, Akten der Gesellschaft für grie- chische und hellenistische Rechtsgeschichte*, IX, hrsg. v. K. Hallof, 1993.
- Kohler - Ziebarth (1912) J. Kohler - E. Ziebarth, *Das Stadtrecht von Gortyn und seine Beziehungen zum gemeingriechischen Rechte*, 1912 (ND 1972).
- Lévy (1997) E. Lévy, *Libres et non-libres dans le code de Gortyne*, in P. Brulé (éd.), *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne: Hommages à Yvon Garlan*, 1997, S. 25-41.
- Link (1991) S. Link, *Landverteilung und sozialer Frieden im ar- chaischen Griechenland*, 1991.
- Link (1994) S. Link, *Das griechische Kreta. Untersuchungen zu seiner staatlichen und gesellschaftlichen Entwick- lung vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v.Chr.*, 1994.
- Lipsius (1909) H. Lipsius, *Zum Recht von Gortyns*, *Abb. Leipz. Phil.-hist. Kl. 11*, 1909.
- Lotze (1959) D. Lotze, *METAΞΥ ΕΛΕΥΘΕΡΩΝ ΚΑΙ ΔΟΥΛΩΝ. Stu- dien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerun- gen in Griechenland bis zum 4. Jahrhundert v.Chr.*, Diss. Jena 1956, 1959.
- Lotze (1962) D. Lotze, *Zu den φοικέες von Gortyn*, «Klio» 40 (1962), S. 32-43.
- Luther (1997) A. Luther, Rez.: S. Link, *Das griechische Kreta*, «Gymnasium» 104 (1997), S. 169-171.
- Maffi (1997a) A. Maffi, *Droit et épigraphie dans la Grèce archai- que*, «RHD» 75 (1997), S. 435-446.
- Maffi (1997b) A. Maffi, Rez.: S. Link, *Das griechische Kreta*, «ZRG» 114 (1997), S. 461-472.
- Maffi (1997c) A. Maffi, *Il diritto di famiglia nel Codice di Gortina*, 1997.

- Metzger (1973) R.R. Metzger, *Untersuchungen zum Haftungs- und Vermögensrecht von Gortyn*, 1973.
- Parker (1998) V. Parker, Rez.: S. Link, *Das griechische Kreta*, «Gnomon» 70 (1998), S. 43-47.
- Perlman (1996) P. Perlman, *Πόλις ὑπήκοος. The dependant polis and Crete*, in M.H. Hansen (ed.), *Introduction to an Inventory of Poleis*, 1996, S. 233-285.
- Vliet (1997) E.Ch.L. van der Vliet, Rez.: S. Link, *Das griechische Kreta*, «Mnemosyne» 50 (1997), S. 242-245.
- Willets (1955) R.F. Willets, *Aristocratic Society in Ancient Crete*, 1955.
- Willets (1967) R.F. Willets, *The Law Code of Gortyn*, 1967.
- Wittenburg (1982) A. Wittenburg, *Zum sozialen Gefüge in Kreta*, «Opus» 1 (1982), S. 67-74.
- Wolff (1960) H.J. Wolff, Rez.: D. Lotze, *Metaxy eleutheron kai doulon*, «ZRG» 77 (1960), S. 438-444.

Stefan Link

«DOLOS» UND «WOIKEUS» IM RECHT VON GORTYN

«Es ist nicht ganz leicht, sich aus alldem ein Bild zu machen» – mit diesem Seufzer leitete vor 25 Jahren Fritz Gschnitzer seinen Versuch ein, Ordnung in das Durcheinander zu bringen, das unsere Quellen zu den grundlegenden Strukturen der Unfreiheit in den dorischen Städten Kretas hinterlassen¹. Zu vielfältig ist das Bild, das sie zeichnen, und zu spannungsvoll der Widerspruch zwischen einzelnen ihrer Aussagen, als daß die Diskussion seitdem erloschen wäre; nach wie vor stehen sich hier die verschiedensten Vorstellungen gegenüber. Die vorliegende Studie versucht, in diesem spannungsreichen Dickicht nur eine einzige, zudem eng begrenzte Frage zu beantworten: Zerfiel die unfreie Bevölkerung in den dorisch-kretischen Städten der klassischen Zeit² in rechtlich voneinander zu unterscheidende Gruppen – sei es, daß Teile dieser unfreien Bevölkerung einen anderen personalrechtlichen Status genossen als andere, sei es, daß sie verschiedenen Arten von Herren gehörten (wie etwa einem privaten Herrn im Gegensatz zu der gesamten Stadt, der Gemeinschaft aller Bürger)? Oder ist es richtiger, die unfreie Bevölkerung, jedenfalls aus juristischem Blickwinkel, als Einheit zu begreifen, wie

¹ Gschnitzer (1976), S. 77.

² Es geht also, um dies von vornherein klarzustellen, nur um die Unfreien, die in den Städten und auf dem zu ihnen gehörenden Land lebten; nicht aber geht es um die Bevölkerung fremder Städte, die von einem ihrer Nachbarn irgendwann im Laufe der Geschichte einmal mehr oder weniger tief in politische, wirtschaftliche und rechtliche Abhängigkeit oder Unfreiheit gedrückt worden sein mag; zu diesem Phänomen s. Gschnitzer (1958) sowie neuerdings Perlman (1996), S. 237 ff.

etwa Aristoteles es tat, der sie mehrfach als «die Periöken» bezeichnete³, weil sie als landsässige Sklaven normalerweise nicht in der Stadt, sondern um sie herum siedelten⁴, oder wie es auch in dem frühen Trinklied des Hybreas geschah⁵, wo sie sich als «die Sklavenschaft», *mnoia*, finden, «die Sklavenschaft» über die er, der dorische Kriegsheld, dank seiner Waffen herrschte⁶ – Die Quellen, mit deren Hilfe sich diese Frage beantworten läßt, sind nicht sehr zahlreich: Neben dem genannten Skolion des Hybreas aus dem 6. oder 5. Jh. v.Chr. findet sich eine Inschrift aus Eleutherna, die eine *apamia* nennt, in Gegensatz zur *polis* stellt⁷ und hin und wieder zur Beantwortung der zentralen Frage herangezogen wurde⁸ (während eine weitere Inschrift etwa derselben Zeit *περίφοικοι*, wahrscheinlich die aristotelischen Periöken, kennt⁹). Darüber, ob diese beiden Begriffe jeweils die ganze oder nur einen Teil der gesamten Sklavenschaft der jeweiligen Städte bezeichneten¹⁰, verlautet nichts; zur Fragestellung tragen sie daher allein aus eigener Kraft nicht bei. Sämtliche literarischen Quellen (mit Ausnahme des genannten Trinklieds) und fast alle übrigen epigraphischen Zeugnisse stammen aus hellenistischer Zeit und können daher allenfalls i.S. eines Ausblicks berücksichtigt werden, nicht aber die Grundlage für die Beurteilung der frühen und klassischen Verhältnisse bilden¹¹.

Vor dem Hintergrund dieser lückenhaften Quellenlage ist die Rolle um so bedeutender, die eine herausragende Ausnahme spielt: das

³ *Pol.* 1269a38-40; 1272b18-19.

⁴ Vgl. Link (1994), S. 48.

⁵ Athen. 15,695f-696a.

⁶ Die sog. «Schuldsklaven» sind als Unfreie eigener Kategorie für die vorliegende Fragestellung unerheblich und können daher im weiteren unberücksichtigt bleiben.

⁷ IC II, Eleutherna 16, Ab. 1.2.

⁸ So etwa Gschnitzer (1976), S. 78 f.

⁹ Zu IC IV 65,7-10 vgl. Willetts (1955), S. 38; Perlman (1996), S. 128 f.

¹⁰ Im ersten Fall könnte man sich etwa gedrängt sehen, den Ausdruck *apamia* mit den Unfreien in Zusammenhang zu bringen, die nach Sosikrates als «Aphamioten» genannte Privatsklaven den als «Mnoiten» bezeichneten gemeinschaftlichen Sklaven gegenübergestellt haben sollen; FGrHist 461 F 4.

¹¹ So aber (auf einem immerhin bemerkenswerten methodischen Niveau und mit wachsender Zuversicht) gefordert von Chaniotis (1997), S. 217: «... letztere Inschriften sind zwar hellenistischer Zeit, die entsprechenden Phänomene gehen jedoch auf die klassische Zeit zurück». Dazu vgl. allein Gehrke (1997), S. 24 Anm. 2.

Große Gesetz von Gortyn. In den verschiedensten Zusammenhängen beschäftigt es sich mit den in und um Gortyn lebenden Unfreien – Unfreie, die es zudem unter zwei verschiedenen Bezeichnungen führt: bisweilen als *doloi*, andernorts als *woikeis*. Sollte es im Gortyn des 5. Jh. v.Chr. rechtlich voneinander zu unterscheidende Arten von Unfreien gegeben haben – so die (freilich nicht unbestrittene) methodische Annahme¹² –, dann müßte sich diese Vielfalt irgendwie in der begrifflichen Zweiteilung widerspiegeln, derer sich der Gesetzgeber hier befleißigte, sei es, daß er unter den *doloi* und *woikeis* zwei komplementäre Gruppen verstand, die, zusammengenommen, die gesamte Sklavenschaft bildeten¹³, sei es, daß er diese Gesamtheit aller Sklaven als *doloi* bezeichnete und in den *woikeis* eine Untergruppe, eine besonders abgegrenzte (und privilegierte) Teilgruppe aller Unfreien sah¹⁴. Das Ziel der folgenden Ausführun-

¹² Anders Gschnitzer (1976), S. 19 Anm. 56: «Ich selbst bin zwar ... geneigt, die beiden Ausdrücke für rechtlich und sachlich (nicht stilistisch) gleichwertig zu halten, leugne aber keineswegs, daß es in Gortyn – auch zur Zeit des großen Gesetzes – rechtlich erhebliche Unterschiede zwischen verschiedenen Sklavenkategorien gegeben hat». Und auch Zitelmann setzte bereits eine Untergliederung der Sklavenschaft voraus, die sich nicht mit der Unterteilung gedeckt habe, die das Große Gesetz von Gortyn traf: Bücheler - Zitelmann (1885), S. 64. Dagegen ist einzuwenden, daß, wenn man sich nicht an der terminologischen Unterscheidung des Großen Gesetzes orientieren will, jeder Beweis für die Annahme fehlt; dazu im folgenden.

¹³ So etwa DHR 423. Allerdings wird hier mit einer doppelten Verwendung des Wortes *dolos* gerechnet: Zum einen habe es als Gegenstück zu *woikeus* gedient; die beiden Begriffe zusammen hätten also die gesamte Sklavenschaft bezeichnet. Zum anderen und gleichzeitig habe es aber auch als Oberbegriff gedient, wie auch die im folgenden genannten Kommentatoren annehmen. Allerdings – so Dareste S. 424 – habe der Gesetzgeber auch auf der Ebene der Unterbegriffe *dolos* und *woikeus* unvermittelt gegeneinander ausgetauscht: Er habe sowohl den einen Begriff anstelle des anderen als auch den anderen anstelle des einen benutzt.

¹⁴ So etwa Baunack (1885), S. 146 f.; Kirsten (1936), S. 90, der feststellen zu können glaubt, daß *doloi* im Gesetz von Gortyn den Oberbegriff für Aphamioten und Mnoiten dargestellt habe; vgl. indessen auch ders., a.O. S. 97 f., 102 und *passim*. Ähnlich Guarducci, IC IV, S. 150. So auch Willetts (1955), S. 52 und *passim*; ähnlich auch Wolff (1960), S. 442, in seiner Rezension zu D. Lotze, *Metaxy eleutheron kai doulon*: «Die vom Verfasser im Anschluß an Lipsius aufgestellte Behauptung vollkommener Synonymität der Ausdrücke *δολος* und *φοικεύς* entspricht also nicht der Wirklichkeit. Vielmehr bildete das erstere Wort den Oberbegriff, von dem sich *φοικεύς* als Bezeichnung einer Sondergruppe abhob. ... Sie nahmen den übrigen *δολοι* gegenüber eine bevorzugte Stellung ein, insofern sie aller Wahrscheinlichkeit nach unveräußerlich und in gewissen Grenzen in ihrem Eigentum und ihrer Ehe geschützt waren». Vgl. Auch Metzger (1973), S. 102; v. Effenterre (1982), S. 36.

gen liegt in dem Nachweis, daß beide Annahmen falsch sind: *Doloi* und *woikeis* – das wird zu zeigen sein – waren vielmehr zwei synonyme Begriffe für ein und dieselbe Art von Unfreien¹⁵; allein deshalb, weil sie Synonyme waren, konnte der Gesetzgeber frei zwischen ihnen wählen. Und weiterhin: Die Tatsache, daß er auch dort, wo er nachweislich alle Unfreien in den Blick nehmen mußte, die sich im Bereich der Stadt Gortyn aufhielten, allein zwischen diesen beiden Synonymen schwankte, beweist, daß es keine anderen Unfreien gab als eben sie; allein die bisweilen *doloi*, bisweilen *woikeis* genannten Unfreien bildeten die gesamte Sklavenschaft der Stadt¹⁶.

Besonders illustrativ und daher gleich an den Anfang zu stellen ist ein Auszug aus den Strafbestimmungen zu Vergewaltigung und Ehebruch (col. 2,2-28)¹⁷. Sie lauten:

- (I.1) «Wenn jemand einen freien Mann oder eine freie Frau vergewaltigt, soll er 100 Statere verwirken¹⁸ ...,
 (I.2) und wenn ein *dolos* einen freien Mann oder eine freie Frau, soll er das Doppelte verwirken,
 (I.3) und wenn ein Freier einen *woikeus* oder eine *woikea*, 5 Drachmen,
 (I.4) und wenn ein *woikeus* einen *woikeus* oder eine *woikea*, 5 Statere».

¹⁵ So bereits H. Lipsius (1909), S. 397-399; Kirsten (1936), S. 97 f., 102 und *passim*; Finley (1960), S. 168-172 («His [*i.e.* Lipsius'] arguments have never been effectively countered ...; they have merely been ignored, and an examination of the text shows that he was right»; S. 169); Link (1994), S. 31. Daß diese Grundannahme dort zu apodiktisch getroffen wurde, daß sie hätte hergeleitet werden müssen, wurde mehrfach moniert; vgl. etwa Luther (1997), S. 169. Dies holt die vorliegende Studie also gewissermaßen nach. Unbefriedigend erscheint indessen die nicht weniger apodiktische Gegenbehauptung, mit der Chaniotis dieses Problem in seiner Rezension gelöst zu haben glaubt: «Der Abschnitt über "die Bevölkerung" ... behandelt ... die alles andere als einheitliche rechtliche Kategorie der Unfreien ("Klaroten" nach Links irreführender Terminologie) ...»; Chaniotis (1997), S. 217. Vgl. dazu allein Kohler - Ziebarth (1912), S. 50: «Vergleichen wir mit diesen (*scil.* den i.w. von Athenaios überlieferten) Nachrichten der Alten das Gortynische Recht, so finden wir hier den Unterschied zwischen δούλος (Sklave) und οἰκεύς (Häusler). Ersteres ist der Haus-, letzteres der Landsklave, also der eine der χρυσώνητος, der andere der ἀπαμώτης. Beide stehen einander im Rechte gleich ...».

¹⁶ Zu der besonderen Kategorie der Schuldklaven s.o. Anm. 6.

¹⁷ Zu diesem gesamten Komplex zuletzt Maffi (1997c), S. 21-29.

¹⁸ Zu der Übersetzung «verwirken» vgl. Link (1994), S. 36 Anm. 124.

- (II.1) «Wenn ein freier Mann beim Ehebruch mit einer freien Frau ergriffen wird ..., soll er 100 Statere verwirken ...,
 (II.2) wenn ein *dolos* mit einer freien Frau, soll er das Doppelte verwirken,
 (II.3) [fehlt]
 (II.4) und wenn ein *dolos* mit einem *dolos*, fünf».

Fünf Argumente sind es, die hier – m.E. zwingend – belegen, daß *dolos* und *woikeus* beliebig austauschbare Bezeichnungen für Angehörige immer derselben Bevölkerungsgruppe waren.

Zum ersten: Der Gesetzgeber gestaltete die Klauseln zur Vergewaltigung und die zum Ehebruch so, daß sich eine exakte, eine Punkt für Punkt genaue und oben durch die Numerierung noch einmal hervorgehobene Parallelität ergab. Zunächst behandelte er die Verletzung eines bzw. einer Freien durch einen Freien, dann die eines oder einer Freien durch einen Unfreien¹⁹, dann die eines oder einer Unfreien durch einen Freien²⁰, und schließlich die eines oder einer Unfreien durch einen Unfreien. Woran aber orientierte er sich, als er diese parallele Reihung konstruierte? Die Antwort ist eindeutig: Offenbar an den gesellschaftlichen Gruppen, aus denen Täter und Opfer stammten. Vor diesem Hintergrund ist es höchst aufschlußreich, daß der Gesetzgeber im Falle der Vergewaltigung zwischen zwei Unfreien «*woikeis*» als Täter und Opfer ins Auge faßte, im Falle des Ehebruchs aber «*doloi*» – es ist ganz offensichtlich, daß er die Begriffe als Synonyme betrachtete.

Zum zweiten: Auch wenn man darauf verzichtet, die Parallelität zwischen den Klauseln zu betonen – allein schon die Bestimmungen zur Vergewaltigung lassen die Austauschbarkeit der Bezeichnungen

¹⁹ Zwischen diesen beiden Bestimmungen – für die vorliegende Argumentation überflüssig und daher ausgelassen – wandte er sich in beiden Fällen der Verletzung eines *apetairos* bzw. seiner Ehe durch einen Freien zu.

²⁰ Zuzugestehen ist, daß diese Konstellation im Falle des Ehebruchs nicht abgehandelt wird; die Bestimmung, die in II.3 zu erwarten wäre, fehlt. Doch bricht die Lücke, die dadurch in einer der beiden Parallelen entsteht, diese Parallelität an sich nicht auf; vielmehr übergang der Gesetzgeber diesen Punkt im Falle des Ehebruchs nur deshalb, weil er in der Realität aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vorkam (vgl. Link [1994], S. 42 f.). Wie eng der Gesetzgeber an der Parallelität an sich festhielt, zeigt sich also daran, daß er unmittelbar im Anschluß an diese Lücke zu ihr zurückfand und der Vergewaltigung einer oder eines Unfreien durch einen Unfreien (= I.4) die Verletzung der Ehe zwischen Unfreien durch einen Unfreien (= II.4) zur Seite stellte.

deutlich werden. Welchen anderen Grund als diesen könnte der Gesetzgeber denn gehabt haben, als er im Falle der Vergewaltigung eines freien Mannes bzw. einer freien Frau einen *dolos* als Täter ins Auge faßte (I.2), im Falle der Vergewaltigung eines unfreien Mannes bzw. einer unfreien Frau, eines *woikeus* bzw. einer *woikea*, aber keinen *dolos*, sondern einen *woikeus* (I.4)²¹? Sollen wir annehmen, ihm hätten zwei grundsätzlich und streng voneinander geschiedene Lebenswelten vor Augen gestanden: die Welt der *woikeis*, die auf dem Lande wohnten, und die der freien Bürger und ihrer *doloi* in der Stadt? Nur, wenn dem so gewesen wäre, hätte kein *woikeus* einen Freien vergewaltigen können – allerdings hätte in diesem Fall auch kein freier Mann dasselbe mit einem *woikeus* oder einer *woikea* tun können. Genau dies aber hielt der Gesetzgeber nach Klausel (I.3) für denkbar. Kurz: Allein schon die Gesetze zur Vergewaltigung sind in sich nur dann stimmig, wenn man mit einer beliebigen Austauschbarkeit der Bezeichnungen rechnet²².

Zum dritten: Gesetzt den Fall, *woikeis* und *doloi* wären tatsächlich nicht Angehörige ein und derselben, sondern zweier verschiedener Bevölkerungsgruppen gewesen – hätten sie sich dann nicht auch gegenseitig irgendwie schädigen können müssen, sei es durch Vergewaltigung, sei es durch Ehebruch²³? Jedenfalls fällt doch ins Auge, daß der Gesetzgeber diese beiden Fälle, Vergewaltigung und Ehebruch, bis hin zu der Auslassung im Falle von (II.3) penibel genau, sachgerecht und erschöpfend behandelte – eine so gravierende Konstellation aber soll er einfach vergessen haben²⁴? Oder sollen wir wirklich annehmen, der *woikeus* bzw. die *woikea* sei zwar gegen die Vergewaltigung durch einen Freien oder einen *woikeus* geschützt gewesen, ein *dolos* aber habe sich ihrer ungehindert bemächtigen dürfen? Sicher nicht, und daher müssen sämtliche *woikeis* ebenso *doloi* gewesen sein, wie auch umgekehrt alle *doloi* als *woikeis* bezeichnet werden konnten – nur, wenn die beiden Begriffe vollständig deckungsgleich waren, konnte es den speziellen Fall ei-

²¹ Die Parallelbestimmungen zum Ehebruch sprechen stets vom *dolos*.

²² Vgl. dazu bereits Finley (1960), S. 169: «All this is perfectly intelligible on the view that οἰκεύς equals δόλος; it becomes nonsense on the other view». Ähnlich jüngst wieder Lévy (1997), S. 31.

²³ So bereits Lotze (1959), S. 17 f.

²⁴ So jedoch (zweifelnd) Koerner (1993), S. 470.

ner Schädigung des *woikeus* durch den *dolos* (oder umgekehrt) nicht geben²⁵.

Zum vierten: Der Gesetzgeber betrachtete die Vergewaltigung und den Ehebruch zwar als zwei verschiedene Straftaten; hinsichtlich der Schwere der Tat aber machte er keinen Unterschied. Die beiden Missetaten schienen ihm vielmehr gleich schwer zu wiegen. Daher wollte er die Vergewaltigung eines freien Opfers durch einen freien Täter ebenso mit 100 Stateren geahndet sehen wie den Ehebruch zwischen Freien (= I.1/II.1), die Vergewaltigung durch einen Unfreien ebenso mit 200 Stateren wie den Ehebruch durch einen Unfreien (= I.2/II.2) usw. Unterschiedliche Strafsätze legte er dagegen je nach Personalstatus von Täter und Opfer fest; war der Täter ein Unfreier, schienen dem Gesetzgeber höhere Strafen angemessen, war der oder die Unfreie das Opfer, genügten geringere. Vor diesem Hintergrund ist auffällig, daß das Strafmaß im Falle der Vergewaltigung eines *woikeus* bzw. einer *woikea* durch einen *woikeus* exakt genauso hoch sein sollte wie in dem Fall, daß ein *dolos* die Ehe eines anderen *dolos* verletzte (= I.4/II.4) – offenbar galt nicht nur, wie auch in allen Vergleichsfällen, die Straftat als gleich schwer, sondern auch der personalrechtliche Status der Beteiligten in beiden Fällen als gleich²⁶.

Und schließlich fünftens: Im Anschluß an die Strafbestimmungen zum Ehebruch wandte sich der Gesetzgeber den Verfahrensfragen zu, die der betrogene Ehemann²⁷ bei der Ahndung des Ehebruchs

²⁵ Wie künstlich die Vorstellung ist, sie seien nicht deckungsgleich gewesen, sondern als Ober- und Unterbegriff zu verstehen, wird in wenigen Zeilen, mit denen Wolff diese seine Auffassung zu verteidigen sucht, voll und ganz deutlich; Wolff (1960), S. 433 Anm. 17: «Eine gewisse Schwierigkeit», schreibt er, «bereitet II 9 f.: αἱ δὲ καὶ φοικεὺς φοικέα ἔ φοικέα»; das sieht aus, als ob neben dem Freien (Z. 7) nur ein *φοικεὺς*, aber nicht ein *δόλος*, als Täter eines Notzuchtdelikts an Häuslern ins Auge gefaßt wird – eine kaum vorstellbare Einschränkung. Ich möchte annehmen, daß hier *φοικεὺς* nur wegen der klanglichen Wirkung der dreimaligen Wiederholung desselben Wortes eingesetzt ist. ... Einen letzten Zweifel ... läßt nur II 27 f. bestehen: αἱ δὲ καὶ δόλος δόλο, πέντε; doch wird hier wieder die Verlockung des Gleichklangs stärker gewesen sein als das terminologische Gewissen des Verfassers des Gesetzeswortlauts. Dazu vgl. allein Lotze (1962), S. 40 Anm. 2.

²⁶ Dies gibt, wengleich zögernd, auch Koerner (1993), S. 470 zu. An der Annahme eines personalrechtlichen Unterschieds glaubt er dennoch festhalten zu müssen, und zwar mit Blick auf die «einhäusige Sklavin»; dazu vgl. jedoch Link (1994), S. 45-47.

²⁷ Oder wer immer sonst den Ehebruch aufdeckte und dazu berechtigt war (wie etwa der Vater einer noch unverheirateten Frau oder ihr Bruder).

einzuhalten hatte²⁸: Er durfte den Ehebrecher festsetzen, mußte aber, wenn der Übeltäter ein freier Mann war, seinen Verwandten in Gegenwart dreier Zeugen bekanntmachen, daß sie ihn innerhalb der nächsten fünf Tage auslösen könnten. War der Ehebrecher dagegen ein *dolos*, mußte er dasselbe dessen Herrn mitteilen; in diesem Fall genügten zwei Zeugen. Doch schützte der Gesetzgeber auch die Gegenseite: Sollte der Festgesetzte behaupten, er sei zu Unrecht gefaßt worden, mußte derjenige, der ihn festgesetzt hatte, zusammen mit vier anderen unter schweren Eiden beschwören, daß dem nicht so war – jedenfalls, wenn die Frau, mit der die Ehe gebrochen worden war, eine freie Frau war, so daß die Strafsumme (gemäß Z. 20-24) 50 Statere oder mehr betrug. Im Falle eines *woikeus* dagegen brauchten lediglich der Herr und ein weiterer Mann zu beschwören, daß der Festgesetzte zu Recht festgesetzt worden war. – Dieser *woikeus* nun taucht hier etwas überraschend auf; *woikeis* waren in der gesamten Ehebruchsgesetzgebung bis zu diesem Punkt noch gar nicht vorgekommen! Mit anderen Worten: Wer auch immer dieser *woikeus* aus Z. 42 f. war²⁹ – offenbar war er einer der an der Ehe

²⁸ Col. 2,28-45.

²⁹ Diese Frage ist strittig. Nach Wolff (1960), S. 443 Anm. 17 war dieser *woikeus* keiner der beiden zuvor genannten *doloi*, weder der Täter noch die betrügerische Ehefrau (die auch in Z. 27 durchaus in der maskulinen Form auftaucht), sondern derjenige, der den Ehebruch aufgedeckt hatte, der Zeuge. Dieser Auffassung schloß sich Lotze (1962), S. 40 Anm. 2 an und sah daraufhin mit Wolff und entgegen seiner früheren Überzeugung ([1959], S. 18) in dieser Stelle keinen Hinweis auf die Synonymität von *woikeus* und *dolos* mehr. Doch scheint er sich vorschnell geschlagen gegeben zu haben. Denn zum einen war Wolff der Ansicht gewesen, daß derjenige, der den Ehebruch aufgedeckt hatte, zugleich auch der Ehemann der betrügerischen Gattin und mithin der Geschädigte war. (Nur deshalb war er zu dem Schluß gekommen: «Die Reihenfolge ist also fast ein Beweis dafür, daß unter den Unfreien nur der $\rho\omicron\iota\kappa\epsilon\upsilon\varsigma$ eine rechtlich geschützte Ehe führen kann».) War der *woikeus*, der den Ehebruch aufdeckte, aber mit dem betrogenen *dolos* identisch (wie neuerdings auch wieder Koerner [1993], S. 473 annimmt), wären *dolos* und *woikeus* also ohnehin ein und dieselbe Person gewesen. Doch selbst, wenn Ehegatte und Zeuge nicht identisch gewesen sein sollten, spricht alles für die Identifizierung des hier genannten *woikeus* mit einem der zuvor erwähnten *doloi*. Denn Wolffs Annahme, nach der der hier genannte *woikeus* der Zeuge – und das hieße: womöglich nicht der Geschädigte, sondern ein zufälliger Zeuge, also ein Dritter – war, ist schwerlich zu verteidigen. Die beiden vorhergehenden Bestimmungen orientierten sich jedenfalls auch nicht an dem Zeugen, dem Fänger, sondern dem Täter und dem Opfer, ggf. auch noch an dem Tatort: Sollten im Falle eines Ehebruchs, der 50 Statere oder mehr an Buße nach sich zog, 4 Zeugen auftreten, so stand offenbar die freie Frau im fremden oder im eigenen Haus als williges Opfer und der

oder am Ehebruch Beteiligten und mithin einer der zuvor als *doloi* bezeichneten Personen. Damit ist klargestellt, daß der Gesetzgeber in diesem Fall die beiden verschiedenen Bezeichnungen nicht nur für Angehörige derselben Gruppe verwendete, sondern sogar für ein und dieselbe Person, und dies sogar in ein und demselben Sachzusammenhang. Daß die Begriffe Synonyme waren, hätte er kaum deutlicher machen können.

Doch nicht nur bei den Gesetzen zu Vergewaltigung und Ehebruch unterließ es der Gesetzgeber, zwischen *doloi* und *woikeis* zu unterscheiden; auch sonst müssen sie ihm als ein und dieselbe Personen-Gruppe vor Augen gestanden haben. Wie wenig etwa die bereits zitierte Ansicht trägt, nach der der *woikeus* ein Eherecht gehabt habe, das dem *dolos* fehlte³⁰, geht schon daraus hervor, daß der Gesetzgeber die «Ehe» zwischen einer freien Frau und einem unfreien Mann kannte – und zwar eben einem *dolos*, nicht etwa einem *woikeus*³¹. Wäre nun das Eherecht eines der Spezifika gewesen, die den *woikeus* vom *dolos* unterschieden – weshalb soll der Gesetzgeber sich in der Wortwahl hier so kraß vergriffen haben? Und dasselbe gilt auch für seine Bestimmungen zu den Folgen, die eine solche gemischte Ehe nach sich ziehen sollte: Zog der unfreie Mann zu der freien Frau, sollten die Kinder frei sein; zog umgekehrt die freie Frau zu dem Unfreien, sollten die Kinder unfrei sein. M.a.W.: Der hier genannte Unfreie, der *dolos*, verfügte über ein Haus, in das die Frau ggf. ziehen konnte – und doch gilt gerade das Wohnen im «eigenen» Haus (auf dem Land) als herausragendes Merkmal des «Häuslers», des *woikeus*, während umgekehrt, wie uns etwa Koerner jüngst wieder versicherte, die *doloi* unter anderem dadurch ausgezeichnet gewesen seien, daß sie «als Eigentum ... nur ihre persönliche Habe, Kleidung und Schmuck» gehabt hätten³². Verflüchtigen sich die ver-

freie oder der unfreie Mann als Täter vor Augen – während die Frage, wer den Ehebruch aufgedeckt hatte und nun als Zeuge auftrat, gar nicht erwähnt wurde. Und in denselben Bahnen bewegte sich auch die Klausel über die *apetairoi*. Warum sollte der Gesetzgeber diesen Blickwinkel bei der Klausel über die Unfreien aufgeben haben?

³⁰ So etwa Wolff; dazu s.o. Anm. 29.

³¹ Col. 6,56-7,4; Willetts (1967), S. 69 b behauptet freilich, hier habe der Gesetzgeber zwar *dolos* geschrieben, aber *woikeus* gemeint. Zu dieser «Ehe» vgl. Maffi (1997c), S. 149 ff.

³² Koerner (1993), S. 468.

meintlichen Unterschiede zwischen den beiden Gruppen nicht doch, je länger man über sie nachdenkt?

Nicht anders schließlich im Falle des Kindes, das eine geschiedene Frau nachehelich auf die Welt bringen mochte³³: War die Mutter eine freie Frau, mußten ihre Verwandten sowie drei Zeugen das Kind zum Haus des Vaters bringen; der entschied dann, ob er es annahm oder nicht. War die geschiedene Mutter dagegen eine *woikea*, mußten sie es (offenbar zu demselben Zweck) zum Herrn ihres ehemaligen Gatten bringen; in diesem Fall genügten zwei Zeugen. Sollte die Frau das Kind aber aussetzen, bevor sie es präsentiert hatte, wie vorgeschrieben, sollte sie eine Strafe verwirken, und zwar für das freie Kind in Höhe von 50 Stateren und für den *dolos* in Höhe von 25 – offenbar hatte unsere *woikea* einen *dolos* zur Welt gebracht³⁴! Spricht nicht auch dies dafür, daß die *woikea* zugleich auch eine *dola* und ihr neugeborener *dolos* zugleich auch ein *woikeus* war?

Stellen wir schließlich noch die Gegenprobe an, und zwar nur ganz kurz, denn auch sie bestätigt das herausgearbeitete Bild ohne jede Einschränkung. Was *woikeis* und *doloi* voneinander unterschieden habe, hat vor wenigen Jahren Klaus Hallof aus den Schriften Reinhard Koerners noch einmal zusammengestellt³⁵; da dies eine der am vorsichtigsten abwägenden und zugleich die jüngste Zusammenstellung ist, sei sie der Gegenprobe zugrundegelegt. «Eine ganze Reihe von Unterschieden» glaubte Koerner zwischen *woikeis* und *doloi* feststellen zu können, nämlich:

- (1.) Die *woikeis* seien Nachkommen der unterworfenen Vorbevölkerung und als solche unverkäuflich gewesen, während die *doloi* durch Kauf, Verpfändung o.dgl. ihre Herren wechseln konnten;
- (2.) die *woikeis* seien in der Landwirtschaft tätig gewesen, die *doloi* dagegen zumeist im Haus;
- (3.) die *woikeis* hätten Vieh als Eigentum gehabt (das, falls ihr Herr starb, bei der Erbteilung freilich an dessen Söhne fiel); daher

³³ Col. 3,44-4,23.

³⁴ Nach Koerner (1993), S. 469 ist unter diesem *dolos* freilich ein *woikeus* zu verstehen – eine überfällige Versicherung, die das System jedoch schwerlich zu retten geeignet ist. Denn selbst, wenn es sich bei der Passage, wie Koerner, a.O. S. 492, vorschlägt, um einen Einschub oder eine überarbeitete Passage handeln sollte, dürfte man doch erwarten, daß der Gesetzgeber sich einer rechtlich zutreffenden Terminologie bediente.

³⁵ Koerner (1993), S. 468 f.

hätten sie eine «gewisse wirtschaftliche Eigenständigkeit» sowie überhaupt einen «gehobeneren Status» genossen, während die *doloi* «als Eigentum ... nur ihre persönliche Habe, Kleidung und Schmuck» hatten;

- (4.) die *woikeis* hätten in einer Familien-Organisation gelebt, «die der der Freien ähnlich oder gleich war», während die *doloi* «untereinander heiraten konnten, ja es war ihnen sogar die Ehe mit einer freien Frau gestattet».

«Die beiden Gruppen der Unfreien», so faßt Koerner diese Aufzählung zusammen, «weisen demnach Unterschiede auf, die nicht erlauben, an einen synonymen Gebrauch der Termini *φοικεύς* und *δῶλος* zu denken³⁶. – Dagegen bleibt jedoch einzuwenden:

Punkt (4.) bietet offenbar selbst in der von Koerner gewählten Formulierung keinen Unterschied zwischen *woikeis* und *doloi*: Die erstgenannten lebten in einer Familien-Organisation, «die der der Freien ähnlich oder gleich war», und die letztgenannten konnten untereinander heiraten oder sogar eine freie Frau ehelichen, deren Kinder aus dieser Ehe (bei entsprechender Wahl des Wohnorts) ebenfalls frei waren³⁷ – soll diese Ehe etwa nicht «der der Freien ähnlich oder gleich» gewesen sein? Punkt (3.) erledigt sich durch den Hinweis darauf, daß es offenbar *doloi* gab, die über ein Haus verfügten, in das eine freie Frau ziehen konnte³⁸ – also nicht nur «ihre persönliche Habe, Kleidung und Schmuck» (es sei denn, man wollte den Begriff der persönlichen Habe so weit fassen, daß er das Haus und das zugehörige Land mit umschloß; der vermeintliche Unterschied gegenüber dem *woikeus* verschwände freilich auch dann). Und auch der angeblich «gehobenerer Status» der *woikeis* wirkt über die Maßen zweifelhaft: Hab und Gut hatten, wie gezeigt, auch die *doloi*, und eine freie Frau heiraten sowie freie Kinder zeugen konnten, wollte man an der Trennung der beiden Gruppen festhalten, allein sie. Worin sollen die *woikeis* vor diesem Hintergrund ihre Besserstellung gesehen haben? Punkt (2.) entfällt, wenn man in Rechnung stellt, daß der Gesetzgeber die «einhäusige *dola*», die «Sklavin im Haus», eigens als solche benannte³⁹ – offenbar kannte er auch *dolai*

³⁶ A.O. S. 469.

³⁷ Col. 6,56-7,2.

³⁸ Col. 7,2-4.

³⁹ Col. 2,11; zu den sachlichen Zusammenhängen vgl. Link (1994), S. 45-47.

(und, die Möglichkeit zur Ehe in Rechnung gestellt, mithin auch *doloi*), die nicht als «einhäusig» gelten konnten⁴⁰. Und Punkt (1.) schließlich beruht ganz und gar auf der Annahme, *woikeis* seien unverkäuflich gewesen. Eben dies aber war nicht der Fall: Das einzige Zeugnis, das für diese Unverkäuflichkeit beigebracht wurde, besteht aus einem Gesetz, das vorschrieb: «Den *woikeus*, der sich geflüchtet hat, soll man nicht verkaufen, solange er im Tempel Asyl findet ...⁴¹» – einem Gesetz also, das die grundsätzliche Verkäuflichkeit des flüchtigen *woikeus* voraussetzt und über die vermeintliche Unverkäuflichkeit des nicht-flüchtigen *woikeus* nichts sagt. Und für die Verkäuflichkeit auch der normalen *woikeis* spricht die Tatsache, daß *woikeis* verschiedener Herren heiraten (und offenbar zusammenziehen) konnten⁴² – wie anders als durch Kauf oder Tausch soll der eine der beiden Herren für den Verlust entschädigt worden sein⁴³? Auch

⁴⁰ So bereits Lotze (1959), S. 18 f.; so auch wieder Lévy (1997), S. 30. – H. und M. van Effenterre haben vorgeschlagen, das Gegenstück zu dieser Sklavin im Haus in dem *woikeus* zu sehen, der in col. 4,34 f. angesprochen ist: Auch er habe nicht *epi korai*, «auf dem Lande», sondern *epikorai*, «als Diensthote», in einem Haus in der Stadt gelebt ([1997], S. 11-14; vgl. auch v. Effenterre - Ruzé [1995], S. 14). Die Deutung scheint jedoch zweifelhaft, denn unmittelbar darauf spricht der Gesetzgeber von dem Kleinvieh, das allein die Söhne erben sollten und das doch wohl von einem Hirten gehütet werden mußte – eben ihn möchte ich in dem genannten *woikeus* sehen (vgl. Link [1991], S. 107 f. und 118; ders. [1994], S. 82 mit Anm. 137; ähnlich [und ohne Kenntnis von Link] neuerdings auch Lévy [1997], S. 36 f.). Vgl. auch die m.E. schlagenden Einwände, die Maffi (1997a), S. 440 gegen die neue Lesung erhob.

⁴¹ Zu Koerner, Nr. 128 vgl. Link (1994), S. 33.

⁴² Col. 3,52-4,6.

⁴³ So bereits Lotze (1959), S. 24 f. – Parker hält dem entgegen, daß der Gesetzgeber auf den «gesunden Menschenverstand der betreffenden Eigentümer» gehofft haben dürfte, die schon irgendwie untereinander einig geworden seien, und weist im übrigen darauf hin, daß die unfreie Frau – wenigstens formal – «weiterhin ihrem Eigentümer gehörte: in dessen Hand kehrte sie automatisch zurück, sobald sie von dem Unfreien getrennt wurde»; Parker (1998), S. 45 Anm. 5. Bei dieser Behauptung scheint ihm freilich der Wunsch als Vater des Gedankens zur Seite gestanden zu haben: Die Frage, welchem Herrn eine unfreie, aber verheiratete Frau zugeschlagen wurde, wenn sie ihren Mann verließ (d.h. wohl: wenn ihr Herr ihre *de-facto*-Ehe wieder auflöste), regelte der Gesetzgeber nirgendwo. Er begnügte sich vielmehr damit, festzulegen, wem das Kind gehörte, das sie noch nahehelich zur Welt bringen mochte: dem Herrn ihres ehemaligen Mannes nämlich (col. 3,52-55). Verzichtete er auf sein Recht, sollte es dem Herrn der unfreien Frau gehören (col. 4,1-3). Tatsächlich rechnete der Gesetzgeber also damit, daß dies ein anderer Herr sein mochte; keineswegs aber setzte er voraus, daß dieser neue Herr zugleich und automatisch auch ihr ehemaliger war, der Herr,

kannte der Gesetzgeber die aus Vater, Söhnen und Töchtern bestehende *woikeis*-Familie, deren Angehörige verschiedenen Herren gehörten⁴⁴ – wie anders als durch Kauf oder Tausch sollen Brüder und Schwestern an verschiedene Herren gefallen sein⁴⁵? – Nicht ein einziger der vier genannten Punkte ist mithin stichhaltig; kein einziger der vermeintlichen Unterschiede erlaubt es, einen Aspekt zu benen-

dem sie vor ihrer Ehe gehört hatte; von einer (noch dazu «automatischen») Rückkehr, wie Parker glaubt, kann gar keine Rede sein. (Selbstverständlich ist auch nicht auszuschließen, daß sie nach ihrer Scheidung noch demselben Herrn gehörte wie ihr ehemaliger Mann – ein Fall, den der Gesetzgeber nicht erwähnte, aber auch nicht zu bedenken brauchte: In diesem Fall hätte der uninteressierte Herr das Kind, das ihm bereits einmal zugetragen worden war, bei dieser Gelegenheit ohnehin schon aussetzen lassen; col. 4,8-11.) – Wurde die unfreie Frau binnen eines Jahres (offenbar nach der Scheidung) wieder mit demselben Mann verehelicht, so bestimmte es der Gesetzgeber im folgenden (col. 4,3-6), sollte das Kind dem Herrn dieses Mannes gehören. Hierin sieht Parker einen rechtlich verankerten Schutz der Familie, die eben nicht auseinandergerissen, sondern weitestmöglich zusammengehalten worden sei (a.O. S. 45 f.). Tatsächlich jedoch setzt diese Bestimmung voraus, daß die Familie als solche eben nicht zusammengehalten worden war – der unfreie Gatte und die unfreie Gattin waren vielmehr geschieden worden und mindestens einer von den beiden war anschließend sogar noch an einen neuen Herrn gefallen –, und daß sie auch nicht zusammengehalten werden sollte: Lag die Scheidung mehr als ein Jahr zurück, blieb das Kind beim Herrn der Frau, während sie wieder weg-«verheiratet» wurde. Ja, selbst wenn die Scheidung noch kein Jahr zurücklag, mußte die Frau das Neugeborene nach Ausweis der vorhergehenden Zeilen zunächst dem Herrn ihres ehemaligen Mannes zutragen; nur, wenn der Herr des Vaters es nicht haben wollte, durfte der der Mutter es seinem Eigentum zuschlagen (und es wohl der Mutter zur Aufzucht überlassen). Womit schützte der Gesetzgeber hier die Familien der Unfreien? Nein, was hier geschützt wurde, das war offenbar nicht die Familie, sondern das Leben des Neugeborenen, des Kindes, das als Säugling auf die Mutter (oder eine Nährtamme) angewiesen war. Erst wenn ein Jahr seit der Scheidung vergangen und der Säugling mithin wenigstens drei bis vier Monate alt war, entfiel die Beschränkung, die bis dahin noch das freie Verfügungsrecht ihres Herrn geschmälert hatte. War das Jahr um, lebten die unbeschränkten Eigentumsrechte des Herrn auf. Das übergeordnete Interesse des Gesetzgebers lag also darin, den Fortbestand der Sklavenschaft als ganzer zu sichern, u.U. auch gegen die jeweils schwankende Willkür einzelner Herren. – Daß dieser scheinbar so marginale Fall – die *woikea* wurde verehelicht, geschwängert, geschieden, veräußert, Mutter, und dann wieder mit demselben Mann verehelicht (sowie in diesem Zusammenhang rückveräußert) – überhaupt regelungsbedürftig war, scheint mir eher auf rücksichtslose Eingriffe der Herren in die «Ehen» ihrer Unfreien zu deuten als auf einen spezifischen Schutz der Familie (doch weist diese Vermutung natürlich über den rechtshistorischen Rahmen, um den es hier gehen soll, hinaus). Im übrigen vgl. auch Maffi (1997b), S. 466.

⁴⁴ Col. 4,18-23; zu beiden Fällen vgl. Link (1994), S. 33 f.

⁴⁵ So bereits Kirsten (1936), S. 98.

nen, unter dem *doloi* etwas anderes gewesen wären als *woikeis* (oder umgekehrt).

Mit anderen Worten: Das Gesetz von Gortyn bietet keinen Anhaltspunkt dafür, mit zwei verschiedenen Kategorien von Unfreien zu rechnen, im Gegenteil: Es schließt sogar aus, daß es zwei verschiedene Kategorien gegeben haben könnte: Die beiden Termini, derer der Gesetzgeber sich bediente, um Unfreie zu bezeichnen, *woikeis* und *doloi*, waren nachweislich Synonyme, und die Tatsache, daß er auch in seinen Bestimmungen zur Vergewaltigung, wo er alle als Opfer oder Täter in Frage kommenden Bevölkerungsgruppen in den Blick nahm, keine anderen Unfreien als *woikeis* und *doloi* nannte, beweist, daß es keinen anderen Typus eines Unfreien als diesen Sklaven eines privaten Herrn, des durchweg so genannten *πάστας*⁴⁶, gab. Oder umgekehrt: Hätte es etwa die aus hellenistischen Quellen erschlossenen öffentlichen Sklaven im Gortyn des 5. Jh. gegeben, hätte der Gesetzgeber sie aufführen müssen – denn wie notwendig wäre es gewesen, ihre Fälle eigens zu bedenken⁴⁷? Wem hätte eine Sklavin, deren Herr die Stadt als ganze war, das naheheftig geborene Kind denn zutragen sollen⁴⁸? An welchen Herrn hätte sich derjenige, der den von einem öffentlichen Sklaven begangenen Ehebruch melden wollte, denn konkret wenden sollen⁴⁹? Wer hätte in diesem Fall den Übeltäter auslösen müssen? Und wer hätte sich an wen halten müssen, um die Vergewaltigung eines öffentlichen Sklaven ahnden zu lassen? Kurz: Hier tut sich eine Fülle von Fragen auf, an denen der Gesetzgeber nicht achtlos hätte vorbeigehen dürfen, wenn er eine zweite, etwa eine öffentliche Form der Sklaverei gekannt hätte. Diese Feststellung gilt es, im Gedächtnis zu halten, wenn wir uns auch den hellenistischen Zeugnissen noch zuwenden.

Beginnen wir mit den inschriftlichen Zeugnissen, ausschließlich Staatsverträgen, die unlängst von A. Chaniotis zusammengestellt und kommentiert wurden⁵⁰. Die für Kreta typischen Formen der Sklave-

⁴⁶ Dazu vgl. allein Lotze (1962), S. 40.

⁴⁷ Anders denkt offenbar Gschnitzer (1976), S. 19 Anm. 56; dazu s.o. Anm. 12.

⁴⁸ Vgl. col. 3,52-55; dazu auch col. 4,14-17: Soll der Gesetzgeber den Fall der unfreien Frau eines privaten Herrn wirklich so penibel geregelt haben, wie er es hier tat, den Fall der unfreien Frau eines öffentlichen Herrn aber vergessen haben?

⁴⁹ Vgl. col. 2,32-33.

⁵⁰ Chaniotis (1996).

rei sieht er in engstem Zusammenhang mit der kretischen Agrarverfassung, die schon seit eh und je durch das Nebeneinander von Privat- und Staatsland und -wirtschaft gekennzeichnet gewesen sei⁵¹. Vor dem Hintergrund dieser Überzeugung formuliert er: «... die hellenistischen Inschriften bezeugen das Fortbestehen der Unterteilung des Landes in zwei rechtliche Kategorien: a) Landlose (*κλᾶροι*), die ... wohl von Privatsklaven bestellt wurden, und b) in von einer abhängigen und zu Tributzahlung verpflichteten Bevölkerung bebaute Ländereien (*οἰκετήια*). Die Bedeutung des letzteren Begriffs geht aus zwei hellenistischen Inschriften hervor. ... Der Terminus *οἰκετήια* bezeichnet ... Siedlungen unfreier Bevölkerung (*οἰκετήια* von *οἰκέτης*) auf Land, das zwischen den Bürgern offenbar nicht aufgeteilt worden war und sich daher von den Landlosen unterscheidet. Hierbei muß es sich um Gemeindeland gehandelt haben, das von den unfreien Bauern gegen Lieferung eines Teils der Produktion ... bewirtschaftet wurde⁵². Kurz: Neben den «Privatsklaven», die wir terminologisch wenigstens versuchsweise mit den aus Gortyn bekannten *woikeis* = *doloi* gleichsetzen könnten, gab es (wie Chaniotis meint: seit alters) öffentliche Sklaven, die *oiketeia* – unfreie Bauern, für die sich im Gesetz von Gortyn allerdings kein Nachweis hatte erbringen lassen⁵³.

Doch nicht nur das Gesetz von Gortyn bleibt diesen Nachweis schuldig; auch die von Chaniotis als Beleg herangezogenen hellenistischen Inschriften, Nr. 37 und 38 in seiner Zählung, können die auf sie gebaute Deutung nicht tragen. «Wenn jemand ... [Landlose (*κλᾶρος*)] zerstört oder die unfreie Landbevölkerung (*oiketeia*) zerstört ...» – so heißt es etwa in dem ersten der beiden Zeugnisse, einem Bündnis- und Isopolitievertrag zwischen Eleutherna und Lato aus dem 2. Jh. v.Chr. –, dann sollte der Bündnispartner mit aller Kraft zur Hilfe kommen⁵⁴. Offenbar – der Wortlaut scheint mir hier ganz eindeutig – gab es nur eine einzige Sklavenschaft, die hier sog. *oiketeia*, die

⁵¹ Allerdings soll all dies, wie aus einer späteren Publikation von Chaniotis hervorgeht, nur für den Ackerbau, nicht auch für die Viehwirtschaft gelten; sie habe vielmehr schon seit eh und je allein in privater Hand gelegen; vgl. Chaniotis (1999), S. 194-197. Doch gilt für den Ackerbau sicherlich dasselbe; vgl. Link (1991), S. 114-116.

⁵² S. 19 f.; ähnlich zuversichtlich äußert er sich auch sonst; vgl. etwa ders. (1999), S. 182.

⁵³ Dennoch folgt ihm Gehrke (1997), S. 27 Anm. 11.

⁵⁴ Chaniotis (1996), Nr. 37; ganz entsprechend auch der Bündnisvertrag zwischen Apta und Eleutherna aus derselben Zeit; Chaniotis (1996), Nr. 38.

Sklaven, die (wie man vielleicht erschließen könnte) auf den *klaroi* arbeiteten, deren mögliche Zerstörung der Verfasser dieses Vertrages unmittelbar zuvor ins Auge gefaßt hatte.

Und auch die übrigen von ihm genannten Inschriften⁵⁵ verweigern ihm den Dienst. Ein Rechtshilfsvertrag zwischen Gortyn und Lato aus dem späten 3. Jh. v.Chr. etwa⁵⁶, der vorsieht, daß die «Hypoboikoi» den Latiern zu den im Vertrag geschriebenen Bedingungen in Gortyn Recht geben sollen, könnte sich mit dem Terminus «Hypoboikoi» zwar tatsächlich, wie Chaniotis deutet, auf die gortynischen Unfreien (und nicht etwa auf eine im politischen Sinne abhängige Bürgerschaft einer anderen Stadt) beziehen⁵⁷. Um so deutlicher aber tritt dann hervor, daß die Gortynier nicht etwa mit zwei (oder noch mehr) voneinander verschiedenen, sondern lediglich mit einer, unter rechtlichen Gesichtspunkten in sich geschlossenen Sklavenschaft rechneten: den hier so genannten «Hypoboikoi»⁵⁸. Und auch die Grenzbeschreibung vom Ende des 2. Jh. v.Chr., die eine «*aphamia* des Exakon», das im Grenzgebiet zwischen den Städten Hierapytna und Lato liegende Gehöft eines einzelnen Bürgers, kennt⁵⁹, trägt trotz der Behauptung, daß «dies ein von unfreien Bauern bestelltes privates Grundstück» gewesen sei, weder zu dieser Behauptung noch zu der Frage einer Differenzierung innerhalb der Sklavenschaft irgend etwas bei⁶⁰. Es bleibt vielmehr bei der Feststellung,

⁵⁵ Chaniotis (1997), S. 217 Anm. 4.

⁵⁶ Chaniotis (1996), Nr. 18.

⁵⁷ So aber noch Perlman (1996), S. 239 f.; vgl. dazu bereits v. Effenterre (1982), S. 36.

⁵⁸ Chaniotis (1996), S. 230. Die Bestimmung, daß die *Hypoboikoi* den Latiern zu diesen oder jenen Bedingungen «Recht geben» sollten, ist nicht dahingehend zu mißdeuten, daß die Unfreien als solche grundsätzlich «in vielerlei Hinsicht rechtsfähig» gewesen seien, wie Chaniotis schreibt (ähnlich jüngst wieder Lévy [1997], S. 33 ff.); dazu Link (1994), S. 31 ff. Und zu der irreführenden Behauptung, die Armetitai in Eleutherna seien eine Bevölkerungsgruppe gewesen, deren Status zu dem der gortynischen Unfreien analog gewesen sei (a.O. S. 230 Anm. 1348), vgl. Chaniotis' eigenen Kommentar zu diesen Armetitai (Nr. 68, Kommentar, S. 404 f.): Sie lebten, wie er herausarbeitet, in einer geschlossenen Siedlung, die sie nach der Bestimmung des Vertrages nicht verlassen durften, wenn sie bestimmte Privilegien, die die Bürger von Eleutherna ihnen gewährten, nicht verlieren wollten. Die gortynischen Unfreien aber durften nach allem, was wir wissen, ihren Wohnort verlassen – so konnte etwa der Unfreie zu einer freien Frau ziehen, um mit ihr in ehelicher Gemeinschaft zusammenzuleben –, und außerdem lebten sie nicht in einer geschlossenen Siedlung, sondern auf dem Land.

⁵⁹ Chaniotis (1996), Nr. 59, Z. 71 f. mit Kommentar, S. 349.

⁶⁰ Chaniotis' Vorstellungen zu dieser Differenzierung schwanken ohnehin, je nach

daß auch die hellenistischen Inschriften eine grundlegende Differenzierung innerhalb der Sklavenschaft einer kretischen Stadt nicht kennen.

Und auch die späten literarischen Quellen bestätigen dieses Bild – zwar nicht durchweg, aber doch im großen und ganzen. Am berühmtesten ist wohl die Formulierung des Pollux geworden, der – wengleich selbst kein Jurist und zudem auf Gewährsmänner angewiesen, die ebenfalls juristische Laien waren – versuchte, dem Problem der spartanischen, thessalischen, kretischen und einiger anderer Formen von Unfreiheit mit den Worten beizukommen: «Zwischen Freien und Sklaven (stehen) die Heloten der Lakedaimonier, die Penesten der Thessaler, die Klaroten und Mnoiten der Kreter ...⁶¹». Worauf auch immer er sich bei dieser Aussage gestützt und im einzelnen bezogen haben mag⁶² – sehr deutlich tritt hervor, daß er für die Unfreien auf Kreta einerseits zwar mit zwei verschiedenen Bezeichnungen, «Klaroten» und «Mnoiten», rechnete, daß er andererseits unter dem juristischen Blickwinkel, den er einnahm, aber keinen Unterschied zwischen ihnen auszumachen vermochte. «Zwischen Freien und Sklaven» schienen sie ihm beide gleichermaßen zu stehen⁶³.

Zusammenhang: Schienen ihm diejenigen, die die *aphamia* des Exakon bestellten, a.O. S. 349 die «unfreien Bauern» zu sein, Bauern, die er (in Anlehnung an Gschnitzer [1976], S. 80 mit Anm. 175) als «Privatsklaven» bezeichnen zu dürfen glaubte (a.O. S. 19 f.), so stellt er sie andernorts als Hörige dar, die man schon am Begriff als solche erkennen könne: «serfs (as the word *aphamia* implies)»; ders. (1999), S. 187. Die Trennung zwischen Sklaven und Hörigen, so müßte man dem wohl entnehmen, folgte in den kretischen Verträgen einer so feinen Linie, daß die beiden Gruppen geradezu ununterscheidbar sind, daß es also keine Trennung gab – genau das Beweisziel der vorliegenden Studie, nicht aber Chaniotis' Überzeugung, nach der «bought slaves, serfs in communal or private ownership, and free non-citizens» die drei (!) (oder vier?) Gruppen gebildet haben sollen, die zusammen mit den Vollbürgern die Bevölkerung der kretischen Städte ausmachten (ebda., S. 182).

⁶¹ Poll. 3,83.

⁶² Vgl. dazu die zu Recht indignierte, kurze Bemerkung von Lotze (1959), S. 1: «Pollux gibt keine Erklärung für seine Definition».

⁶³ Vgl. indessen auch Gschnitzer, der betont, daß Pollux Mnoiten und Klaroten nebeneinanderstellte, also als zwei verschiedene Gruppen betrachtete ([1976], S. 76). Dieser Beobachtung als solcher ist zuzustimmen. Die Frage, worin der Unterschied lag, den Pollux sah, ist damit jedoch noch nicht beantwortet – womöglich lag er allein im Wort. In irgendwelchen rechtlich relevanten Sachverhalten jedoch lag er sicherlich nicht; sonst hätte Pollux, der das Phänomen ja mit Hilfe juristischer Terminologie anging, ihn erwähnt.

Diese zwei Grundzüge – Vielfalt der Terminologie⁶⁴ bei Gleichheit der rechtlichen Kategorie – prägen die literarischen (wie auch die zuvor bereits abgehandelten epigraphischen) Quellen aus hellenistischer und späterer Zeit auch sonst: Von den Mnoiten, die Pollux hier nannte, behauptete Hermonax, daß man in ihnen «die einheimischen Sklaven» τοὺς ἐ<γ>γενεῖς οἰκέτας, sehen könne⁶⁵ – und hatte dabei möglicherweise noch andere Unfreie vor Augen, die nicht aus dem Lande stammten, sondern, durch Piraterie, Kauf oder sonstwie erworben, dorthin verschleppt worden sein mögen. Daß es solche um Gold gekaufte Sklaven, *chrysonetoi*, gab, behauptete jedenfalls auch Athenaios, und fügte hinzu, daß sie in der Stadt Dienste geleistet hätten – im Gegensatz zu denen, die als Kriegsgefangene auf dem Land arbeiteten⁶⁶. Diese, behauptet Athenaios, hätten allerdings nicht, wie Pollux durch seinen Vergleich mit den Heloten unterstellt, «Klaroten» und/oder «Mnoiten», sondern «Aphamioten» geheißten – Aphamioten, von denen auch Hesychios festhielt, daß sie Unfreie (*oiketai*) gewesen seien. Des weiteren sagt er, daß sie auf dem um die Städte liegenden Lande lebten und arbeiteten und daher «Umwohner», *perioikoi*, genannt worden seien⁶⁷. Eben dies war auch schon der Aspekt gewesen, der Aristoteles bei seiner Wortwahl geleitet hatte: Durchweg erscheinen die kretischen Unfreien bei ihm als «Periöken», «Umwohner» – obwohl die übrigen Zeugnisse keinen Zweifel daran lassen, daß wenigstens einige dieser «Umwohner» auch in der Stadt wohnen mochten, wenigstens zeitweise⁶⁸. – Neben all diesen Begriffen findet sich freilich auch der des «Klaroten», den Pollux neben dem der «Mnoiten» mit aufgeführt hatte, in unserer Überlieferung noch des öfteren, und zwar insbesondere in Verbin-

⁶⁴ Finley (1960), S. 168 behauptete zu diesem Phänomen geradezu: «... the literary evidence, in Aristotle and fragments of Hellenistic writings, is incomplete, inconsistent, and in large part unintelligible». Vgl. dazu auch die klingende Bemerkung des Eustathios, Ad II. 15,431, der zusammenfassend festhielt: ἦσαν δὲ ἄλλως δουλικαὶ λέξεις ἐν Κρήτη ...

⁶⁵ Bei Athen. 6,267c; zu der Konjektur vgl. Lotze (1959), S. 5.

⁶⁶ Athen. 6,263e-f; so übernahm es auch Eustathios von ihm; Ad II. 15,431.

⁶⁷ Hesych. α 8548: ἀφαιμιῶται οἰκέται ἄγροικοι περίοικοι.

⁶⁸ Vgl. für die klassische Zeit allein die «einhäusige *dola*» aus dem Gesetz von Gortyn, col. 21,11; vgl. auch oben Anm. 40. Und für die spätere Zeit vgl. etwa Athen. 6,263 f. – Zum technischen Gebrauch der Wortes *perioikos* bei Aristoteles vgl. Gschnitzer (1976), S. 77.

dung mit der (wohl zutreffenden) Etymologie, die ihn vom «Klaros», dem Landlos, herleitet: Daß die Klaroten als Landsklaven zugelost worden seien, hatte auch Ephoros schon behauptet; Athenaios und Eustathios übernahmen es (direkt oder indirekt) von ihm⁶⁹. Und auch Kallistratos stellte den Vergleich der kretischen Klaroten mit den spartanischen Heloten und den thessalischen Penesten an – allerdings ohne den Klaroten noch Mnoiten zur Seite zu stellen, wie Pollux es tat⁷⁰.

So verwirrend vielfältig sich die Terminologie jedoch auch darstellen mag – Einigkeit herrscht zwischen all den bisher aufgeführten Gewährsmännern doch insofern, als in ihren Beschreibungen die terminologische Vielfalt keine auch rechtlich faßbaren Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen widerspiegelt. Unterschiede an sich schienen ihnen zwar durchaus feststellbar, ja, man kann sogar sagen, daß sie dazu neigten, Eigenarten der kretischen Unfreien dadurch herauszuarbeiten, daß sie Unterschiede zwischen einzelnen Gruppen betonten. Doch lagen diese Unterschiede nicht in dem personalrechtlichen Status, sondern etwa in der Herkunft der Unfreien (wohl die meisten waren Einheimische, andere stammten aus der Fremde), in dem Grund ihres Sklavendaseins (wohl die meisten galten als ehemalige, nunmehr unterworfenen Kriegsgegner, einige galten als gekauft), oder – und dies besonders häufig – in ihrem Aufenthaltsort (einige dienten in der Stadt, wohl die meisten aber auf dem Land). Daß neben all diesen Kategorisierungsversuchen niemals personenrechtliche Unterschiede herangezogen wurden, um bestimmte Unfreie gegenüber anderen abzugrenzen, liegt auch nicht etwa daran, daß wir einen guten Teil dieser Auskünfte juristischen Laien verdanken, die sich für andere Aspekte interessiert hätten; im Gegenteil: Einem Zeugen wie Aristoteles (und auch dem bereits zitierten Pollux) war durchaus und gerade an der rechtlichen Grundlage gelegen⁷¹. Daß diese Gewährsmänner uns so völlig im Stich lassen, ist zweifellos am ehesten damit zu erklären, daß es nichts Einschlägiges zu verzeichnen gab. Konkret: Einmal eingekauft, lebte auf Kreta der

⁶⁹ Ephoros, FGrHist 70 F 29; Athen. 6,263e-f; Eustath. Ad II. 15,431.

⁷⁰ Kallistr. FGrHist 348 F 4 (= Athen. 6,263e); ebenso bereits Aristot. frgm. 586 ROSE.

⁷¹ Vgl. allein die Mühe, die Aristoteles sich im Falle der spartanischen Heloten gab, um zu erläutern, weshalb die Spartaner ihnen Jahr für Jahr den Krieg erklärten; Aristot. frgm. 538 ROSE.

in der Stadt ansässige Unfreie, der *chrysonetos*, offenbar nach demselben Recht wie der Ackerbauer, der als Klarote (oder wie immer er sonst genannt worden sein mag) geborene Unfreie auf dem Land – wie deutlich auch immer die Dienste, die sie jeweils verrichteten, sich voneinander unterschieden haben mögen⁷².

Vor diesem Hintergrund erstaunt eine Bemerkung des Lokalhistorikers Sosikrates um so mehr: «Die Kreter, sagen sie», – so hielt er in seiner Beschreibung kretischer Sitten und Gesetze fest – «nennen ihre gemeinschaftliche Sklavenschaft *mnoia*, ihre private aber “Aphamioten”, und ihre Nachbarn “Unterworfenen”⁷³. Dieser Satz hat viel Interesse auf sich gezogen⁷⁴. «Das ausführlichste Zeugnis ist das des Sosikrates», stellte etwa Gschnitzer fest⁷⁵, und daher erhob er es – wie auch die übrigen Kommentatoren – zum Ausgangspunkt der Sachanalyse, zur «Hauptquelle», wie er sagt⁷⁶. Für die weitere Deutung erweist sich diese Entscheidung als fatal, denn Sosikrates' ausführliche und scheinbar so saubere und eindeutige Differenzierung läßt sich mit dem durch vielfältige terminologische und begriffliche Differenzen und Überlappungen geprägten Bild, das die übrigen Quellen zeichnen, schlechterdings nicht in Einklang bringen: Termini, die anderswo genannt sind, fehlen bei Sosikrates⁷⁷, obwohl seine

⁷² So für das Gesetz von Gortyn auch Maffi (1997a), S. 445: «Les règles qui s'appliquent à ces différentes catégories d'esclaves varient en fonction des circonstances, mais leur statut juridique reste fondamentalement le même». Anders freilich Kirsten (1936), S. 104: «Wenn solche (Kaufsklaven) im Recht von Gortyn nicht erwähnt werden, eine besondere Rechtslage der Sklaven nicht berücksichtigt wird, so kann das also nichts anderes bedeuten, als daß es Kaufsklaven in Kreta in dieser Zeit noch nicht gab». Diese Annahme setzt jedoch zum einen die Vorstellung voraus, die *doloi* und *woikeis* seien keine Sklaven, sondern Hörige gewesen, und zum anderen die, daß Kaufsklaven als solche von vornherein eine besondere Kategorie gebildet und die Zugehörigkeit zu dieser Kategorie auch an ihre Kinder weitervererbt hätten. Dazu vgl. indessen bereits Gschnitzer (1976), S. 77, der festhält, daß «die Nachkommen einst durch Kauf erworbener Sklaven nicht mehr als Kaufsklaven zu gelten pflegen».

⁷³ Sosikrates, FGrHist 461 F 4 (= Athen. 6,263f).

⁷⁴ Vgl. etwa Hoeck (1829), S. 23 f.; Kirsten (1936), S. 88 f.; Gehrke (1997), S. 26 mit Anm. 7.

⁷⁵ Gschnitzer (1976), S. 75.

⁷⁶ A.O. S. 78. So auch schon Hoeck (1829), S. 23: «Dem Dosiades und Sosikrates müssen wir, bey den verschiedenen Abstufungen der Kretischen Unterthänigkeit, am ersten folgen, weil wir ihnen, als eigentlichen Schriftstellern über Kreta, die Kenntniss dieser Verhältnisse am füglichsten zutrauen dürfen».

⁷⁷ «Klaroten» kennt er ebenso wenig wie *chrysonetoi*.

Aufzählung Vollständigkeit suggeriert⁷⁸; Termini, die anderswo anderes bezeichnen, beansprucht er (mit Bezug auf ganz Kreta!) für nur einen bestimmten Typ von Unfreien⁷⁹; und Sachverhalte, die anderswo keine Rolle spielen oder sogar ausgeschlossen werden (nämlich die rechtlich klare Trennung in gemeinschaftliche und private Sklaven), erhebt er zur Grundlage seiner Unterscheidungen. Hinzu kommt, daß er neben den beiden genannten Gruppen, den Mnoiten und den Aphamioten, noch eine dritte, offenbar von den beiden vorgenannten ebenfalls verschiedene⁸⁰ kennt: die Periöken, die «Nachbarn», die – so will es der eindeutig überlieferte Text – die Kreter «Untertanen», ὑπηκόους, genannt hätten.

«Daß die Kreter ihre “Nachbarn” ... “Untertanen” genannt hätten», schreibt Gschnitzer zu Recht, «kommt nicht ernstlich in Frage⁸¹». Um dem Text einen halbwegs akzeptablen Sinn zu geben, greift er daher zu der Konjektur, «Nachbarn» (*perioikoi*) und «Untertanen» gegeneinander zu vertauschen. Nun ergibt sich, daß die Kreter ihre Untertanen «Periöken» genannt hätten – also scheinbar der Beweis für das, was Aristoteles mit seiner Wortwahl ohnehin voraussetzte. Jedoch nur scheinbar, denn zu Recht fragt sich Gschnitzer, weshalb nun die Unfreien, die doch bei Aristoteles «die Unfreien» schlechthin sind, bei Sosikrates neben den gemeinschaftlichen und den privaten Sklaven aufgeführt werden. Um auch diese Schwierigkeit zu beheben, greift er (in Anlehnung an Kirsten⁸²) zu der Annahme, im Text seien einige Worte ausgefallen, und ergänzt ein ganzes Satzglied, nämlich: ἄμφοτέρους δὲ περιοίκους, einzufügen hinter den privaten Aphamioten. Damit ergäbe sich die Übersetzung: «Die Kreter, sagen sie, nennen ihre gemeinschaftliche Sklavenschaft *mnoia*, ihre private aber “Aphamioten”, <beide zusammen aber Periöken> ...». Und damit schließlich auch noch das störende Nebeneinander von allen Sklaven auf der einen Seite und den unterworfenen Nachbarn auf der

⁷⁸ So auch Gschnitzer (1976), S. 80.

⁷⁹ Nach Athen. 6,263e-f waren die Aphamioten Kriegsgefangene, die auf dem Lande dienten, im Gegensatz zu Kaufsklaven, die in der Stadt lebten. Nach dem frühen Zeugnis des Hybreas (Athen. 15,695f-696a) stellte die *mnoia* (wenigstens implizit) die gesamte Sklavenschaft dar. Und nach Hermonax (bei Athen. 6,267c) waren die Mnoiten einheimische, nicht etwa gemeinschaftliche Sklaven.

⁸⁰ Anders freilich Kirsten (1936), S. 89; dazu vgl. Lotze (1959), S. 4 f.

⁸¹ A.O. S. 75 Anm. 159.

⁸² Kirsten (1936), S. 89 f.

anderen verschwindet, konjiziert er (mit Guarducci) ὑποίκους anstelle von ὑπηκόους: «... und ihre Nachbarn „Untersiedler“». Doch weshalb sollte Sosikrates den Ausdruck *perioikos* unmittelbar nebeneinander in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht haben? Weshalb sollen «die (*scil.* alle) Kreter» ihre Nachbarn «Untersiedler» genannt haben? Und wer will (um damit auf das Ausgangsproblem zurückzukommen) einen durch solche Eingriffe hergestellten Text zum Ausgangspunkt einer Deutung machen – selbst wenn die Deutung damit problemlos würde (was sie, wie gezeigt, nicht wird)? Und all das gegen den offen zutage liegenden Sachverhalt, daß auch Sosikrates selbst nicht ganz vorbehaltlos glaubte, was er hier schrieb! Denn daß die Dinge sich so verhielten, wie er behauptete, «sagen sie», schrieb er⁸³. Sollte man angesichts dieser Aussage nicht doch lieber annehmen, er habe mehr oder weniger unüberlegt kompiliert, was er fand? Und wie getreu mag er seine Quelle zu der *mnoia* ausgewertet haben, wenn er ihr (oder einer anderen) auch entnahm, die Kreter hätten ihre Nachbarn «Untertanen» genannt⁸⁴? «Daß die Kreter ihre „Nachbarn“ ... „Untertanen“ genannt hätten», hatte Gschnitzer geschrieben, «kommt nicht ernstlich in Frage⁸⁵».

Es sind nicht allein solche philologischen Überlegungen, die Sosikrates' Aussage zweifelhaft machen. Auch sachlich haben all diejenigen, die sich auf seine Worte verlassen und auf ihrer Grundlage mit einer öffentlichen Sklaverei auf Kreta rechnen, Schwierigkeiten zu überwinden, die kaum zu überwinden sind. Denn die Vorstellung, es habe eine solche Sklaverei gegeben, ist fest verknüpft mit der, daß sie, die öffentliche Sklaverei, die ursprünglichere Form gebildet habe, während die private erst später neben sie getreten sei⁸⁶. Dementsprechend habe sich die öffentliche auch auf den ursprüng-

⁸³ Athenaios schrieb seine Erklärung gleichwohl unverdrossen ab. Außerdem behauptete er noch, Dosiadas habe auch «etwas dieser Art» gesagt (nicht aber etwa, wie häufig zu lesen, «dasselbe»; zutreffend Perlman [1996], S. 237). Und auch bei Eustath., Ad II. 15,431, fand diese Erklärung Eingang. Ein eigener Quellenwert kommt all dem freilich nicht zu.

⁸⁴ Wie leicht unsere antiken Gewährsmänner angesichts der (vermeintlich?) diffizilen Materie in Gefahr gerieten, das schöne Wort an die Stelle des klaren Gedankens zu setzen, bestätigt auch die Zusammenstellung bei Onesikritos, FGrHist 134 F 24, dem bereits Lotze (1959), S. 7 Anm. 4 eine «verwirrende Vorstellung» attestierte.

⁸⁵ Vgl. o. Anm. 81.

⁸⁶ Vgl. etwa Gschnitzer (1976), S. 78 f.

lich bestellten Ländereien, den *klaroi*, entfaltet, während die private lediglich auf den abseits gelegenen Äckern Platz gegriffen habe, auf den erst später von einzelnen Bürgern hinzugenommenen Ländereien, der sog. *aphamia*; eben so gelangen wir etymologisch zu den von Sosikrates genannten Aphamiotai, den vermeintlichen Privatsklaven, die auf dieser *aphamia* gearbeitet und gelebt haben sollen⁸⁷.

Zwei Einwände sind es, an denen diese Vorstellung scheitert. Zum einen: Nichts spricht dafür, daß es in den dorischen Städten Kretas ursprünglich ein anderes Bodenrecht gegeben habe als später; das gemeinschaftliche Recht am Grund und Boden ist eine Schmäre der modernen Forschung⁸⁸. Damit entfällt die Grundlage, auf der die gemeinschaftliche Sklaverei sich entwickelt haben soll; dementsprechend ist auch die Vorstellung von dieser Sklaverei an sich zu tilgen. Und zum zweiten: Der vermeintliche Prozeß im Übergang vom Gemeinschafts- zum Privateigentum müßte sich bereits in spätarchaischer oder in klassischer Zeit vollzogen haben, nicht erst in hellenistischer⁸⁹. Auch das Nebeneinander zweier verschiedener Kategorien von Sklaven müßte also bereits in vorhellenistischer Zeit zu konstatieren sein. Mögen die Quellen aus dieser Zeit auch spärlich fließen – das Große Gesetz von Gortyn müßte die gemeinschaftlichen Sklaven, die es doch seit eh und je gegeben haben soll, unbedingt kennen. Fragen könnte man – träfe die hier nachgezeichnete Theorie zu – allenfalls, ob es auch schon die Sklaven einzelner, privater Bürger kannte. Ein kurzer Blick auf den ersten Teil der vorliegenden Studie vermag den Leser jedoch, wie ich hoffe, zu überzeugen: Tatsächlich kannte es allein sie.

Sollte es in Zukunft noch darum gehen, die grundlegenden Charakterzüge ihrer Unfreiheit genauer herauszuarbeiten, dürfen wir die Hoffnung, von der Seite der vielgestaltigen Terminologie her Klarheit zu erhalten, beruhigt beiseitestellen. Bis zum (in der Sache, nicht aufgrund des Wortes zu führenden) Beweis des Gegenteils spricht mithin nichts dagegen, die kretischen Unfreien etwa unter der Bezeichnung der Klaroten zu subsumieren – soweit es um die Sache geht, scheint diese Subsumption gerechtfertigt. Und die Be-

⁸⁷ So etwa Gschnitzer, ebda.; v. Effenterre (1982), S. 38-40; vgl. auch o. Anm. 10.

⁸⁸ Dazu vgl. Anm. 51; vgl. auch Maffi (1997a), S. 445: «Je pense qu'il existe un seul régime des biens: celui que l'on peut appeler propriété privée».

⁸⁹ Vgl. dazu noch einmal die oben genannten *aphamia*; Anm. 10.

zeichnung selbst ist vielleicht etwas besser, jedenfalls aber nicht schlechter als jede andere auch ⁹⁰.

BIBLIOGRAPHIE

- Baunack (1885) J. und Th. Baunack, *Die Inschrift von Gortyn*, 1885.
- Bücheler - Zitelmann (1885) F. Bücheler - E. Zitelmann, *Das Recht von Gortyn*, 1885.
- Chaniotis (1996) A. Chaniotis, *Die Verträge zwischen kretischen Po-
leis in der hellenistischen Zeit*, 1996.
- Chaniotis (1997) A. Chaniotis, Rez.: S. Link, *Das griechische Kreta*,
«Klio» 79 (1997), S. 217-219.
- Chaniotis (1999) A. Chaniotis, *Milking the Mountains*, in ders.
(hrsg.), *From Minoan Farmers to Roman Traders*,
1999, S. 181-220.
- DHR R. Dareste - B. Haussoullier, Th. Reinach, RIJG I,
1892.
- v. Effenterre (1982) H. van Effenterre, *Terminologie et formes de dépen-
dence en Crète*, in FS Ch. Delvoye, 1982, S. 35-44.
- v. Effenterre (1997) H. und M. van Effenterre, *Du nouveau sur le Code
de Gortyne*, in G. Thür - J. Vélissaropoulos-Karako-
stas (hrsgg.), *Symposium 1995*, 1997, S. 11-15.
- v. Effenterre - Ruzé (1995) H. van Effenterre - F. Ruzé, *Nomima. Recueil d'ins-
criptions politiques et juridiques de l'archaïsme
grec*, Bd. II, 1995.
- Finley (1960) M.I. Finley, *The Servile Statuses of Ancient Greece*,
«RIDA» 7 (1960), S. 165-189.
- Gehrke (1997) H.-J. Gehrke, *Gewalt und Gesetz. Die soziale und
politische Ordnung Kretas in der Archaischen und
Klassischen Zeit*, «Klio» 79 (1997), S. 23-68.
- Gschnitzer (1958) F. Gschnitzer, *Abhängige Orte im griechischen Al-
tertum*, 1958.

⁹⁰ Dies zu Luther (1997), S. 169; Chaniotis (1997), S. 217; v. d. Vliet, «Mnemosyne»
50 (1997), S. 244; Parker (1998), S. 45. – Dieselbe Entscheidung traf übrigens auch
schon Lotze (1959), S. 9: «Wir nennen sie im folgenden Klaroten, dem heute herr-
schenden Sprachgebrauch folgend ...». Vgl. auch M.I. Finley (1960), S. 167: «There is a
fetishism about words which must be overcome. The Greeks had altogether too many
slave words ...».

- Gschnitzer (1976) F. Gschnitzer, *Studien zur griechischen Terminolo-
gie der Sklaverei*, 1976.
- Hoeck (1829) K. Hoeck, *Kreta. Ein Versuch zur Aufhellung der
Mythologie und Geschichte, der Religion und Ver-
fassung dieser Insel, von den ältesten Zeiten bis auf
die Römer-Herrschaft*, III, 1829.
- Kirsten (1936) E. Kirsten, *Die Insel Kreta im fünften und vierten
Jahrhundert*, Diss. Leipzig 1936.
- Koerner (1993) R. Koerner, *Inscriptifliche Gesetzestexte der frühen
griechischen Polis, Akten der Gesellschaft für grie-
chische und hellenistische Rechtsgeschichte*, IX,
hrsg. v. K. Hallof, 1993.
- Kohler - Ziebarth (1912) J. Kohler - E. Ziebarth, *Das Stadtrecht von Gortyn
und seine Beziehungen zum gemeingriechischen
Rechte*, 1912 (ND 1972).
- Lévy (1997) E. Lévy, *Libres et non-libres dans le code de Gorty-
ne*, in P. Brulé (éd.), *Esclavage, guerre, économie
en Grèce ancienne: Hommages à Yvon Garlan*,
1997, S. 25-41.
- Link (1991) S. Link, *Landverteilung und sozialer Frieden im ar-
chaischen Griechenland*, 1991.
- Link (1994) S. Link, *Das griechische Kreta. Untersuchungen zu
seiner staatlichen und gesellschaftlichen Entwick-
lung vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v.Chr.*, 1994.
- Lipsius (1909) H. Lipsius, *Zum Recht von Gortyns*, *Abb. Leipz.
Phil.-hist. Kl. 11*, 1909.
- Lotze (1959) D. Lotze, *METAΞΥ ΕΛΕΥΘΕΡΩΝ ΚΑΙ ΔΟΥΛΩΝ. Stu-
dien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerun-
gen in Griechenland bis zum 4. Jahrhundert v.Chr.*,
Diss. Jena 1956, 1959.
- Lotze (1962) D. Lotze, *Zu den φοικέες von Gortyn*, «Klio» 40
(1962), S. 32-43.
- Luther (1997) A. Luther, Rez.: S. Link, *Das griechische Kreta*,
«Gymnasium» 104 (1997), S. 169-171.
- Maffi (1997a) A. Maffi, *Droit et épigraphie dans la Grèce archai-
que*, «RHD» 75 (1997), S. 435-446.
- Maffi (1997b) A. Maffi, Rez.: S. Link, *Das griechische Kreta*, «ZRG»
114 (1997), S. 461-472.
- Maffi (1997c) A. Maffi, *Il diritto di famiglia nel Codice di Gortina*,
1997.

- Metzger (1973) R.R. Metzger, *Untersuchungen zum Haftungs- und Vermögensrecht von Gortyn*, 1973.
- Parker (1998) V. Parker, Rez.: S. Link, *Das griechische Kreta*, «Gnomon» 70 (1998), S. 43-47.
- Perlman (1996) P. Perlman, *Πόλις ὑπήκοος. The dependant polis and Crete*, in M.H. Hansen (ed.), *Introduction to an Inventory of Poleis*, 1996, S. 233-285.
- Vliet (1997) E.Ch.L. van der Vliet, Rez.: S. Link, *Das griechische Kreta*, «Mnemosyne» 50 (1997), S. 242-245.
- Willets (1955) R.F. Willets, *Aristocratic Society in Ancient Crete*, 1955.
- Willets (1967) R.F. Willets, *The Law Code of Gortyn*, 1967.
- Wittenburg (1982) A. Wittenburg, *Zum sozialen Gefüge in Kreta*, «Opus» 1 (1982), S. 67-74.
- Wolff (1960) H.J. Wolff, Rez.: D. Lotze, *Metaxy eleutheron kai doulon*, «ZRG» 77 (1960), S. 438-444.

Alberto Maffi

HANS JULIUS WOLFF
E GLI STUDI DI DIRITTO GRECO
A TRENT'ANNI DAL I SYMPOSION

1. L'anno 2001 ha rappresentato un anniversario importante per gli studi di diritto greco antico: trenta anni fa, infatti, Hans Julius Wolff organizzava a Rheda il I Symposion di Storia del diritto greco ed ellenistico, creando così un punto di riferimento permanente per tutti gli studiosi della materia. La ricorrenza offre lo spunto per tracciare un bilancio degli studi di diritto greco, che in buona parte (o almeno nella parte che dovrebbe riceverne una sorta di marchio di autenticità) si concretano nei contributi pubblicati nei tredici *Simposi* che si sono succeduti dal 1971 al 2001. Uno «Zwischenbilanz» di grande interesse, riferito a un periodo ben più lungo, si può leggere nell'articolo di M. Talamanca, *Gli studi di diritto greco dall'inizio dell'ottocento ai nostri giorni*, pubblicato negli Studi in memoria di Gino Gorla, Milano 1994, pp. 889-949. Importante anche J. Hengstl, *Palingenesia iuris und die ausserroemische Welt. Methodische Betrachtungen*, «RIDA» 41 (1994), pp. 55-96.

Muovo da due osservazioni preliminari: a) I Simposi, senza voler togliere merito agli altri studiosi che hanno concorso ad assicurare il loro successo, risentono dell'impronta che Wolff ha loro dato (come ha avuto occasione di scrivere G. Thür nel «Vorwort» del *Symposion 1995*, i Simposi si svolgono «im Geiste H.J. Wolffs»); b) i Simposi hanno avuto una funzione di volano che ha gradualmente ampliato l'ambito degli studiosi interessati. E questo si deve al fatto che, fin dal I Simposio, Wolff volle chiamare a collaborare giuristi e antichisti, convinto che, in mancanza di una letteratura giurisprudenziale gre-

ca, di cui gli storici del diritto potessero rivendicare l'interpretazione in esclusiva (come accade da almeno un millennio per il *Corpus Iuris* giustiniano), giuristi e antichisti dovessero lavorare in collaborazione (anche se, in realtà, al I Simposio, su diciotto partecipanti solo tre non erano giuristi, e la stessa proporzione vale anche per il Simposio 1974 di Gargnano; solo a partire dal III Simposio la proporzione dei non giuristi si stabilizzerà intorno a un terzo, salvo raggiungere, in alcuni casi, la metà).

Come ha scritto Thür nella sua commemorazione di Wolff (pubblicata nella «ZSS» 101 [1984], pp. 476-492), che resta tutt'ora il più importante contributo critico alla comprensione della sua opera, Wolff non ha pubblicato grandi lavori di sintesi sul diritto della Grecia classica ed ellenistica (anche se aveva gettato le basi per un manuale di diritto greco-egizio, di cui il secondo volume è stato pubblicato durante la vita dell'autore, mentre il primo vedrà finalmente la luce fra breve a cura di H.-A. Rupprecht); ma ha pubblicato alcuni studi su temi di primaria importanza, come la famiglia, il contratto e il processo, in cui ha sviluppato alcune idee-base, che si stagliano come massi erratici (Thür, *art. cit.*, p. 482) sull'orizzonte della giusgrecistica.

Wolff aveva cominciato a crearsi degli allievi di talento, che calarono in massa in Italia in occasione del II Simposio, tenutosi a Gargnano del Garda nel giugno del 1974. Un tragico destino ha strappato alla stima e all'affetto dei loro colleghi Diederich Behrend (nel 1994) ed Eberhard Klingenberg (nel 1995), soltanto una diecina d'anni dopo la morte dello stesso Wolff (1983). Avendo abbandonato gli studi giusgrecistici H. Meyer-Laurin, di quel gruppo è rimasto in attività il solo G. Thür (giustamente definito da M. Gagarin nella sua recensione a *Greek Law in its Political Setting*, «ZSS» 115 [1998], p. 491, «the leading continental authority on Greek law»). La conseguenza di questi eventi è che è mancato il tempo di sviluppare in termini teorici (se non vogliamo dire dogmatici) quelle «juristische Grundauffassungen» che sono il principale lascito di Wolff alla giusgrecistica, come vedremo meglio più sotto. Il libro di Behrend sui documenti d'affitto e gli studi di Klingenberg sul *Fundrecht* sono infatti soltanto dei primi, benché rilevanti, abbozzi in questa direzione.

La mancata elaborazione teorica delle «Grundauffassungen» ha impedito che si formasse un corpo di dottrine di riferimento tale da orientare la collaborazione fra giuristi e non giuristi nello studio delle fonti (in particolare epigrafiche), che attendono ancora in gran

parte una adeguata disamina critica. Dopo la morte di Wolff, la mancata o insufficiente elaborazione di strumenti dottrinari per l'interpretazione delle fonti giuridiche greche ha fatto rapidamente sentire i suoi effetti anche a livello di Simposi. La relazione che D. Cohen presentò al *Symposion 1988* iniziava così: «The field of Greek Law exists in a kind of methodological torpor», continuava sostenendo che «there are few attempts to study Greek law in a social historical or legal sociological framework, to systematically employ comparative models, or to relate Greek law to the larger Western historical tradition through comparative studies»; e concludeva affermando che «much Greek law scholarship falls into two categories: either it is not legal history at all, but rather political history of Athenian institutions ..., or it is legal antiquarianism of the driest sort» (*Late Sources and the 'Reconstruction' of Greek Legal Institutions*, in *Symposion 1988*, Köln - Wien 1990, p. 283). Poco più sotto D. Cohen invitava a riprendere l'obiettivo fondamentale enunciato da Wolff nel 1971: non limitarsi alla ricostruzione e alla descrizione delle istituzioni giuridiche greche, ma mirare alla loro integrazione in un più ampio contesto storico e giuridico.

L'invito a «ritornare a Wolff», formulato solo cinque anni dopo la sua morte, era un chiaro indizio del disagio provocato dalla carenza di elaborazione e di applicazione del metodo indicato da Wolff stesso.

Solo due anni dopo l'esortazione di Cohen, i due più appassionati studiosi americani di diritto greco – D. Cohen e M. Gagarin, che avevano già partecipato ai Simposi '85 e '88, organizzeranno in California il *Symposion 1990*, che segna l'ingresso ufficiale negli studi giusgrecistici di quella corrente anglo-americana che, in pochissimi anni, acquisterà un ruolo di primo piano modificando notevolmente il panorama della disciplina. Il legame con il *Symposion* e, di conseguenza, con l'opera di Wolff, non si è certo spezzato; e ciò anche grazie alla volontà dei principali esponenti della disciplina di mantenere rapporti di collaborazione che si sono rivelati proficui (e che sono stati probabilmente facilitati dalla struttura ristretta della «Gesellschaft» voluta da Wolff). Tuttavia è indubbio che da almeno un decennio la maggior parte degli studiosi anglo-americani che si interessano di diritto greco si è svincolata dalla tutela della «Gesellschaft» e ha sviluppato linee di ricerca autonome e, in un certo senso, eterodosse. Penso quindi che sia giunto il momento di fare il punto sulle diverse posizioni in campo, ripartendo, come è naturale, dall'opera di Wolff.

2. La riflessione metodologica di Wolff è contenuta in una serie di articoli scritti a cavallo degli anni '70 (per la maggior parte comodamente raccolti in *Opuscula dispersa*, Amsterdam 1974). Il punto fondamentale, che intendo esaminare, è la nota convinzione di Wolff, secondo cui gli storici del diritto greco sono essenzialmente chiamati a individuare le «gemeinsame Rechtsvorstellungen», ovvero «juristische Grundgedanken» o «Grundauffassungen» o «Denkformen», che informano gli istituti giuridici greci. Con ciò Wolff postulava l'esistenza in Grecia di una dogmatica giuridica immanente, cioè che non ha formato oggetto di una consapevole ed esplicita elaborazione da parte di un ceto di specialisti paragonabile ai giuristi romani. In base alle ricerche da lui condotte sulle fonti, da Omero all'età ellenistica, Wolff ha enunciato alcuni principi cardine che caratterizzerebbero gli ordinamenti giuridici delle città greche.

Cominciamo dal punto forse più significativo sul piano dogmatico: analizzando la struttura del processo, Wolff è giunto ad escludere che il diritto privato greco abbia conosciuto la distinzione fra diritti reali e diritti di credito, che è una distinzione fondamentale per il diritto romano e per i diritti di derivazione romanistica. A suo parere, infatti, il diritto attico non conosceva singole azioni contrattuali (cioè miranti a ottenere la prestazione corrispondente alla pretesa nascente da uno specifico contratto, come la compravendita, la locazione ecc.). Esistevano solo azioni delittuali miranti ad ottenere il risarcimento di un danno, che poteva consistere o in una lesione personale o in una diminuzione patrimoniale ingiustificata. La responsabilità del debitore non nasceva dunque dall'inadempimento della prestazione promessa, ma dal fatto di non aver compiuto ciò che si era impegnato a dare o a fare a fronte di un vantaggio patrimoniale acquisito per opera del creditore. Verificandosi l'inadempimento del debitore, il creditore aveva diritto di rivalersi immediatamente sul patrimonio del debitore ricorrendo all'autotutela in funzione esecutiva. Se il debitore riteneva di avere motivi legittimi per opporsi all'esecuzione, si dava luogo al processo, che aveva per scopo non di accertare il diritto sostanziale del precedente, ma di dichiarare legittima o illegittima (*dikazein*) la procedura esecutiva interrotta dall'opposizione del debitore. Qualora l'organo giudicante ne avesse riconosciuta la legittimità, il creditore precedente avrebbe potuto riprendere e portare a termine l'esecuzione. Sia l'inadempimento di un contratto sia la lesione di un diritto su una cosa davano quindi luogo

allo stesso tipo di azione giudiziaria, cioè a un'azione delittuale. Wolff era consapevole che questo nuovo modo di concepire le «zentrale Unterscheidungen unserer Systematik» (*Op. disp.*, p. 47, basato sull'analisi del diritto attico ma esteso in linea di principio agli ordinamenti di tutte le *poleis*) necessitava di conferme basate sull'analisi dettagliata delle fonti, e in primo luogo sullo studio della terminologia. Ma lo stesso Wolff non ha potuto o non ha voluto dedicarsi a tale compito. In un certo senso ha proposto queste concatenazioni di concetti (o questi «massi erratici», come li ha efficacemente definiti Thür) quasi come postulati. Di fatto, se si eccettua qualche tentativo di critica da parte del Biscardi, il dibattito e la ricerca su queste ipotesi di ricostruzione dogmatica sono sostanzialmente mancati.

La ragione va ricercata in un motivo contingente, cioè nel disperdersi precoce del gruppo dei suoi più diretti seguaci (a cui abbiamo accennato): bisogna anche osservare che questi, nei pochi lavori che hanno potuto pubblicare, hanno comunque mostrato una certa tendenza a *iurare in verba magistri*, nel senso che hanno dato spesso per dimostrata la verità dei postulati di Wolff e li hanno applicati pedissequamente (Behrend, Klingenberg, anche D. Simon). Quanto agli studiosi dei paesi di lingua non tedesca, direi che nessuno ha aderito in maniera netta all'indirizzo teorico propugnato da Wolff, senza peraltro proporre alternative di respiro altrettanto ampio.

In questo quadro di sviluppo bloccato la felice eccezione è rappresentata da G. Thür, che da molti anni lavora alla raccolta e allo studio delle iscrizioni greche di contenuto processuale (iniziando così ad attuare il programma delineato da H.J. Wolff, «ZSS» 98 [1981], pp. 606-608). Ciò ha permesso di raggiungere notevoli progressi nel campo della conoscenza del diritto processuale, anche, come vedremo, con importanti ricadute di carattere teorico. La scelta del processo come (immenso) campo di studio privilegiato ha però lasciato nell'ombra altri aspetti essenziali della costruzione wolffiana, come il contratto o la distinzione diritti reali/diritti di credito.

In ogni caso, in attesa di poter confermare con l'analisi delle fonti i postulati di Wolff, si è creata una situazione paradossale. Le tesi di Wolff erano talmente radicali che, almeno con riferimento allo studio del diritto privato, hanno creato un vuoto: i concetti giuridici tradizionali, di matrice romanistica (di cui, si noti, Wolff non escludeva affatto l'uso come modelli euristici: vd. *Op. disp.*, pp. 46-47), sono stati ritenuti completamente inaffidabili proprio grazie all'autorità

dello stesso Wolff. D'altra parte il nuovo impianto concettuale da lui proposto si collocava a un livello talmente generale da renderne difficile l'applicazione immediata allo studio di istituti o di regole specifiche, specie per i non giuristi.

3. Sofferamoci ora a considerare più da vicino le prese di posizione programmatiche di Wolff.

Notevole importanza rivestono le considerazioni sullo scopo che gli studiosi di diritto greco devono proporsi. In realtà lo scopo viene visto da due punti di vista diversi, a seconda del pubblico a cui Wolff si rivolge. Nei confronti degli antichisti – storici e filologi – Wolff vuole mostrare che il diritto è una componente necessaria per intendere compiutamente la storia e la cultura greca. Nei confronti dei colleghi giuristi, Wolff vuole mostrare che lo studio del diritto greco, lungi dall'essere un *hobby*, apre delle prospettive tuttora attuali. Cominciamo da questo secondo aspetto, che certamente è quello che stava più a cuore a Wolff.

Ai giuristi, osserva Wolff, la storia interessa solo «als wirksame Kraft in unserer eigenen Rechtsgeschichte» (*Op. disp.*, p. 2). La storia del diritto greco deve dunque pretendere di essere riconosciuta come «Glieder der Rechtswissenschaft» (corsivo di Wolff; *ibid.*, p. 6); il diritto greco deve essere considerato «lebendiges Erbe» e non «antiquarischer Stoff». Lo stesso Wolff riconosce, però, che, dal punto di vista tecnico-giuridico, nessun aspetto dell'antico diritto greco ha influenzato direttamente il diritto moderno; in che cosa consiste allora questa vitalità del diritto greco antico per i giuristi attuali? L'assenza dei giuristi e la frammentazione in tanti ordinamenti particolari (corrispondenti alle singole *poleis*) sono stati fattori che hanno messo il diritto greco in una posizione inferiore rispetto al diritto romano. E tuttavia questi stessi fattori sono quelli che «das griechische Recht zu einem besonders anziehenden Anschauungsobjekt fuer denjenigen machen, der der Verknuepfung des Rechts – sowohl in seiner Entstehung wie in seiner Entfaltung – mit seinen Vorbedingungen im Ganzen der menschlichen Lebensordnung und in sozusagen vorrechtlichen, auf die Erhaltung dieser Ordnung bedachten Wuenschen und Vorstellungen der Menschen nachzugehen sucht» (*Op. disp.*, p. 7). Come si vede, e come si può ancor meglio verificare provando a tradurre nella propria lingua questa frase, la motivazione addotta da Wolff non è proprio perspicua. Nello stesso articolo si attribuisce più

semplicemente al diritto greco «una capacità, guidata da una logica immanente, di adattare il diritto a situazioni e bisogni politici, sociologici ed economici» (*ibid.*, p. 6). Wolff pensa chiaramente all'interesse che i giuristi attuali dovrebbero provare verso soluzioni dogmatiche originali per disciplinare i fenomeni socio-economici, soluzioni, quindi, suscettibili di arricchire lo strumentario concettuale a disposizione del giurista.

All'articolo che abbiamo testè citato (*Das Recht als Komponente der griechischen Erbe*, del 1973), fa da contraltare l'articolo intitolato *Griechische Rechtsgeschichte als Anliegen der Altertumswissenschaft*, del 1970, che si rivolge agli antichisti. La scarsa considerazione in cui la storia del diritto greco è tenuta presso gli antichisti deriva, secondo Wolff, prima di tutto dal fatto che al diritto non viene riconosciuto valore di creazione culturale e in secondo luogo dal carattere difficilmente sintetizzabile dell'oggetto della disciplina. È singolare che Wolff, pur proponendosi programmaticamente di attirare l'interesse degli antichisti verso il diritto greco, quasi finisca per gelare il suo uditorio. Scrive infatti: «es ist meine feste Ueberzeugung dass es letzten Endes nur der Jurist ist, der ueber die Ermittlung der positiven Regeln und der auesseren Formen hinaus, den geistigen Gehalt der Rechtsordnung und dessen Verhaeltnis zu den die rechtlichen Regelungen zugleich bedingenden und von ihnen abhaengigen politischen, soziologischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten zu erfassen vermag» (*Op. disp.*, p. 19). Non solo portare alla luce il contenuto intellettuale (ossia dogmatico) del diritto, ma anche chiarire il suo rapporto con la realtà sottostante è compito riservato al giurista. Ne deriva che la storia del diritto, greco o romano che sia, non può e non deve diventare parte della storia antica o della filologia classica. A questo punto Wolff cerca di rianimare l'uditorio, lasciando ai non giuristi una possibilità (che contiene una non si capisce quanto involontaria ironia): la problematica giuridica «ist nur dem zugaenglich, der, sei er von Haus aus Philologe oder Jurist, sich von einem juristischen Blickpunkt her naehert» (*Op. disp.*, pp. 19-20). Per chiarire poi in concreto che cosa intenda per collaborazione fra giuristi e antichisti, Wolff accenna a due problemi storiografici complessi: la presenza in regioni diverse e in epoche diverse di strutture familiari più o meno allargate e il presumibile influsso delle religioni universalistiche sull'allentarsi dei legami familiari in età ellenistica. In definitiva il confronto fra i due articoli fa capire che la valutazione

dell'impatto dei fenomeni politici, sociali ed economici sulle strutture giuridiche resta compito precipuo dei giuristi; agli antichisti spetta il compito di mettere a fuoco i dati e i fenomeni storici che il giurista porrà in relazione con le forme giuridiche.

4. Queste convinzioni sono ulteriormente illustrate e approfondite nel più elaborato dei lavori metodologici precedenti il I Simposio: *Der Rechtshistoriker und die Privatrechtsdogmatik*, che risale al 1967 (*Op. disp.*, pp. 41-64). Qui Wolff ribadisce che lo storico del diritto deve contribuire all'arricchimento del patrimonio dogmatico complessivo mettendo in luce le «Rechtsvorstellungen» che operano in leggi e istituti, in presupposti e forme della procedura giudiziaria e nel contenuto tipico degli atti giuridici. La caratterizzazione giuridica di tali «Grundvorstellungen», la scoperta del loro evolvere nonché dei loro presupposti e riflessi intellettuali, politici e giuridici (radicati nell'ordinamento processuale e nell'organizzazione familiare) presuppongono l'addestramento dello studioso all'uso del pensiero giuridico-dogmatico (*ibid.*, p. 58). Nella nota 43 della stessa pagina 58 propone di estendere il detto di Wieacker – giuristi come quelli romani possono essere capiti solo da giuristi – a tutte le istituzioni giuridiche e ad ogni applicazione di principi giuridici, soprattutto là dove non sono riconducibili all'opera di specialisti. Cita poi Momigliano, e propone di interpretare la sua ben nota e provocatoria celebrazione della morte della storia del diritto nel senso che lo storico del diritto deve sempre tener d'occhio le condizioni storiche, ma deve restare un giurista; altrimenti la storia del diritto rischia di sprofondare nelle inezie antiquarie («antiquarisches Kleinkram»).

Veniamo così, per concludere questa disamina del pensiero di Wolff, alla relazione introduttiva del I Simposio (*Juristische Graezistik. Aufgaben, Probleme, Moeglichkeiten*, in *Symposion 1971*, Weimar - Köln - Wien 1973, pp. 1-22), che possiamo considerare il manifesto degli studi di diritto greco nella prospettiva a cui poi i *Symposia* si sono mantenuti almeno formalmente fedeli. A rileggerla a distanza di trent'anni, la *Juristische Graezistik* colpisce per la sua carica di ottimismo e di entusiasmo. Ancora una volta Wolff insiste sulla necessità di individuare le prospettive dogmatiche in cui inquadrare e sistematizzare i dati ricavati dalla semplice osservazione e descrizione di istituti e fenomeni giuridici. Nel perseguire tale obiettivo non si deve tanto temere di ricorrere a categorie romanistiche, che anzi

possono rivelarsi utili per la loro sinteticità e pregnanza; ma si deve stare attenti a non imputarle ai Greci stessi (*Jur. Graez.*, p. 3). In ogni caso bisogna mettersi sulle tracce delle «rechtsdogmatische Vorstellungen» greche, e, se del caso, ricostruirle e delineare la loro configurazione e la loro efficacia nel plasmare istituti, forme e tecniche dei vari sistemi giuridici greci (*ibid.*, p. 4). Quando penso al diritto greco, continua Wolff, non penso a singole regole e nemmeno all'insieme di queste regole, ma «an einen in sich identifizierbaren, d.h. unter geistesgeschichtlichen Aspekten als spezifisch griechisch-hellenistisch herausloesbaren Komplex juristischer Denkweise, Organisationformen und Methoden» (*ibid.*). Wolff non si nasconde quali siano le limitazioni che la natura delle fonti impone allo storico del diritto greco. Conferma la sua convinzione che i teorici della retorica e i filosofi non fossero interessati al diritto positivo. Passa poi a rilevare che, nell'ambito della retorica giudiziaria non c'è da aspettarsi l'elaborazione di categorie giuridiche coerenti e organizzate in sistema; se c'è interpretazione del diritto, essa è legata strettamente al tema della specifica controversia. Tuttavia Wolff ribadisce che non siamo di fronte a un «Sammelsurium von mehr oder weniger primitiven und zusammenhangslosen Einzelvorschriften und ad hoc erfundenen Geschaefstypen» (*ibid.*, p. 12).

A questo punto inizia la parte propositiva: Wolff espone quali obiettivi si dovrebbero prefiggere gli studi giusgreco. Dopo aver ribadito che non bisogna accontentarsi di considerare il profilo esteriore degli istituti giuridici, perché bisogna scoprire «die hinter ihnen wirksamen Faktoren» (*ibid.*, p. 14), Wolff ribadisce un punto fondamentale della sua posizione metodica. Lo studio del diritto greco presenta un vantaggio considerevole rispetto allo studio del diritto romano: grazie all'epos omerico consente di conoscere situazioni giuridiche arcaiche e forme di pensiero giuridico remote («archaische Rechtszustaende und fruehzeitliche juristische Denkformen»: *ibid.*, p. 14). Lo storico del diritto greco può così constatare che modi di pensare arcaici o primitivi, mai pienamente articolati e per questo non superati, si integrano con una tecnica giuridica adeguata alle necessità sociali ed economiche che si vengono manifestando nel corso del tempo (come esempi Wolff ricorda il processo nell'Atene classica e la giurisprudenza cautelare in età ellenistica). Poco più sotto ribadisce che queste «primitive Rechtsvorstellungen», scaturite da necessità processuali, formarono il patrimonio di idee dogmati-

che che ha orientato legislazione e pratica del diritto in tutto il mondo greco durante tutta la sua storia. Non solo; il ragionamento si completa su un altro versante: quello della convergenza o del contrasto tra fattori sociologici e fattori giuridico-dogmatici nello sviluppo del diritto. A questo proposito Wolff osserva che in molti casi l'autorità di principi giuridici consolidati ha posto un freno alla tendenza a creare liberamente forme giuridiche atte a soddisfare esigenze sociologiche ed economiche nuove. Con la conseguenza che furono trovate delle soluzioni per adattare alle nuove esigenze la rigidità di un pensiero giuridico che era troppo poco flessibile per poter modificare i principi ereditati dal passato (è il terreno dei «nachgeformte Rechtsgeschäfte» esplorato da Rabel, studioso che ha sempre rappresentato un punto di riferimento per Wolff).

Ma il rapporto dialettico fra diritto e fattori sociali, politici ed economici può essere studiato anche dal punto di vista opposto; ossia non quello del freno che l'impianto giuridico tradizionale oppone ai bisogni della vita in trasformazione, bensì quello dell'influsso dell'ambiente politico e sociale (ma Wolff usa costantemente «soziologisch») sulla conformazione degli istituti giuridici. E qui Wolff dichiara il suo ottimismo circa la possibilità non solo di giungere a tracciare un profilo (o almeno una ricostruzione ipotetica) della storia del diritto dall'età omerica fino a quella ellenistica per la civiltà ellenica nel suo complesso, ma anche di individuare e comparare i tratti specifici dei singoli diritti greci, così come si sono venuti formando sotto l'influsso delle diverse strutture sociali e politiche. Il terreno su cui questo secondo obiettivo può realizzarsi è quello delle fonti epigrafiche. L'esempio addotto da Wolff è ancora una volta il rispecchiamento dell'organizzazione sociale nella struttura giuridica della famiglia (con le relative differenze fra *oikos* classico e famiglia ellenistica e la variante testimoniata dai documenti di manomissione provenienti dalla Grecia centrale). A questo tema si aggiungono la tensione fra realtà socio-economica della schiavitù e condizione giuridica degli schiavi, il rapporto fra realtà socio-economica del controllo su una cosa e l'assenza di una nozione di diritto reale, nonché, eccezionalmente, un tema di diritto pubblico: i rapporti fra la struttura giuridica dello Stato (così tradurrei in questo caso «Staatsrecht») e ordinamento giudiziario («Gerichtsverfassung») della *polis* (*ibid.*, p. 20).

Infine Wolff affronta il tema cruciale della contrapposizione fra unità e pluralità nell'ambito dell'esperienza giuridica greca. Wolff

ammette che l'unità non trova riscontro né a livello istituzionale né dal punto di vista linguistico. Tuttavia Wolff ribadisce che a unire gli ordinamenti giuridici greci è un legame spirituale («geistige Gemeinsamkeit») che li distingue nel loro complesso dal diritto di altri popoli (p. 21). C'è un fondamento comune a istituti che possono anche assumere configurazioni diverse. Ci sono principi di diritto pubblico comuni a *poleis* aristocratiche e democratiche; ma anche concetti dogmatici comuni come *dike*, *blabe*, *hybris*, *homologeîn*, *kyrios* ecc.; c'è il principio di pubblicità dei negozi giuridici e c'è il notariato diffuso in tutto il mondo ellenistico; c'è l'epiclerato e c'è la *koine* giuridica ellenistica, che non avrebbe potuto formarsi in assenza di principi giuridici comuni. Infine Wolff auspica la redazione di un vocabolario giuridico greco e la pubblicazione di un commentario alle orazioni attiche conformi ai principi enunciati nel suo fondamentale articolo *Methodische Grundfragen*.

5. Per aprire un dibattito sul ruolo che le convinzioni di Wolff possono (o devono) giocare oggi nello studio del diritto greco, vorrei illustrarne gli aspetti positivi e gli aspetti negativi.

Per iniziare dalle critiche, mi muovo da un punto che mi ha sempre lasciato perplesso. In ogni cultura giuridica priva di elaborazione teorica da parte di un ceto di giuristi, la prima e fondamentale forma di dogmatica, come sottolineano Wolff e dopo di lui Talamanca, è la terminologia. Ora, nel costruire le sue «Grundauffassungen», più di una volta Wolff si trova costretto a segnalare una contraddizione fra la terminologia con cui le fonti descrivono un determinato fenomeno di rilevanza giuridica e la terminologia che individua i veri principi giuridici che informano e spiegano quel fenomeno. L'esempio tipico è quello dei termini da cui emerge la consapevolezza dell'esistenza della nozione di debito (*chreos*) (mi riferisco qui soprattutto al fondamentale articolo sulla concezione del contratto in Grecia, pubblicato nella «ZSS» del 1957). Illustrando la cessione del credito e il contratto a favore di terzi nel diritto dei papiri, Wolff ribadisce che il rapporto fra creditore e debitore non è inteso quale *vinculum iuris*, bensì come «Herrschaftsrecht», cedibile come ogni altro diritto analogo. In realtà, aggiunge Wolff, dal punto di vista sociologico, i Greci erano consapevoli fin da un'età remota dell'esistenza di un rapporto di debito/credito derivante dai contratti. Ma non c'erano giuristi che sapessero riversare i nuovi dati della realtà sociale in forme giuridi-

che aggiornate; i «Kautelarjuristen» erano dunque costretti a formulare i loro documenti facendo ricorso alle tradizionali strutture di pensiero. Un metodo di ricerca, che, come lo stesso Wolff ribadisce più volte, mira a rendere conto della «Verknuepfung» con le realtà sociali e anche giuridiche, non dovrebbe finire in una simile *impasse*. Da questo punto di vista aveva ragione Biscardi ad appellarsi alla documentazione che dimostra come le fonti mostrino in genere che si era ben consapevoli del concetto di debito accanto a quello di responsabilità (si veda la relazione introduttiva al *Symposion 1974* del Biscardi, dal titolo *Diritto greco e scienza del diritto*, ripubblicata in *Scritti di diritto greco*, Milano 1999, pp. 133-155). Si tratta di un'aporia del pensiero di Wolff che, secondo me, deriva proprio dalla postulata, ma non chiarita, dialettica fra il diritto da un lato e la realtà sociale, politica ed economica dall'altro, a cui pure, come abbiamo visto, Wolff ha dedicato tanta attenzione nei suoi scritti metodologici. In questo rapporto dialettico restano in particolare imprecisi i contorni dei soggetti che avrebbero dovuto realizzare l'adattamento delle antiche «Rechtsvorstellungen» alle mutate condizioni di vita. In *Juristische Graezistik* prima si parla di «Urkundenschreiber» (p. 14) con riferimento non solo all'epoca ellenistica, in cui il loro ruolo è ampiamente attestato dalla documentazione papiracea, ma anche all'epoca classica. Poi si parla genericamente di «Rechtskundige», che avrebbero ereditato di generazione in generazione le «Rechtsvorstellungen» come «unreflektierte praktische Leitregeln» (p. 16). Colpisce per contro l'assenza di precisi riferimenti alla figura del legislatore e alla dimensione politica del diritto greco. In un certo senso è come se Wolff volesse costruire un fantasma di giurisprudenza sul modello romano; va alla ricerca (anche lui si direbbe inconsapevolmente) di una «Isolierung» tecnica alla Schulz (sia pure irriflessa) in cui si sarebbero creati e tramandati i concetti giuridici. Anche l'idea dell'adattamento degli antichi principi alle mutate realtà sociali politiche ed economiche fa pensare irresistibilmente al ruolo svolto dal pretore nei confronti dell'antico *ius civile*. Soltanto che in Grecia, per quanto ne sappiamo, nessun magistrato ha svolto una funzione analoga; quindi è necessario comunque postulare dei fantomatici esperti di diritto. Sembra di scoprire, nel subconscio dello studioso che più ha fatto per svincolare lo studio del diritto greco dall'uso delle categorie romanistiche, una coazione a raffigurarsi creazione e sviluppo del diritto greco secondo il modello romano.

Un secondo punto problematico, di nuovo sostanzialmente attinente al rapporto fra concetti giuridici e dati storici, lo scorgo nella estrema schematicità e astrazione con cui Wolff delinea la realtà sottostante alle «Grundauffassungen». Abbiamo visto che per Wolff l'apparato concettuale del diritto greco ha sempre conservato dei tratti primitivi. Questa caratterizzazione è il risultato soprattutto degli studi di Wolff sulle origini del processo in Grecia, a cui come è noto egli ha dedicato uno dei suoi lavori fondamentali (*Ursprung* ecc.). Qui farò riferimento, per brevità, solo a un altro lavoro di Wolff, *Prozessrechtliches und materiellrechtliches Denken in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung* (Studi in memoria di P. Koschaker, II, Milano 1954, pp. 405-423), che contiene una sintesi del suo pensiero in materia. Il punto di partenza è l'affermazione con cui si apre l'articolo: «... jeder Rechtshistoriker weiss, dass primitive Rechtsordnungen sich auf prozessualer Grundlage aufbauen» (*Prozessrechtl.*, p. 405). Benché l'idea di diritti, o meglio di comportamenti conformi a regole, non appaia mai dipendente dall'esistenza di una protezione processuale (*ibid.*, p. 406), l'accertamento della conformità di un comportamento a una regola non avviene in astratto, ma in occasione di un conflitto in atto: il diritto si sviluppa attraverso i singoli casi controversi («muss sich daher das Recht als "Fallrecht" entwickeln»: *ibid.*, p. 409). Lo strumento per realizzare una pretesa in questo stadio primitivo è l'autotutela («Selbsthilfe») (*ibid.*, p. 407). Perciò il processo, organizzato e reso obbligatorio dalla comunità, ha come scopo non l'attuazione di un diritto attraverso un comportamento imposto al soccombente dall'autorità, ma il controllo dell'autotutela privata («Pruefung eines begonnenen und durch das Friedegebot der oeffentlichen Gewalt unterbrochenen selbsthilfeweisen Vorgehens auf seine Zulaessigkeit oder Unzulaessigkeit» [*ibid.*, p. 409]). Il «Gerichtszwang» ha anche un'altra funzione. Introducendo regole del gioco formalmente concernenti lo svolgersi della procedura e la pronuncia della sentenza, porta gradualmente ad enucleare massime che aprono la strada al formarsi di principi che determineranno gradualmente la fine dei metodi irrazionali di decisione delle controversie (*ibid.*, p. 408). Le codificazioni più antiche, che fissano regole di diritto consuetudinario, sono dunque innanzi tutto raccolte di principi (basati su esperienze ripetute) riguardanti iniziative procedurali consentite o vietate.

In quest'ottica *dike* significa la «Durchfuehrbarkeit eines Angriffs», ossia l'ammissibilità di un attacco (cioè di un atto di autotutela), o

l'attacco ammissibile stesso; poi, generalizzando, passa ad indicare il processo, ma anche «ciò che spetta a qualcuno» (*diken lambanein, didonai: ibid.*, p. 410). Un'ulteriore conseguenza di questo modo di pensare primitivo, basato sul diritto del caso concreto, si riscontra nel procedimento di formazione della terminologia giuridica. I termini giuridici greci designano gli atti o le situazioni che si vengono concretamente manifestando nell'agire quotidiano; non designano rapporti o situazioni giuridiche astratte, svincolate dall'agire concreto produttivo di conseguenze giuridiche. C'è la parola per erede (*kle-ronomos*), ma non per successione; c'è il termine che designa gli atti attraverso cui si fa valere la responsabilità (*praxis*), ma non c'è un sostantivo né per responsabilità né per debito, pretesa o adempimento. In generale prevalgono i verbi che descrivono l'azione nel suo farsi rispetto ai sostantivi (anche se Wolff, *ibid.*, p. 413 n. 3, riconosce che termini come *chreos, opheilema, lysis* ecc. devono essere indagati in maniera più approfondita).

In questa costruzione sotto molti aspetti affascinante, che sicuramente rappresenta un modello di metodo per illustrare che cosa Wolff intendeva per «Grundauffassungen», colpisce l'astrattezza dei ragionamenti. Si parla di mentalità primitiva senza ulteriori specificazioni: il ricorso ai paralleli etnologici è apparentemente estraneo al modo di pensare di Wolff (e in ciò si differenzia nettamente dai maggiori esponenti della scuola americana, come Gagarin e D. Cohen, ma anche da E. Cantarella con particolare riguardo al diritto omerico). In questo modo Wolff sfugge alle insidie della comparazione, ma rischia di basarsi su generalizzazioni non documentabili. L'idea che sta alla base della costruzione del processo come controllo dell'autotutela è che la *polis* si sovrapponga, grazie al monopolio della forza, a individui e gruppi riottosi, ma senza introdurre un nuovo quadro giuridico che superi il concetto di vendetta, del farsi giustizia da sé. Quando e dove si sia verificato questo passaggio decisivo resta assolutamente nel vago (siamo a un livello di schematismo analogo a quello che domina l'evoluzione del diritto nella *Solidarité* di Glotz, quando si parla di «la cité contre la famille»).

Rimanendo allo stesso livello di astrazione si potrebbe obiettare che il processo non serve necessariamente ad imbrigliare il ricorso all'autotutela, ovvero alla vendetta. Potrebbe venire incontro, al contrario, alla debolezza della parte lesa, che non può o non vuole ricorrere alla vendetta. Si ricordi che sarebbe stato proprio questo il

motivo che spinse Solone a introdurre l'azione pubblica, la *graphe*, nell'ordinamento ateniese. Quanto al fatto che l'esecuzione della sentenza sia rimessa alla parte interessata e non sia attuata da appositi organi pubblici, ciò non prova che il processo sia concepito come un incidente nell'attuazione dell'autotutela collocandosi fra l'inizio della «Selbsthilfe» e la sua conclusione (così Wolff, *ibid.*, p. 409). Occorre poi tener conto di un dato interessante che ci proviene dalla I colonna del Codice di Gortina (rilevato anche da Gagarin, *Early Greek Law*, p. 117): il soccombente che non rilascia la persona detenuta illegalmente obbedendo alla sentenza del giudice, non può essere sottoposto ad atti esecutivi da parte dell'attore vittorioso. Non solo, ma nella stessa colonna del Codice sembra evidente che la sentenza del giudice possa anche imporre direttamente dei comportamenti alla parte soccombente.

Non del tutto convincenti appaiono anche le considerazioni relative alla terminologia. Il riferimento prevalente a determinati atti, e alle situazioni concrete che ne derivano, non significa che non vi sia la consapevolezza che i diversi momenti e le diverse circostanze, in cui un fenomeno giuridico trova attuazione, sono fra loro collegati in una prospettiva che non è soltanto contingente. Caso tipico mi pare il fenomeno della successione ereditaria. Il termine successione potrà anche non avere equivalente in greco, ma è indubbio che il *kleronomos* è visto come il soggetto in capo a cui la successione si realizza secondo uno schema normativo complesso e coerente. Basta considerare a questo proposito ancora una volta il Codice di Gortina: certo non vi si trova una trattazione sistematica del fenomeno successorio, come accade in un codice civile di tradizione romanistica; ma che, nel trattare le conseguenze patrimoniali del decesso, il legislatore dimostri consapevolezza e coerenza mi pare evidente. Sempre il Codice ci invita a considerare con maggiore prudenza il rapporto verbo/sostantivo: per esempio in col. IX 24 ss. abbiamo una perfetta corrispondenza fra verbi e sostantivi ad essi correlati.

6. Che le «Grundauffassungen» wolffiane si collochino a un livello di astrazione eccessivo mi pare confermato dal fatto che basta cambiare il significato attribuito a un termine-chiave della costruzione per farla crollare tutta o quasi tutta. È quanto sta accadendo, secondo me (ma non secondo l'autore), se si segue la nuova interpretazione di *dikazein* che G. Thür ha recentemente formulato concludendo

una riflessione durata più di un trentennio (*Oath and Dispute Settlement in Ancient Greek Law*, in L. Foxhall - A.D.E. Lewis, *Greek Law in its Political Setting*, Oxford 1996, pp. 57-72). Sappiamo che per Wolff il *dikazein* indica la pronuncia dell'autorità giudicante sull'ammissibilità o inammissibilità della «Selbsthilfe». Secondo Thür, invece, *dikazein* indica la proposta di un mezzo di prova formale e risolutivo della lite da parte dell'autorità giudicante. Accettare la tesi di Thür implica che la procedura giudiziaria perde il nesso funzionale con gli atti di autotutela che stava a fondamento dell'interpretazione di Wolff.

Si potrebbe pensare che i rilievi fin qui svolti pongano le «Grundauffassungen» wolffiane nel cielo delle idee platoniche privandole di ogni valenza euristica. È questo sostanzialmente il giudizio che da lungo tempo ne dà Mario Talamanca, uno dei più autorevoli studiosi di diritto greco, che ormai da molti anni segue dall'esterno le vicende della giusgrecistica. Per una valutazione più avvertita delle posizioni di Wolff mi pare quindi opportuno considerare più da vicino anche l'opinione che su di esse ha espresso Talamanca.

In varie recensioni degli anni '90, e soprattutto nel già citato articolo *Gli studi di diritto*, Talamanca ha criticato più volte la fondatezza stessa di una ricerca volta a identificare concetti dogmaticamente operativi nei diritti greci (uso il plurale per rispettare le convinzioni dell'autore, anche in questo critico verso Wolff). Questa opinione risale in realtà già all'agile libro sul diritto greco pubblicato all'inizio degli anni '80 (M. Talamanca - Mario Bretone, *Il diritto in Grecia e a Roma*, Bari 1981).

Secondo Talamanca le «Grundauffassungen» wolffiane sono da considerare «categorie descrittive, dall'angolo di visuale dell'interprete moderno, le quali esprimono una regolarità nella fenomenologia, ma nulla di più» (*Studi*, p. 942). Altrove si parla di «costruzioni ... sovrastrutturate a una realtà che non le conosceva e che, nell'empiria dell'esperienza giuridica, non ne era stata geneticamente condizionata né ne veniva influenzata nella concreta operatività» (recens. alle *Kleine Schriften* di J. Herrmann, «BIDR», s. III, 33-34 [1991-1992], p. 625); e ancora, a proposito del contributo di E. Klingenberg in *Symposion 1988*, si legge: «se sono ... da ammettere "descrizioni" fatte usando una terminologia necessariamente nostra, bisogna evitare di imputare ai greci tutte le implicazioni dogmatiche, e quindi operative, che una qualsiasi terminologia giuridica comporta, e che presupporreb-

bero una riflessione tecnica sul dato giuridico cui i greci stessi, è noto, non erano pervenuti» («BIDR», s. III, 33-34 [1991-1992], p. 821).

Talamanca riconosce lucidamente come il diritto in Grecia si collochi fra i due poli della legislazione e della sua applicazione in sede giudiziaria. Per quanto riguarda le leggi, sottolinea l'importanza di un'analisi terminologica (dove la terminologia può valere come prima dommatica, seguendo l'indicazione contenuta in un celebre articolo di B. Biondi); ma mette pur sempre in guardia dal pericolo di una «sistemazione dei dati che, al livello di una per quanto rudimentale dogmatica dominata dalle urgenze dell'esegesi, raffiguri più il modo di pensare dell'interprete moderno che l'irriflessa comprensione del dato normativo da parte dei contemporanei». Occorre guardarsi dal rischio di cadere nella tentazione di ricostruire «un "sistema" o eventuali moduli applicativi» (*Studi*, pp. 943-944). Quanto poi al diritto tolemaico, il problema è opposto: «... è possibile ricostruire, più o meno approssimativamente, i moduli operativi usati nella pratica», ma «è sempre in questione la rispondenza alla normativa nel modo in cui l'intendevano i contemporanei» (*ibid.*).

Gli ammonimenti di Talamanca sono certo da prendere sul serio, anche se muovono secondo me da un presupposto indimostrato; cioè che si possa parlare di diritto, e quindi si possa tentare seriamente di ricostruire un diritto, solo se questo è filtrato dalla riflessione dei giuristi. A me pare, invece, che di diritto si possa parlare quando le regole di comportamento, che i membri di una comunità sono tenuti a rispettare, derivano da appositi procedimenti di creazione di tali regole, che sono appunto i procedimenti legislativi. Si suppone infatti che il legislatore sia consapevole non solo dei risultati socio-politici che intende raggiungere, ma anche degli strumenti giuridici a questo scopo creati. Non solo, ma mi pare che un corollario del legalismo greco (risolutamente affermato da Talamanca) sia proprio la consapevolezza che i *nomoi* di una *polis* formano un sistema, nel senso che nessun comportamento sfugge al loro dominio (e se ciò dovesse accadere, saremmo di fronte a una lacuna: fondamentale su questo punto ciò che scrive Aristotele nella *Retorica*, su cui si vd. J. Triantaphyllopoulos, *Das Rechtsdenken der Griechen*, München 1985, p. 27 ss.). Lo stesso Talamanca ammette d'altronde che, accanto alle disposizioni di legge scritte, esiste una prassi (mentre, sulle tracce di Wolff, non riconosce validità alla consuetudine in senso proprio): si veda in particolare il riferimento agli usi commerciali

(rec. a *Symposion 1988*, p. 819). Si può anche accettare l'idea che le decisioni dei tribunali siano del tutto irrazionali, nel senso che non giudichino applicando la previsione di legge al caso concreto (vd. recensione a *Symposion 1985*, «BIDR», s. III, 33-34 [1991-1992], p. 810): essenziale mi sembra però che si pronuncino su una pretesa che, per quanto possiamo sapere e capire, era formulata in conformità a una previsione di legge. Anche prima dell'affermarsi della retorica, d'altronde, la decisione della lite si basava su prove formali, che non brillano certo per tasso di razionalità; ma questo non significa che il processo non svolgesse comunque il suo ruolo di procedimento giuridicamente regolato per la risoluzione delle liti. E il fatto che gli argomenti tendenti a sottolineare la conformità del caso alla (o rispettivamente la difformità dalla) legge siano accuratamente trattati dai logografi presuppone l'idea che la legge debba essere interpretata (vd. d'altronde ciò che lo stesso Talamanca scrive in *Diritto in Grecia*, p. 43, contro Triantaphyllopoulos).

Se legislazione e processo rivelano l'esistenza di meccanismi giuridici ben identificabili, ci sono le premesse per giustificare la ricerca delle «Grundauffassungen» wolffiane. Insistere nel caratterizzare il diritto greco come «un'esperienza dominata dall'empiria» (*Studi*, p. 929, con riferimento specifico al diritto attico) non ci fa avanzare molto se la intendiamo, con Talamanca, come espressione equivalente a «diritto privo di un'elaborazione giurisprudenziale». La descrizione della realtà giuridica antica sarà fatta in termini moderni, ma cercherà pur sempre di descrivere come operavano i meccanismi antichi. In questo senso la dogmatica, intesa semplicemente come consapevolezza, anche se non scientificamente motivata ed elaborata, dell'esistenza di regole conformi a principi, poteva essere immanente alla legislazione e rispecchiarsi nell'interpretazione della legge ad opera dei logografi. Il legislatore è sempre presentato dalle fonti come persona dotata di specifiche conoscenze; non è solo colui che mette per iscritto una decisione politica contingente o una regola consuetudinaria irriflessa. A me pare d'altronde che, se così non fosse, se le scelte del legislatore fossero ispirate alla pura empiria, non avrebbe senso rivendicare ai giuristi attuali il compito di studiare il diritto greco, ciò che Talamanca ribadisce spesso (si veda per esempio la recensione del contributo di D. Cohen, in rec. a *Symposion 1988*, p. 823).

Vorrei concludere questa disamina del punto di vista di Talamanca osservando che, al di là della discussione interna al «Fach» sul

ruolo della dogmatica, in concreto la posizione di Talamanca non sembra così lontana da quella di Wolff, come invece pretenderebbe di essere. Basta leggere il § 10 a conclusione dell'articolo *Gli studi di diritto (art. cit.)*. Pur riconoscendo «l'elevata incidenza di questioni di carattere filologico» preliminari all'utilizzazione delle fonti in sede storico-giuridica, Talamanca sottolinea quanto siano insoddisfacenti e deludenti, da un lato «un approccio meramente filologico ed erudito alla fenomenologia giuridica» e dall'altro «l'impostazione di chi vuole reimmergere nella società e/o nella cultura il diritto senza saper rendersi pienamente conto del suo funzionamento in astratto e, soprattutto, nel concreto di una data esperienza storica» (*ibid.*, p. 947).

Mi pare quindi di poter concludere che le indicazioni di metodo lasciate da Wolff devono essere raccolte: lo scopo ultimo della ricerca da parte degli storici del diritto greco deve essere l'individuazione delle «juristische Denkformen» che hanno caratterizzato l'esperienza giuridica greca. Non dobbiamo dimenticare che è nella Grecia delle *poleis* che, forse per la prima volta nella storia del Mediterraneo antico, le regole di comportamento vengono espresse in forme giuridiche, cioè in leggi scritte formulate in termini generali e astratti, programmaticamente applicabili a tutti i membri della comunità politica (Wolff, *Op. disp.*, p. 8: è la mentalità greca che ha saputo ricavare direttamente dalle necessità pratiche «brauchbare Rechtsbegriffe ohne den Umweg ueber eine goettliche Autoritaet»). E così pure, possiamo aggiungere, sono stati i Greci i primi a istituzionalizzare un sistema democratico di applicazione delle previsioni di legge al caso concreto, e ad elaborare dei criteri razionali di interpretazione della legge (basti pensare alla prima formulazione della dottrina degli *status causarum* nella *Retorica* aristotelica o alla riflessione sull'elemento soggettivo del reato che troviamo in oratori e filosofi). Provvedimenti normativi e retorica giudiziaria (senza dimenticare i documenti della prassi, anche se numericamente scarsi per il periodo classico) sono dunque i campi in cui il lavoro di ricerca di Wolff deve essere continuato (e anche sottoposto a verifiche radicali, se del caso, senza timori reverenziali che certamente non sarebbero stati graditi a uno studioso dotato di una capacità di ascolto e di una apertura mentale quali raramente ho incontrato nel mondo universitario).

Aggiungo che questo lavoro va naturalmente continuato attraverso la cooperazione di giuristi e non giuristi, che, oltre tutto, è un dato di fatto rispetto a cui non avrebbe senso procedere a scomuni-

che o a secessioni da parte di chicchessia. Quanto ai metodi da adottare, non credo che si debbano mettere al bando i filologi puri (bollandoli come «antiquari», e in questo curiosamente convergono, a partire da punti di vista diversi, Wolff e D. Cohen) e tanto meno i fautori di un approccio sociologico. E la ragione per cui non condivido la rivendicazione di un purismo giuridico fine a se stesso (comune in un certo senso, come abbiamo visto, sia a Wolff che a Talamanca) sta nel fatto che lo studio del diritto greco deve avere secondo me uno scopo fondamentale: mettere in luce il ruolo della componente giuridica per la comprensione e la ricostruzione della storia e della cultura greca (e d'altronde sulla sterilità di un approccio «praticistico» lo stesso Talamanca si è pronunciato molti anni fa nella discussione che seguì alla introduzione del Biscardi in occasione del *Symposion 1974*). Questo scopo basta da solo a giustificare un approccio «dogmatico» all'esperienza giuridica greca e nello stesso tempo lo esige. Occorre però che giuristi filologi e sociologi ne siano tutti consapevoli; non per attuare una rigida divisione del lavoro, ma per non perdere di vista la necessaria integrazione delle competenze.

7. Dopo esserci sforzati di chiarire il contenuto del metodo propugnato da Wolff, possiamo ritornare agli sviluppi della dottrina giurgrecistica a partire dall'anno di svolta 1990. Riprendo in realtà le mosse dal già citato contributo al *Symposion 1988* di D. Cohen. Alla luce di quanto abbiamo detto, si potrà forse capire meglio che la frase di Wolff, assunta da D. Cohen come indicazione di metodo, è in realtà ambigua: «integrare i dati derivanti dalla ricostruzione degli istituti giuridici in più ampi contesti storici e giuridici» («in allgemeinere geschichtliche und juristische Zusammenhaenge») si presta a interpretazioni diverse. Quella che propone nella stessa pagina iniziale del suo contributo D. Cohen («to study Greek law in a social historical or legal sociological framework, to systematically employ comparative models, or to relate Greek law to the larger Western historical tradition through comparative studies») non corrisponde, se non in minima parte (mi pare), alle intenzioni di Wolff (si vedano anche, dello stesso D. Cohen, *Greek Law: Problems and Methods*, «ZSS» 106 [1989], pp. 81-105, versione ampliata del contributo testé citato, e la pagina iniziale del «Bibliographical Essay» pubblicato in appendice a *Law, Violence, and Community in Classical Athens*, Cambridge 1995). Giudizio che mi pare trovi d'altronde una confer-

ma nel resto dell'articolo di D. Cohen in *Symposion 1988*, in cui si vuole dimostrare che non si possono usare modelli evolucionistici per ricostruire lo sviluppo del diritto greco, né ricorrere alle fonti tarde per ricostruire istituti e regole dell'età arcaica. Come abbiamo visto, invece, Wolff era fiducioso nella possibilità di ricostruire lo sviluppo del diritto greco nel suo insieme dalle origini all'età ellenistica (e lo stesso Talamanca prende posizione contro l'ipercriticismo di D. Cohen: rec. al *Symposion 1988*, p. 823).

Il *Symposion 1990*, il primo a tenersi negli Usa, vede la partecipazione di studiosi come Todd, Carawan, Saunders, E. Harris, J. Ober, C. Patterson, L. Foxhall, a cui si aggiungono R.W. Wallace ed E.E. Cohen, che, insieme a D. Cohen e M. Gagarin, avevano già partecipato al *Symposion '88*. Si ha così una sorta di cooptazione ufficiale di un nutrito gruppo di studiosi anglo-americani, che immettono nel panorama del Simposio metodi e interessi nuovi.

Nello stesso anno 1990 viene pubblicato a Cambridge un libro dal titolo significativo, *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society*. «Editors» sono due studiosi ben noti, Cartledge e Millett, a cui si affianca il già menzionato S. Todd, che ha saputo rapidamente e brillantemente farsi spazio fra i giurgrecisti. Di particolare interesse dal nostro attuale punto di vista è il capitolo introduttivo, firmato da Todd e Millett (in quest'ordine volutamente non alfabetico) e intitolato *Law, Society and Athens*. Coprendosi dell'autorità di Finley, di Gernet e di Crook, gli autori affermano che il diritto greco va studiato in relazione ai rapporti sociali. Dopo aver constatato che lo studio del diritto greco è attualmente in posizione ancillare rispetto allo studio del diritto romano (sia per la formazione romanistica dei suoi cultori sia per il poco spazio riservato alla pubblicazione di lavori giurgrecistici in riviste prevalentemente interessate al diritto romano), gli autori osservano che la conseguenza più grave di questa situazione è che i giurgrecisti sono portati ad applicare impropriamente allo studio del diritto greco le categorie del diritto romano. Il punto essenziale, che fornisce poi il metro per valutare i sette manuali di diritto greco individuati dagli autori (da Beauchet, 1897 a Biscardi, 1982), è il ruolo privilegiato che si deve attribuire al processo se si vuole costruire un approccio plausibile al diritto attico. Come si legge a p. 5, «a substantive right could only exist where there was a procedure available to create that right». Messo da parte Lipsius, perché, pur privilegiando l'approccio processualistico, si riduce a un a-

ruido catalogo di procedure, tutti gli altri manuali peccano di «Romano-centricity» (*Nomos*, p. 7). Come si può vedere, sembrano qui riecheggiare alcuni motivi di derivazione wolffiana: l'abuso delle categorie romanistiche, il ruolo privilegiato del diritto processuale. Ma di nuovo c'è il rischio di fraintendimenti. Criticando l'applicazione delle categorie romanistiche si finisce per svalutare – come vedremo fra poco – l'approccio tecnico-giuridico (o dogmatico che dir si voglia) che per Wolff era invece irrinunciabile. Quanto alla prospettiva processualistica, non bisogna dimenticare che a Wolff il processo offre lo spunto, metodologicamente corretto, per delineare tutta una serie di categorie giuridiche che concorrono a delineare le principali componenti dell'ordinamento privato; d'altronde anche in diritto romano l'*actio* viene concettualmente prima del diritto soggettivo, ma questo non significa che non si venga elaborando precocemente un sistema di principi e di regole di diritto sostanziale (a partire almeno dalle XII Tavole). Il fatto che gli autori dichiarino, a ragione, che gli oratori attici sono «the central source for athenian law and legal procedure» non deve ridurre il diritto attico a quel che si ricava dalle orazioni.

In un secondo paragrafo, intitolato «Greek Law and Athenian Law», dopo aver preso rapidamente posizione sulla questione unità *vs.* pluralità abbracciando l'opinione antiunitaristica di Finley, danno conto della contrapposizione fra studiosi continentali da un lato e anglo-americani dall'altro. Il discorso appare qui piuttosto superficiale e impreciso: si sostiene infatti che gli anglo-americani si interessano di storia costituzionale e di epigrafia, mentre i continentali si dedicano a Omero e alla papirologia. Si accenna anche, di sfuggita, a quella che verrà poi sviluppata come la vera contrapposizione fra le due scuole: i continentali dedicano molta attenzione a «legal concepts and doctrines», mentre poco si interessano del «social context of Greek and a fortiori classical Athenian law» (*ibid.*, p. 11).

Nel terzo paragrafo («Athenian Law and the Study of Law») si giunge finalmente al nocciolo della questione: gli autori propongono a chi intraprenda lo studio del diritto attico «to loosen some of its links with "law" and to strengthen its links with legal anthropology» (*ibid.*, p. 15). E, poco più sotto: «Law and legal process in Athens were embedded in society, so that questions about Athenian law are in the last resort anthropological questions about the Athenians». L'utilità della cooperazione fra antropologi del diritto e studiosi di diritto greco viene illustrata con riferimento a varie tematiche: il ruo-

lo politico delle corti giudicanti, la scelta della procedura a cui fare ricorso, la funzione della lite giudiziaria ecc., per concludere con il problema della terminologia e delle categorie concettuali che lo studioso deve adottare; problema, quest'ultimo, che viene dichiarato comune ad antropologi e storici del diritto. Come si vede, qui gli autori riprendono (non so quanto consapevolmente), e risolvono a modo loro, un problema che, come abbiamo visto, è stato continuamente al centro dell'attenzione di Wolff: cioè il problema del rapporto fra configurazione dogmatica del diritto e la realtà sociale politica ed economica. Affermando che il diritto ad Atene è «embedded» nella società (si noti la scelta, secondo me non casuale di un verbo caro a Polanyi per caratterizzare la non autonomia della sfera economica dalla società) si legittima l'idea che il diritto viene direttamente plasmato dagli interessi sociali, politici ed economici. La dialettica fra pensiero giuridico e realtà sociale, che Wolff vedeva come un gioco di reciproche complesse influenze, viene qui ridotta a uno solo dei termini del confronto: il diritto acquista un senso solo nella prospettiva dell'uso che gli Ateniesi ne facevano. Se così è, appare come una sorta di corto circuito proporre agli antropologi del diritto una cooperazione; in realtà sono gli autori stessi, una volta evacuati i «legal concepts», a porsi come antropologi e sociologi del diritto. Si capisce allora perché il baricentro del sistema giuridico ateniese viene visto nel tribunale popolare, inteso appunto come il luogo per eccellenza del confronto e dello scontro economico politico e sociale, mentre la funzione normativa (a cui gli autori rendono solo convenzionalmente omaggio nonostante il titolo del libro) è messa in secondo piano non solo nell'introduzione, che stiamo esaminando, ma anche negli altri contributi del volume.

Nei due primi capitoli del suo libro *The Shape of Athenian Law*, Oxford 1993, S. Todd aggiusta il tiro, riconoscendo che il diritto attico può essere compreso solo da chi coniughi conoscenza del diritto (tanto «civil law» quanto «common law») e preparazione antropologica; ma soprattutto riconosce, pur senza fare esplicito riferimento a Wolff, la necessità di ricostruire la «latent logic behind the system» (p. 21), cioè appunto la forma, o, se si vuole, i nessi sistematici, dell'ordinamento attico (cioè appunto lo «shape» del titolo). Ma con questo libro di Todd siamo ormai entrati nel vivo della produzione anglosassone degli ultimi anni del secolo scorso, a cui dovrà essere dedicata una specifica disamina nel prossimo numero di «Dike».

Nicolas Richer

«EUNOMIA» ET «EUDAIMONIA» A SPARTE

INTRODUCTION. UNE RÉPUTATION FLATTEUSE

Vers 377 avant notre ère ¹, et au début de la *République des Lacédémoniens* ², l'excellent connaisseur de Sparte qu'est Xénophon déclare: «M'étant un jour mis à songer que Sparte, une des cités les moins riches en hommes (τῶν ὀλιγανθρωποτάτων πόλεων οὖσα), avait manifestement surpassé toutes celles de Grèce par sa puissance et sa renommée (δυνατωτάτη τε καὶ ὀνομαστοτάτη ἐν τῇ Ἑλλάδι ἐφάνη), je me demandai avec étonnement comment la chose avait pu se faire. Mais, après avoir considéré les institutions des Spartiates (τὰ ἐπιτηδεύματα τῶν Σπαρτιατῶν), je cessai de m'étonner. 2. Lycurgue, l'auteur des lois (τὸν θέντα αὐτοῖς τοὺς νόμους) dont le respect leur a procuré le bonheur (οἷς πειθόμενοι ἠὲ δαίμονησαν), est un homme qui m'émerveille et que je tiens pour un sage (σοφόν) parfait. En effet, sans imiter les autres cités, en prenant même le rebours de la plupart d'entre elles, il a rendu sa patrie supérieurement heureuse (εὐδαιμονία τὴν πατρίδα ἐπέδειξεν)».

La séquence logique d'un tel passage est claire: d'abord sont établies des lois (*nomoi*); ces lois sont respectées (cf. πειθόμενοι) par les citoyens; de ce respect naissent des *epitedeumata* («institutions»

¹ Nous retenons ici la datation proposée par M. Meulder, *La date et la cohérence de la République des Lacédémoniens de Xénophon*, «L'Antiquité classique» 58 (1989), pp. 71-87.

² I 1-2; traduction F. Ollier, Lyon et Paris 1934.

dans la traduction de F. Ollier comme dans celle de P. Chambry³); ces *epitedeumata* fondent le bonheur (ἡὐδαιμόνησαν, εὐδαιμονία) ainsi que la «puissance et la renommée (cf. δυνατωτάτη τε καὶ ὀνομαστοτάτη)» de Sparte.

Dans son commentaire⁴, F. Ollier estime que l'expression de Xénophon par laquelle Sparte est dite τῶν ὀλιγανθρωποτάτων πόλεων οὐσα serait forcée, si l'on songe à la multitude de petites cités que pouvait compter la Grèce à l'époque classique. Bien d'autres cités que Sparte auraient eu moins d'habitants qu'elle-même, riche d'un millier de citoyens environ au moment où écrivait Xénophon. En fait, cependant, il est vraisemblable que Xénophon ne considère pas la population civique de Sparte en termes absolus mais plutôt, implicitement, en relation avec l'importante proportion des non-citoyens à Lacédémone. Il conviendrait donc de comprendre en fait que Sparte est frappée par une oligandrie marquée, une faiblesse relative du nombre de ses citoyens par rapport au reste des habitants de la Laconie⁵. En outre, si l'on note la façon dont, selon le même Xénophon⁶, Critias, en 404, caractérise Athènes, déchue de sa puissance, par le fait qu'elle est la plus peuplée des cités grecques (τὸ πολυανθρωποτάτην τῶν Ἑλληνίδων τὴν πόλιν εἶναι), on peut considérer que l'importance numérique d'une population ne paraît pas du tout à Xénophon comme un gage de puissance.

C'est d'ailleurs une conception semblable qui apparaît, chez Platon, à une date proche de celle à laquelle écrit Xénophon: le fondateur de l'Académie déclare en effet, dans la *République*⁷, qu'une cité établie selon des prescriptions déterminées et qui se gouvernera sagement (cf. οἰκῆ σωφρόνως), «sera la plus grande de toutes, [non pas] en renommée⁸, mais la plus grande en réalité, ne fût-elle composée

³ Paris 1933.

⁴ *Ad loc.*, p. 21.

⁵ Sur la disproportion entre citoyens et non-citoyens à Sparte vers 397, cf. Xénophon, *Helléniques*, III 3,5.

⁶ *Helléniques*, II 3,24.

⁷ III 423a-b.

⁸ Traduction R. Baccou, Paris 1966. É. Chambry préfère traduire d'une façon qui nous semble plus plate (Paris, CUF, 1933): «non seulement de réputation, mais de fait». Il nous semble que la traduction de R. Baccou rend mieux compte d'un texte qui oppose avec insistance l'apparence à la réalité (οὐ τῷ εὐδοκιμεῖν λέγω, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς μεγίστη).

que de mille guerriers». Les effectifs indiqués évoquent passablement ceux du corps civique de Sparte au temps de la *République*⁹, et on peut considérer que la grandeur prêtée à Sparte par Xénophon comme aussi par Platon¹⁰, est censée reposer, aux yeux des deux disciples de Socrate, sur l'excellence de ses pratiques institutionnelles.

Pourtant, la réputation des Lacédémoniens établie à l'époque classique a été celle d'un peuple dont le mode de gouvernement avait été exécration avant d'atteindre à l'équilibre. Nous considérons d'abord ce point, dont l'examen permettra ensuite de saisir le but attribué aux institutions de Sparte; nous évoquerons enfin les moyens mis en œuvre pour parvenir à ce but.

UNE MISE EN PLACE GRADUELLE DE L'«EUNOMIA»

D'après Hérodote, témoin du Ve siècle avant Jésus-Christ, Lacédémone est censée avoir connu une évolution politique relativement agitée: le «père de l'histoire» déclare en effet, qu'avant (πρότερον) l'époque où Léon et Agasiclès régnèrent à Sparte, les Lacédémoniens avaient été, «presque de tous les Grecs, ceux qui avaient été régis par les plus mauvaises lois (κακονομώτατοι)». D'après Hérodote, Léon fut le quatrième roi après Polydore¹¹, et Agasiclès le sixième après Théopompe¹². Léon et Agasiclès peuvent être situés vers le milieu du VIe siècle¹³, mais le terme πρότερον («avant») ne signifie pas que

⁹ Cf. Xénophon, *Helléniques*, VI 4,15 à éclairer par VI 1,1 et VI 4,17, à propos des effectifs spartiates au temps de Leuctres (371). C'est aussi un millier de citoyens spartiates qu'évoque Aristote, *Politique*, I 1270a30.

¹⁰ Si on admet le sens proposé par R. Baccou, on note que la réputation signalée par Xénophon est censée correspondre à une réalité (Xénophon oppose un temps passé de puissance à un autre temps, un présent marqué par une faiblesse d'abord numérique), tandis que Platon fait fi de la réputation de surface pour ne retenir que la réalité foncière supposée des choses.

¹¹ *Histoires*, VII 204.

¹² *Histoires*, VIII 131.

¹³ Cf. la chronologie de W.G. Forrest, *A History of Sparta 950-192 B.C.*, Londres 1968 (rééd. 1980), p. 21. Cette chronologie n'est sans doute pas foncièrement inacceptable pour le VIe siècle (elle place la période commune des règnes de Léon et Agasiclès en 575-560), mais elle doit pouvoir être amendée pour les périodes plus hautes: cf. V. Parker, *The Dates of the Messenian Wars*, «Chiron» 21 (1991), pp. 25-47, et *Some*

la *kakonomia* ait immédiatement précédé Léon et Agasiclès, puisque, selon Hérodote même, Lycurgue, auteur de l'*eunomia* ayant succédé à la *kakonomia*, aurait été l'oncle et le tuteur du roi agiade Léobotas, dont Polydore aurait été le sixième successeur (et Léon le dixième).

Peu après Hérodote, Thucydide déclare quant à lui¹⁴ : «[Sparte subit] les luttes les plus prolongées (στασιάσασα) que nous connaissions ...». Et, au IIe siècle de notre ère, Plutarque évoque¹⁵ la licence et l'anarchie (ἀνομία καὶ ἀταξία) dont Sparte fut la proie avant Lycurgue, et ensuite¹⁶ il mentionne le fait qu'après les réformes de Lycurgue «l'oligarchie [restait] trop forte et trop puissante encore (ἄκρατον ἔτι τὴν ὀλιγαρχίαν καὶ ἰσχυράν)». Cette indication signale un facteur de trouble auquel il fallait encore remédier, après même le temps de Lycurgue, qui est présenté comme l'auteur d'une réforme décisive des pratiques laconiennes.

De fait, Hérodote déjà¹⁷ connaissait un oracle rendu par la Pythie à Lycurgue : «Tu es venu, ô Lycurgue, à mon opulente demeure, cher à Zeus et aux autres habitants des demeures olympiennes; j'hésite si je proclamerai que tu es un dieu ou un homme; mais je te crois plutôt un dieu, ô Lycurgue». Et l'historien d'Halicarnasse poursuit : «Il en est qui prétendent qu'à la suite de ces paroles la Pythie lui dicta également la constitution établie maintenant chez les Spartiates (τὸν νῦν κατεστεῶτα κόσμον Σπαρτιήτησι); mais, d'après les Lacédémoniens eux-mêmes, Lycurgue, lorsqu'il fut devenu le tuteur de Léobotas son neveu, roi des Spartiates, l'importa de Crète (ἐκ Κρήτης ἀγαγέσθαι ταῦτα). Dès qu'il fut en possession de la tutelle, il changea en effet tous les usages (μετέστησε τὰ νόμιμα πάντα) et prit des précautions pour qu'on ne transgressât pas les nouveaux. Puis (Μετὰ δὲ) il établit ce qui a trait à la guerre, énomoties, trentaines, repas en commun; et aussi les éphores et les gérontes. 66. C'est ainsi que les Lacédémoniens passèrent à un état nouveau et furent régis par de bonnes lois (εὐνομήθησαν)».

Dates in Early Spartan History, «Klio» 75 (1993), pp. 45-60; N. Richer, *Les Éphores. Études sur l'histoire et sur l'image de Sparte (VIII^e-III^e siècle avant Jésus-Christ)*, Paris 1998, chap. 7.

¹⁴ *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, I 18,1.

¹⁵ *Lycurgue*, 2,5.

¹⁶ *Lycurgue*, 7,1.

¹⁷ I 65-66 (traduction Ph.-Éd. Legrand, Paris, CUF, 1932, légèrement modifiée).

Après Hérodote (et peu après Thucydide), Xénophon prête lui aussi un rôle fort important à Lycurgue, qu'il présente comme un nomothète, notamment dans les expressions suivantes : «Lycurgue, l'auteur des lois (τὸν θέντα αὐτοῖς τοὺς νόμους)»¹⁸; «Voilà donc à peu près les institutions que, comme nomothète, Lycurgue a établies pour chaque âge (Ἐὰ μὲν οὖν ἐκάστη ἡλικία ἐνομοθέτησεν ὁ Λυκοῦργος ἐπιτηδεύματα σχεδὸν εἴρηται)»¹⁹; «Lycurgue me semble avoir fait œuvre de bon législateur (Καλῶς δέ μοι δοκεῖ ὁ Λυκοῦργος νομοθετῆσαι)»²⁰. Néanmoins, cette conception est modulée par certaines indications. Ainsi lit-on aussi²¹ : Εἰκὸς δὲ καὶ τὴν τῆς ἐφορείας δύναμιν τοὺς αὐτοὺς τοῦτους συγκατασκευάσαι, soit : «Il est probable que ces mêmes hommes [*scilicet* les Spartiates les plus considérables] ont aussi aidé Lycurgue à établir le pouvoir de l'éphorie»²². Il est donc clair que, dès l'époque classique, existait l'idée selon laquelle les réformes institutionnelles connues par Sparte avaient pu être le fruit d'un effort mené non pas seulement par un homme mais par un groupe d'hommes.

Une conception voisine apparaît dans nos sources, selon laquelle diverses institutions de Sparte sont attribuées à des individus distincts : leurs actes auraient été successifs et complémentaires. On connaît ainsi, par exemple, les propos de Platon qui, au milieu du IV^e siècle, attribue à Sparte trois législateurs successifs²³ : «Un dieu qui prenait soin de vous [*scilicet* des Spartiates] et qui, en prévision de l'avenir, fit naître chez vous deux rois jumeaux au lieu d'un seul, a ramené l'autorité à des limites plus justes. Après cela, encore, une nature humaine unie à une nature divine, voyant votre royauté toujours enfiévrée, mêle la puissance raisonnable de la vieillesse à la force présomptueuse de la race, en donnant au conseil des vingt-huit vieillards, dans les affaires importantes, même suffrage qu'au pouvoir royal. Puis le troisième sauveur, voyant chez vous le pouvoir encore enflé et irrité, lui imposa comme un frein la puissance des éphores, qu'il rapprochait de la puissance attribuée par le sort».

¹⁸ *République des Lacédémoniens*, 1,2.

¹⁹ *République des Lacédémoniens*, 5,1.

²⁰ *République des Lacédémoniens*, 10,1.

²¹ *République des Lacédémoniens*, 8,3.

²² Traduction F. Ollier modifiée.

²³ *Lois*, III 691d-692a; traduction E. des Places, Paris, CUF, 1951, légèrement modifiée.

Dans un tel texte, il convient de comprendre que le dieu qui est le premier intervenu est Apollon, ainsi qu'il apparaît clairement au début même des *Lois*²⁴; la mention d'une nature humaine unie à une nature divine incite à considérer que l'auteur de la deuxième mesure politique bénéfique a été Lycurgue, d'après les indications fournies, antérieurement à Platon, par Hérodote²⁵; enfin, le troisième sauveur est nettement distinct du deuxième. Généralement, l'on estime que ce troisième personnage doit être Théopompe; c'est par exemple le cas de F. Jacoby²⁶ ou de M. Nafissi²⁷. Cependant, W. Den Boer²⁸ n'estime pas certain que Platon date du règne de Théopompe l'établissement de l'éphorie.

En tout état de cause, il est probable que Platon présente les faits sous une forme graduée, qu'après le dieu vient le demi-dieu, et qu'après celui-ci vient l'homme²⁹. Le personnage n'est pas nommé explicitement par Platon mais, aussitôt après avoir renvoyé à ce passage des *Lois*, Plutarque³⁰ indique que les premiers éphores furent nommés par le roi Théopompe. Si l'on admet que c'est à lui que pensait Platon, on doit cependant relever que, dans la *Lettre VIII*³¹, il

²⁴ I 624a.

²⁵ I 65: c'est le texte de l'oracle cité *supra*, p. 16. Cf. H.W. Parke - D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956, n° 29 et 216. Cet oracle était bien connu si l'on en juge par les allusions de Xénophon, *Apologie de Socrate*, 15 et de Plutarque, *Lycurgue*, 5,4. Cf. G.R. Morrow, *Plato's Cretan City*, Princeton 1960 (rééd. 1993), p. 56 n. 47. Il nous semble aussi que c'est le cas de Lycurgue qui inspire Aristote lorsque – exprimant un point de vue théorique –, le Stagirite évoque le cas d'un individu dont la supériorité de vertu ferait de lui «comme un dieu parmi les hommes (ὡσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις)», *Politique*, III 13,13; 1284a10-11.

²⁶ *Apollodors Chronik*, «Philologische Untersuchungen» 16 (1902), p. 140. Sur le succès de cette opinion cf. P. Oliva, *Sparta and her Social Problems*, Amsterdam et Prague 1971, p. 124 et n. 5.

²⁷ *La Nascita del Kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Naples 1991, p. 64 n. 138.

²⁸ *Laconian Studies*, Amsterdam 1954, p. 199.

²⁹ Telle est l'opinion de F. Kiechle, *Lakonien und Sparta. Untersuchungen zur ethnischen Struktur und zur politischen Entwicklung Lakoniens und Spartas bis zum Ende der archaischen Zeit; Vestigia*, t. 5, Munich 1963, p. 225 n. 1. L'Athénien que fait parler Platon souligne, avec un humour caustique, que les Spartiates ont eu besoin d'être sauvés trois fois.

³⁰ *Lycurgue*, 7,1.

³¹ 354b. Cette lettre est souvent considérée comme authentique: cf. P. Oliva, *Sparta*, p. 124 et n. 1; J. Souilhé, dans Platon, *Œuvres complètes*, t. XIII, 1, Paris, CUF, 1926, p. XCVIII (la lettre daterait des environs de 352, *ibidem*, p. LVIII). Mais des

déclare que Lycurgue «apporta, comme remède, l'institution de la gérousie³² et le lien des éphores, salutaire au pouvoir royal».

Il apparaît donc que tantôt, dans les *Lois*, Platon attribue l'établissement de l'éphorie à un autre que Lycurgue, et tantôt, dans la *Lettre VIII* (en admettant l'authenticité de cette lettre), à Lycurgue. Une telle contradiction peut résulter d'une hésitation de Platon à attribuer l'établissement de l'éphorie à Lycurgue, à Théopompe, à Théopompe associé à Polydore³³, voire éventuellement à Chilon³⁴.

Si donc un même auteur peut varier, il n'est pas surprenant que des auteurs divers puissent ne pas concorder dans le détail, mais un point commun indéniable aux textes de Platon comme d'Hérodote, de Thucydide ou de Xénophon est de témoigner d'une conception dynamique de l'histoire de Sparte. Une telle conception apparaît d'ailleurs, non seulement dans des textes indiquant la mise en place progressive des pratiques de Sparte, mais encore leur dégénérescence.

LA DÉCADENCE DE SPARTE

Dans l'avant-dernier chapitre de la *République des Lacédémoniens*, Xénophon paraît fort critique à l'égard des Lacédémoniens de son temps; il déclare en effet³⁵: «Si l'on me demandait si maintenant encore les lois de Lycurgue me paraissent demeurer intactes (εἰ καὶ νῦν ἔτι μοι δοκοῦσιν οἱ Λυκούργου νόμοι ἀκίνητοι διαμένειν), je n'oserais, par Zeus, continuer à le soutenir avec assurance». Et, après avoir présenté une argumentation détaillée, Xénophon conclut: «On ne doit pas du tout s'étonner pourtant que la conduite des Lacédé-

objections à l'authenticité ont été formulées aussi: cf. G.J.D. Aalders, *The Authenticity of the Eighth Platonic Epistle Reconsidered*, «Mnemosyne» 22 (1969), pp. 233-257, résumé par L. Brisson, dans Platon, *Lettres*, Paris, GF-Flammarion, 1994², pp. 235-236 (les discordances de la *Lettre* avec les *Lois* sur les origines de l'éphorie sont l'un des arguments avancés contre l'authenticité).

³² Le caractère lycurgien de la gérousie est indiqué, par exemple, outre par Platon même (*Lois*, III 692a), par Hérodote (I 65), Xénophon (*République des Lacédémoniens*, 10,1 et 4), Plutarque disant citer Cléomène III (*Cléomène*, 10,2).

³³ Sur le rôle politique conjoint des deux rois, cf. nos *Éphores*, pp. 84-86.

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 57.

³⁵ 14 (15 Ollier), 1; traduction F. Ollier.

moniens suscite ainsi le blâme, puisqu'il est évident qu'ils n'obéissent plus ni à la divinité ni aux lois de Lycurgue (ἐπειδὴ φανεροί εἰσιν οὔτε τῷ θεῷ πειθόμενοι οὔτε τοῖς Λυκούργου νόμοις)³⁶.

D'après F. Ollier, ce serait là la dernière phrase d'un chapitre qui devrait être conçu non pas comme l'avant-dernier de la *République des Lacédémoniens*, – ainsi que la tradition manuscrite nous l'a transmis –, mais comme le dernier de l'œuvre³⁷. Ce passage semble devoir être compris à la lumière des *Helléniques*. Dans cette œuvre, en effet, on admet généralement que Xénophon exprime sa déception à l'égard des Lacédémoniens, à propos d'événements de 379³⁸: «On pourrait, d'une manière générale, citer bien d'autres faits, chez les Grecs et chez les Barbares, pour prouver que les dieux n'oublient pas ceux qui violent les lois divines et humaines; mais je me contenterai du récit qui va suivre. Les Lacédémoniens, qui, après avoir juré [en 386] de laisser toutes les villes autonomes, s'étaient emparés de l'acropole de Thèbes, reçurent leur première punition de ceux-là seuls qu'ils avaient lésés, eux que personne n'avait jamais vaincus; et, quant à ceux des Thébains qui les avaient introduits sur l'acropole et qui avaient voulu leur cité asservie aux Lacédémoniens afin d'y être eux-mêmes les maîtres, pour abattre leur autorité il suffit de sept bannis. Comment cela se passa, je vais le raconter».

Rapprochant les deux passages que nous venons de rappeler, S. Cataldi³⁹ a distingué leur logique: dans la *République des Lacédémoniens*, «l'impérialisme est vu comme une conséquence, non pas comme une cause de la désobéissance aux lois divines et aux lois humaines imposées par Lycurgue et sanctionnées par le dieu; dans les *Helléniques*, au contraire – selon S. Cataldi qui suit ici P. Cartledge⁴⁰ –, le mélange meurtrier d'arrogance impérialiste, de cupidité et d'ingérence dans les affaires intérieures des cités sujettes, et la prétention d'un petit nombre de Spartiates de s'imposer par terre et par mer à

³⁶ 14 (15 Ollier), 7; traduction F. Ollier. Ici, Xénophon prend clairement le contre-pied de ce qu'il disait antérieurement, *Mémorables*, IV 4,15.

³⁷ Cf. l'édition donnée par F. Ollier, pp. IX n. 2 et XVII-XVIII; F. Ollier suit ici l'opinion d'H. Bazin, *La République des Lacédémoniens de Xénophon*, Paris 1885, pp. 268-271.

³⁸ *Helléniques*, V 4,1; traduction J. Hatzfeld, Paris, CUF, 1939, légèrement modifiée.

³⁹ *Le thème de l'hégémonie et la constitution spartiate au IV^e siècle av. J.-C.*, dans P. Carlier (éd.), *Le IV^e siècle av. J.-C. Approches historiographiques*, Nancy 1996, pp. 63-83, ici p. 64.

⁴⁰ *Agésilaos and the Crisis of Sparta*, Londres 1987, p. 400.

des peuples beaucoup plus nombreux et nullement inférieurs, sont reconnues comme les causes inéluctables de la chute de l'empire et même de la perte de l'hégémonie».

En fait, on peut sans doute se demander si les deux points de vue exprimés par Xénophon ne sont pas plutôt complémentaires qu'opposés: la désobéissance aux lois divines et aux lois humaines a eu pour effet l'impérialisme pratiqué par les Lacédémoniens, et celui-ci a eu finalement pour conséquence un abaissement de Sparte. Plus explicitement, le lecteur de Xénophon est invité à considérer que c'est en quelque sorte en négligeant ses propres traditions que Sparte est censée avoir provoqué sa propre chute, chute consécutive à la défaite de Leuctres en 371⁴¹.

Parmi les nombreux autres textes anciens qui ont analysé la chute de Sparte et qui ont été examinés notamment par P. Cartledge⁴² et S. Cataldi⁴³, on peut retenir notamment l'*Archidamos*⁴⁴, où, en 366⁴⁵, Isocrate fait dire à l'héritier du roi Agésilas: «Il est évident pour tout le monde que nous l'avons emporté sur les Grecs (τῶν Ἑλλήνων διενηρόχαμεν) non par la grandeur de notre ville ni par le nombre de ses habitants (οὐ τῷ μεγέθει τῆς πόλεως οὐδὲ τῷ πλήθει τῶν ἀνθρώπων), mais parce que nous avons rendu notre régime identique à celui d'une armée bien organisée dans son camp et animée de la volonté d'obéir à ses chefs (ἀλλ' ὅτι τὴν πολιτείαν ὁμοίαν κατεστήσαμεθα στρατοπέδῳ καλῶς διοικουμένῳ καὶ πειθαρχεῖν ἐθέλοντι τοῖς ἄρχουσιν). Si donc nous réalisons dans toute sa pureté (cf. εἰλικρινές) le régime qui nous a été avantageux quand nous n'en faisons qu'une imitation, n'est-il pas évident que nous triompherons facilement de nos ennemis?».

Un tel texte semble impliquer que le régime traditionnel de Sparte s'est approché de la perfection et que c'est faute de s'être entièrement conformés à leurs propres principes, avec toute la rigueur voulue, que les Lacédémoniens ont connu un affaiblissement (qu'ils re-

⁴¹ La bataille de Leuctres a, comme on sait, été racontée par Xénophon lui-même, *Helléniques*, VI 4,4-15.

⁴² *Agésilaos*, pp. 401-405.

⁴³ *Art. cit.*

⁴⁴ 81; traduction G. Mathieu et É. Brémond, Paris, CUF, 1938, légèrement modifiée.

⁴⁵ Sur cette date cf. la notice d'É. Brémond à Isocrate, *Discours*, t. 2, Paris, CUF, 1938, p. 173.

connaissent). Ce n'est pas sur la quantité de ses ressources humaines et matérielles qu'est censée avoir reposé la puissance de Sparte, mais la *qualité* de son organisation est présentée comme ayant suffi à assurer sa puissance. Toutefois, le but de l'organisation de Sparte n'a pas nécessairement été en soi d'abord l'établissement d'une puissance militaire; c'est en effet une finalité d'un autre ordre qui est indiquée notamment par quelques textes que nous pouvons considérer.

LE BUT ASSIGNÉ À L'ORGANISATION DE SPARTE: L'«EUDAIMONIA»

Selon Isocrate prêtant la parole à Archidamos, et en particulier d'après le sens porté par la forme verbale *διενηνόχαμεν*, le but assigné à l'organisation de Sparte est d'assurer sa *diaphora* (sa différence avec les autres cités, *diaphora* pouvant être pris ici comme indiquant une supériorité⁴⁶). Les marques de cette supériorité sont clairement indiquées par Xénophon: «Sparte ... avait manifestement surpassé toutes [les cités] de Grèce par sa puissance et sa renommée (*δυνατωτάτη τε καὶ ὀνομαστοτάτη ἐν τῇ Ἑλλάδι ἐφάνη*)»⁴⁷. La supériorité de Sparte au début du IV^e siècle est donc de deux ordres, du domaine matériel, de l'*ergon* et du registre de la réputation, de la *doxa*, de la parole, du *logos*.

Et Xénophon répète que la bonne organisation de Sparte fonde le bonheur de ses habitants; il mentionne⁴⁸ «Lycurgue, l'auteur des lois (*τὸν θέντα αὐτοῖς τοὺς νόμους*) dont le respect a procuré le bonheur [aux Lacédémoniens] (*οἷς περθόμενοι ἠὲ δαιμόνησαν*)», et il affirme que Lycurgue «a rendu sa patrie supérieurement heureuse (*εὐδαιμονίᾳ τὴν πατρίδα ἐπέδειξεν*)».

Cette *eudaimonia*, ce bonheur, est censé être fondé sur une prospérité matérielle équilibrée, si l'on se fie au sens commun du terme que rappelle ailleurs Xénophon: dans une formule paradoxale prêtée à Socrate dans les *Mémoires*⁴⁹, on voit le philosophe répondre à Euthydème disant que le bonheur (*τὸ εὐδαιμονεῖν*) est un

⁴⁶ Sur ce sens cf. Platon, *Timée*, 23a.

⁴⁷ *République des Lacédémoniens*, 1,1.

⁴⁸ *République des Lacédémoniens*, 1,2.

⁴⁹ IV 2,34.

bien incontestable; Socrate réplique que cela est vrai à condition que l'on n'y enferme pas des biens contestables comme sont «la beauté, la force, la richesse, la gloire» et les choses de ce genre (*εἴ γε μὴ προσθήσομεν αὐτῷ κάλλος ἢ ἰσχὺν ἢ πλοῦτον ἢ δόξαν ἢ καὶ τι ἄλλο τῶν τοιούτων*). Si l'on admet que telle peut être la définition commune de l'*eudaimonia* aux yeux de Xénophon, il faut penser que c'est un bonheur ainsi compris qui est censé être procuré aux Lacédémoniens par l'observance des lois de Lycurgue.

Le bonheur des citoyens de Sparte doit donc être assuré par la beauté, la puissance, la richesse, la réputation de la collectivité à laquelle ils appartiennent. Mais une question peut se poser, de savoir si de telles qualités doivent appartenir en propre à chaque citoyen, ou si c'est la cité qui doit être dotée de ces caractéristiques par la législation. Il semble en fait que les caractéristiques des citoyens participent dans une large mesure de celles de la collectivité.

LES CARACTÉRISTIQUES DU BONHEUR

Si l'on admet que les buts de la législation de Sparte consistent dans un bonheur défini, dans les *Mémoires*, par «la beauté, la force, la richesse, la gloire», on peut constater que c'est un tel ordre thématique que Xénophon suit *grosso modo* dans sa *République des Lacédémoniens*.

Le premier chapitre porte sur l'eugénisme: la *teknopoiia* spartiate⁵⁰ est censée produire des hommes «supérieurs par la taille et la force (*διαφέροντας καὶ κατὰ μέγεθος καὶ κατ' ἰσχὺν ἄνδρας*)»⁵¹. Les trois chapitres suivants exposent l'éducation, et l'émulation entre *hebotontes*.

Ensuite, Xénophon traite du mode de vie, de la *diaita*⁵², et plus précisément des philities⁵³, de l'usage en partie commun des esclaves

⁵⁰ Sur laquelle cf. M.L. Napolitano, *Donne spartane e teknopoiia*, «AION» (archeol.) 7 (1985), pp. 19-50.

⁵¹ *République des Lacédémoniens*, 1,10.

⁵² *République des Lacédémoniens*, 5,1. Le terme est employé aussi par Thucydide (I 6,4) à propos du mode de vie spartiate.

⁵³ *République des Lacédémoniens*, 5.

ves, des chiens de chasse, des chevaux et des vivres ⁵⁴, de la prohibition des activités lucratives ainsi que de l'usage des métaux précieux ⁵⁵. Après la beauté et la force des individus, c'est donc bien la richesse qui est considérée.

Si c'est bien une analyse des conditions du bonheur permis à Sparte par la législation de Lycurgue qui est effectuée dans la *République des Lacédémoniens*, on peut s'attendre à ce qu'ensuite vienne un exposé sur la gloire des Spartiates.

En fait, Xénophon examine les conditions de cette gloire en s'intéressant aux pratiques politiques, qu'il considère en disant la grande part qu'y joue précisément la *doxa*, la réputation: notant l'importance des magistrats que sont les éphores, Xénophon dit que l'on tire gloire (cf. *μεγαλύνονται*) de leur obéir ⁵⁶ dans le cadre d'une législation cautionnée par le dieu de Delphes ⁵⁷. C'est l'amour de la gloire qui fait donner le pas à une belle mort sur une honteuse existence ⁵⁸. Spécialement, Xénophon affirme que Lycurgue a garanti le bonheur (*eudaimonia*) aux hommes de valeur, tandis qu'aux lâches revient l'infortune (cf. *παρεσκεύασε τοῖς μὲν ἀγαθοῖς εὐδαιμονίαν, τοῖς δὲ κακοῖς κακοδαιμονίαν*).

Et après avoir indiqué que le choix des gérontes se fait en fonction de critères de vertu, d'*arete*, le chapitre X affirme ceci ⁵⁹: «Ajoutons que l'extrême ancienneté de ces lois (*nomoi*) est chose certaine. On dit, en effet, que Lycurgue a vécu au temps des Héraclides. Mais, malgré cette ancienneté, elles ont encore maintenant pour les autres peuples toute l'étrangeté de la nouveauté. En effet – et rien n'est plus digne d'étonnement – tout le monde s'accorde à louer de telles institutions, mais quant à les imiter, nulle cité n'y consent (*ἐπαινοῦσι μὲν πάντες τὰ τοιαῦτα ἐπιτηδεύματα, μιμῆσθαι δὲ αὐτὰ οὐδεμία πόλις ἐθέλει*)».

⁵⁴ *République des Lacédémoniens*, 6.

⁵⁵ *République des Lacédémoniens*, 7.

⁵⁶ *République des Lacédémoniens*, 8,2.

⁵⁷ *République des Lacédémoniens*, 8,5.

⁵⁸ *République des Lacédémoniens*, 9,1. Et concrètement, la cohésion d'une phalange d'hoplites courageux diminue les risques de pertes, indique Xénophon (sur cette idée cf. aussi *Anabase*, III 1,43, et *Cyropédie*, III 3,45).

⁵⁹ *République des Lacédémoniens*, 10,8.

Comme relève E.N. Tigerstedt ⁶⁰, ces termes renvoient à l'introduction de l'œuvre ⁶¹, et ils ont pu constituer la conclusion d'une première version de la *République des Lacédémoniens*.

Les chapitres suivants sont en effet écrits dans une perspective qui relève moins directement d'un exposé des conditions de l'*eudaimonia* à Sparte. Les chapitres XI, XII et XIII de la *République des Lacédémoniens* peuvent paraître traduire l'importance des affaires militaires à Sparte au IV^e siècle. En effet, sont là présentées l'organisation de l'armée lacédémonienne ⁶², la castramétation ⁶³, les attributions du roi en campagne ⁶⁴, puis est affirmée l'inobservation des lois de Lycurgue à Sparte ⁶⁵, et est enfin dite la position particulière des rois dans la cité ⁶⁶ (et si ce chapitre est bien le dernier, comme le présente la tradition manuscrite, on pourrait comprendre que les rois sont exempts des phénomènes de dégénérescence relevés par Xénophon).

Ayant ainsi considéré l'ensemble de la structure de la *République des Lacédémoniens*, nous pouvons être arrêtés un instant par un rapprochement avec un texte de deux siècles et demi plus ancien. Une élégie de Tyrtée, de la seconde moitié du VII^e siècle, est en effet fort remarquable; on y voit une évocation des qualités (*aretai*) possibles d'un homme ⁶⁷: «Je ne garderais aucun souvenir et ne ferais aucun cas d'un homme (Οὐτ' ἄν μνησαίμην οὐτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείμην) habile à la course ou à la lutte, même s'il avait la taille et la force des Cyclopes et qu'il pût vaincre à la course Borée de Thrace; même si sa prestance avait plus de grâce que celle de Tithon et qu'il fût plus riche que Midas et que Kinyras; même s'il était un roi plus puissant (*βασιλεύτερος*) que Pélops, fils de Tantale, et qu'il eût une voix plus persuasive (*γλωσσαν ... μειλιχόγηρυν*) que celle d'Adraste; même, enfin, s'il avait toutes les gloires, sauf celle de la valeur dans l'élan de la bataille (*οὐδ' εἰ πάσαν ἔχοι δόξαν πλὴν θούριδος ἀλκῆς*)».

⁶⁰ *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, I, Stockholm, 1965, p. 165.

⁶¹ Citée *supra*, initio.

⁶² *République des Lacédémoniens*, 11.

⁶³ *République des Lacédémoniens*, 12.

⁶⁴ *République des Lacédémoniens*, 13.

⁶⁵ *République des Lacédémoniens*, 14 (15 Ollier).

⁶⁶ *République des Lacédémoniens*, 15 (14 Ollier).

⁶⁷ Tyrtée, fr. 9 Diehl = 9 Prato = 12 West; traduction E. Bergougnan, *Hésiode et les poètes élégiaques et moralistes de la Grèce*, Paris, Garnier, 1940, pp. 124-125.

L'ordre des qualités envisagées est ici le même que, deux siècles et demi plus tard, chez Xénophon:

- les qualités corporelles (force et beauté chez Tyrtée, beauté et force chez Xénophon);
- la richesse;
- des qualités d'ordre politique (le caractère royal et l'habileté rhétorique);
- des qualités militaires (de caractère individuel chez Tyrtée, relevant d'une organisation collective chez Xénophon).

La similitude de l'ordre des thèmes abordés dans l'éloge de Tyrtée et dans la *République des Lacédémoniens* de Xénophon tend à montrer au moins la familiarité de Xénophon avec l'objet – spartiate – dont il traite, tout en ayant conscience de rapporter des usages très anciens (cf. les *παιλιότατοι* ... νόμοι mentionnés ⁶⁸) – comme sont anciennes pour lui les éloges de Tyrtée. Dans cette perspective, on peut admettre que la *République des Lacédémoniens* soit bien le fruit d'un projet d'ensemble, même si elle a pu être menée à bien en plusieurs étapes.

Au reste, comme les qualités militaires sont placées au sommet de la hiérarchie des valeurs de Tyrtée, et comme l'organisation militaire de Sparte est l'objet culminant de la description de Xénophon, à une date proche de celle à laquelle écrit ce dernier, postérieurement à Leuctres, dans l'*Archidamos* d'Isocrate (daté de 366), ce sont précisément des moyens militaires qui paraissent comme l'ultime recours envisageable, comme la seule manière possible pour réorganiser Sparte: la militarisation de la société est présentée comme une voie de salut; il s'agit d'organiser le corps civique comme s'il vivait en campagne militaire permanente; cela est manifeste par exemple dans l'idée selon laquelle le *stratopedon* présente un modèle, et dans l'importance accordée à la discipline (chacun doit obéir à ses supérieurs) ⁶⁹.

⁶⁸ *République des Lacédémoniens*, 10,8.

⁶⁹ *Archidamos*, 81. On rappellera d'ailleurs que les considérations exprimées sur Sparte par Xénophon et par Isocrate sont parfois de même ordre: alors que, après un début laudateur, Xénophon souligne (*République des Lacédémoniens*, 14 [15 Ollier]) combien les Spartiates ont dégénéré, Isocrate, après avoir insisté sur le respect des lois maintenu à Sparte (e.g. *Archidamos*, 61 et 110), note ensuite, en 355, l'inobservation par les Spartiates des lois héritées de leurs ancêtres (*Sur la Paix*, 102).

Une vingtaine d'années plus tard, dans sa dernière œuvre, les *Lois*, Platon cite Tyrtée et accepte sa grille de valeur ⁷⁰ en déclarant explicitement ⁷¹: «On dit que le plus grand (ἄριστον) [des biens] est la santé, le deuxième la beauté, le troisième la richesse, et l'on parle de quantité d'autres biens (ἄγαθά): être nanti d'une vue et d'une ouïe perçantes, avoir une grande finesse de tous les sens de perception, et encore, en étant tyran, faire tout ce que l'on désire, et l'achèvement de toute béatitude (τὸ δὴ τέλος ἀπάσης μακαριότητος) serait de devenir immortel (ἄθάνατον εἶναι) le plus vite possible en ayant obtenu tout cela».

Même si les trois premiers termes de l'énumération semblent cités par ordre décroissant d'importance, l'ordre des domaines considéré est ici encore (et le maintien de cet ordre n'est que plus remarquable malgré l'explicitation d'une hiérarchie partiellement inverse):

- les qualités corporelles;
- la richesse;
- des qualités physiques particulières qui détaillent celles évoquées d'abord;
- les avantages personnels d'une forme dévoyée de l'exercice du pouvoir;
- l'immortalité (et celle-ci, dans la logique de Tyrtée ⁷², est une conséquence de la valeur guerrière, que le poète mentionne en dernier lieu).

Aux appréciations généralement reçues qui relèvent de ces domaines, Platon ajoute un correctif ⁷³, en affirmant la valeur de la justice et de la vertu, qui sont du registre – politique – de la tyrannie. Il reprend ensuite à deux reprises ⁷⁴ l'énumération des qualités mentionnées en conservant pour l'essentiel le même ordre.

Ainsi Platon comme Xénophon paraissent-ils admettre les critères du bonheur énoncés par Tyrtée. En outre, nous voyons que l'impor-

⁷⁰ *Lois*, II 660e-661a. A vrai dire, le fragment de Tyrtée considéré (partiellement cité par Platon, comme déjà *supra*, *Lois*, I 629a-b) n'est guère connu, par ailleurs (et sous une forme plus développée), que par Stobée, *Anthologie*, IV 10,1.

⁷¹ *Lois*, II 661a-b; traduction É. des Places, Paris, CUF, 1951, modifiée.

⁷² fr. 9 Diehl = 9 Prato = 12 West, v. 32: le mort au combat devient immortel, ἀθάνατος. Sur l'authenticité de l'éloge cf. C. Prato dans Tyrtæus, *Fragmenta edidit, veterum testimonia collegit Carolus Prato*, Rome 1968, pp. 118-119.

⁷³ *Lois*, II 661c.

⁷⁴ *Lois*, II 661d-e puis 661e-662a.

tance accordée au bonheur dans l'appréciation d'un système politique n'est nullement propre à Xénophon, puisque Platon partage ce point de vue: pour affirmer la valeur de ses propositions, le philosophe déclare, vers 375, dans la *République*⁷⁵, que dans la cité constituée selon ses préconisations, chaque groupe social pourra «prendre la part de bonheur (μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας) que la nature lui assigne»; le but poursuivi par le législateur est de rendre la cité aussi heureuse que possible, sans avoir égard à un corps de citoyens isolés⁷⁶.

Dans l'ensemble, il apparaît ainsi qu'une certaine continuité semble avoir prévalu, de Tyrtée⁷⁷ à Platon, en passant par l'Athénien Solon⁷⁸, selon laquelle le bonheur des individus était jugé à l'aune de leur dévouement à la collectivité et de l'appréciation portée sur chacun par les instances de jugement de sa cité.

Après Xénophon et Platon, vers 330, les critères qu'une cité peut privilégier dans son système de valeurs sont mentionnés, par Aristote, dans un ordre qui demeure fort proche de celui suivi par ces deux auteurs: selon le Stagirite, les habitants d'une communauté civique peuvent poursuivre la quête de la richesse⁷⁹, de la puissance tyrannique⁸⁰, de la vertu, l'*arete*⁸¹ (et la mention de ce dernier concept peut paraître le fruit des réflexions platoniciennes)⁸².

⁷⁵ IV 421c.

⁷⁶ *République*, V 466a.

⁷⁷ Et il semble bien que ce soit chez Tyrtée que, d'abord, soit apparue une liste ramassée de qualités qui, si elles ne sont pas suffisantes à constituer le bonheur, peuvent en participer: cf. C. Prato, *op. cit.*, p. 118: «Le qualità che Tírteo mette a confronto con la “vera virtù” sono qualità eminentemente arcaiche, che Omero attribuisce di volta in volta ai suoi piú valenti eroi o che la civiltà agonale contemporanea mostra di apprezzare altamente».

⁷⁸ Cf. Hérodote, I 29-32: dans sa réponse à Crésus indigné de n'être pas jugé heureux par Solon, le législateur athénien établit (I 32) un tableau des critères du bonheur (le vocabulaire désignant le bonheur dans le dialogue est assez varié: on trouve des termes des familles d'ὄλβος, εὐτυχία, εὐδαιμονία, μακαρίζω): la richesse ne suffit pas, il faut être doté de qualités physiques et bien finir sa vie (comme l'Athénien Tello, mort au combat, ou Cléobis et Biton, morts après avoir tiré le char de leur mère, prêtresse argienne d'Héra), aucun individu isolé ne pouvant se suffire (ἀνθρώπου σώμα ἐν οὐδὲν αὐτάρκες ἐστί).

⁷⁹ *Politique*, VII 2,2; 1324a8-10.

⁸⁰ *Politique*, VII 2,2; 1324a10-12.

⁸¹ *Politique*, VII 2,2; 1324a12-13.

⁸² L'ordre des biens que l'on croit les plus grands et qui est indiqué dans l'*Éthique à Eudème* (VIII 3,5; 1248b27-28) est le suivant: «honneur, richesses, qualités du corps,

Un signe manifeste de l'importance accordée à l'*eudaimonia* dans la réflexion politique du IV^e siècle apparaît ainsi encore dans la conception aristotélicienne de la cité: la *polis* est vue comme communauté suprême, et elle ne peut à ce titre que viser la fin suprême; celle-ci apparaît comme étant l'autarcie⁸³ et le bien vivre⁸⁴ – les deux notions étant liées l'une à l'autre. Mais, alors que, selon Platon, chaque groupe constitutif de la cité doit jouir d'un bonheur approprié à sa fonction dans le cadre de la collectivité⁸⁵, selon le fondateur du Lycée – ainsi que relève E. Lévy⁸⁶ –, le bonheur ne se constitue pas au niveau collectif mais repose sur les individus⁸⁷. Il demeure que l'importance accordée au bonheur dont profitent les individus⁸⁸ est telle qu'elle fonde, selon Aristote, les distinctions entre les systèmes politiques⁸⁹: la meilleure constitution est celle qui donne à la cité la plus grande possibilité d'être heureuse (εὐδαιμονεῖν)⁹⁰, le bonheur étant lui-même défini comme une activité et une pratique parfaites de la vertu (χρήσιν ἀρετῆ τελείαν)⁹¹. Or, selon Aristote même, l'*arete* fonde les pratiques politiques de Sparte⁹².

bonnes fortunes et pouvoir (τιμὴ καὶ πλοῦτος καὶ σώματος ἀρεταὶ καὶ εὐτυχία καὶ δυνάμεις). La mention des richesses avant les qualités physiques traduit une gradation qui est analogue à la hiérarchie que l'on constate chez Platon, *Lois*, II 661a, où l'on a vu que c'est par respect de la forme, que le fondateur de l'Académie préférerait suivre l'ordre d'énonciation utilisé par Tyrtée. Quant à la mention initiale de la *time*, elle s'explique par son sens de caractéristique première du citoyen (cf. e.g. Aristote, *Politique*, III 5,9; 1278a36-38).

⁸³ *Politique*, I 2,9; 1253a1; III 9,12; 1280b33-35; VI 8,3; 1321b17-18.

⁸⁴ *Politique*, I 2,8; 1252b30, avec les analyses et les références fournies par E. Lévy, *Cité et citoyen dans la Politique d'Aristote*, «Ktèma» 5 (1980), pp. 223-248, ici p. 230 (notamment nn. 87 et 91, où il est souligné que la finalité de la vie en cité est bien l'*eudaimonia* individuelle).

⁸⁵ *République*, IV 421c; V 466a-c.

⁸⁶ *Cité et citoyen dans la Politique d'Aristote*, p. 231.

⁸⁷ Cf. Aristote, *Politique*, VII 2,1-2; 1324a5-13; VII 9,7; 1329a23-24 (εὐδαιμόνα δὲ πόλιν οὐκ εἰς μέρος τι βλέψαντας δεῖ λέγειν αὐτῆς, ἀλλ' εἰς πάντας τοὺς πολίτας, soit, dirons-nous: «il convient de dire une cité heureuse, non en en regardant une partie, mais en regardant tous ses citoyens»).

⁸⁸ Cf. *Politique*, VII 8,5; 1328a37: «ce qui existe de meilleur, c'est le bonheur (ἔστιν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον)».

⁸⁹ *Politique*, VII 8,5; 1328a39-1328b2.

⁹⁰ *Politique*, VII 13,4; 1332a4-7.

⁹¹ *Politique*, VII 13,5; 1332a9; sur ce thème cf. J. Vanier, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris et Bruges 1965.

⁹² *Politique*, II 9,22; 1270b25 (élection des gérontes); IV 7,4; 1293b16-18 (la cons-

Quelle que soit la perspective retenue, il paraît relativement clair que le bonheur de la collectivité et celui de l'individu qui en fait partie sont liés. Et dans le cas de Sparte, l'intérêt marqué par la cité (pour permettre la mise en place de son projet collectif) à l'égard de l'éducation des jeunes gens est souligné par les divers auteurs qui ont considéré les institutions laconiennes⁹³; Xénophon, notamment, relève que l'éducation dispensée aux jeunes Spartiates est censée avoir produit des hommes plus obéissants, plus retenus et contrôlant mieux ce qu'il faut maîtriser (εὐπειθέστεροι καὶ αἰδημονέστεροι καὶ ὦν δεῖ ἐγκρατέστεροι) que ceux des autres cités grecques⁹⁴.

Une telle affirmation n'est pas originale, et on peut en rapprocher l'indication de Platon disant que les Lacédémoniens ont la réputation d'être, parmi les Grecs, les plus dociles à leur loi (νομιμοτάτους δοκοῦντας εἶναι)⁹⁵, laquelle loi est en principe peu susceptible de modifications (cf. Οὐ γὰρ πάτριον ... Λακεδαιμονίοις κινεῖν τοὺς νόμους)⁹⁶.

Au reste, d'après de nombreuses sources littéraires, les usages en vigueur à Sparte semblent bien avoir eu pour but d'assurer un comportement normalisé des citoyens non seulement dans leur enfance, mais encore au cours de leur vie d'adultes.

titution des Lacédémoniens combine démocratie et *arete*); V 7,2; 1306b28-29 (ambitions fondées à Lacédémone sur le principe d'*arete*). Sur les qualités reconnues au régime de Sparte par Aristote, cf. E. Lévy, *Le régime lacédémonien dans la Politique d'Aristote: une réflexion sur le pouvoir et l'ordre social chez les Grecs*, dans M. Molin (éd.), *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité. Actes du colloque (Angers, 28-29 mai 1999)*, Paris 2001, pp. 57-72, ici pp. 67-70.

⁹³ Cf., par exemple, Platon, *Hippias majeur*, 284c, *Protagoras*, 342a-e, *Lois*, II 659d (avec les remarques de G.R. Morrow, *Plato's Cretan City*, p. 301 et n. 14, à propos de l'usage, par Platon, du terme ἀγωγή); Isocrate (en 339), *Panathénaïque*, 209-214; Aristote, *Politique*, VIII 4,1-7; 1338b9-38 (à enrichir notamment par les notes de J. Aubonnet *ad loc.*, Paris, CUF, 1989, p. 100). Sur l'éducation spartiate cf. notamment, dans l'attente du livre de J. Ducat sur la question, H. Michell, *Sparta, τὸ κροπτόν τῆς πολιτείας τῶν Λακεδαιμονίων*, Cambridge 1952; trad. fr. *Sparte et les Spartiates*, Paris 1953, chap. VI; D.M. MacDowell, *Spartan Law*, Édimbourg 1986 (index, s.v. *agoge*); P. Cartledge, *Agasilaos and the Crisis of Sparta*, London 1987, chap. 3; N.M. Kennell, *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill et Londres, 1995; N. Birgalias, *L'Odyssée de l'éducation spartiate*, Athènes 1999; P. Cartledge, *Spartan Reflections*, Londres 2001, chap. 7.

⁹⁴ *République des Lacédémoniens*, 2,14.

⁹⁵ *Hippias majeur*, 285b.

⁹⁶ *Hippias majeur*, 284b.

LES MOYENS UTILISÉS POUR NORMALISER LE COMPORTEMENT DES INDIVIDUS

Souvent, Sparte est vue comme une cité où domine une «civilisation de la honte»⁹⁷, c'est-à-dire d'être un lieu où chacun doit intérioriser des règles et les appliquer sous peine de se voir exclure de la communauté. Une telle réputation s'est appuyée sur des éléments tangibles⁹⁸, et sur des pratiques qui ont pu inspirer Platon estimant⁹⁹ que «l'éducation ... consiste à tirer et amener les enfants au principe que la loi déclare juste (παιδεία μὲν ἐστὶ ἡ παίδων ὀλκή τε καὶ ἀγωγή πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον)», et dont, forts de leur expérience, les gens les plus vertueux et les plus âgés s'accordent à reconnaître la justesse».

Dans la réalité, il semble en effet que les Spartiates aient pratiqué une sacralisation des différentes formes de la maîtrise de soi, pour amener les individus à servir au mieux la collectivité. La question des *pathemata*, des abstractions d'états physiques, a été examinée déjà¹⁰⁰. On rappellera simplement ici qu'à proximité immédiate du local des éphores (voire dans une partie de celui-ci), se trouvait un sanctuaire de Phobos, la Peur¹⁰¹, une telle entité étant supposée as-

⁹⁷ Cf. E.R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, Berkeley 1959; trad. fr. Paris 1965 (rééd. 1977), chap. II (pp. 37-70). Sur le concept de «shame-culture» appliqué à la Grèce depuis E.R. Dodds, cf. D.L. Cairns, *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993, pp. 27-47.

⁹⁸ Cf. la description par Xénophon du triste sort du «trembleur» (*République des Lacédémoniens*, 9,3-6).

⁹⁹ *Lois*, II 659d; traduction Éd. des Places, Paris, CUF, 1951.

¹⁰⁰ Cf. N. Richer, *Éphores*, chap. 14, et *Des citoyens maîtres d'eux-mêmes: l'eukosmon de Sparte archaïque et classique*, «Cahiers du Centre Gustave-Glotz» 9 (1998), pp. 7-36. Ces *pathemata* sont Phobos, la Peur (Plutarque, *Cléomène*, 9,1); Aidôs, la Pudeur ou la Retenue (Xénophon, *Banquet*, 8,35; Pausanias, III 20,10-11); Hypnos, le Sommeil (Pausanias, III 18,1); Thanatos, la Mort ou le Trépas (Plutarque, *Cléomène*, 9,1, et Pausanias, III 18,1); Gélôs, le Rire (Sosibios, *FGrHist* 595, fr. 19 *apud* Plutarque, *Lycurgue*, 25,4; Plutarque, *Cléomène*, 9,1); Éros, l'Amour (Sosicrate, *FHG* IV, p. 501, fr. 7 = *FGrHist* 461, fr. 7 *apud* Athénée, XIII 561E-F; en Laconie, à Leuctres: cf. Pausanias, III 26,5); Limos, la Faim ou la Famine (Callisthène, *FGrHist* 124, fr. 13 *apud* Athénée, X 452B; Polyen, II 15). Sur l'éventuel *pathema* Dipsa (Soif) cf. Plutarque, *Lycurgue*, 2,1-3, et *Moralia*, 232A (et Homère, *Iliade*, XIX 166 [δὶψά τε καὶ λιμός]).

¹⁰¹ Plutarque, *Cléomène*, 8,3-4. Sur la proximité du Phobos de Sparte et du Phobos platonicien cf. les références réunies par A. Powell, *Plato and Sparta*, dans A. Powell et S. Hodkinson (éds.), *The Shadow of Sparta*, Londres et New York 1994, pp. 273-321, ici p. 319 n. 142.

surer la dérouté des ennemis comme la discipline des citoyens. Ceux-ci, par ailleurs, devaient se laisser guider par la retenue ¹⁰², savoir dompter leurs élans amoureux ¹⁰³, apprivoiser la mort, contrôler leurs besoins en sommeil et en nourriture ¹⁰⁴.

D'une révérence systématisée à l'égard des *pathemata* témoignent notamment une élégie de Tyrtée ¹⁰⁵, du VIIe siècle, ainsi que des réflexions prêtées à Chilon, actif au milieu du VIe siècle, des documents iconographiques laconiens de la même époque, et la biographie d'Agésilas écrite par Xénophon ¹⁰⁶; la même grille de lecture permet d'éclairer aussi la description de l'éducation des enfants et des adolescents par Xénophon ¹⁰⁷, et celle du *sysition* par Plutarque ¹⁰⁸.

De façon générale, la maîtrise des *pathemata* paraît modeler le comportement de chaque Spartiate, de son enfance à l'âge adulte. L'emprise de ce cadre conceptuel sur les différentes tranches d'âge de la population spartiate peut contribuer à expliquer pourquoi Platon juge ¹⁰⁹ que «quiconque veut exceller un jour en quoi que ce soit, doit s'appliquer à cet objet dès l'enfance»; c'est une méthode éducative toute d'imprégnation que préconise le philosophe – sans doute en accord avec la théorie de l'éducation spartiate, même s'il en critique la réalité, trop exclusivement orientée vers la guerre ¹¹⁰ –, lorsqu'il déclare souhaitable ¹¹¹ que «l'âme de l'enfant, loin de s'habituer à des joies et à des tristesses contraires au jugement de la loi et de ceux que la loi a persuadés, se conforme à ce jugement en se réjouissant et s'affligeant des mêmes objets que le vieillard» ¹¹².

¹⁰² Sur Aidôs cf. N. Richer, *Aidôs at Sparta*, dans S. Hodkinson et A. Powell (éds.), *Sparta. New Perspectives*, Londres 1999, pp. 91-115.

¹⁰³ Sur Éros à Sparte cf. N. Richer, *Des citoyens maîtres d'eux-mêmes*, pp. 10-16; sur les épheures et Éros cf. N. Richer, *Épheures*, pp. 224-226.

¹⁰⁴ Cf. N. Richer, *Des citoyens maîtres d'eux-mêmes*, pp. 17-22.

¹⁰⁵ Fr. 6-7 Prato = 10 West, *apud* Lycargue, *Contre Léocrate*, 107. Cf. N. Richer, *Épheures*, pp. 226-227.

¹⁰⁶ Cf. N. Richer, *Des citoyens maîtres d'eux-mêmes*, respectivement pp. 22-24, 28-36 et 24-26.

¹⁰⁷ *République des Lacédémoniens*, 2 et 3. Cf. N. Richer, *Épheures*, p. 227.

¹⁰⁸ *Lycargue*, 12. Cf. N. Richer, *Épheures*, pp. 228-229.

¹⁰⁹ *Lois*, I 643b.

¹¹⁰ *Lois*, I 630b-c.

¹¹¹ *Lois*, II 659d; traduction Éd. des Places, Paris, CUF, 1951, légèrement modifiée.

¹¹² Sur la psychagogie, évoquée par Platon dans le *Phèdre*, 261a (et permise en l'es-
pèce par la rhétorique), cf. G.R. Morrow, *Plato's Cretan City*, p. 301.

L'intériorisation, par chaque Spartiate, des comportements à respecter en collectivité est clairement indiquée par nos sources; chaque citoyen doit avoir un comportement empreint d'*enkrateia*, de maîtrise de soi, et, si la norme de comportement individuel peut être définie par le respect des *pathemata*, des procédures pratiques, concrètes, visent aussi à assurer la répression des déviations éventuelles.

Indépendamment de la surveillance strictement institutionnelle qu'assurent les épheures ¹¹³, il existe à Sparte un ensemble de procédures qui permettent le contrôle de la collectivité sur chacun de ses membres: en permanence, les mérites des vivants et des morts font l'objet des conversations tenues dans les différents lieux de sociabilité, comme sont, outre les gymnases, notamment l'agora, les *sysitia* et les *leschai* ¹¹⁴; et les femmes aussi peuvent contribuer à rappeler aux hommes ce que doit être leur comportement ¹¹⁵. Les citoyens de Sparte sont ainsi constamment en compétition les uns avec les autres, le critère cardinal de leur classement consistant dans la valeur reconnue à chacun dans sa façon de servir la communauté. Ce n'est pas là le moindre paradoxe des pratiques spartiates, que cette ambition de chacun d'être le meilleur, quand un objectif de la vie collective est de lisser les disparités d'apparence sociale, en cultivant la similitude, l'*homoiototes* de tous ¹¹⁶.

CONCLUSION. L'IMPOSSIBLE IMMUTABILITÉ DES PRATIQUES

Longtemps, semble-t-il, les Spartiates se sont attachés au maintien de traditions ainsi définies: aux dires de Thucydide ¹¹⁷, des Corinthiens auraient pu, en 432, reprocher aux Lacédémoniens d'user de procédés anciens par rapport à ceux des Athéniens (ἀρχαϊότροπα ... τὰ

¹¹³ Cf. N. Richer, *Épheures*, chapitres 24 et 25.

¹¹⁴ Cf. N. Richer, *Rumeur, acclamations et musique* (Phèmè, boè et mousikè) à Sparte, à paraître dans la revue «Sources» (2002).

¹¹⁵ Cf. J. Ducat, *La femme de Sparte et la guerre*, «Pallas» 51 (1999), pp. 159-171, en particulier pp. 162-164.

¹¹⁶ Cf. S. Hodkinson, *Social Order and the Conflict of Values in Classical Sparta*, «Chiron» 13 (1983), pp. 239-281.

¹¹⁷ I 71,2-3.

ἐπιτηδεύματα), et de ne pas savoir modifier leurs usages immuables (ἀκίνητα νόμιμα).

Au théoricien, une telle immutabilité peut paraître attirante, et l'expérience politique de Sparte peut inspirer Platon lorsqu'il dénonce le danger de toute *metabole*, de tout changement¹¹⁸. Dans les *Lois*, on voit en effet le philosophe souhaiter que le législateur assure à la cité le bienfait consistant dans l'immutabilité des lois¹¹⁹. Les jeux des enfants¹²⁰, les critères de la louange et du blâme¹²¹ ne doivent pas varier. La danse et la musique doivent être consacrées (cf. καθιερωσαι)¹²²; les actes cultuels doivent être réglés dans leur nature et dans leur calendrier: toute innovation est dans ce domaine passible d'impiété¹²³.

Mais le philosophe est aussi conscient du caractère utopique d'une immutabilité semblable, et c'est pourquoi il fait dire à son porte-parole, l'Athénien, que c'est «par une chance divine (κατά τινα θείαν εὐτυχίαν)» que des lois peuvent rester immuables «pendant de longs espaces de temps, au point que nul ne se rappelle personnellement ou n'entende mentionner une époque où elles aient été autres qu'à présent»¹²⁴.

De fait, à Sparte même le conservatisme n'a pas pu indéfiniment prévaloir: la volonté conservatrice elle-même est perçue, au Ve siècle, comme le fruit d'une évolution – on l'a rappelé¹²⁵; elle a résulté d'une expérience néfaste de fortes tensions internes. Et après la guerre du Péloponnèse encore, l'histoire de Sparte oscille entre conservatisme et évolution: si Xénophon évoque les νόμοι ἀκίνητοι, c'est pour affirmer dans le même souffle que leur maintien n'est plus réel¹²⁶, et l'affirmation prêtée à Hippias par Platon¹²⁷, selon laquelle les Lacédémoniens, par tradition, gardent toujours les mêmes lois, est aussitôt tournée en dérision par Socrate qui se demande si errer (ἔξαμαρτάνειν) est une tradition à Lacédémone.

¹¹⁸ *Lois*, VII 797d-799b.

¹¹⁹ *Lois*, VII 798b.

¹²⁰ *Lois*, VII 798b-c.

¹²¹ *Lois*, VII 798d.

¹²² *Lois*, VII 799a.

¹²³ *Lois*, VII 799b.

¹²⁴ *Lois*, VII 798a-b.

¹²⁵ Cf. *supra*, pp. 15-19.

¹²⁶ *République des Lacédémoniens*, 14,1.

¹²⁷ *Hippias majeur*, 284b.

Même, quand un laudateur supposé de Sparte comme Xénophon indique l'apparente nouveauté de pratiques anciennes¹²⁸, il met en exergue une certaine inadéquation des normes par rapport aux faits contemporains, et puisque Sparte maintient son équilibre prétendu par une coercition sociale permanente¹²⁹, on doit pouvoir aussi considérer que la nécessité d'une répression institutionnalisée signale un échec relatif de la législation¹³⁰. Des mesures circonstancielles aussi sont significatives, comme l'exécution de Thorax, condamné à mort pour avoir introduit à Sparte de l'argent monnayé au risque de bouleverser l'ordre politique et social de la cité¹³¹.

Des actes emblématiques tels que cette condamnation d'un novateur peut-être inconscient, ont dû donner de Sparte l'image d'une cité stable où l'esprit de conservation pouvait mener à condamner les fauteurs de «néotérisme». Pourtant, la proscription de l'argent monnayé devait en elle-même constituer une novation, la radicalité de la proscription constituant une réponse à une menace dont l'importance mais non la possibilité était nouvelle¹³². D'ailleurs, en 432, s'adressant à ses compatriotes, le roi de Sparte Archidamos aurait déclaré¹³³ que, pour faire la guerre, les Lacédémoniens ne pouvaient guère compter sur leurs ressources financières (χρήματα): «Notre infériorité, ici, est encore plus grande: nous n'en avons pas en commun (ἐν κοινῷ), et nous ne sommes pas prêts à en verser sur nos biens privés (ἐκ τῶν ἰδίων)».

¹²⁸ *République des Lacédémoniens*, 10,8.

¹²⁹ Emblématique est à cet égard la proclamation annuelle de la guerre contre les Hilotes, effectuée par les éphores lors de leur prise de fonctions (cf. Aristote, *Constitution des Lacédémoniens*, fr. 543 Gigon, *apud* Plutarque, *Lycurgue*, 28,7, avec nos remarques, *Éphores*, pp. 249-251).

¹³⁰ Platon, *Lois*, IX 880e. Sur la loi, la répression, et la valeur thérapeutique de l'application de la loi dans les *Lois*, cf. J.-M. Bertrand, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Paris 1999, pp. 263-268.

¹³¹ Sur cet événement, cf. Plutarque, *Lysandre*, 19,4, avec les remarques de S. Hodkinson, *Property and Wealth in Classical Sparta*, Swansea et Londres 2000, p. 172: Thorax aurait acquis de l'argent en 406-403 et serait rentré à Sparte en ignorant le risque qu'il encourait; son imprudence s'expliquerait par la nouveauté de la prohibition de l'argent monnayé; celle-ci serait une réaction aux effets de la victoire de 404 sur Athènes, redoutés par certains Spartiates.

¹³² Sur la possession de monnaie par des particuliers spartiates avant 404 cf. S. Hodkinson, *Property and Wealth*, pp. 170-174.

¹³³ Thucydide, I 80,4; traduction J. de Romilly, Paris, CUF, 1953, modifiée.

Une telle assertion, placée dans la bouche d'un orateur censé être particulièrement au fait des réalités laconiennes, manifeste combien la réalité des pratiques de Sparte peut s'éloigner d'un idéal théorique, tel qu'on le voit exprimé par exemple par Platon: celui-ci déclare en effet que la cité la mieux organisée (ἡ ἄριστα πολιτευομένη πόλις) est celle qui se rapproche le plus de l'individu unique (ἐγγύτατα ἐνὸς ἀνθρώπου ἔχει)¹³⁴, or l'opposition entre le domaine public et la pluralité des domaines individuels est fort clairement en contradiction avec une telle conception.

L'affirmation d'une telle distorsion entre les intérêts des citoyens et ceux de la cité est d'autant plus notable qu'elle prend place au moment même où les Corinthiens peuvent reprocher aux Lacédémoniens leur conservatisme¹³⁵: cette attitude conservatrice, dès lors, peut paraître exprimer la crainte de chacun, de voir porter atteinte à ses biens. Le maintien probable d'une telle disposition d'esprit au IV^e siècle permet de comprendre l'incapacité des Spartiates à répondre à la menace économique et sociale connue alors par la cité: l'oliganthropie a été la cause de la ruine de Sparte, selon Aristote¹³⁶, d'autant que les élites veillaient à concentrer les terres à leur profit¹³⁷. En 370/369, la perte de la Messénie consécutive au désastre de Leuctres (de 371) a dû contribuer fortement à l'appauvrissement des citoyens ordinaires¹³⁸, tandis que les plus fortunés devaient relativement mieux résister.

La cité de Sparte a donc offert à chaque citoyen de son élite les conditions nécessaires pour permettre la réalisation d'une *eudaimonia* individuelle, mais la communauté dans son ensemble n'a pas véritablement bénéficié, jusqu'au IV^e siècle, de réformes sociales et foncières assurant une stabilité immuable au corps social. Les repas en commun eux-mêmes ont été un cadre relativement superficiel qui, à l'époque classique, n'a point éradiqué les bases de la disparité

¹³⁴ *République*, V 462d.

¹³⁵ Thucydide, I 71,2-3; cf. *supra*, pp. 33-34.

¹³⁶ *Politique*, II 1270a30-35.

¹³⁷ Aristote, *Politique*, II 9,14; 1270a18. Sur les dimensions moyennes possibles des biens fonciers des Spartiates, après la conquête de la Messénie au VII^e siècle, et sur la concentration des terres à l'époque classique cf. S. Hodkinson, *Property and Wealth*, pp. 382-385 et chap. XIII.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 437.

entre citoyens¹³⁹, et les phidities deviennent au début du III^e siècle le lieu de pratiques ostentatoires¹⁴⁰. Ce fut en fait seulement après le coup d'État mené par Cléomène III en 227, que les terres furent partagées entre les Spartiates; le corps civique fut alors reconstitué, notamment par l'intégration de périèques¹⁴¹.

Il est possible que Cléomène, dont l'entourage comptait le philosophe stoïcien Sphairos le Borysthénite¹⁴², ait été influencé par les spéculations platoniciennes préconisant le partage du territoire en lots égaux attribués aux citoyens¹⁴³ (même si de telles mesures de partage des terres relevaient aussi de pratiques courantes dans le monde grec depuis les fondations de colonies de l'époque archaïque, on n'en connaît pas de mention digne de foi en Laconie ni en Messénie, avant l'époque hellénistique). C'est donc près d'un siècle et demi après le défi redoutable posé par la perte de la Messénie (perte que les esprits des Spartiates eurent beaucoup de mal à admettre, au témoignage de l'*Archidamos* d'Isocrate) qu'une réponse a été apportée aux conséquences de l'événement.

Sur la longue durée, la cité de Sparte apparaît pleinement comme un organisme vivant qui, malgré ses lenteurs et ses hésitations a su faire face aux exigences nouvelles. Mais pour que les conditions d'un bonheur de vivre à Sparte fussent concrètement maintenues, il fallait sans doute d'abord que le renouvellement des générations permît une certaine évolution de l'image de Sparte auprès des Spartiates

¹³⁹ Sur les différences entre phidities cf. S. Hodkinson, *Social Order and the Conflict of Values*, p. 254. Sur la façon dont l'organisation de la commensalité, prêtée à Lycurgue, met en place, entre domaine commun (*koinon* ou *demosion*) et domaine particulier (*idion*), «un espace de médiation qui permette le fonctionnement de la vie politique», cf. P. Schmitt-Pantel, *Entre public et privé, le politique?*, «Ktèma» 23 (1998), pp. 407-413, ici p. 413.

¹⁴⁰ S. Hodkinson, *Property and Wealth*, p. 434.

¹⁴¹ Plutarque, *Cléomène*, 11.

¹⁴² Plutarque, *Cléomène*, 2,2-3 et 11,4.

¹⁴³ Cf. J. Ducat, *Le citoyen et le sol à Sparte à l'époque classique*, «Hommage à Maurice Bordes, Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice» 45 (1983), pp. 143-166, ici p. 166 («il est ... probable que ... le système décrit par Plutarque est un modèle théorique élaboré à l'époque d'Agis et de Cléomène. Ses ressemblances avec celui de la cité des *Lois* témoigneraient de l'influence exercée par Platon sur les penseurs politiques du III^e siècle»), et, sur la conception platonicienne de la répartition des terres pratiquée par les Spartiates, pp. 150-152.

eux-mêmes, de façon que ceux-ci pussent admettre dans leurs pratiques certaines innovations (éventuellement présentées d'ailleurs comme des retours aux sources ¹⁴⁴). Ainsi, Sparte n'a-t-elle pas connu l'immutabilité rêvée par Platon, simplement parce que les Spartiates ont vécu, comme les autres Grecs, et parce que les circonstances qui leur permettaient de définir les bases matérielles du bonheur, comme les hommes, ont évolué. C'est ainsi que Sparte même justifie l'interrogation d'Aristote ¹⁴⁵: «doit-on dire que tant que les habitants sont de même race, la cité reste la même, malgré l'alternance continue des décès et des naissances, ... ou quelle est autre?».

¹⁴⁴ Cf. e.g. Plutarque, *Cléomène*, 10,2-11.

¹⁴⁵ *Politique*, III 3,6; 1276a35-1276b1.

SEGNALAZIONI

L'infaticabile lavoro di Hans-Albert Rupprecht e dei suoi collaboratori ha portato alla pubblicazione nel 2001 di due nuovi volumi del *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten* presso la benemerita casa editrice Harrassowitz di Wiesbaden. Si tratta di *SB XIX*, a cura di H.-A. Rupprecht con la collaborazione di Andrea Joerdens, che contiene gli indici del vol. XVIII, e di *SB XXII (Nr. 15203-15874)*, a cura di H.-A. Rupprecht con la collaborazione di Joachim Hengstl, in cui sono raccolti i testi pubblicati fino al 1995 seguendo (con qualche eccezione) l'ordine alfabetico delle pubblicazioni. Come sempre i testi pubblicati arricchiscono notevolmente la nostra documentazione giuridica, in particolare con riferimento al diritto tolemaico.

All'iniziativa del medesimo Hans-Albert Rupprecht, con la collaborazione di Maria Totti e di Andrea Joerdens, si deve anche la pubblicazione nel 2000, sempre presso Harrassowitz, del *Supplement 3* (1977-1988) del *Woerterbuch der griechischen Papyrusurkunden*. Si tratta dei risultati dello spoglio delle pubblicazioni apparse negli anni 1977-1988 (indicate tutte alle pp. VII-XIII). Anche in questo volume è mantenuta la distinzione fra «allgemeine Woerterliste» e «besondere Liste»; in quest'ultima le parole sono raggruppate in corrispondenza a istituzioni politiche, economiche, religiose e a indicazioni geografiche o topologiche. Da segnalare una nuova rubrica: «Regierungsjahre» (Abschnitt 2^a). Nel «Vorwort» H.-A. Rupprecht avverte che il Supplemento n. 3 sarà l'ultimo ad essere stampato: per la ricerca delle parole nelle pubblicazioni dal 1989 in poi si dovrà ormai fare riferimento alla «Duke Data Bank of Documentary Papyri». L'elettronica ha avuto la meglio sulla carta.

Un'altra pubblicazione papirologica di grande interesse è la raccolta dei *Wiener Papyri*, pubblicata a cura di Bernhard Palme presso la casa editrice Holzhausen di Vienna nel 2001, e dedicata a Herrmann Harrauer in occasione del suo sessantesimo compleanno. Si tratta di testi scritti su papiro ed altri materiali, e di studi, che coprono un ampio arco di tempo, dall'età tolemaica fino agli Arabi, passando per l'età romana e il periodo bizantino. Tutti i testi sono seguiti da una traduzione tedesca. I testi di età tolemaica riguardano per la maggior parte rapporti agrari.

Julia Taita

INDOVINI STRANIERI AL SERVIZIO DELLO STATO SPARTANO

Un'«epoikia» elea a Sparta
in una nuova iscrizione da Olimpia *

1. INTRODUZIONE

Nel quadro del tema del seminario *Diritto e religione a Sparta* vorrei soffermarmi sull'esame di un problema con interessanti risvolti sul piano giuridico e culturale in virtù della peculiare struttura politica e sociale dello stato spartano.

Erodoto (IX 33-36) racconta che all'epoca della battaglia di Platea Sparta concesse il diritto di cittadinanza a due indovini dell'Elide, appartenenti alla stirpe degli *Iamidai*, i cui membri erano abitualmente preposti alla divinazione presso l'oracolo di Zeus nel santuario di Olimpia¹. La notizia erodotea impone anzitutto di definire la posizione ed il ruolo assunti da questi neocittadini nella società spar-

* Questo articolo è la versione rielaborata del testo della relazione *Rapporti internazionali e diritto sacrale: una nuova iscrizione da Olimpia su un'epoikia elea a Sparta*, tenuta a Milano il 27.06.2001 nell'ambito del Seminario *Diritto e religione a Sparta*, organizzato dall'Istituto di Diritto Romano - Corso di Diritto Greco dell'Università degli Studi di Milano. Ringrazio molto cordialmente il Prof. Alberto Maffi e la Prof. Eva Cantarella, per il cortese invito a partecipare ai lavori del Seminario, ed anche quanti sono intervenuti al dibattito. Ringrazio inoltre i colleghi Manuela Barani (Milano), per alcune segnalazioni documentarie e bibliografiche, ed Ilja Steffelbauer (Vienna), per la discussione di alcuni problemi e la collaborazione nelle ricerche su CD-Rom.

¹ Oracolo di Zeus ad Olimpia e famiglie di indovini al suo servizio: Weniger; Kett, pp. 84-98; Parke 1967, pp. 164-193; Hönle, pp. 15-19; Sinn 1991; Sinn 1996, pp. 22-29.

tana. Devono essere inoltre valutati il significato e le ragioni di un simile provvedimento: il conferimento della cittadinanza a stranieri sembra infatti dimostrare un atteggiamento di apertura da parte della comunità spartana, che invece già la tradizione letteraria antica considerava, almeno nel VI e V secolo, generalmente chiusa e refrattaria ai contatti con gli *xenoi* e con elementi di cultura estranei al *kosmos* licurgeo, dunque certamente anche poco propensa all'immissione di stranieri nel proprio corpo civico². Una nuova epigrafe rinvenuta ad Olimpia (Nr. Inv. B 6970), di prossima pubblicazione³, menziona però l'esistenza di un'*epoikia* elea a Sparta, cioè, come si vedrà, di una comunità di Elei all'interno dello stato spartano, contribuendo così a sfumare l'immagine di una polis dal cui tessuto sociale risulterebbero assenti componenti di matrice straniera.

La relazione che, tramite la concessione della cittadinanza, si instaura tra i *manteis* elei e la città di Sparta viene d'altra parte ad iscriversi nel ricco quadro dei molteplici rapporti che, già dall'alto arcaismo, si stabiliscono fra lo stato spartano ed il santuario di Olimpia e che, oltre all'ambito agonistico – con la lunga serie di vincitori spartani che, secondo la lista degli *olympionikai*, inizierebbe già nel 720 a.C.⁴ – emergono anzitutto sul piano culturale. Tra le numerose offerte in bronzo ed in ceramica (tripodi e figurine), attestazioni di devozione privata ma anche dediche ufficiali dello stato spartano, le più antiche risalgono alla metà dell'VIII secolo circa, ma i votivi si protraggono almeno fino alla fine del V, testimoniando la precoce connessione tra la città di Sparta e l'oracolo di Zeus *Olympios*⁵. Le

² Vd. *infra*, par. 2.2. e nn. 31 e 33.

³ L'*editio princeps* dell'iscrizione olimpica Nr. Inv. B 6970 è curata da P. Siewert, *Die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung der Bronze-Urkunden aus Olympia mit der Erstedition einer frühen Theorodokie-Verleibung als Beispiel*, in *Akten des Internationalen Symposiums Olympia 1875-2000*, pp. 363-374 (in stampa). Un sentito ringraziamento va ai Proff. Peter Siewert, editore dell'epigrafe, ed Helmut Kyrieleis, presidente del *Deutsches Archäologisches Institut* e direttore degli scavi di Olimpia, per l'autorizzazione gentilmente accordatami a pubblicare anticipatamente in questa sede il testo dell'iscrizione nonché a prendere visione del relativo manoscritto.

⁴ Variazioni diacroniche nella partecipazione e nelle vittorie di Sparta agli agoni olimpici: Hönle, pp. 29-34, 41-44, 120-159; Nafissi, pp. 162-172; Thommen, p. 142; Meier, pp. 31-34; Hodkinson 1999, pp. 160-177; Hodkinson 2000, pp. 307-311, 320-323.

⁵ Hönle, pp. 143-146; Morgan, pp. 62, 99-103; Hodkinson 1998, p. 60; Hodkinson 2000, pp. 280, 284-285, 294-298; Cartledge 2001, pp. 175-176.

fonti letterarie documentano inoltre alcuni casi di interrogazione oracolare ad Olimpia da parte di re spartani tra la fine del V e l'inizio del IV secolo ed in vista di spedizioni militari⁶. Secondo Plutarco (*Agis*, XI 3-5), la consultazione di Zeus si rendeva necessaria anche qualora gli efori avessero osservato, ogni nove anni ed in una notte limpida e senza luna, una stella trapassare il cielo, che avrebbe segnalato una mancanza dei re in ambito religioso, sospesi dalla loro carica fino ad un successivo responso positivo da Olimpia o da Delfi⁷. Sin dall'età arcaica, ai rapporti di carattere sacro si affiancano quelli politico-diplomatici fra Sparta e l'Elide ed Olimpia: il celebre «disco di Ifito», dalla datazione molto problematica, avrebbe contenuto il trattato stipulato fra l'eleo Ifito e lo spartano Licurgo per l'istituzione della tregua sacra olimpica⁸; l'Elide sarebbe stata inoltre fra i primi stati, all'inizio del VI secolo, ad aderire alla Lega del Peloponneso⁹.

2. LA CONCESSIONE DELLA CITTADINANZA SPARTANA A DUE INDOVINI ELEI

2.1. *Le fonti letterarie: Erodoto e Pausania*

Punto di partenza dell'analisi è un passo del IX libro delle *Storie* erodotee. Descrivendo la battaglia di Platea (479 a.C.), lo storico (33,1) ricorda che il responsabile dell'esecuzione dei sacrifici preliminari allo scontro dell'esercito greco con quello persiano era un

⁶ Per la consultazione dell'oracolo di Zeus *Olympios* non risulta che i re spartani abbiano nominato appositi funzionari come i Pizi, delegati all'interrogazione dell'Apollo delfico (Hdt. VI 57,2; Kahrstedt, pp. 249-250). I casi tramandati dalle fonti letterarie (Agide: Xen. *Hell.* III 2,22 e 26, Diod. XIV 17,4; Agesipoli: *Hell.* IV 7,2) indicano chiaramente che i re si recavano personalmente ad Olimpia. Su questi episodi vd. anche: Popp, pp. 98-100, 132-134; Parke 1967, pp. 186-188; Hönle, pp. 19-20, 22, 143 n. 1.

⁷ Parke 1945; Parke 1967, pp. 188-189; Hönle, p. 20; Parker, p. 155; Richer 1998, pp. 155-198. Ricordando le sedi oracolari a cui abitualmente si rivolgevano gli Spartani, Cicerone (*De div.* I 95) tralascia però la menzione di Olimpia: «... Lacedaemonii ... de rebus maioribus semper aut Delphis oraculum aut ab Hammone aut a Dodona petebant.

⁸ Vd. ad es. Hönle, pp. 7-13.

⁹ Hönle, pp. 159-167; Tausend, p. 167.

certo Teisamenos, figlio di Antiochos, che seguiva la spedizione in qualità di μάντις. L'indovino, ... τοῖσι Ἑλλήσι ... ἀγόντων τῶν Σπαρτητέων ἐμαντεύετο ἐν τῇ Πλαταιίδι (36,1), vaticinava a favore dei Greci, ma era stato portato dagli Spartiati, perché τὸν ἔοντα ἤλετον καὶ γένεος τοῦ Ἰαμιδέων [Κλυτιάδην] Λακεδαιμόνιοι ἐποίησαντο λεωσφέτερον: Teisamenos era eleo e della stirpe degli *Iamidai*¹⁰, ma i Lacedemoni¹¹ lo avevano reso λεωσφέτερος (33,1). L'aggettivo, *hapax* nella tradizione letteraria ed epigrafica, risulta composto dal sostantivo attico λεῶς, «popolo», e dal pronome riflessivo σφέτερος, «di loro, proprio», indicando così la condizione derivante da un processo di integrazione di uno straniero in un gruppo

¹⁰ La duplice designazione, nel testo erodoteo, dell'indovino Teisamenos come *Iamidēs* e *Klytiadēs* ha indotto parte della critica ad ammettere l'esistenza di una relazione genealogica fra le due stirpi di *manteis* elei degli *Iamidai* e dei *Klytiadai*, ipotizzando che i *Klytiadai* fossero un ramo cadetto degli *Iamidai* (Wilamowitz, p. 180 n. 37; Bouché-Leclercq, I, p. 16, II, p. 70; Luraghi 1997, p. 72 n. 20) o congetturando l'esistenza di meccanismi adottivi interfamiliari, documentati almeno in un caso all'inizio del III d.C. (Biboulios Phausteinianos, registrato come *Iamidēs* in IvO 113-117, ma come *Klytiadēs* in IvO 121 e 122; Weniger, pp. 64-65; Kett, p. 95), già per l'inizio dell'età classica: Teisamenos, originariamente *Iamidēs*, sarebbe stato adottato dai *Klytiadai* (Weniger, pp. 65 e 72; Mora, pp. 37-38 e n. 20). L'età tarda delle fonti attestanti l'esistenza e l'attività dei *Klytiadai* ad Olimpia (Paus. VI 17,5-6; Philostr. VA V 25; Cic. *De div.* I 91; IvO 58-141), la connessione genealogica dei *Klytiadai* con i *Melampodoi* (Paus. VI 17,6) piuttosto che con gli *Iamidai*, e l'assenza della definizione di Κλυτιάδης in un passo di Pausania relativo a Teisamenos ed almeno parzialmente dipendente da questo erodoteo (III 11,6: vd. *infra*) rendono però poco probabile il ricorso a meccanismi adottivi già all'inizio del V secolo ed inducono ad espungere la designazione erodotea di *Klytiadēs*, evidentemente una glossa infiltratasi nella trascrizione dei codici in età postantica: Macan, p. 665 n. 5; How - Wells, II, p. 301; Crahay, p. 103 e n. 8; Kett, pp. 94-95; Masaracchia, p. 169. Merita però di essere valutata un'ulteriore recentissima proposta interpretativa: Schachter, p. 294, ha considerato il termine Κλυτιάδης come *lectio facilior* del poco consueto Κυδάδης, gentilizio indicante l'appartenenza di Teisamenos ad uno specifico gruppo familiare, quello dei Κυδάδαι, nell'ambito del *genos* degli *Iamidai*. La congettura si fonda sul testo di un'iscrizione rinvenuta a Platea, a breve distanza dal tempio di Demetra Eleusina presso cui gli Spartani presero posizione prima dello scontro: la dedica alla divinità (l. 1: [Δ]άματρος[ς] τὸδ' ἄγαλμα [...]), paleograficamente databile all'inizio del V secolo, menziona infatti alla l. 3, fra i probabili dedicatari, anche [Ἰ]εισαμενος Κυδάδας καὶ [...]. Integrato dalla maggior parte della critica (vd. anche Pritchett 1979b, p. 150) con il nome dell'indovino Teisamenos, che partecipò alla battaglia e che nell'epigrafe sarebbe stato citato col gentilizio. È tuttavia da accertare la probabilità dell'esistenza, all'interno del *genos Iamidēs*, di specifici sottogruppi familiari.

¹¹ Per l'accezione dei termini «Lacedemone» e «Spartiate» vd. *infra*, n. 20.

etnico e/o in una comunità civica¹²: prima di Platea i *Lakedaimonioi* avevano concesso la cittadinanza all'eleo Teisamenos.

La singolare vicenda di cui l'indovino era stato protagonista induce Erodoto a sospendere la narrazione degli eventi militari, inserendo una digressione piuttosto lunga (capp. 33-36,1) sulle curiose modalità che lo avevano portato a divenire cittadino spartano. Consultato l'Apollo delfico sulla possibilità di una discendenza, la Pizia predice a Teisamenos la vittoria nei «cinque agoni più importanti» (ἀγῶνες οἱ μέγιστοι); gli Spartani interpretano correttamente l'allusione dell'oracolo ad agoni bellici, non ginnici (le cinque prove del *pentathlon*), come inteso erroneamente dall'indovino: Teisamenos avrebbe portato la vittoria negli scontri militari cui avesse partecipato¹³. Immediato è quindi il tentativo spartano di persuadere il *mantis* a guidare ufficialmente da quel momento, a fianco dei re Eraclidi, le loro spedizioni militari: Teisamenos rifiuta il μισθός, la ricompensa monetaria, inizialmente offertagli¹⁴, e pretende la concessione del diritto di cittadinanza spartana, μιν πολιήτην σφέτερον ποιήσονται τῶν πάντων μεταδιδόντες (33,4). Di fronte all'incombente minaccia persiana, gli Spartani, che in un primo tempo avevano rifiutato la proposta, si vedono costretti ad accettarla, assecondando anzi l'ulteriore richiesta di Teisamenos, il conferimento della cittadinanza an-

¹² How - Wells, II, p. 301. L'impiego del dialetto ionico da parte di Erodoto ha però spinto Macan, p. 665 n. 6, ad escludere l'interpretazione del termine come laconismo (cfr. invece Masaracchia, p. 169) e ad individuare, nella prima parte del composto, la presenza dell'avverbio di forma ionica λέως/λείως (attico τελέως), «completely their own», con una probabile allusione, anche in questo caso, alla fruizione, da parte di Teisamenos, dei pieni diritti di cittadinanza. Sul significato di λεωσφέτερος vd. anche *infra*, n. 27.

¹³ Carattere *ex eventu* dell'oracolo: Panitz, p. 70; Crahay, p. 104; Fontenrose, p. 95: la creazione del responso sarebbe posteriore all'ultima battaglia cui partecipò Teisamenos, Tanagra (457 a.C.), se non alla morte dell'indovino. La vicenda della consultazione oracolare di Teisamenos sarebbe inoltre ispirata ad una propaganda delfica tesa a screditare le tecniche profetiche del concorrente santuario di Olimpia: Crahay, pp. 102-104; nella narrazione erodotea sono infatti gli Spartani, non Teisamenos o gli altri *Iamidai* di Olimpia, che interpretano correttamente il responso pitico (cfr. invece Paus. III 11,6, dove è il *mantis* stesso a capire l'oracolo: *infra*, n. 50). Vd. anche Masaracchia, p. 169. Sul decorso delle varie gare del *pentathlon*, descritte da Pausania (III 11,6), vd.: Macan, p. 666 nn. 10 e 11; How - Wells, II, pp. 301-302; Masaracchia, p. 169.

¹⁴ Ben diversamente agli Hegesistratos, *mantis* eleo della stirpe dei *Telliadai* (Hdt. IX 37,1), convinto da Mardonio con un'alta ricompensa, μεμισθωμένος οὐκ ὀλίγην (38,1), a divinare a favore dei Persiani.

che al fratello Hegias, alle medesime condizioni: δεῑ ἔτι ... γίνεσθαι Σπαρτιήτην ἐπὶ τοῖσι αὐτοῖσι λόγοισι τοῖσι καὶ αὐτὸς γίνεται (33,5). La digressione si conclude con un commento di Erodoto sull'eccezionalità del provvedimento, definendo i due indovini μῶνοι ... πάντων ἀνθρώπων ἐγένοντο ... Σπαρτιήτησι πολιῆται, «i soli uomini che divennero concittadini degli Spartiati» (35,1), cui segue il rapido elenco delle cinque battaglie – la prima a Platea (35,2) – vinte da Teisamenos, γενόμενος Σπαρτιήτης, «divenuto Spartiate» (35,1)¹⁵.

Anche Pausania, citando la statua bronzea dell'indovino Agias, nipote di Teisamenos, eretta nell'*agora* di Sparta (III 11,5), ricorda la vicenda dell'antenato (11,6-9): a differenza del dettagliato racconto di Erodoto, da cui pure almeno in parte deriva¹⁶, Pausania sintetizza però in un'unica frase le fasi delle trattative fra gli Spartani e Teisamenos e non allude al coinvolgimento del fratello: Λακεδαιμόνιοι ... πείθοσσι μετοικήσαντα ἐξ Ἡλιδος μαντεύεσθαι Σπαρτιατῶν τῷ κοινῷ, «i Lacedemoni lo persuadono a trasferirsi dall'Elide e a divinare per la comunità degli Spartiati» (11,7). Nessun'altra indicazione sulle modalità con cui Teisamenos divenne cittadino spartano compare in VI 14,13, dove Pausania menziona brevemente l'indovino per la sconfitta subita nella lotta contro Ieronimo di Andro¹⁷.

2.2. Il profilo giuridico del diritto di cittadinanza spartana

I passi di Erodoto e Pausania impongono di definire il profilo giuridico del diritto di cittadinanza conferito a Teisamenos e Hegias, determinando il significato delle espressioni erodotee τῶν πάντων μεταδιδόντες (33,4) e ... γίνεσθαι Σπαρτιήτην ἐπὶ τοῖσι αὐτοῖσι λόγοισι τοῖσι καὶ αὐτὸς γίνεται (33,5). L'affermazione di Pausania secondo cui i due indovini furono persuasi a μετοικεῖν ἐξ Ἡλιδος,

¹⁵ Sui cinque scontri militari è più dettagliato il racconto di Pausania (III 11,7-8): Macan, pp. 670-671 nn. 7 e 10; How - Wells, pp. 303-304; Andrewes, pp. 1-5; Kett, pp. 72-73; Masaracchia, pp. 170-171; Huxley, p. 4; Powell, pp. 106-110; Musti - Torelli, p. 196; Luraghi 2001, pp. 286-287.

¹⁶ Wernicke, pp. 66-67; Immerwahr, pp. 56-57; Macan, p. 665 n. 5; How - Wells, II, p. 301; Musti - Torelli, p. 196.

¹⁷ Anche Plutarco (*Arist.* XI 2), esponendo lo scontro di Platea, ricorda le previsioni di Teisamenos, ma non allude alla vicenda personale dell'indovino.

cioè a «cambiare residenza»¹⁸, esclude che la cittadinanza sia stata concessa a titolo puramente onorario; il trasferimento effettivo di Teisamenos ed Hegias dall'Elide in Laconia deve aver comportato conseguenze concrete sul piano giuridico e sociale. Ci si chiede quindi a quale titolo i *manteis* elei siano stati inseriti nel *corpus* civico spartano, se siano cioè divenuti Spartiati, cittadini di pieno diritto, o siano stati invece equiparati agli *hypomeiones*, gli Spartani di rango libero ma giuridicamente inferiore rispetto agli *homoioi*, fruitori dei soli diritti civili e non anche politici; in questa classe erano comprese le varie categorie di *cheirotechnai*, fra cui abitualmente pure gli indovini¹⁹. Nella formulazione erodotea si alternano i due etnici «Spartiati/i» (33,4-5; 35,1; 36,1), con accezione eminentemente politico-sociale, e «Lacedemoni» (33,1: Λακεδαιμόνιοι ἐποίησαντο λεωσφέτερον, e 3), con prevalente valenza geografica, indicante tutti i liberi residenti in Laconia, dunque anche i cittadini di rango inferiore ed i perieci²⁰.

Per definire i privilegi connessi al nuovo *status* ottenuto da Teisamenos ed Hegias, cui Erodoto allude in 33,4 con la vaga espressione τῶν πάντων μεταδιδόντες, «rendendoli partecipi di tutto», si rivela utile il confronto con un passo del IV libro (145,2-5), che ricorda un altro caso di concessione della cittadinanza spartana a degli stranieri, i Minî esuli da Lemno. L'episodio si colloca in epoca protostorica, giustificando forse così l'affermazione di IX 35,1, secondo cui i due *manteis* elei sarebbero stati gli unici beneficiari, evidentemente in età storica, della cittadinanza spartana²¹. I Minî chiedono agli Sparta-

¹⁸ Casevitz, p. 177: l'accezione più antica di μετοικέω, «cambiare residenza, emigrare», viene altrimenti attestata soltanto in testi poetici del V secolo, ma non risulta essersi sviluppata; il verbo ha infatti assunto un prevalente significato tecnico-giuridico, indicante, come denominativo di μέτοικος, la condizione del meteco, il residente straniero.

¹⁹ Kahrstedt, pp. 51 n. 2, 52 n. 1, 279 e n. 2; Kett, p. 104.

²⁰ Bölte 1929, coll. 1280-1292. Le alterne definizioni di «Lacedemone» e «Spartiati» nel testo erodoteo, almeno nel passaggio in esame, inducono ad interrogarsi sui criteri che determinarono la scelta, da parte dello storico, dell'uno o dell'altro termine. La valutazione dei contesti in cui ricorrono non ne giustifica infatti sempre l'impiego.

²¹ Macan, p. 670 n. 5, considera il commento sull'unicità della posizione dei due indovini a Sparta come una glossa: esso interromperebbe infatti la sequenza narrativa e risulterebbe incoerente con il citato episodio dei Minî e con la concessione della cittadinanza spartana al poeta Tirteo (Plut. *Apophth. Lac.*, *Paus.*, 3 = *Mor.* 230d: vd. San-

ni di οἰκέειν ἅμα τούτοισι μοῖράν τε τιμέων μετέχοντες καὶ τῆς γῆς ἀπολαχόντες, «abitare insieme a loro, condividendo una parte delle cariche e ricevendo parte della terra» (145,4). I Lacedemoni, accolti i Minî, γῆς τε μετέδοσαν καὶ ἐς φυλὰς διεδάσαντο, «diedero loro la terra e li distribuirono nelle tribù» (145,5). In questa sede non interessa verificare la dimensione storica dell'episodio, il problema cioè dell'effettivo arrivo e delle forme d'integrazione, nella società spartana, di una componente etnicamente estranea, in un'epoca mitistorica o protostorica²². Sono invece importanti i termini e l'esito della richiesta avanzata dai Minî, che alludono ai risvolti concreti, sul piano giuridico, della cittadinanza spartana. La fonte di Erodoto proietta infatti retrospettivamente sull'episodio dei Minî i privilegi conseguenti all'acquisizione del diritto di cittadinanza in età storica: il diritto di οἰκέειν ἅμα τούτοισι, abitare non in insediamenti separati, come quelli dei perieci, bensì insieme agli Spartiati, distribuiti ἐς φυλὰς, le tre tribù doriche (Illei, Dimani e Panfili); il possesso di un *kleros* (μετέχειν τῆς γῆς), che assicurava la produzione delle quote alimentari necessarie alla partecipazione ai sissizi, i pasti in comune degli Spartiati; l'assunzione delle cariche pubbliche (μοῖραν τιμέων μετέχειν).

L'assenza, nel testo di Erodoto, dell'indicazione esplicita sull'assegnazione a Teisamenos ed Hegias di un *kleros* ha indotto W. Schwahn e P. Cartledge a congetturare un'equiparazione dei due al rango degli *hypomeiones*²³. Quest'ipotesi troverebbe conferma nella partecipazione del nipote di Teisamenos, un omonimo Teisamenos, alla congiura ordita da Cinadone (Xen. *Hell.* III 3,11: παραχρήμα τὸν τε μάντιν Τισαμενὸν ... συνελάμβανον), che, tra il 399 e il 397 a.C., rappresentò un momento di profondo malumore degli *hypomeiones* nei confronti degli Spartiati (Arist. *Pol.* V 1306b,35-36)²⁴. I membri della stirpe elea degli *Iamidai* insediati a Sparta si sarebbero quindi trovati in una posizione di inferiorità rispetto agli *homoioi* già in

taniello, p. 377 n. 381). Anche Plutarco (*Dion.* XVII 8) testimonia un altro caso, successivo però all'epoca di Erodoto, di conferimento della cittadinanza spartana al siracusano Dione, cognato di Dionigi il Vecchio. Per l'equiparazione al rango degli *hypomeiones* di neocittadini spartani, vd. Santaniello, pp. 411-412 n. 528.

²² Per una sintetica presentazione di questi problemi vd. Corcella - Medaglia, p. 336.

²³ Schwahn, coll. 135-136; Cartledge 1979, p. 275.

²⁴ Cartledge 1979, p. 274; David; Vattuone.

origine²⁵ oppure in seguito ad una decadenza della famiglia dalla condizione, inizialmente goduta, di cittadini di pieno diritto²⁶.

Sebbene Erodoto non ricordi espressamente la concessione di un lotto di terra e, all'inizio della digressione, presentando Teisamenos, affermi che i Lacedemoni lo resero λεωσφέτερος, «concittadino»²⁷, sottolinea tuttavia due volte l'acquisizione, da parte degli indovini, dello statuto di Σπαρτιῆται (33,5; 35,1), gli unici, fra i Lacedemoni, in possesso del pieno diritto di cittadinanza. Il confronto con il passo sui diritti concessi ai Minî, dove il significato del verbo μεταδίδωμι viene circostanziato dalla presenza del sostantivo γῆ (IV,145,5: γῆς ... μετέδοσαν), rende inoltre molto probabile che, tra i privilegi qualificanti lo *status* conferito ai due Elei (IX,33,4: τῶν πάντων μεταδιδόντες), fosse compresa anche l'assegnazione di un *kleros*. Il verbo πείθω, che in Pausania indica l'esito delle trattative fra Teisamenos e gli Spartani (III 11,7: Λακεδαιμόνιοι ... πείθουσι μετοικήσαντα ἐξ Ἥλιδος μαντεύεσθαι Σπαρτιατῶν τῷ κοινῷ), non allude d'altra parte sempre a pagamenti in danaro, ad un μισθός, che infatti venne subito rifiutato dall'indovino (IX 33,3), ma ad altri privilegi di natura economica²⁸, compreso anche il godimento di proprietà terriere. Lo

²⁵ Schwahn, col. 136; Cartledge 1979, p. 275.

²⁶ David, pp. 246-247: il fratello di Teisamenos, Agias (vd. *infra*, par. 3.1.), avrebbe ereditato il *kleros* di famiglia e «... Tisamenos ... having remained an *akleros*, could not fulfill his duties as a Spartan citizen and was reduced to the rank of the "Inferiors"», seguito da Vattuone, p. 36 n. 50. Questa ipotesi si fonda però sul presupposto, non dimostrabile per una lacuna di informazioni, che Teisamenos fosse il fratello e non il figlio di Agias. Vd. anche: Ruzé, pp. 303-304 e n. 23; Richer, p. 42 n. 108.

²⁷ Sull'origine dell'*hapax* erodoteo si osservi che Ehrenberg 1933, p. 301 e n. 2, adducendo una glossa di Esichio (s.v. δαμώσεις· δημόται ἢ οἱ ἐντελεῖς παρὰ Λάκωσι), ipotizzò che nel sistema socio-politico spartano il termine dorico δαμώδας, derivato da δάμος, fosse la designazione tecnica «innerspartanische» del cittadino, corrispondente all'abituale πολίτης. È d'altra parte noto che i nuovi cittadini spartani, di origine ilotica, venissero chiamati νεοδαμώδεις (Thuc. V 34,1; Ehrenberg 1935; Ruzé, pp. 299-301; Cartledge 2000b). Nella comunità spartana un cittadino veniva dunque anzitutto considerato un elemento costitutivo del *damos*, non della polis: vd. anche Ruzé, p. 300 n. 10. Ciò contribuisce forse a spiegare come lo ionico Erodoto, cui doveva essere nota la definizione dei cittadini a Sparta, sia stato spinto dall'eccezionalità del provvedimento in questione a coniare un neologismo, la cui prima parte, l'attico λεώς, rinviava al concetto di «popolo» presente nel termine δαμώδας. Il termine οἱ ὄμοιοι, che designa in senso tecnico «gli Uguali» di Sparta, non compare invece nelle fonti prima di Senofonte (ad es.: *Hell.* III 3,5; *Lac. Resp.* X 7): Fouchard, p. 148; Thommen, pp. 136-137.

²⁸ Noethlichs, p. 132: «Nun muß "πείθω" ohne Zusatz nicht von vornherein Geldzahlungen meinen, aber irgendein "Vorteil" war sicher damit verbunden. ... Allerdings

stesso Erodoto ricorda che un altro indovino *Iamides*, un certo Kalias, che nel 510 a.C. aveva collaborato coi Crotoniati nella guerra contro i Sibariti, venne ricompensato dell'aiuto prestato con ἐξαίρετα ἐν γῆ τῆ Κροτωνιήτιδι πολλὰ δοθέντα, la donazione di «molte terre scelte nella regione crotoniate», amministrata ancora, all'epoca dello storico, dai discendenti del *mantis* (V 45,2). Il diritto di cittadinanza ottenuto da Teisamenos ed Hegias comportò dunque l'inserimento dei due indovini nel *corpus* civico in qualità di Spartiati ed il loro trasferimento da Elide a Sparta almeno dall'epoca di Platea²⁹. L'episodio di Teisamenos viene così ad affiancarsi ad altri due casi di concessione del diritto di cittadinanza ad indovini, entrambi relativi ad Atene: verso la metà del VI secolo, l'acarnano Amphilytos, che Platone (*Thg.* 124d) definisce ἡμεδαπός, «compaesano», ottenne la cittadinanza ateniese probabilmente da Pisistrato, cui aveva predetto l'ascesa al potere (Hdt. I 62,4); all'inizio del IV secolo, Sthorys, originario di Taso, fu insignito del titolo di cittadino per i suoi meriti verso Atene (IG II² 1,17, ll. 7-8 e 25: 394/393 a.C.)³⁰.

La posizione acquisita dai due *manteis* elei assume un rilievo particolare sia in virtù della città che concede la cittadinanza sia per il profilo sociale dei beneficiari, come dimostra l'osservazione di Erodoto secondo cui Teisamenos ed Hegias furono gli unici uomini a divenire concittadini degli Spartani (IX 35,1). L'immagine che le fonti letterarie presentano per la polis di Sparta nel VI e nel V secolo, dunque per l'epoca successiva all'introduzione della «Retra» licurghica, è infatti caratterizzata da un atteggiamento di chiusura verso l'esterno, soprattutto in ambito economico e culturale³¹. In particolare viene stigmatizzata la pratica della ξενηλασία, ricondotta da Plutarco (*Lyc.* IX 3; XXVII 3-4) ad una disposizione dello stesso Licurgo³²: per evitare il pericolo della diffusione di idee incompatibili con la *politeia* spartana, si tendeva a controllare la presenza degli

bliebe selbst hier zu fragen, inwieweit nicht auch das spartanische Bürgerrecht dem Teisamenos wirtschaftliche Vorteile brachte».

²⁹ Poralla, pp. 5, nr. 4, 10-11, nr. 21, 11, nr. 22, 119, nr. 703; Kett, pp. 72, 91 e 103; David, p. 246; Noethlichs, p. 132.

³⁰ Amphilytos: Hiller 1894; Kett, pp. 21-22, nr. 6; Sthorys: Kett, pp. 67-69, nr. 61.

³¹ Baslez, pp. 75-76. Vd. anche *infra*, n. 81.

³² Erodoto connette invece la *xenelasia* alla κακονομία vigente a Sparta prima dell'introduzione della «Retra», definendo gli Spartani del periodo prelicurghico ξείνοισι ἀπρόσμικτοι, «privi di rapporti con gli stranieri» (I 65,2): Asheri, pp. 307-308.

stranieri in città, scoraggiandone il soggiorno e limitandone i contatti con gli Spartani, cui d'altra parte veniva impedito di viaggiare all'estero³³. A tale quadro si contrappongono i molteplici contatti, soprattutto artistici, instaurati dalla città con gli altri centri della Grecia nel corso dell'VIII e del VII secolo³⁴. Sebbene sia stata sottolineata l'opportunità di non accentuare il contrasto tra le due «fasi»³⁵, viene tuttavia ammesso che la conquista spartana della Messenia e l'introduzione della «Retra» di Licurgo abbiano inciso sensibilmente nel mutare l'atteggiamento degli Spartani verso gli stranieri. Va anzi notato che, tra i rappresentanti delle categorie di professionisti cui era vietato per legge mettere piede in Laconia, oltre al sofista ed al commerciante in preziosi, era compreso anche il μάντις ἀγυρτικός, l'«indovino vagabondo» (Plut. *Lyc.* IX 3). Gli unici indovini ammessi sul territorio spartano erano dunque quelli al servizio ufficiale della comunità, anch'essi però stranieri: secondo Erodoto infatti, presso i Lacedemoni, soltanto tre erano le professioni a carattere ereditario: οἱ κήρυκες αὐτῶν καὶ αὐληταὶ καὶ μάγειροι ἐκδέκονται τὰς πατρώϊας τέχνας (VI 60), quella dell'araldo, del flautista e del cuoco³⁶.

In un quadro di così forte riluttanza ai rapporti con gli *xenoi*, è evidente che anche la concessione del diritto di cittadinanza non potesse essere una prassi consueta, tanto meno a vantaggio di indo-

³³ Thuc. I 144,2, II 39,1; Aristoph. *Av.* 1012-1014; Xen. *Lac. Resp.* XIV 4; Plat. *Prot.* 342c, *Leg.* 950a-b; Plut. *Agis*, X 3, *Apophth. Lac.* 19-20 = *Mor.* 238d-e. Per altre fonti sulla *xenelasia* ed un esame della pratica vd.: Krebs; Chrimes, pp. 310-311; Michell, pp. 152-154; Schaefer; Powell, p. 222; Marasco 1978, pp. 28-29; Marasco 1980, p. 268 n. 4; Santaniello, pp. 410-411 n. 525; Thommen, pp. 145-146. Vd. anche *infra*, n. 81.

³⁴ Produzioni artistiche ed artigianali di Sparta: Stibbe. Arist. *Pol.* II 1270a,34-39, riporta una tradizione spartana secondo cui ἐπὶ ... τῶν προτέρων βασιλέων μετεδίδουσαν τῆς πολιτείας, ὥστ'οὐ γίνεσθαι τότε ὀλιγανθρωπίαν πολεμούντων πολὺν χρόνον (34-37): i più antichi re di Sparta avrebbero concesso la cittadinanza agli stranieri per evitare l'*oliganthropia*, ma egli sembra non prestarvi fede (38-39: οὐ μὴν ἄλλ' εἴτ'ἔστιν ἀληθὴ ταῦτα εἶτε μὴ). Una tradizione simile è però riferita anche da Eforo (FGrHist 70 F 117) in Strabone (VIII 5,4 = C 364): quando gli Eraclidi presero possesso della Laconia, designarono Sparta come residenza reale, inviando nel resto della regione βασιλέας, ἐπιτρέψαντας δέχεσθαι συνοίκους τοὺς βουλομένους τῶν ξένων, διὰ τὴν λειπανδρίαν.

³⁵ Monceaux, p. 153; Krebs, pp. 1006-1007; Musti, p. 147 n. 11.

³⁶ Berthiaume, pp. 361 e 364, interpretando un passo di Senofonte (*Lac. Resp.* XIII 7) sulla presenza degli indovini fra i membri dello stato maggiore al seguito del re in guerra, accanto agli *homoioi* che ne dividevano la tenda ed i pasti, è invece spinto erroneamente a ritenere che anche i *manteis* venissero scelti fra gli Spartiati.

vini stranieri ³⁷; ciò spiega la reazione iniziale degli Spartani all'audace richiesta di Teisamenos: δεινὰ ἐποίησαντο, «inorridirono» (IX 33,5) ³⁸. La morte di Megistias, l'indovino acarnano che aveva affiancato gli Spartani alle Termopili ³⁹, il positivo responso pitico ricevuto da Teisamenos e la grande fama degli indovini dell'oracolo di Zeus *Olympios* devono aver però giocato un ruolo determinante nel rimuovere i timori spartani, inducendoli a cedere alla richiesta del *mantis*. Le trattative tra gli Spartani e Teisamenos devono essere state dunque avviate e concluse tra la battaglia delle Termopili – dove l'indovino ufficiale degli Spartani è ancora Megistias – e quella di Platea, quando questo ruolo risulta ormai affidato all'eleo Teisamenos.

2.3. La sede dei «manteis *Iamidai*» a Sparta

L'arco cronologico comprendente le cinque battaglie cui Teisamenos prese parte a fianco degli Spartani si estende per oltre un ventennio, dal 479 a.C. (Platea) al 457 a.C. (Tanagra): almeno in questo periodo, i due neocittadini spartani devono aver vissuto stabilmente a Sparta. Ciò presuppone che gli organi istituzionali dello stato spartano, contestualmente alla concessione del diritto di cittadinanza, abbiano accordato a Teisamenos ed Hegias anche la facoltà di risiedere (Paus. III 11,7: μεταικέω) in una delle cinque *obai*, le circoscrizioni in cui si articolava il territorio civico di Sparta ⁴⁰.

³⁷ Kahrstedt, p. 52 n. 1: «Charakteristisch ist, daß die Aufnahme fremder μάντιες in die spartanische Vollbürgerschaft unpopulär ist».

³⁸ Hönle, p. 21, attribuisce in particolare agli efori le perplessità iniziali sull'inserimento degli indovini nel *corpus* civico spartano: nel V secolo l'eforia contribuiva infatti a «... den spartanischen Staat gegen fremden Einfluß abzuschließen»; per la sorveglianza esercitata dagli efori sugli stranieri, vd. anche: Krebs, p. 1007; Kahrstedt, pp. 282-283 n. 2; Schaefer, col. 1437.

³⁹ Hdt. VII 219, 221 e 228, su cui vd. anche: Kett, pp. 59-60, nr. 50; Crahay, p. 102; secondo Mora, p. 36 n. 17, i contatti degli Spartani con Teisamenos sarebbero stati avviati ancor prima delle Termopili.

⁴⁰ Kahrstedt, pp. 259 e 266, e Thommen, p. 107 n. 42, riconducono il conferimento della cittadinanza ad una deliberazione dell'assemblea popolare spartana: «Es handelt sich hier um eine einmalige, angesichts der Perserkriege als Konzession vorgenommene Angelegenheit, da die exklusiv gehandhabten Bürgerrechtsverleihungen ansonsten nicht zu einem regelmässigen Geschäft der Volksversammlung wurden» (Thommen).

Già U. von Wilamowitz-Moellendorff ⁴¹ osservò che un indizio utile all'individuazione della sede degli *Iamidai* nella topografia della città viene offerto da un passaggio della VI *Olimpica* di Pindaro, che, nella sezione mitica, espone la genealogia della stirpe. Madre del capostipite Iamos sarebbe stata Evadne, figlia di Posidone e Pitane (dorico Pitana: vv. 28-29): quest'ultima, secondo Sosibio riportato dagli scolasti (*Schol.* 50a,b ed. Drachmann), era un'eroina spartana, figlia di Eurota ed eponima di una delle *obai*; nell'ode la sua unica funzione narrativa, che si esaurisce in una sola menzione, è di essere stata la progenitrice di Iamos ⁴². L'artificiosa relazione genealogica tra l'ambito spartano e gli indovini lei che risulta così stabilita rappresenta un espediente propagandistico che risponde alla volontà di nobilitare, proiettandolo su un piano mitico, il collegamento tra gli *Iamidai* e Sparta definitosi in epoca storica. È molto probabile che una simile esigenza sia sorta in una fase successiva al trasferimento degli indovini a Sparta, dunque almeno dopo il 480 a.C. ⁴³. La ricezione di tale versione della genealogia *Iamides* nella VI *Olimpica*, risalente al 472 o al 468 a.C. ⁴⁴, ne presuppone una diffusione relativamente rapida ⁴⁵. La connessione genealogica con Sparta tramite la figura di Pitane induce a ritenere che i *manteis* lei si fossero stabiliti proprio a Pitane, uno dei migliori quartieri della città, che si estendeva ad ovest e a sud-ovest dell'acropoli ed era probabilmente anche la sede di residenza della casa reale degli Agiadi ⁴⁶. Un ulteriore elemento può confermare l'identificazione della tribù di Pitane con la sede degli *Iamidai* spartani. La lunga e dettagliata digressione di

⁴¹ Wilamowitz, pp. 178-183; Weniger, p. 72 n. 3; Nilsson, pp. 77-78; Andrewes, p. 1 e n. 2; Huxley, pp. 4-5 e 16, append. 2; Mora, p. 36; Luraghi 1997, p. 80.

⁴² Wilamowitz, p. 178; Parke 1967, pp. 176-177.

⁴³ Wilamowitz, pp. 181-183; Nilsson, p. 78.

⁴⁴ Wilamowitz, p. 172; Farnell, p. 40; Parke 1967, p. 177.

⁴⁵ Secondo Hepding, col. 686, invece, i presupposti ideologici per il collegamento fra Sparta e gli *Iamidai* di Olimpia risalirebbero già al secondo quarto del VI secolo, quando Elide, sostenuta da Sparta, avrebbe assunto l'agonotesia sul santuario olimpico allontanandone i Pisati.

⁴⁶ Wilamowitz, p. 181; Bölte 1950, coll. 1839-1840; Parke 1967, p. 177; Pettersson, p. 109 e n. 637. Pausania (III 14,2-3-6) riferisce che a Pitane si trovavano le tombe degli Agiadi (localizzazione dei sepolcri delle due dinastie reali spartane: Musti - Torelli, p. 203) e, secondo Bölte 1950, col. 1840, «es ist anzunehmen, daß die Mitglieder des Königshauses in der Nähe wohnten».

Erodoto sulla vicenda di Teisamenos, in ultima analisi piuttosto estranea al racconto degli eventi militari ⁴⁷, lascia intravedere la disponibilità, da parte dello storico, di notizie di prima mano. In III 55,2, Erodoto ricorda di essere stato a Pitane, dove ebbe modo di incontrare, probabilmente attorno alla metà del V secolo, un tale Archias, figlio di Samios: *τρίτω ... Ἀρχίη ... αὐτὸς ἐν Πιτάνῃ συνεγενόμεν (δήμου γὰρ τούτου ἦν)* ⁴⁸. Sebbene nell'episodio di Teisamenos non compaia alcun riferimento ad un'esperienza diretta, è tuttavia probabile che Erodoto, in occasione della sua visita a Pitane alla ricerca di notizie sul conflitto greco-persiano, abbia avuto contatti anche con i membri della stirpe *Iamides*, forse con lo stesso Teisamenos, che, informandolo sugli eventi di Platea, gli avrebbe spiegato le ragioni della sua presenza a Sparta ⁴⁹.

Anche nel racconto di Pausania può essere ravvisata una traccia della conoscenza personale, da parte del periegeta, dei membri del ceppo *Iamides* spartano. La discordanza di alcuni particolari dalla narrazione erodotea ⁵⁰ può infatti riflettere una contaminazione tra Erodoto ed un'altra fonte scritta, forse Eforo ⁵¹; potrebbe però derivare anche da dati raccolti direttamente da Pausania, che chiude il segmento di narrazione *Iamides* con la formula: *τὰ ... Τισαμενοῦ τοιαῦτα ἐπυρθανόμεν ὄντα*, «queste sono le vicende che ho appreso su Teisamenos» (III 11,9). All'epoca della sua visita a Sparta, nella seconda metà del II d.C., gli esponenti del ceppo *Iamides* spartano, come si vedrà, erano infatti ancora presenti ed attivi nella vita culturale della polis ⁵².

⁴⁷ Cobet, pp. 70-71.

⁴⁸ Kirchhoff, pp. 49-56, in part. p. 55 (prima del 440 a.C.); Wilamowitz, p. 180; Asheri - Medaglia, p. 272: «... probabilmente prima del 440 a.C.». Vd. anche Huxley, p. 3.

⁴⁹ Tradizioni locali come fonti per la storia di Sparta arcaica fino all'epoca delle guerre persiane: Jacoby, col. 465; Kirsten, col. 2288; Tigerstedt, p. 88; Huxley, pp. 3-5; Noethlichs, p. 132 e n. 12. Conoscenza personale di Teisamenos da parte di Erodoto: Wilamowitz, p. 181; Weniger, p. 72 n. 3; Schwahn, col. 135; Andrewes, p. 1 n. 2; Geisau, col. 559. Per la coloritura filodelfica della vicenda di Teisamenos, Macan, p. 666 n. 6, non esclude invece che «the story was picked up ... in Delphi ...».

⁵⁰ In Pausania ad es. è lo stesso Teisamenos – non gli Spartani come in Hdt. IX 33,3 – che, sconfitto nel *pentathlon*, comprende l'allusione dell'oracolo delfico a cinque vittorie militari (III 11,6); per altri elementi di discordanza vd. Immerwahr, p. 57 n. 1.

⁵¹ Immerwahr, pp. 56-57; Hitzig - Blümner, p. 769.

⁵² Noethlichs, p. 132; Musti - Torelli, p. 196. Sugli *Iamidai* spartani in età repubblicana e imperiale, vd. *infra*, par. 3.3.

Nessun passaggio in Erodoto o Pausania allude però al destino subito dal diritto di cittadinanza elea originariamente posseduto dagli indovini: ci si chiede cioè se l'acquisizione della cittadinanza spartana abbia comportato la perdita di quella elea oppure se Teisamenos ed Hegias abbiano fruito di un doppio diritto di cittadinanza, elea e spartana. Va inoltre verificato se, nella tradizione letteraria e/o epigrafica, esistano elementi per precisare il profilo giuridico di questo nucleo di Elei insediatisi a Sparta ed anche la funzione da loro svolta nel quadro dei culti dello stato.

3. IL RUOLO DEGLI «IAMIDAI» NELLA VITA CULTUALE DI SPARTA

3.1. *Gli «Iamidai», indovini ufficiali dello stato spartano*

La partecipazione di Teisamenos ai cinque «agoni» militari a fianco degli Spartani implica che l'eleo, acquisita la cittadinanza, avesse assunto il ruolo di indovino ufficiale al servizio dello stato in occasioni anzitutto militari; tale funzione pubblica viene d'altra parte esplicitata da Pausania: i Lacedemoni persuasero Teisamenos a trasferirsi dall'Elide *μαντεύεσθαι Σπαρτιατῶν τῷ κοινῷ*, «per divinare a favore della comunità degli Spartiati» (III 11,7).

Oltre mezzo secolo dopo Tanagra (457 a.C.), l'ultimo scontro militare cui partecipò Teisamenos, è per la battaglia di Egospotami (405 a.C.) che la tradizione letteraria ricorda l'intervento ufficiale di uno *Iamides* accanto agli Spartani. Agias, che *Ἀγελόχου παῖς ἦν τοῦ Τισαμενοῦ*, «era figlio di Agelochos figlio di Teisamenos», dunque suo nipote, diretto o acquisito ⁵³, vaticinò a Lisandro la cattura quasi inte-

⁵³ La consultazione delfica di Teisamenos sulla possibilità di avere figli e l'assenza di una risposta pertinente nelle fonti che tramandano l'episodio hanno indotto a ritenere che l'indovino, privo di una discendenza diretta, avesse adottato Agelochos, figlio del fratello Hegias, da cui nacque l'Agias ricordato da Pausania (III 11,5 e X 9,7, con l'erronea grafia, per una svista di Pausania o per la trasmissione manoscritta, Ἰβας; Poralla, p. 11, nr. 22): How - Wells, II, p. 301; Crahay, p. 103 e n. 2. Kett, pp. 18, nr. 1, 20, nr. 3, 71-73, nr. 64, stemma prosopografico p. 79, nr. 2, e Masaracchia, p. 169, propongono invece per una discendenza diretta: «si può supporre ... che Erodoto abbia ommesso di citare la prima parte della risposta, dove si prediceva ... che avrebbe avuto

grale della flotta ateniese ad Egospotami ⁵⁴ (Paus. III 11,5). In segno di riconoscenza gli Spartani resero all'indovino un duplice onore: nell'*agorà* della città, presso l'altare di Augusto, l'erezione di una statua bronzea ⁵⁵; a Delfi, la sua raffigurazione nel grande donario offerto dallo stato: la posizione privilegiata assunta nel gruppo statuario, in prima fila accanto alle divinità, a Lisandro ed al navarca spartano (Paus. X 9,7), riflette l'importanza ascritta dagli Spartani alla partecipazione di Agias al vittorioso scontro di Egospotami.

Anche Senofonte allude al prestigio goduto dagli indovini a servizio di Sparta: tra i membri dello stato maggiore al seguito del re in guerra figuravano pure *μάντις καὶ ἰατροὶ καὶ ἀθληταί* (*Lac. Resp.* XIII 7). Gli indovini assistevano infatti il sovrano che, nelle sue prerogative sacerdotali ⁵⁶, eseguiva l'offerta sacrificale, ma era privo delle competenze tecniche necessarie all'interpretazione dei presagi ⁵⁷.

un figlio: l'Ageloco noto a Pausania ...». Agias sarebbe stato inoltre il padre o il fratello del Teisamenos coinvolto nella congiura di Cinadone: Macan, p. 665 n. 3; Poralla, p. 119, nr. 704; Kett, p. 20, nr. 3; David, p. 246.

⁵⁴ Le fonti sulla battaglia di Egospotami non concordano però sul numero di triremi ateniesi sfuggite agli Spartani: dieci (Paus. III 11,5; Diod. XIII 106,6), nove (Xen. *Hell.* II 1,29) oppure otto (Plut. *Lys.* 11,8); vd. anche Kett, p. 20, nr. 1.

⁵⁵ Musti - Torelli, pp. 195-196, considerano questa statua non un originale di epoca classica, bensì una copia della raffigurazione di Agias nel donario delfico fatta eseguire dopo la battaglia di Azio in concomitanza con il *floruit* degli *Iamidai* in età imperiale, su cui vd. *infra*, par. 3.3.

⁵⁶ Xen. *Lac. Resp.* XIII 11: ... βασιλεὶ οὐδὲν ἄλλο ἔργον καταλείπεται ἐπὶ φρουρᾶς ἢ ἱερεῖ μὲν τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι, στρατηγῶ δὲ τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους; Arist. *Pol.* III 1285a,5-7: ... ὅταν ἐξέλθῃ τὴν χώραν ἡγεμών ἐστὶ τῶν πρὸς τὸν πόλεμον, ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀποδέδοται τοῖς βασιλεῦσιν. Vd. anche Pritchett 1979a, pp. 67-68.

⁵⁷ La presenza degli indovini agli scontri militari presuppone comunque che essi disponessero, oltre che di un sapere specificatamente divinatorio, anche di conoscenze di tattica militare, che dovevano aiutarli ad interpretare il frangente e forse, almeno in parte, potevano guidarli nell'emissione dei responsi: Macan, p. 672 n. 3: «To cross the Asopos would have exposed them to the Persian cavalry, and would probably have been absolutely fatal. Teisamenos understood that well enough». Crahay, p. 318, osserva però che il responso di Teisamenos all'esercito greco a Platea «dépassé par sa précision et son caractère conditionnel les attributions professionnelles d'un devin d'armée». Per la collaborazione tra stratego ed indovino sul campo di battaglia vd. anche: Kett, pp. 115-122; Parker, pp. 155-160, in part. p. 158: «... the seer is likely to have shared the commander's presumptions about the kind of advice that the gods could reasonably be seeking to convey»; Pritchett 1979a, pp. 48-49, 56-57, 67-68; Jameson, pp. 204, 219-220, 223-224 n. 19, e, per la terminologia tecnica impiegata da Erodoto nella descrizione dei diversi rituali sacrificali (*biera* e *sphagia*) prima dello scontro, pp. 207-208; per l'interpretazione di eventi prodigiosi, vd. Bearzot, pp. 99, 119-120:

Le fasi di preparazione di una campagna militare venivano d'altra parte scandite da una serie di rituali in onore di Zeus. I casi di interrogazione dell'oracolo di Olimpia, da parte di re spartani, noti per il V e IV secolo, si collocano in vista di spedizioni imminenti ⁵⁸, inducendo a ritenere, con A. Hönle, che la consultazione di Zeus *Olympios* costituisse una prassi abituale e preliminare per l'inizio e/o la prosecuzione di un'impresa ⁵⁹. Prima di muovere guerra, inoltre, il re di Sparta *θύει ... πρῶτον οἴκοι ὦν Διὶ Ἀγήτορι καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ*, «in primo luogo, quando si trova ancora in patria, sacrifica a Zeus *Agetor* ("Condottiero") ed alle divinità che gli sono associate»; in caso di presagi favorevoli, il *πυρφόρος*, «il sacerdote portatore di fuoco», prende dall'altare il fuoco sacro, aprendo la marcia dell'esercito fino ai confini della regione, dove il re *αὐθύεται Διὶ καὶ Ἀθηνᾶ*, «offre un altro sacrificio a Zeus e ad Atena»: la frontiera viene oltrepassata solo qualora giungano segni propizi da entrambe le divinità (*Lac. Resp.* XIII 2-3) ⁶⁰. In un contesto che enfatizza il carattere di Zeus come divinità guerriera non appare certo priva di significato la presenza, sui vari fronti militari spartani, degli *Iamidai*, interpreti per eccellenza della volontà di Zeus *Olympios* ⁶¹ ed attivi collaboratori dei

«... il *μάντις* ... viene ritenuto veramente *ἔμπειρος* quando sa ... collaborare con lo stratego, anziché imporgli ... decisioni non congruenti con la scienza bellica o le esigenze politiche» (p. 120). Vd. anche: Popp, pp. 47-50; Lévy, pp. 347-348. Per la funzione preminente assunta dagli indovini nella condotta di guerra, molto significativa si rivela anche la considerazione dei nomi «parlanti» di alcuni di essi, che ne denunciano la «specializzazione» in contesti militari. I nomi di alcuni membri delle famiglie connesse all'oracolo di Zeus *Olympios* sono derivati dalla radice di *ἄγω* ed *ἡγεομαι*, «guido (in guerra)»: gli *Iamidai* Agelochos, Hegias ed Agias ed il *Telliades* Hegesistratos, «colui che guida l'esercito»; Kett, p. 120 e n. 14, ritiene però che questi non fossero i nomi originari, ma che «vermutlich legten sich die Seher erst im Verlauf ihrer Tätigkeit als Manteis diese Namen bei».

⁵⁸ Vd. *supra*, n. 6.

⁵⁹ Hönle, p. 22; Carlier, p. 261. È infatti *κατὰ μαντείαν*, «secondo l'imposizione di un oracolo», che Agide si reca ad Olimpia per sacrificare a Zeus, sebbene gli Elei ne giustifichino l'allontanamento dall'altare appellandosi ad una consuetudine arcaica che impediva ai Greci di consultare l'oracolo per una guerra contro altri Greci: ... τὸ ἀρχαῖον εἶη οὕτω νόμιμον, μὴ χρηστηριάζεσθαι τοὺς Ἑλλήνας ἐφ' Ἑλλήνων πολέμῳ (Xen. *Hell.* III 2,22).

⁶⁰ Sui sacrifici spartani in tempo di guerra vd. anche: Ziehen, coll. 1487 e 1525; Popp, pp. 41-46; Pritchett 1979a, pp. 67-71; Butti De Lima, pp. 101 e 104; Jameson, pp. 197-198 e 202; Pettersson, pp. 69-70; Richer 1999.

⁶¹ Gli *sphagia* offerti dall'esercito spartano nell'imminenza dello scontro con il nemico erano però in onore di Artemide *Agrotera*: Xen. *Hell.* IV 2,20 e *Lac. Resp.* XIII 8;

due re di Sparta, che, come testimonia il solo Erodoto (VI 56,2), erano anche titolari dei sacerdozi di Zeus *Lakedaimon* e Zeus *Oouranios*⁶².

Pur in assenza di attestazioni dirette, è tuttavia probabile che i *manteis Iamidai* affiancassero il re durante i riti pubblici che egli, secondo le disposizioni licurghee, doveva eseguire a nome della collettività anche in tempo di pace⁶³: pure Cicerone (*De div.* I 95) ricorda infatti che «... Lacedaemonii regibus suis augurem adessorem dederunt». Significativo è in proposito un episodio raccontato da Senofonte: ad un anno dall'elezione a re di Agesilao, ἄγοντος αὐτοῦ τῶν τεταγμένων τινὰ θυσίων ὑπὲρ τῆς πόλεως εἶπεν ὁ μάντις ὅτι ἐπιβουλὴν τινὰ τῶν δεινοτάτων φαίνοιν οἱ θεοί, «mentre egli celebrava uno dei sacrifici rituali in nome della città, l'indovino disse che gli dei rivelavano un'insidia terribile» (*Hell.* III 3,4). Non viene riferito il nome del *mantis* che in quest'occasione assistette Agesilao; i segni sfavorevoli alludevano però alla congiura di Cinadone: tra i più importanti personaggi arrestati figurava anche l'indovino Teisamenos (III 3,11), omonimo dell'antenato attivo a Platea. Non è da escludere che sull'interpretazione negativa dei presagi – il sacrificio venne infatti ripetuto tre volte – abbia influito anche il sospetto, se non la certezza, da parte dell'indovino vaticinante, che un altro membro degli *Iamidai* spartani stesse tramando contro Agesilao e gli Spartiati⁶⁴. Tucidide ricorda inoltre che, nel 420 a.C., gli Spartani, esclusi dalla partecipazione ai giochi ed alle cerimonie olimpiche per aver infranto la tregua sacra con un'azione militare, οἴκοι ἔθουον, «sacrificavano in patria» (V 50,2). Il divieto d'accesso al santuario di Olimpia imposto agli Spartani si protrasse per circa 20 anni, fino allo scoppio

vd. anche: Schwenn, pp. 62-67; Jameson, pp. 209-210; Pettersson, p. 118; Richer 1999, pp. 143-146.

⁶² Vd. anche: Kahrstedt, p. 226; Ziehen, coll. 1488 e 1525; Carlier, p. 256.

⁶³ Xen. *Lac. Resp.* XV 2: Licurgo ἔθηκε γὰρ θύειν μὲν βασιλέα πρὸ τῆς πόλεως τὰ δημόσια ἅπαντα, ὡς ἀπὸ [τοῦ] θεοῦ ὄντα, «stabilì infatti che il re celebrasse in nome della città tutti i sacrifici pubblici, in qualità di discendente della divinità»; vd. anche Carlier, pp. 265-266.

⁶⁴ Jameson, p. 227 n. 51, ipotizza addirittura che i presagi negativi fossero stati in qualche modo sollecitati dalle autorità spartane, che, intenzionate ad agire contro un pericolo sospetto, avrebbero «welcomed supernatural support for their views». Hodgkinson 1983, pp. 275-276, interpreta invece quest'episodio come un esempio della fede degli Spartani nei sacrifici «to reveal information and guidance from the gods concerning current events».

della guerra d'Elide negli ultimi anni del V secolo. È dunque possibile che, almeno in questo intervallo cronologico, nel quadro di una situazione anomala, lo stato spartano fosse ricorso all'attività esegetica degli *Iamidai* residenti a Sparta non solo per l'interpretazione dei sacrifici ordinari, ma anche, in via eccezionale, qualora fosse sorta la necessità di consultare la volontà di Zeus *Olympios*, il cui accesso diretto ad Olimpia risultava momentaneamente interdetto.

La funzione ufficiale degli *Iamidai* nella vita pubblica della comunità spartana viene confermata da un ulteriore elemento. Nella città, presso la località *Phrouroi*, «Presidii», probabilmente lungo la cinta muraria⁶⁵, πεποιήται μνήμα τοῖς ἐξ Ἑλλίδος μάντεσι, καλουμένοις δὲ Ἰαμίδαις, «è costruito un sepolcro agli indovini dell'Elide chiamati *Iamidai*» (Paus. III 12,8). Sebbene manchino ulteriori indicazioni sulla costruzione del monumento – su iniziativa privata della famiglia o per decisione statale?⁶⁶ – la presenza di una tomba destinata ad accogliere i membri di una stirpe trapiantata in Laconia, ma originariamente straniera, riflette comunque l'alta stima tributata da Sparta agli *Iamidai* proprio in virtù del loro ruolo di indovini ufficiali dello stato in tempo di pace e di guerra⁶⁷.

3.2. Presenze straniere a Sparta: l'«epoikia» elea

3.2.1. Un nuovo decreto onorario eleo

La prossima pubblicazione di una nuova epigrafe di Olimpia (Nr. Inv. B 6970) contribuisce ad arricchire il quadro delle attività svolte

⁶⁵ Crosby, pp. 347-350; Musti - Torelli, p. 204. Per la topografia di Sparta vd. anche Waywell.

⁶⁶ Pfister, pp. 304-305, seguito da Hepding, col. 689, e da Kett, p. 92, congettura la pratica di un culto familiare presso la tomba degli *Iamidai*. Anche Nafissi, p. 314, attribuisce al sepolcro una matrice familiare, ritenendo che monumenti spartani di questo genere «debbono moltissimo, almeno per la loro conservazione (se non per la loro stessa esistenza), a singole personalità e ad influenti famiglie d'epoca romana che facevano risalire le proprie origini a questi personaggi d'età classica». Vd. anche p. 333 n. 267.

⁶⁷ Wilamowitz, p. 179; Bouché - Leclercq, II, p. 67; Hitzig - Blümner, p. 775; Macan, p. 671 n. 1; Kahrstedt, p. 222; Fontenrose, p. 94; Pritchett 1979a, p. 62. Ruolo della divinazione nella conduzione degli affari interni e delle campagne militari dello stato spartano: Parker, pp. 154-160.

dagli *Iamidai* a Sparta. Il testo è inciso su un supporto bronzeo a forma di disco (Ø: cm 23) e disposto, dall'esterno verso l'interno, lungo quattro linee concentriche; la valutazione dei caratteri paleografici induce ad una datazione attorno al secondo terzo del V secolo⁶⁸. Per cortesia dell'editore, Prof. P. Siewert, e del presidente del *Deutsches Archäologisches Institut*, Prof. H. Kyrieleis, si riproduce di seguito il testo, la cui *editio princeps*, come già segnalato⁶⁹, comparirà, con il titolo *Die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung der Bronze-Urkunden aus Olympia mit der Erstedition einer frühen Theorodokie-Verleihung als Beispiel*, negli *Akten des Internationalen Symposiums Olympia 1875-2000*, tenutosi a Berlino fra il 9 e l'11 novembre del 2000.

- l. 1: Τοὶ φαλειῖοι Ἀθανάδαν καὶ ρίνονα ἔθεαν κ' αὐτὸ κ' ἀπογένειαν φαλειῖο
κ' ἐν φυλᾶν
l. 2: ἐνίμεν, ὅποιαν λῆν, καὶ τᾶρ ἐπιφοικίας τᾶρ ἐν Σπάρται κ' <ἐ>ν Εὐβοίαι
κοιν-
l. 3: ἀνῆν καὶ τὰν θε<α>ρίαν δέκεσαι ΤΑΡΑΕΟΙ[.]ΙΣΚΡΟΕΠΙΤΑΜΙΣΟΝ Ἀθ-
l. 4: ἀνάδαν καὶ Κικυσία. ὃ δὲ πίναξ ἄγαλμα τῷ Διός. *vacat*

Traduzione: «Gli Elei resero Elei (cioè: concessero la cittadinanza elea) Athanadas e Rhinon, loro stessi e la loro discendenza, e che (costoro) entrino nella *phyla* (= *phyle*) che desiderino, e che partecipino all'*epoikia* di Sparta e a quella in Eubea, e che accolgano l'ambasceria sacra ... (serie di lettere incomprensibili) ... e che Athanadas (riceva terreni [?]) nell'area di [?]) Kikysion. Questa tavoletta è un dono votivo a Zeus».

L'iscrizione solleva numerosi problemi interpretativi: nel commento ci si sofferma soltanto sugli aspetti strettamente pertinenti al rapporto tra lo stato eleo e quello spartano, rinviando alla pubblicazione di Siewert per l'analisi delle singole questioni formali e contenutistiche nonché per la riproduzione fotografica e la trascrizione dell'epigrafe.

Si tratta di un decreto onorario emesso dallo stato eleo a favore di due personaggi, Athanadas e Rhinon, la cui provenienza, per l'as-

⁶⁸ Aspetti materiali dell'iscrizione: Siewert (in stampa), p. 365; datazione: *ibid.*, p. 366.

⁶⁹ Vd. *supra*, n. 3.

senza dell'etnico, non risulta esplicitamente indicata. A costoro viene anzitutto conferito il diritto di cittadinanza elea, in via ereditaria (l. 1: Τοὶ φαλειῖοι Ἀθανάδαν καὶ ρίνονα ἔθεαν κ' αὐτὸ κ' ἀπογένειαν φαλειῖο); il carattere non puramente onorario, ma effettivo della naturalizzazione si coglie in una clausola successiva, che dispone la libera scelta della tribù elea in cui inserirsi (ll. 1-2: κ' ἐν φυλᾶν ἐνίμεν, ὅποιαν λῆν). Nonostante la lacuna nella seconda parte della l. 3, si può forse ritenere che fosse prevista anche la concessione, almeno ad uno dei due beneficiari, di proprietà terriere (ll. 3-4: Ἀθανάδαν καὶ Κικυσία): la presenza del termine Κικυσία richiama infatti il toponimo Κικύσιον tramandato da Strabone (VIII 3,31 = C 356; 3,32 = C 357), «la più grande delle otto città» della Pisatide (VIII 3,31), che, insieme ad altre comunità pisati e trifilie (Hdt. IV 148,4), venne conquistata e sottomessa dagli Elei nel corso del V secolo, con la resa a perieci dei rispettivi abitanti e l'incameramento delle relative *chorai* civiche⁷⁰.

La disposizione alla l. 3, τὰν θε<α>ρίαν δέκεσαι, stabilisce inoltre che Athanadas e Rhinon accolgano la *thearia*, l'ambasceria degli *spondophoroi* elei che arrivava nelle loro poleis a proclamare l'*ekecheiria*, la tregua sacra olimpica, invitando alla partecipazione alla *panegyris* con l'invio di una delegazione ufficiale. Con questa clausola, che impiega la formula τὰν θε<α>ρίαν δέκεσαι, inusuale per un decreto onorario, ai due personaggi viene praticamente conferito anche il privilegio della *thearodokia*⁷¹. Nonostante l'assenza dell'etnico, è proprio questa concessione che permette di comprendere la provenienza di Athanadas e Rhinon: il presupposto giuridico indispensabile alla nomina a *thearodokos* e quindi all'accoglienza di una delegazione sacra era infatti il possesso della residenza nella polis di cui si era cittadini. La disposizione alle ll. 2-3 (καὶ τᾶρ ἐπιφοικίας τᾶρ ἐν Σπάρται κ' <ἐ>ν Εὐβοίαι κοινανῆν), su cui si tornerà fra breve, stabilisce che Athanadas e Rhinon «partecipino all'*epoikia* a Sparta e a quella in Eubea»: è dunque molto probabile che le unità geografiche qui menzionate, una città ed un'isola, alludano alle rispettive comunità d'appartenenza di Athanadas e Rhinon, il primo, un

⁷⁰ Siewert (in stampa), p. 371; sulla conquista elea della Pisatide e della Trifilia vd. anche Meyer, coll. 1737-1739.

⁷¹ Siewert (in stampa), pp. 369-370.

cittadino spartano, il secondo, un cittadino di una – non precisata – polis dell'Eubea.

Athanadas, come del resto Rhinon, viene pertanto a godere di un doppio diritto di cittadinanza: spartana (per Rhinon, di una città eubea) ed elea, quest'ultima pienamente effettiva in caso di trasferimento in Elide. L'acquisizione del nuovo diritto di cittadinanza non risulta comportare la perdita di quello originario, come dimostra la contemporanea concessione, a vantaggio dei due, della *thearodokia*, che implica il mantenimento della cittadinanza e residenza spartane. Il possesso, da parte di Athanadas, della doppia cittadinanza induce a supporre per analogia che nessun ostacolo di natura giuridica dovesse aver costretto i due neocittadini spartani Teisamenos ed Hegias a rinunciare all'originaria cittadinanza elea⁷²; è comunque evidente che, sul piano pratico, i due, Spartiati a tutti gli effetti, non avessero più modo di fruire dei diritti e di esercitare i doveri connessi allo *status* originario di cittadini elei se non ritornando nuovamente in patria. Athanadas, Teisamenos ed Hegias, beneficiari di un doppio diritto di cittadinanza, vengono così a trovarsi in una posizione parallela e speculare.

3.2.2. Il profilo giuridico dell'«epoikia» elea di Sparta

Con la clausola alle ll. 2-3 (τᾶρ ἐπιφοικίας τᾶρ ἐν Σπάρται κ' ἐν Εὐβοίαι κοινανῆν), Athanadas e Rhinon ricevono infine il diritto di «κοινανῆν alla ἐποικία a Sparta e a quella in Eubea». Il verbo κοινανῆν (attico κοινωνεῖν), semanticamente corrispondente a μετέχειν, indica la facoltà di «partecipare», «condividere», cioè di avere qualcosa «in comune» con un ente giuridico definito ἐποικία; trattandosi di un provvedimento onorario approvato dagli Elei, parimenti elea e non spartana deve essere stata la matrice etnica dell'ἐποικία. Il sostantivo, finora attestato soltanto in un'iscrizione locrese dell'inizio del V secolo (IG IX 1², 3, 718, l. 1) sempre nell'arcaica forma col digamma⁷³, indica un «insediamento di ἔποικοι». Come dimostrano so-

⁷² Siewert (in stampa), p. 368.

⁷³ Fino al I a.C. il collettivo ἐποικία non è attestato per via letteraria: la più antica testimonianza compare in Strabone (IV 6,2), nell'accezione però di «insediamento di coloni».

prattutto le numerosissime occorrenze letterarie, il termine ἔποικοι risulta pressoché unicamente impiegato nel lessico della colonizzazione, talvolta come sinonimo di ἄποικοι, i «(primi) coloni» che si stabiliscono su un territorio fondando un nuovo insediamento; quasi sempre ἔποικοι mantiene però il significato etimologico conferitogli dalla preposizione ἐπί, designando i «coloni addizionali» che si aggiungono in un secondo tempo ad un nucleo di coloni o abitanti già stanziati in un sito; in altri casi ἔποικοι definisce infine i «coloni sostitutivi», inviati ad occupare una città spopolata⁷⁴. Anche nell'epigrafe in esame il termine ἐποικία deve aver indicato una qualche forma di «presenza insediativa» elea a Sparta, che però, in virtù delle strutture politiche e sociali della polis lacedemone, non può essere considerata di natura propriamente coloniale.

Nello studio sulla presenza di elementi stranieri nelle città greche H. Hommel⁷⁵ ha osservato che il termine tecnico μέτοικοι, che generalmente designa gli stranieri residenti ad Atene ma non fruitori del diritto di cittadinanza, non compare mai con questa specifica accezione giuridica all'esterno dell'ambito ionico-attico e dorico. Per l'area della Grecia nordoccidentale, la documentazione epigrafica, scarsa ma significativa, consente di riscontrare l'impiego, in luogo di μέτοικος e con la medesima valenza tecnico-giuridica di «straniero residente», dei sinonimi σύνοικος ed ἔποικος. Interessante si rivela ad esempio un decreto da Dime, in Acaia, del III secolo (Syll.³ 531): la formula di apertura del dispositivo stabilisce infatti che «[- - ἐπὶ τοῖσδε εἶμεν τὰν πολιτ[ε]ίαν] ἐποί[κοις] δόμεν τᾶι π[ό]λι τὸν θέλοντα κοινωνε[ῖν] Δυμ[α]ί[ων] τᾶς πόλιος ὄντ]α ἐλεύθερον ...», «... alle seguenti condizioni venga concesso il diritto di cittadinanza agli *epoikoi*; la città decreta che chi lo desidera partecipi alla città / cittadinanza di Dime, se è di condizione libera ...» (ll. 1-3), cui segue l'elenco dettagliato delle condizioni che gli *epoikoi* avrebbero dovuto rispettare per poter ottenere la cittadinanza dimea. In questo contesto gli *epoikoi* non possono essere interpretati come un gruppo di coloni, «aggiuntivi» o «sostitutivi»: si tratta piuttosto di tutti gli *xenoi*, di diversa provenienza, che risiedevano a Dime. È probabile che

⁷⁴ Valori di ἔποικος, ἐποικέω, ἐποικία: Casevitz, pp. 153-160; Bourriot, pp. 174-175 n. 116.

⁷⁵ Hommel, coll. 1419-1420. Vd. anche: Clerc 1904, pp. 1884-1885; Francotte, p. 213; Busolt, p. 292; Cartledge 2000a, col. 107.

anche nel lessico istituzionale dell'Elide, appartenente all'ambito etnico, culturale e linguistico nordoccidentale ⁷⁶, il termine collettivo ἔποικία fosse la designazione tecnica corrente di una «comunità di ἔποικοι», abitanti etimologicamente «aggiuntivi» perché stranieri e non appartenenti al nucleo di popolazione originario ⁷⁷; ἔποικία può essere dunque considerato un sinonimo dello ionico-attico μετοίκια ⁷⁸. La nuova iscrizione da Olimpia risulta di grande rilievo anzitutto sul piano giuridico ed istituzionale: essa offre infatti la più antica attestazione epigrafica finora nota del termine ἔποικία nell'accezione di «insediamento di stranieri residenti» ⁷⁹; nell'iscrizione locrese citata (IG IX 1²,3,718, l. 1: ἐν Ναύπακτον ἡἀπιφοικία), il termine mantiene invece il suo significato etimologico di «colonia supplementare» inviata dai Locresi Opunzî a Naupatto ⁸⁰. L'ἔποικία menzionata dal decreto eleo è una comunità di cittadini elei a Sparta: pur in assenza di indicazioni dirette in merito, si può tuttavia presumere che questa «comunità» elea di Sparta avesse compreso sia quanti vi potevano risiedere stabilmente, senza fruire del diritto di cittadinanza, sia i visitatori occasionali, i cosiddetti ἐπιδημοῦντες ο παρειδημοῦντες (ξένοι). Verso il secondo terzo del V secolo, epoca cui risale l'epigrafe, doveva esserci dunque sul suolo spartano un numero di Elei tale da poter essere ufficialmente considerato e definito dallo stato di Elide come un'ἔποικία.

⁷⁶ Vd. anche Taita, in part. pp. 163-168.

⁷⁷ Casevitz, p. 157, osserva: «... les ἔποικοι sont des nouveaux habitants, venus à titre individuel ou en communauté; le sens peut être péjoratif, si un nouvel habitant ne jouit pas de la même considération ni des mêmes droits que les citoyens», come avviene in Soph. *El.* 189, e Plat. *Leg.* V 742a. «Là, ἔποικοι signifie "immigrant" étranger (donc subalterne)».

⁷⁸ Casevitz, p. 179: il termine μετοίκια indica originariamente la «condizione» di chi, straniero, risiede in una città diversa dalla propria e poi anche la «comunità» ossia l'insieme degli stranieri residenti. Vd. anche LSJ, *s.v.* μετοικία, II, «settlement or residence in a foreign city».

⁷⁹ Alcune iscrizioni attestano comunque l'esistenza di comunità di stranieri residenti definite σύνοδοι, «associazioni»: vd. ad es. il σύνοδος Συμυρναειτῶν, a Magnesia sul Sipilo (Ihnken, pp. 140-141, nr. 18) e il σύνοδος Ἡρακλεωτῶν, un'associazione di cittadini di Herakleia Pontica a Kallatis (Chirica: inizio III d.C.).

⁸⁰ Casevitz, p. 158. Sulle occorrenze del termine ἔποικία nella tradizione letteraria ed epigrafica, dopo la citazione della «legge coloniale» di Naupatto, Casevitz, *ibid.*, nel 1985 osservava: «Aucune autre attestation n'est assurée».

La presenza di elementi stranieri (in questo caso di origine elea) a Sparta contribuisce d'altra parte a sfumare e ad articolare il quadro della società spartana rispetto all'immagine, trasmessa da alcune fonti letterarie, di una comunità rigidamente impermeabile o comunque notevolmente riluttante, nel VI e V secolo, ai contatti con l'esterno ⁸¹. Plutarco ricorda infatti che Licurgo ... καὶ τοὺς ἀθροισμένους ἐπ' οὐδενὶ χρήσιμῳ καὶ παρεισρέοντα εἰς τὴν πόλιν ἀπήλαυνεν, «faceva cacciare quanti si radunavano e si infiltravano in città senza alcuno scopo utile» (*Lyc.* XXVII 3); confrontando la costituzione Licurghea con quella di Numa, giudica tuttavia quella spartana ἀσπληνῆ ... καὶ ἀριστοκρατική, τὰς μὲν βαναύσους ἀποκαθαίρουσα τέχνας εἰς οἰκετῶν καὶ μετοίκων χείρας αὐτοὺς δὲ τοὺς πολίτας εἰς τὴν ἀσπίδα καὶ τὸ δόρυ συνάγουσα, «austera ... ed aristocratica, perché riserva la pratica delle attività artigianali agli schiavi ed ai *metoikoi* ed impone ai cittadini stessi l'uso dello scudo e della lancia» (*Comp. Lyc.-Num.* II 3). L'affermazione plutarchea lascia quindi ammettere la presenza, a Sparta, di un certo numero di stranieri, che, senza far parte del corpo civico, si dedicavano ad attività economiche e commerciali, mettendo i propri servizi a disposizione degli «Eguali». Accanto ai μέτοικοι citati da Plutarco, Senofonte testimonia l'esistenza a Sparta di un'altra categoria di *xenoi*: in una spedizione contro Olinto, Agesipoli venne accompagnato, oltre che da Spartiati e da volontari delle comunità perieciche, anche da ξένοι τῶν τροφίμων καλουμένων, «stranieri fra i cosiddetti *trophimoi*» (*Hell.* V 3,9). Si tratta di stranieri che, giunti a Sparta da bambini o ivi nati da stranieri, venivano allevati (τροφή, τρέφω) secondo le pratiche dell'*agoge*, l'educazione spartiate – come il figlio dell'ateniese Focione (Plut. *Phoc.* XX 2) – ma, non godendo di un *kleros*, non potevano essere annoverati a pieno diritto nella classe degli *homoioi* ⁸². Anche il nuo-

⁸¹ Vd. ad es. Clerc 1904, p. 1884: «Il va de soi qu'il n'y avait pas de métèques, du moins à l'époque classique, en Laconie, où l'institution des xénélasies avait précisément pour but de les empêcher de s'établir»; Busolt, p. 292: «... Staaten ..., wie Sparta, die Ansiedlung Fremder nicht gestatteten ...» e ancora Baslez, p. 76: «Aucun visiteur ne pouvait venir à Sparte et y vivre comme un étranger domicilié», e Cartledge 2000a, col. 107: «Sparta, das aus Prinzip den *xenoi* feindlich gegenüberstand, war eine nicht überraschende Ausnahme [alla presenza di meteci in ambito civico]». Ma cfr. Hommel, col. 1455: «Daß Sparta die Stadt ohne Metoikoi war ... ist ein alter Gemeinplatz».

⁸² Plutarco (*Agis*, VIII 2) ricorda che il re Agide stabilì che il numero degli Spartiati venisse colmato «... ἐκ τε περιοίκων καὶ ξένων, ὅσοι τροφῆς μετεσχηκότες ἔλευθε-

vo decreto onorario da Olimpia, che documenta una specifica comunità di stranieri, quella degli Elei, viene ad arricchire il quadro delle presenze straniere nella polis. Pausania attesta d'altra parte che, nell'*agora* di Sparta e nel medesimo *hieron* delle Moire, veniva venerato anche Zeus *Xenios*, «Ospitale», insieme ad Hestia ed Atena *Xenia* (III 11,11)⁸³: sebbene l'epiclesi di *Xenios*, riferita a Zeus come «protettore degli ospiti/stranieri», sia piuttosto diffusa, è comunque significativo riscontrarne la presenza anche a Sparta. Ma l'esistenza stessa dell'istituto della *prossenia* (Hdt. VI 57), sul cui profilo e funzioni sono state avanzate diverse interpretazioni⁸⁴, testimonia comunque la necessità di attivare delle strutture per la ricezione degli *xenoi*⁸⁵. A differenza di Atene, la lacuna di informazioni, la singolarità dell'assetto costituzionale e della struttura sociale dello stato spartano nonché il pregiudizio sull'assenza degli stranieri in virtù della *xenelasia*⁸⁶ rendono però difficile la valutazione della reale consistenza numerica degli *xenoi*, della loro provenienza, dei diritti eventualmente fruiti o dei doveri imposti. L'esistenza di un'*epoikia* elea e di *trophimoi xenoi* lascia presumere anche un'articolazione degli stranieri in diverse categorie, ciascuna col proprio specifico profilo giuridico: i *trophimoi xenoi* potevano infatti partecipare – come risulta da Senofonte – alle spedizioni militari, ma molto probabilmente non tutti gli stranieri residenti sul suolo spartano godevano di questo diritto.

3.2.3. I culti dell'«epoikia» elea

In relazione all'*epoikia* elea la clausola in esame (ll. 2-3: τᾶρ ἐπιφοικίας τᾶρ ἐν Σπάρται κ' <ἐ>ν Εὐβοίαι κοινανῆν) può comunque fornire qualche elemento utile alla valutazione dei diritti goduti dagli Elei a Sparta.

πίου ...». Posizione sociale e diritti dei *trophimoi xenoi*: Kahrstedt, pp. 53-54 e 53 n. 1, 74 n. 3, 296 n. 3; Ehrenberg 1939.

⁸³ Wide, pp. 8-9; Ziehen, coll. 1488-1489; Musti - Torelli, pp. XI, 197-198.

⁸⁴ Monceaux, pp. 146-160; Wallace, pp. 198-199; Mosley; Gschnitzer, coll. 635-636; Carlier, pp. 269-270; Marek, pp. 128-129; Luppino Manes; Porciani, pp. 125-128; Hodgkinson 2000, pp. 339-341.

⁸⁵ Vd. anche Krebs, p. 1007.

⁸⁶ Vd. *supra*, n. 81.

Si osservi anzitutto un significativo parallelismo formulare tra l'iscrizione olimpica ed il citato decreto da Dime. In quest'ultimo documento, la facoltà, concessa agli *epoikoi*, di godere dei diritti e dei privilegi connessi al possesso della cittadinanza dimea viene espressa con la formula κοινωνεῖν Δυμαίων τᾶς πόλιος, la cui struttura (verbo κοινωνεῖν seguito dal collettivo πόλιος, specificato dall'etnico Δυμαίων) richiama da vicino quella del decreto eleo, τᾶρ ἐπιφοικίας τᾶρ ἐν Σπάρται κ' <ἐ>ν Εὐβοίαι κοινανῆν, dove il medesimo verbo κοινωνεῖν è accompagnato dal collettivo ἐποικία e da due specificazioni geografiche. I provvedimenti presi in ciascuna delle due epigrafi riflettono una situazione in cui si fronteggiano due gruppi di individui in due diverse posizioni giuridiche. A Dime, gli organi istituzionali, espressione della volontà dell'intera città, concedono al gruppo di stranieri ivi residenti di partecipare alla cittadinanza dimea, con i diritti e privilegi che ne conseguono; i non cittadini vengono dunque inseriti nel corpo civico di Dime. Il decreto eleo lascia invece intravedere una situazione rovesciata: in questo caso è infatti uno Spartiate ad essere inserito, con la concessione della cittadinanza elea, in una comunità di *xenoi*, per poter fruire dei diritti connessi all'*epoikia*.

Nel caso di Dime è chiaro che i privilegi ottenuti dagli *epoikoi*, legati allo *status* di cittadini dimei, siano di natura eminentemente politica e civile; ma la parte finale del testo dispone ... κοινω]νεόντω θεοκολιᾶν, ἂν ἅ πόλις καθιστᾶι, ἐν [τᾶι φυλαῖ τᾶι] ἑαυτῶν ..., «che partecipino dei sacerdoti che la città istituisce, nella loro tribù di appartenenza» (ll. 33-34), concedendo così ai neocittadini anche diritti in ambito culturale, almeno al livello locale della *phyle*. La concessione ad Athanadas di κοινανῆν, «partecipare», all'*epoikia* presuppone che, all'interno della comunità elea, fossero organizzate particolari attività cui era connessa la fruizione di determinati privilegi, limitata ai soli membri dell'*epoikia* in virtù del loro *status* di cittadini elei. Athanadas, divenuto cittadino eleo, riceve così il diritto supplementare di prendere parte all'*epoikia* e di goderne i diritti. È però molto difficile che il decreto alludesse a privilegi di carattere politico e civile da fruire, paradossalmente, a Sparta, dunque all'esterno dello stato eleo; Athanadas avrebbe sicuramente avuto tali diritti, conseguenti al possesso della cittadinanza elea, qualora si fosse recato in Elide. Come suggerisce anche l'analogia con la concessione dell'iscrizione di Dime (ll. 33-34: ... κοινω]νεόντω θεοκολιᾶν, ἂν ἅ πόλις

καθιστῶι, ἐν [τῶι φυλᾷ τῶι] ἑαυτῶν ...), è invece molto più probabile che Athanadas fosse beneficiario di privilegi di natura religiosa e che potesse così partecipare ad attività sacre organizzate dall'*epoikia* elea a Sparta.

Come si notava, la scarsità delle indicazioni disponibili e la singolarità dell'assetto socio-istituzionale dello stato spartano non permettono di delineare con chiarezza il profilo giuridico delle comunità di stranieri presenti in città, definendo i doveri ad esse imposti ed i diritti goduti. Per Atene, che rappresenta il caso meglio documentato sulla posizione giuridica dei meteci, è però noto che gli stranieri residenti, anche quelli di origine non ellenica, pur esclusi dall'esercizio delle funzioni sacerdotali pubbliche⁸⁷, godessero della libertà di praticare i propri culti, dopo aver ottenuto un'apposita autorizzazione dallo stato. L'intervento ufficiale degli organi istituzionali della polis si rendeva in particolare necessario qualora un gruppo di stranieri, costituitosi in associazione culturale, avesse avanzato la richiesta di acquistare un terreno per potervi erigere un tempio in onore delle proprie divinità⁸⁸. Tale è il caso (IG II² 337 = LSCG 34) degli abitanti di Kition, città cipriota, la cui comunità, costituita prevalentemente da commercianti (ll. 33-34: οἱ ἔμποροι οἱ Κιτιεῖς), risiedeva al Pireo: nel 333/332 a.C. costoro chiesero all'assemblea il permesso di comprare un fondo dove costruire un tempio ad Afrodite, probabilmente *Ourania* (ll. 9-11: περὶ ὧν λέγουσιν οἱ Κιτιεῖς περὶ τῆς ἰδρύσειως τῆι Ἀφροδίτῃ τοῦ ἱεροῦ; ll. 35-38: αἰτοῦντες τὸν δῆμον χωρίου ἔγκτησιν ἐν ᾧ ἰδρῦσονται ἱερὸν Ἀφροδίτης) ed il *demos* acconsentì alla richiesta dei Cizi analogamente a quanto era stato fatto con gli Egizi, cui pure era stato concesso di erigere un tempio ad Iside (ll. 38-45: δεδόχθαι τῶι δήμῳ, δοῦναι τοῖς ἐμπόροις τῶν Κιτιέων ἔγκτησι[v] χωρίου ἐν ᾧ ἰδρῦσονται τὸ ἱερὸν τῆς Ἀφροδίτης, καθάπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἰσιδος ἱερὸν ἰδρυνται). Anche se, per Sparta, non si possiede alcun documento simile, è tuttavia probabile, per analogia, che anche lo stato spartano avesse accordato all'*epoikia* elea il permesso di esercitare i propri riti, autorizzando, tramite un *iter* istituzionale che non può essere stabilito, l'allestimento di un'apposita area sacra. Si deve dunque supporre che l'*epoikia*

⁸⁷ Clerc 1893, pp. 149-150; Clerc 1904, p. 1878; Busolt, p. 297; Hommel, col. 1449.

⁸⁸ Foucart, pp. 127-132; Clerc 1893, pp. 119-127; Clerc 1904, p. 1878; Radin, pp. 52-53; Busolt, p. 299; Hommel, col. 1449.

degli Elei abbia dato vita ad un'associazione culturale a carattere privato: alla celebrazione delle cerimonie sacre sarebbero stati ammessi i cittadini elei – quelli residenti a Sparta e quelli di passaggio – e, fra gli Spartani, il solo Athanadas.

La concessione di simili privilegi in ambito religioso non è d'altra parte infrequente nei decreti onorari. Un decreto del demo del Pireo (IG II² 1214) ad esempio prevede, tra i benefici accordati a Kallidamas del demo di Cholleides, che ὅταν θύωσι Πειραιεῖς ἐν τοῖς κοινοῖς ἱεροῖς νέμειν καὶ Καλλιδάμαντι μερίδα καθάπερ καὶ τοῖς ἄλλοις Πειραιεῦσιν καὶ συνεστιᾶσθαι Καλλιδάμαντα μετὰ Πειραιέων ἐν ἅπασιν τοῖς ἱεροῖς ..., «quando gli abitanti del Pireo sacrificano nei sacrifici comuni, che una parte venga assegnata anche a Kallidamas come anche a tutti gli altri abitanti del Pireo e che inoltre Kallidamas partecipi al banchetto con quelli del Pireo in occasione di tutti i sacrifici ...» (ll. 11-15). Siewert adduce anche l'analogia con un altro decreto onorario eleo, IvO 39⁸⁹: nella prima metà del III a.C., a Damokrates di Tenedo vengono conferiti i titoli di *thearodokos* (ll. 9-10) – come ad Athanadas – e quello di *proxenos* (ll. 19-20) e, oltre ad altri privilegi (ll. 20-25), si stabilisce τᾶν τε θυσιᾶν καὶ τιμᾶν πασᾶν μετέχην καθῶρ καὶ τοῖ λοιποῖ θεαροδόκοι καὶ εὐεργέται μετέχοντι, «che partecipi a tutti i sacrifici e gli onori che spettano agli altri *thearodokoi* e benefattori» (ll. 25-29).

Come si è visto dalle testimonianze di Erodoto e Pausania, all'epoca cui risale l'iscrizione olimpica (secondo terzo del V secolo) era presente a Sparta, sin dall'epoca di Platea, anche un altro nucleo di cittadini elei, in una diversa posizione giuridica: gli indovini, che, ottenuta la cittadinanza, erano ufficialmente al servizio dello stato spartano. Tale nucleo, inizialmente modesto – limitato ai soli Teisamenos ed Hegias – doveva però essersi accresciuto nel giro di alcuni anni, come dimostra la presenza di due nipoti di Teisamenos, Agias, per l'epoca di Egospostami (405 a.C.), e un omonimo Teisamenos, partecipante alla congiura di Cinadone (399 a.C.). È molto probabile che questi *manteis* fossero in contatto con i membri dell'*epoikia*: la loro funzione religiosa induce anzi a ritenere che proprio gli indovini fossero il perno ed i responsabili dell'associazione culturale sorta in seno all'*epoikia* elea. In questa prospettiva appare interessante

⁸⁹ Siewert (in stampa), p. 369 e n. 66.

una delle due versioni tramandate da Pausania sull'istituzione del culto di Apollo *Karneios*: la divinità τιμὰς εἶχεν ἐν Σπάρτῃ καὶ πρὶν Ἡρακλείδῃ κατελθεῖν, ἴδρυτο δὲ ἐν οἰκίᾳ Κριοῦ τοῦ Θεοκλέους, ἄνδρὸς μάντεως, «riceveva onori a Sparta anche prima del ritorno degli Eraclidi ed aveva sede nella casa di un indovino, Krios, figlio di Theokles» (III 13,3). Nell'eziologia la figura del *mantis* Krios allude alle connotazioni oracolari del culto del *Karneios* e rappresenterebbe una paretimologia dell'aspetto di Apollo come κρίος, «ariete»⁹⁰; però la scelta di presentare in questo «modello mitico» proprio un indovino – non una qualsiasi altra figura sacerdotale – come responsabile di un culto riflette l'idea che i *manteis* potessero essere considerati non solo gli interpreti della volontà del dio, ma anche coloro che, in senso ampio, ne gestivano il culto. Si ricordi d'altra parte che, nel santuario di Olimpia, la prima attestazione dell'esistenza di uno specifico sacerdozio di Zeus *Olympios* (ἱερεὺς Διὸς Ὀλυμπίου) risale solo alla fine del I d.C. (IvO 437,12 e 433,4, dell'inizio del II d.C.); in età arcaica e classica è molto probabile che gli stessi *manteis* fossero i sacerdoti, e non solo gli interpreti, di Zeus, come allude anche la definizione pindarica sulla funzione della stirpe *Iamides*, βωμῶ τε μαντείῳ ταμίας Διὸς ἐν Πίσᾳ, «amministratrice dell'altare profetico di Zeus a Pisa» (*Ol.* VI 5) e precisano gli scolii *ad locum* sulla funzione di Agesias, dedicatario dell'ode: ... τοῦ μαντείου τοῦ Διὸς διοικητής, «amministratore dell'oracolo di Zeus» (*Schol. Ol.* VI 6a, ed. Drachmann), ... προφήτης τοῦ κατὰ Πίσαν καὶ Ὀλυμπίαν μαντείου, «profeta dell'oracolo a Pisa e ad Olimpia» (*Schol. Ol.* VI 6b, ed. Drachmann), ... ἱερεὺς ἦν τοῦ ἐν Πίσῃ μαντικοῦ βωμοῦ τοῦ τῷ Διὶ ἀνιερωμένου, «era sacerdote dell'altare profetico a Pisa sacro a Zeus» (*Schol. Ol.* VI 7c, ed. Drachmann)⁹¹. Si può dunque ritenere che, anche nell'associazione culturale sorta nell'ambito dell'*epoikia* elea di Sparta, fossero gli *Iamidai* ad amministrare il culto per tutti i membri della comunità.

La connessione tradizionale fra questi indovini e l'oracolo di Zeus ad Olimpia ha indotto l'editore dell'epigrafe ad ipotizzare che, anche a Sparta, il culto dell'*epoikia* elea fosse stato dedicato proprio a Zeus *Olympios*. L'attestazione, a Sparta, di un culto civico in onore

⁹⁰ Musti - Torelli, p. 207.

⁹¹ Vd. anche Weniger, pp. 104-105.

di Zeus *Olympios*⁹² spinge inoltre Siewert a ritenere molto probabile l'esistenza di una collaborazione fra gli *Iamidai* elei di Sparta ed i funzionari preposti alla gestione del culto dell'*Olympios* di Sparta⁹³. Una simile forma di collaborazione rituale potrebbe essersi ad esempio attuata quando, nel 420 a.C., gli Spartani, colpevoli di aver infranto l'*ekecheiria* olimpica, non furono ammessi nel santuario alla celebrazione delle cerimonie comuni a tutti i Greci e dovettero così sacrificare οἴκοι, «in patria» (Thuc. V 50,2)⁹⁴. Dall'analisi condotta emerge dunque che il ruolo dei *manteis* elei nella vita culturale dello stato spartano debba essersi articolato ad un duplice livello: in ambito pubblico, l'affiancamento dei re per l'interpretazione dei presagi, in guerra ed in tempo di pace; in ambito privato, l'amministrazione dei culti per la comunità elea.

3.2.4. Culti privati a Sparta

Il nuovo decreto da Olimpia assume pertanto un grande interesse anche per questo aspetto: esso lascerebbe per la prima volta intravedere la presenza, a Sparta, di un'associazione culturale straniera a carattere privato, la cui esistenza, pur non direttamente documentata, può essere però con molta probabilità desunta dalla concessione, ad Athanadas, della facoltà di partecipare alla fruizione dei diritti e dei privilegi dell'*epoikia* elea, di natura né civile né politica, ma piuttosto religiosa. Alcune indicazioni letterarie attestano comunque che, in ambito spartano, esistevano culti di natura, per così dire, «corporativa», istituiti e praticati cioè dai membri di una famiglia e/o di una determinata categoria professionale – come quella degli indovini – che potevano assumere un carattere pubblico, inserendosi nelle pratiche rituali ufficiali dell'intera comunità spartana, oppure, in virtù della matrice gentilizia di alcuni di essi, rimanere confinati ad una dimensione strettamente privata⁹⁵.

Erodoto testimonia l'esistenza di un Ταλθυβίου ἱρόν, «un santuario dedicato a Taltibio» (VII 134,1), l'araldo di Agamennone, proba-

⁹² Vd. *infra*, par. 3.2.4. e n. 107.

⁹³ Siewert (in stampa), p. 369.

⁹⁴ Vd. anche *supra*, par. 3.1.

⁹⁵ Parker, pp. 144-145: «To this extent religion seems to have resisted that undercutting of kinship ties which the system of shared messes sought to achieve».

bilmente da identificare con il Ταλθυβίου μνήμα, «la tomba di Taltibio», posta, secondo Pausania (III 12,7), vicino al cosiddetto *Hellenion*⁹⁶. Ai suoi discendenti, i Ταλθυβιάδαι, erano affidate come γέρας, privilegio esclusivo, αἱ κηρυκῆαι αἱ ἐκ Σπάρτης πᾶσαι (Hdt. VII 134,1): i *Talthybiadai* erano gli araldi ufficiali dello stato spartano, come gli *Iamidai*, almeno dall'epoca di Platea, gli indovini ufficialmente al suo servizio. Il μνήμα di Taltibio costituiva evidentemente il fulcro degli *enagismoι* offerti all'araldo: Pausania, citando il sepolcro in suo onore presente nell'*agora* di Aigion, in Acaia, precisa infatti che κέχωσται δὲ τῷ Ταλθυβίῳ καὶ ἄλλο μνήμα ἐν Σπάρτῃ καὶ αὐτῷ αἱ πόλεις ἐναγίζουσι ἀμφοτέρω, «a Sparta è stato realizzato con un cumulo di terra anche un altro monumento funebre a Taltibio ed entrambe le città gli offrono sacrifici come ad un eroe» (VII 24,1). Il culto, di matrice gentilizia, ereditaria (Hdt. VI 60)⁹⁷ ed anche professionale, per la comune attività svolta dai Taltibiadi, veniva amministrato dai membri del *genos*. Ma l'affermazione di Pausania secondo cui è la città di Sparta ad ἐναγίζειν indica che, in virtù della posizione dei Taltibiadi come araldi ufficiali dello stato, tali sacrifici venivano offerti non nell'ambito di cerimonie private, bensì in occasioni pubbliche ed a nome dell'intera comunità, conferendo così al culto per Taltibio un carattere eminentemente pubblico.

Gli *Aigeidai*, definiti impropriamente da Erodoto φυλὴ μεγάλη, una «grande tribù» spartana (IV 149,2)⁹⁸, da intendersi invece più probabilmente come una fratria, secondo l'indicazione di un frammento di Aristotele (fr. 532 ed. Rose: φρατρία Θηβαίων), avevano innalzato a Sparta, secondo la prescrizione di un oracolo, uno ἱρόν, un «santuario» alle Erinni di Laio e di Edipo come forma di espiazione. Questo culto, gestito dagli *Aigeidai*, sembra aver mantenuto una dimensione strettamente privata, coinvolgendo i soli componenti della fratria e senza assumere mai una posizione ufficiale nel quadro della vita culturale dello stato⁹⁹.

⁹⁶ Pfister, p. 304.

⁹⁷ Musti - Torelli, p. 202. Sulle pratiche culturali in onore di eroi ricordate da Pausania vd. anche Ekroth.

⁹⁸ Crahay, pp. 78-79; Pettersson, p. 66 n. 386: la designazione di *phyle* in Erodoto indicherebbe che «the word ... could be used as a classification of a group according to some kind of family affiliation».

⁹⁹ Vd. anche: Cauer; Pettersson, p. 110; Welwei. Gli *Aigeidai* erano anche strettamente connessi al culto di Apollo *Karneios* (Pettersson, pp. 58-68), ma p. 122, «within

Polemone di Ilio in Ateneo ricorda infine che παρὰ ... Σπαρτιάταις Μάττων καὶ Κεράωνα ἥρωας ὑπὸ τινῶν μαγείρων ἰδρῦσθαι ἐν τοῖς φειδιτίοις, «presso gli Spartiati sono state erette nelle mense pubbliche, ad opera di alcuni cuochi, statue in onore degli eroi Matton ("Impastatore") e Keraon ("Miscelatore")» (*Deipn.* II 39d), cui si affianca, sempre in Ateneo, l'affermazione di Demetrio di Scepsi nel XVI libro del suo commento all'*Iliade*, l'«Ordine di battaglia troiano»: ἐν τῇ Λακωνικῇ ... ἐπὶ τῆς ὁδοῦ τῆς καλουμένης Ἰακινθίδος ἰδρῦσθαι ἥρωας Μάττων καὶ Κεράωνα ὑπὸ τῶν ἐν τοῖς φειδιτίοις ποιούντων τε τὰς μάζας καὶ κεραννόντων τὸν οἶνον διακόνων, «in Laconia, sulla strada chiamata Giacintide, è stato eretto un *heroon*¹⁰⁰ in onore di Matton e di Keraon da parte dei servitori che, nelle mense pubbliche, preparano le focacce d'orzo e mescolano il vino» (*Deipn.* IV 173f). Erodoto (VI 60) ricorda però che a Sparta, oltre agli araldi ed ai flautisti, anche la professione dei cuochi era a carattere ereditario, dunque tramandata all'interno della medesima famiglia o del medesimo gruppo di famiglie¹⁰¹. Mancano elementi per ammettere che il personale al servizio delle mense pubbliche spartane avesse istituito una vera e propria corporazione professionale, «patrocinata» da Matton e Keraon; la testimonianza di Ateneo offre tuttavia l'impressione che tale culto eroico fosse praticato dai soli cuochi e servitori dei sissizi, rimanendo così confinato, malgrado la funzione pubblica da loro svolta¹⁰², ad un ambito privato.

Anche nell'*epoikia* elea il culto in onore di Zeus *Olympios* deve essere stato praticato in via strettamente privata, ammettendovi i soli cittadini elei e lo spartano Athanadas. P. Siewert ha però supposto che, in occasione della divulgazione della *ekecheiria* olimpica, questo culto assumesse anche dimensione e rilevanza pubbliche¹⁰³. Fondandosi principalmente sullo studio delle iscrizioni, P. Perlman ha infatti ricostruito lo svolgimento delle cerimonie sacre celebrate

the framework of the polis, the Karneia was transformed from a gentilic cult to a state cult of concern for each citizen».

¹⁰⁰ L'ambigua formulazione dei passi di Ateneo non lascia determinare se la venerazione ai due eroi fosse diretta a statue che li effigiavano (come proposto nella traduzione) oppure ad altari loro dedicati (Stoll, col. 2480; Kroll - Wernicke, coll. 256-257).

¹⁰¹ Vd. *supra*, par. 2.2.

¹⁰² Wide, pp. 278 e 292 n. 1, anche per la correzione di Δαίτων (trådito in Athen. *Deipn.* IV 173f) in Μάττων.

¹⁰³ Siewert (in stampa), pp. 370-371.

nelle poleis greche per la proclamazione della tregua delle quattro *panegyreis* panelleniche o di altre feste interregionali¹⁰⁴. Le fonti attestano l'esistenza di una connessione culturale tra la divinità la cui festa veniva annunciata e la medesima divinità, venerata anche con una diversa epiclesi, nella città che accoglieva la delegazione sacra. La *lex sacra* di Selinunte (metà del V a.C. circa)¹⁰⁵ ad esempio stabilisce di τῶι Διὶ τῶι Εὐμένει ἑθύ[ε]ν, «sacrificare a Zeus *Eumenes*» (l. 8) in occasione dell'annuncio dell'*ekecheiria* olimpica. È dunque analogamente probabile che, anche a Sparta, ai riti connessi alla divulgazione della tregua sacra partecipassero in comune i funzionari spartani del culto di Zeus *Olympios*, gli *Iamidai* residenti nella città, gli *spondophoroi* inviati da Elide (Pind. *Isthm.* II 23-24: σπονδοφόροι Κρονίδα Ζηνὸς Ἄλαιοι), tutti gli Elei in quel momento presenti a Sparta e, secondo il privilegio accordato, anche Athanadas. L'analogia con documenti epigrafici di Cirene, Delfi e Pergamo ha indotto inoltre Siewert a supporre che Athanadas, divenuto con questo decreto anche *thearodokos* eleo, non fosse un privato qualsiasi, bensì un sacerdote di Zeus: tale circostanza giustificherebbe il privilegio ottenuto di collaborare con i *manteis* elei alla gestione del culto di Zeus nell'*epoikia* ed all'accoglienza dell'ambasceria sacra olimpica, nell'ottica di una collaborazione tra i sacerdoti locali e quelli elei del culto di Zeus¹⁰⁶. Mancano però elementi a favore di una connessione di Athanadas ad uno specifico sacerdozio di Zeus *Olympios*; in ambito spartano, in effetti, sono relativamente scarse le attestazioni di un culto per Zeus venerato con questa epiclesi. Almeno in età imperiale, vicino alla *Skias*, secondo Pausania, un edificio a pianta circolare custodiva le statue di Zeus e Afrodite *Olympioi* (III 12,11) ed uno ἱερὸν νεώτατον era congiuntamente dedicato a Serapide ed a Zeus *Olympios* (III 14,5)¹⁰⁷. Mancano però indizi sicuri per accertare

¹⁰⁴ Perlman, pp. 37-62.

¹⁰⁵ SEG 43 (1993) [1996], 630; 45 (1995) [1998], 1413.

¹⁰⁶ Cirene: SEG 46 (1996) [1999], 2201; Delfi: FD III,2,55; Perlman, p. 58, nr. 4; Pergamo - Epidauro: Perlman, pp. 252-253, nr. 57. Vd. Siewert (in stampa), pp. 370-371.

¹⁰⁷ A queste due attestazioni letterarie si può accostare una dedica votiva, τῶι Διὶ τῶι Ὀλυμπίῳ (SEG 31 (1981) [1984], 344), incisa su un coperchio bronzeo, probabilmente appartenente ad un grande cratere, e risalente al 500 a.C.; la provenienza laconica della suppellettile e dell'iscrizione, non definitivamente accertata, è stata attribuita esclusivamente in base alla paleografia.

l'antichità di questi due culti¹⁰⁸, dove Zeus viene comunque associato ad un'altra divinità.

3.3. *Gli indovini «Iamidai» a Sparta tra il I a.C. ed il III d.C. e la fine dell'«epoikia» elea*

L'ultima attestazione della presenza di uno *Iamides* a Sparta in età classica è l'indicazione di Senofonte sulla partecipazione di Teisamenos (II) alla congiura di Cinadone (*Hell.* III 3,11). Dopo un'interruzione di circa quattro secoli è soltanto dalla seconda metà del I secolo a.C. che riprende la documentazione – da questo momento esclusivamente epigrafica – della partecipazione ufficiale alle attività culturali di Sparta da parte di indovini che si qualificano come *Iamidai* o la cui appartenenza a questo *genos*, in assenza di indicazioni esplicite, può essere desunta dalla ricorrenza dei medesimi nomi (Iamos, Teisamenos) anche a distanza di secoli, riflesso della volontà di mantenere una forte continuità con la tradizione familiare.

Una Alkibia, figlia di un Teisamenos (I), verso gli ultimi anni del I a.C. fu indovina – unico caso noto di un *mantis Iamides* donna – nel collegio degli *hierothytai*, funzionari sacri cui lo stato affidava l'esecuzione di determinati sacrifici pubblici e l'intrattenimento di tutti gli ospiti invitati a nome della città al banchetto nel pritaneo¹⁰⁹ (IG V 1,141, l. 5). Per i suoi meriti in ambito privato (IG V 1,578, ll. 3-4: διὰ τε οἰκείαν ἀρετάν; ll. 7-12: καὶ τὰν ἄμεμπτον μετὰ ἀνδρὸς Δαμίππου τοῦ Ἀβολήτου ἐξηκονταετῆ συνβίωσιν) ma anche per le sue virtù nella sfera pubblica (ll. 5-7: διὰ τὰς ἐκ τῶν προγόνων εὐεργεσίας, «per l'attitudine al buon operato ereditata dai suoi antenati») venne onorata dalla città di Sparta. Nel I a.C. anche il fratello di Alkibia, Sichares, fu attivo come *mantis* nel collegio dei *Tainarioi* (IG V 1,210, ll. 42-43; 212, ll. 53-54), che, a cadenza annuale, si occupava di organizzare la festa in onore di Posidone Tenario, non nella

¹⁰⁸ Musti - Torelli, p. 206, ipotizzano che l'edificio circolare con le statue di Zeus ed Afrodite *Olympioi* appartenesse ad un complesso di santuari realizzato in diverse fasi tra la fine del VII e la metà del VI secolo; Spawforth, p. 235: il culto di Zeus *Olympios* a Sparta risalirebbe all'età di Adriano, forse in connessione con l'associazione dell'imperatore a questa divinità.

¹⁰⁹ Tillyard, pp. 468-470, nr. 23; Winand, pp. 154-162; Spawforth, pp. 228-229.

sede originaria di capo Tenaro, bensì nella relativa «filiale» cultuale posta, poco fuori Sparta, lungo la cosiddetta «Afetaide», in un *temenos* ricordato da Pausania (III 12,5: τέμενος Ποσειδῶνος [Ταιναρίου] – Ταινάριον δὲ ἐπονομάζουσιν); in questo culto, a carattere ctonio, la mantica occupava infatti un ruolo centrale¹¹⁰. Verso la fine del I a.C. o l'inizio del I d.C. Sparta onorò anche il figlio di Alkibia, Teisamenos (II), τὰν τοῦ γένους δόξαν τῶ ἑαυτοῦ ἀρετῶ πιστωσάμενον, «che aveva confermato con la sua virtù la fama della sua stirpe» (IG V 1,465, ll. 7-9); non viene però documentato per quale culto abbia prestato la sua attività divinatoria. Nella prima metà del II d.C. un Teisamenos (III), figlio di uno Iamos, compare fra i dedicanti di un'offerta ad Artemide *Orthia* (IG V 1,298, ll. 3-5), evidentemente in connessione all'esercizio di una funzione cultuale al servizio della divinità¹¹¹. Le ultime attestazioni della presenza di *Iamidai* a Sparta risalgono agli anni tra la fine del II e l'inizio del III secolo d.C.¹¹². Ad Aurelia Herakleia, figlia di Markos Aurelios Teisamenos (IG V 1,599, ll. 4-5 e 17-18: Τισαμενοῦ θεσπεσίου θύγατρα), fu dedicata, dopo la morte, una statua accompagnata da iscrizione ed epigramma onorari, collocata presso il santuario di Artemide *Orthia* (ll. 6-8: παρὰ τῇ ἀγιωτάτῃ Ὁρθίᾳ Ἀρτέμιδι ἰδρύσατο). È dunque ipotizzabile che anche Aurelia Herakleia, come Teisamenos (III), avesse prestato servizio – non è accertabile, però, se come *mantis* – ad Artemide¹¹³. Nell'epigramma se ne ricordava la discendenza da Herakles e da Apollo e, se è esatta l'integrazione alle ll. 24-25, anche [ἄπ' Ἰαμ[ι]-δῶν. È probabile che Pausania, in occasione della sua visita a Sparta, sia venuto in contatto proprio con questi ultimi *Iamidai* o con i loro predecessori. La presenza dell'aggettivo θεσπέσιος, «divino», che accompagna il patronimico di Herakleia, suggerisce che anche il padre Teisamenos fosse stato attivo come indovino.

Le funzioni svolte dagli epigoni del ceppo *Iamides* spartano e gli onori a loro tributati dalla città dimostrano che, anche in età tarda,

¹¹⁰ Poland, pp. 71-72: «Dabei kann es sich für diese Festfeier ebensogut um einen Staats-, wie einen Privatkult handeln», e p. 194; Musti - Torelli, p. 201; Spawforth, pp. 233-234 n. 42: «... festive activities, not of private cult associations, but of civic cults»; Schumacher, pp. 73-74; Sinn 2000, in part. pp. 233 e nn. 10 e 12, e 240.

¹¹¹ Stemma prosopografico degli *Iamidai* tra la seconda metà del I e la prima metà del II d.C.: IG V 1,465. Vd. anche Bradford, pp. 28, 377, 415-416.

¹¹² Stemma prosopografico: IG V 1,598. Vd. anche Bradford, p. 416.

¹¹³ Martha, pp. 196-197; Spawforth, pp. 232-233.

questi *manteis* mantennero il ruolo ufficiale al servizio dello stato già detenuto in età classica, collaborando alla gestione delle cerimonie del collegio degli *hierothytai* e dei culti di Posidone Tenario e di Artemide *Orthia*¹¹⁴. L'intervallo cronologico di circa quattro secoli che separa i due segmenti genealogici degli *Iamidai* spartani (inizio IV a.C. - seconda metà del I a.C.) induce però ad interrogarsi sulle ragioni di un tale vuoto documentario, chiedendosi se il silenzio della tradizione corrisponda ad una scomparsa effettiva degli esponenti del primo nucleo di indovini e dunque se il nuovo *floruit* della stirpe in età tarda prosegua una tradizione di ininterrotta presenza degli *Iamidai* a Sparta¹¹⁵ oppure ne segni un nuovo inizio. La valutazione di questo problema va inoltre connessa a quella delle sorti dell'*epoikia* elea di età classica a Sparta.

Due sono gli eventi che, sul piano storico, possono aver contribuito a degenerare i rapporti tra Sparta e l'Elide: nel 420 a.C., durante la guerra del Peloponneso, l'adesione di Elide alla quadruplice alleanza con Atene, Argo e Mantinea in funzione antispartana; alla fine del V secolo, la guerra eleo-spartana, che si concluse con la sconfitta dell'Elide. È evidente che, in un simile clima di tensione politica fra lo stato spartano e quello eleo, gli Spartani non potessero continuare a tollerare pacificamente la presenza, in città, di un gruppo – più o meno consistente – di cittadini elei che, di fatto, dovevano essere considerati nemici e rischiavano di diventare un pericoloso elemento di sovversione per la stabilità dello stato. Anche alla vigilia della guerra del Peloponneso, ricorda infatti Tuciddide (I 144,2), erano stati sistematicamente espulsi da Sparta tutti gli Ateniesi ed i cittadini delle poleis aderenti alla Lega Delio-Attica¹¹⁶. Pur in assenza di indicazioni esplicite, va quindi considerata la possibilità che, tra la fine del V e l'inizio del IV secolo, gli Spartani abbiano ritenuto opportuno ridurre fortemente o eliminare del tutto le presenze elee nella propria città, arrivando forse ad uno scioglimento dell'*epoikia*. In un simile provvedimento potrebbero essere colte anche le ragioni che portarono Teisamenos (II) ad aderire alla congiura di Cinadone, per uno scontento dunque di natura strettamente politi-

¹¹⁴ Cartledge - Spawforth, p. 164; ruolo della divinazione nella Sparta di età imperiale: Spawforth, pp. 233-234.

¹¹⁵ Wilamowitz, p. 179; Hepding, col. 688; Parke 1967, p. 177.

¹¹⁶ Vd. anche Schaefer, col. 1437.

ca, non sociale¹¹⁷. Mancano però gli elementi per stabilire se lo stato spartano avesse revocato agli indovini il permesso di continuare a praticare i propri riti in onore di Zeus *Olympios* e se, in ultima analisi, la presenza di questi stessi *manteis* potesse essere considerata così pericolosa da indurre anche ad un loro allontanamento dalla città. L'unico dato certo è che la genealogia del ceppo spartano degli *Iamidai* si articola in due segmenti il cui collegamento diretto non risulta finora documentabile. Dall'inizio del IV si osserva d'altra parte anche una notevole riduzione, nel santuario di Olimpia, delle offerte votive di provenienza spartana, precedentemente così numerose: ci si chiede se anche questo fenomeno non rifletta un'evoluzione, in senso negativo, dei rapporti fra Sparta e l'Elide.

L'analisi condotta sulla scorta delle fonti letterarie ed epigrafiche, in particolare della nuova iscrizione da Olimpia, contribuisce comunque ad arricchire il quadro dei culti praticati a Sparta in ambito pubblico e privato: su tali culti si dispone generalmente di informazioni scarse e relative ad epoca tarda, il cui valore documentario non sempre può essere esteso anche alla pratica delle attività sacre di età arcaica e classica¹¹⁸.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- Andrewes A. Andrewes, *Sparta and Arcadia in the Early Fifth Century*, «Phoenix» 6 (1952), pp. 1-5.
 Asheri D. Asheri (a cura di), *Erodoto. Le storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988.

¹¹⁷ Mora, p. 38: soltanto la morte di Teisamenos (II) avrebbe eliminato «il pericolo di una rivolta politico-religiosa guidata dall'indovino».

¹¹⁸ Vd. anche Spawforth, p. 227: «... historians in search of Archaic and Classical Spartan religion should be wary of the temptation to supplement their exiguous materials with the relatively plentiful evidence from the Roman period». Soltanto dopo la consegna del manoscritto mi è stato possibile accedere alla consultazione del più recente saggio dedicato ai culti di Sparta in età imperiale, A. Hupfloher, *Kulte im kaiserzeitlichen Sparta. Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter*, Berlin 2000. Non potendo quindi discutere nel dettaglio le interpretazioni dell'autrice su alcuni degli aspetti trattati nell'articolo, mi limito a rinviare alle pagine in cui vengono esaminati: pp. 33, 72, 140-145: *Iamidai* in età imperiale; pp. 143-144: il *mantis* Krios; pp. 159-162: culto e sacerdozio di Zeus *Olympios*; pp. 162-165: culto e sacerdozio di Zeus *Ouranios*; pp. 166-167: collegio degli *hierothytai*.

- Asheri - Medaglia D. Asheri - S.M. Medaglia (a cura di), *Erodoto. Le storie. Libro III. La Persia*, Milano 1990.
 Baslez F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris 1984.
 Bearzot C. Bearzot, *Mantica e condotta di guerra: strateghi, soldati e indovini di fronte all'interpretazione dell'evento «prodigioso»*, in M. Sordi (a cura di), *La profezia nel mondo antico* (CISA 19), Milano 1993, pp. 97-121.
 Berthiaume G. Berthiaume, *Citoyens spécialistes à Sparte*, «Mnemosyne» 29 (1976), pp. 360-364.
 Bölte 1929 F. Bölte, s.v. *Sparta, B. Namen und Ableitungen*, *RE*, III A 2 (1929), coll. 1267-1294.
 Bölte 1950 F. Bölte, s.v. *Pitana*, *RE*, XX 2 (1950), coll. 1839-1841.
 Bouché - Leclercq A. Bouché - Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV, Paris 1879-1882.
 Bourriot F. Bourriot, *Kalos Kagathos-Kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique. Etude d'Histoire athénienne. II. Notes*, Hildesheim 1995.
 Bradford A. Bradford, *A Prosopography of Lacedaemonians from the Death of Alexander the Great, 323 B.C., to the Sack of Sparta by Alaric, A.D. 396*, München 1977.
 Busolt G. Busolt, *Griechische Staatskunde*, I, München 1920.
 Butti De Lima P.F. Butti De Lima, *Sui sacrifici spartani ai confini*, in M. Sordi (a cura di), *Il confine nel mondo classico* (CISA 13), Milano 1987, pp. 100-116.
 Carlier P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.
 Cartledge 1979 P. Cartledge, *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 BC*, London 1979.
 Cartledge 2000a P. Cartledge, s.v. *metoikos*, *DNP*, 8 (2000), coll. 104-107.
 Cartledge 2000b P. Cartledge, s.v. *neodamodeis*, *DNP*, 8 (2000), col. 823.
 Cartledge 2001 P. Cartledge, *Spartan Reflections*, London 2001.

- Cartledge - Spawforth P. Cartledge - A. Spawforth, *Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of Two Cities*, London 1989.
- Casevitz M. Casevitz, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Étude lexicologique: les familles de κτίζω et de οἰκέω-οἰκίζω*, Paris 1985.
- Cauer F. Cauer, s.v. *Aigeidai*, *RE*, I 1 (1893), coll. 949-950.
- Chirica E. Chirica, *Le culte d'Héraclès pharangeitès à Héraclée du Pont*, «REG» 111 (1998), pp. 722-731.
- Chrimes K.M.T. Chrimes, *Ancient Sparta. A Re-examination of the Evidence*, Manchester 1952².
- Clerc 1893 M. Clerc, *Les métèques athéniens. Étude sur la condition légale, la situation morale et le rôle social et économique des étrangers domiciliés à Athènes*, Paris 1893.
- Clerc 1904 M. Clerc, s.v. *metoikoi*, *DA*, III 2 (1904), pp. 1876-1886.
- Cobet J. Cobet, *Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes*, Stuttgart 1971.
- Corcella - Medaglia A. Corcella - S.M. Medaglia (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia*, Milano 1993.
- Crahay R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956.
- Crosby N.E. Crosby, *The Topography of Sparta*, «AJA» 8 (1893), pp. 335-373.
- David E. David, *The Conspiracy of Cinadon*, «Athenaeum» 57 (1979), pp. 239-259.
- Ehrenberg 1933 V. Ehrenberg, *Der Damos im archaischen Sparta*, «Hermes» 68 (1933), pp. 288-305.
- Ehrenberg 1935 V. Ehrenberg, s.v. *neodamodeis*, *RE*, XVI 2 (1935), coll. 2396-2401.
- Ehrenberg 1939 V. Ehrenberg, s.v. *trophimoi*, *RE*, VII A 1 (1939), coll. 675-676.
- Ekroth G. Ekroth, *Pausanias and the Sacrificial Rituals of Greek Hero-cults*, in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult (Göteborg University, 21-23 April 1995)*, Stockholm 1999, pp. 145-158.
- Farnell L.R. Farnell, *Critical Commentary to the Works of Pindar*, London 1932.

- Fontenrose J. Fontenrose, *The Hero as Athlete*, «CSCA» 1 (1968), pp. 73-104.
- Foucart P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs. Thiases, éranes, orgéons*, Paris 1873.
- Fouchard A. Fouchard, *Des «citoyens égaux» en Grèce ancienne*, «DHA» 12 (1986), pp. 142-172.
- Francotte H. Francotte, *Mélanges de droit public grec*, Liège - Paris 1910.
- Geisau H. von Geisau, s.v. *Teisamenos*, *KP*, V (1975), coll. 558-559, nr. 3.
- Gschntzer F. Gschntzer, s.v. *proxenos*, *RE*, Suppl. XIII (1973), coll. 629-730.
- Hepding H. Hepding, s.v. *Iamos*, *RE*, IX 1 (1916), coll. 685-689.
- Hiller F. Hiller von Gaertringen, s.v. *Amphilytos*, *RE*, I 2 (1894), col. 1941.
- Hitzig - Blümner H. Hitzig - H. Blümner, *Pausaniae Graeciae Descriptio*, I,2, Leipzig 1899.
- Hodkinson 1983 S. Hodkinson, *Social Order and the Conflict of Values in Classical Sparta*, «Chiron» 13 (1983), pp. 239-281.
- Hodkinson 1998 S. Hodkinson, *Patterns of Bronze Dedications at Spartan Sanctuaries, c. 650-350 BC: Toward a Quantified Database of Material and Religious Investment*, in W.G. Cavanagh - S.E.C. Walker (eds.), *Sparta in Laconia. Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium held with the British School at Athens and King's and University Colleges (London 6-8 December 1995)*, London 1998, pp. 55-63.
- Hodkinson 1999 S. Hodkinson, *An Agonistic Culture? Athletic Competition in Archaic and Classical Society*, in S. Hodkinson - A. Powell (eds.), *Sparta. New Perspectives*, London 1999, pp. 147-187.
- Hodkinson 2000 S. Hodkinson, *Property and Wealth in Classical Sparta*, London 2000.
- Hommel H. Hommel, s.v. *metoikoi*, *RE*, XV 2 (1932), coll. 1413-1458.
- How - Wells W.W. How - J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, I-II, Oxford 1912.

- Hönle A. Hönle, *Olympia in der Politik der Griechischen Staatenwelt (von 776 bis zum Ende des 5. Jahrhunderts)*, Diss. Tübingen 1968.
- Huxley G.L. Huxley, *Herodotos on Myth and Politics in Early Sparta*, «PRIA» 83 C 1 (1983), pp. 1-16.
- Ihnken T. Ihnken (hrsg.), *Die Inschriften von Magnesia am Sipylos*, Bonn 1978.
- Immerwahr W. Immerwahr, *Die Lakonika des Pausanias auf ihre Quellen untersucht*, Berlin 1889.
- Jacoby F. Jacoby, s.v. *Herodotos*, *RE*, Suppl. II (1913), coll. 205-520.
- Jameson M.H. Jameson, *Sacrifice Before Battle*, in V.D. Hanson (ed.), *Hoplites: the Classical Greek Battle Experience*, London 1991, pp. 197-227.
- Kahrstedt U. Kahrstedt, *Griechisches Staatsrecht. I. Sparta und seine Symmachie*, Göttingen 1922.
- Kett P. Kett, *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Großen*, Diss. Erlangen 1966.
- Kirchhoff A. Kirchhoff, *Über die Entstehungszeit des herodotischen Geschichtswerkes. Anhang: Über die Zeit von Herodot's Besuch in Sparta*, Berlin 1878², pp. 49-56.
- Kirsten E. Kirsten, s.v. *Plataiai*, nr. 1, *RE*, XX (1950), coll. 2255-2332.
- Krebs A. Krebs, s.v. *xénélasia*, *DA*, V (1912), pp. 1006-1008.
- Kroll - Wernicke W. Kroll - C. Wernicke, s.v. *Keraon*, *RE*, XI 1 (1921), coll. 256-257.
- Lévy E. Lévy, *Devins et oracles chez Hérodote*, in J.-G. Heintz (éd.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg (15-17 juin 1995)*, Paris 1997, pp. 345-365.
- Lippold G. Lippold, s.v. *Sparta*, *RE*, III A 2 (1929), coll. 1486-1489.
- LSCG F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.
- LSJ H.G. Liddell - R. Scott - H.S. Jones - R. Mckenzie, *A Greek - English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996.
- Luppino Manes E. Luppino Manes, *I re di Sparta e i loro prosseni (Herod., VI,57,2)*, «RSA» 13-14 (1983-84), pp. 237-252.

- Luraghi 1997 N. Luraghi, *Un mantis eleo nella Siracusa di Ierone: Agesia di Siracusa, Iamide di Stinfalo*, «Klio» 79 (1997), pp. 69-86.
- Luraghi 2001 N. Luraghi, *Der Erdbebenaufstand und die Entstehung der messenischen Identität*, in D. Papenfuß - V.M. Strocka (hrsgg.), *Gab es das Griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Tagungsbeiträge des 16. Fachsymposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung veranstaltet vom 5. bis 9. April 1999 in Freiburg im Breisgau*, Mainz am Rhein 2001, pp. 279-303.
- Macan R.W. Macan, *Herodotus. Books Seventh, Eighth, Ninth*, London 1908.
- Marasco 1978 G. Marasco, *I viaggi nella Grecia antica*, Roma 1978.
- Marasco 1980 G. Marasco, *Commento alle biografie plutarchee di Agide e di Cleomene*, I, Roma 1980.
- Marek C. Marek, *Die Proxenie*, Frankfurt a.M. 1984.
- Martha J. Martha, *Inscriptions du Péloponnèse*, «BCH» 3 (1879), pp. 190-198.
- Masaracchia A. Masaracchia (a cura di), *Erodoto. La sconfitta dei Persiani. Libro IX delle Storie*, Milano 1978.
- Meier M. Meier, *Aristokraten und Damoden. Untersuchungen zur inneren Entwicklung Spartas im 7. Jh. v. Chr. und zur politischen Funktion der Dichtung des Tyrtaios*, Stuttgart 1998.
- Meyer E. Meyer, s.v. *Pisa, Pisatis*, *RE*, XX 2 (1950), coll. 1732-1755.
- Michell H. Michell, *Sparta*, Cambridge 1952.
- Monceaux P. Monceaux, *Les proxenies grecques*, Paris 1886.
- Mora F. Mora, *Gli indovini elei e la guerra*, in M. Sordi (a cura di), *I santuari e la guerra nel mondo classico (CISA 10)*, Milano 1984, pp. 31-40.
- Morgan C. Morgan, *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century B.C.*, Cambridge 1990.
- Mosley D.J. Mosley, *Spartan Kings and Proxeny*, «Athenaeum» 49 (1971), pp. 433-435.
- Musti D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma - Bari 1990.

- Musti - Torelli D. Musti - M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Milano 1991.
- Nafissi M. Nafissi, *La nascita del Kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli 1991.
- Nilsson M.P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund 1951.
- Noethlichs K.L. Noethlichs, *Bestechung, Bestechlichkeit und die Rolle des Geldes in der spartanischen Aussen- und Innenpolitik vom 7.-2. Jh. v. Chr.*, «Historia» 36 (1987), pp. 129-170.
- Panitz H. Panitz, *Mythos und Orakel bei Herodot*, Diss. Greifswald 1935.
- Parke 1945 H.W. Parke, *The Deposing of Spartan Kings*, «CQ» 39 (1945), pp. 106-112.
- Parke 1967 H.W. Parke, *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford 1967.
- Parker R. Parker, *Spartan Religion*, in A. Powell (ed.), *Classical Sparta. Techniques Behind her Success*, London 1989, pp. 142-172.
- Perlman P. Perlman, *City and Sanctuary in Ancient Greece. The «Theorodokia» in the Peloponnese*, Göttingen 2000.
- Pettersson M. Pettersson, *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaïdiai and the Karneia*, Stockholm 1992.
- Pfister F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, Gießen 1909.
- Poland F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig 1909.
- Poralla P. Poralla, *Prosopographie der Lakedaimonier bis auf die Zeit Alexanders des Grossen, printed with an introd., addenda and corrigenda by A.S. Bradford*, Chicago 1985 [Breslau 1913].
- Porciani L. Porciani, *La prossenia spartana. Nota a Erodoto*, 6, 57, 2, «ASNSP» III, 21, 1 (1991), pp. 125-136.
- Powell A. Powell, *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*, London 1988.
- Popp H. Popp, *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, Erlangen 1957.

- Pritchett 1979a W.K. Pritchett, *The Greek State at War. III. Religion*, Berkeley 1979.
- Pritchett 1979b W.K. Pritchett, *Plataiai*, «AJPh» 100 (1979), pp. 145-152.
- Radin M. Radin, *The Legislation of the Greeks and Romans on Corporations*, Diss. Columbia University 1910.
- Richer 1998 N. Richer, *Les éphores. Études sur l'histoire et sur l'image de Sparte (VIII^e-III^e siècle avant Jésus-Christ)*, Paris 1998.
- Richer 1999 N. Richer, *La recherche des appuis surnaturels topiques par les Spartiates en guerre*, in J. Renard (éd.), *Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire. Actes de la rencontre internationale de Lorient (12-15 mai 1998)*, Rennes 1999, pp. 135-148.
- Ruzé F. Ruzé, *Les Inférieurs libres à Sparte: exclusion ou intégration?*, in M.-M. Mactoux - E. Geny (éds.), *Mélanges Pierre Lévêque. 7. Anthropologie et société*, Paris 1993, pp. 297-310.
- Santaniello C. Santaniello (a cura di), *Plutarco. Detti dei Lacedemoni (Apophthegmata Lakonika, Instituta Laconica, Lacaenarum Apophthegmata)*, Napoli 1995.
- Schachter A. Schachter, *The Seer Tisamenos and the Klytiadaï*, «CQ» 50 (2000), pp. 292-295.
- Schaefer H. Schaefer, s.v. *xenelasia*, *RE*, IX A 2 (1967), coll. 1436-1438.
- Schumacher R.W.M. Schumacher, *Three Related Sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalaureia and Tainaron*, in N. Marinatos - R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, London 1995², pp. 62-87.
- Schwahn W. Schwahn, s.v. *Teisamenos*, *RE*, V A 1 (1934), coll. 135-136, nr. 4; col. 136, nr. 6.
- Schwenn F. Schwenn, *Der Krieg in der griechischen Religion*, «AFRW» 21 (1922), pp. 58-71.
- Siewert (in stampa) P. Siewert, *Die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung der Bronze-Urkunden aus Olympia mit der Erstedition einer frühen Theorodokie-Verleibung als Beispiel*, in *Akten des Internationalen Symposiums Olympia 1875-2000*, pp. 363-374 (in stampa).
- Sinn 1991 U. Sinn, *Olympia. Die Stellung der Wettkämpfe im Kult des Zeus Olympios*, «Nikephoros» 4 (1991), pp. 31-54.

- Sinn 1996 U. Sinn, *Olympia. Kult, Sport und Fest in der Antike*, München 1996.
- Sinn 2000 U. Sinn, «Strandgut» am Kap Tainaron. Göttlicher Schutz für Randgruppen und Außenseiter, in C. Ulf (hrsg.), *Ideologie - Sport - Außenseiter. Aktuelle Aspekte einer Beschäftigung mit der antiken Gesellschaft*, Innsbruck 2000, pp. 231-241.
- Spawforth A.J.S. Spawforth, *Spartan Cults under the Roman Empire: Some Notes*, in J.M. Sanders (ed.), *Φιλολόκων. Lakonian Studies in Honour of Hector Catling*, London 1992, pp. 227-238.
- Stibbe C.M. Stibbe, *Das andere Sparta*, Mainz am Rhein, 1996.
- Stoll H.W. Stoll, s.v. *Matton*, *LGRM*, II 2 (1894-1897), col. 2480.
- Taita J. Taita, *Gli Αἰτωλοί di Olimpia. L'identità etnica delle comunità di vicinato del santuario olimpico*, «Tyche» 15 (2000), pp. 147-188.
- Tausend K. Tausend, *Amphiktyonie und Symmachie. Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1992.
- Thommen L. Thommen, *Lakedaimonion Politeia. Die Entstehung der spartanischen Verfassung*, Stuttgart 1996.
- Tigerstedt E.N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, I, Stockholm 1965.
- Tillyard H.J.W. Tillyard, *II. Excavations at Sparta, 1906*, «ABSA» 12 (1905-1906), pp. 440-479.
- Vattuone R. Vattuone, *Problemi spartani: la congiura di Cinnadone*, «RSA» 12 (1982), pp. 19-52.
- Wallace M.B. Wallace, *Early Greek Proxenoï*, «Phoenix» 24 (1970), pp. 189-208.
- Waywell G. Waywell, *Sparta and Its Topography*, «BICS» 43 (1999), pp. 1-26.
- Welwei K.-W. Welwei, s.v. *Aigeidai*, *DNP*, 1 (1996), coll. 315-316.
- Weniger L. Weniger, *Die Seher von Olympia*, «AFRW» 18 (1915), pp. 53-115.
- Wernicke C. Wernicke, *De Pausaniae Periegetae studiis Herodoteis*, Berlin 1884.
- Wide S. Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893.

- Wilamowitz U. Wilamowitz von Moellendorff, *Ἰάμου γοναί*, in *Isyllos von Epidauros*, Berlin 1886, pp. 162-196.
- Winand J. Winand, *Les hiérothytes. Recherche institutionnelle*, Bruxelles 1990.
- Ziehen L. Ziehen, s.v. *Sparta*, *E. Kulte*, *RE*, III A 2 (1929), coll. 1453-1525.

Klaus Tausend

ZUR BEDEUTUNG VON E-U-KE-TO IN MYKENISCHER ZEIT *

Eine der frühesten und wohl auch bedeutendsten Textstellen, die Einblick in griechisches Recht gewährt, findet sich im 18. Gesang der Ilias (497-508). Diese Stelle wirft nun eine Fülle rechtshistorischer Probleme auf und hat dementsprechend seit jeher das Augenmerk der Forschung auf sich gezogen und zu lebhaften Diskussionen geführt¹. Im folgenden wird allerdings nur eines dieser Probleme angesprochen werden, das sich gleich am Anfang der Passage findet, die exakte Bedeutung des Wortes εὐχομαι:

λαοὶ δ' εἰν ἀγορῇ ἔσαν ἄθροοι. ἔνθα δὲ νεῖκος
ὀρώρει, δύο δ' ἄνδρες ἐνείκον εἵνεκα ποινῆς
ἄνδρὸς ἀποκταμένου. ὁ μὲν εὐχετο πάντ' ἀποδοῦναι
δῆμῳ πιφαύσκων, ὁ δ' ἀναίνετο μηδὲν ἐλέσθαι.

Die in allen Übersetzungen gebotene deutsche Wiedergabe (und damit Interpretation) des Textes lautet (mit geringfügigen Abweichungen) folgend:

* Vortrag vor der Kommission für Antike Rechtsgeschichte an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, im Symposium *Die griechische Polis: Recht und Gesellschaft* am 1. Juni 2001, zu Ehren von Gerhard Thür.

¹ Siehe u.a. G. Thür, *Zum δικάζειν bei Homer*, «ZSStRom» 87 (1970), S. 426-444. R. Westbrook, *The Trial Scene in the Iliad*, «Harvard Studies in Classical Philology» 94 (1992), S. 53-76. E. Cantarella, *Modelli giurisdizionali omerici: il giudice unico, la giustizia dei vecchi*, in E. Cantarella - G. Thür (Hrsgg.), *Symposion 1997*, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Köln - Weimar - Wien 2001, S. 3-19. Dies, *Dispute Settlement in Homer: Once again on the Shield of Achilles*, in FS Dimakis (im Druck).

Volk war dicht auf dem Markte geschart; es hatte ein Hader dort sich erhoben, zwei Männer lagen im Streit um die Sühnung eines getöteten Mannes. Es beteuerte dieser dem Volke, alles hab´ er bezahlt, doch leugnete jener die Zahlung.

Demnach handelt es sich beim vorliegenden Streitgegenstand um die einfache Frage, ob das für einen getöteten Mann zu bezahlende Bußgeld vom Beklagten bereits erlegt wurde (wie dieser behauptet) oder nicht (wie der Kläger meint).

Dieser Übersetzung und Interpretation setzte nun J.-L. Perpillou² eine andere entgegen, die völlig neues Licht auf den Text wirft und in der Forschung großteils akzeptiert wurde³. Perpillou übersetzt das Wort εὔχομαι mit «prétendre» – «beanspruchen» im Sinne von «Anspruch auf ein Recht erheben». Diese Übersetzung bedingt nun eine völlige Umdeutung des vorliegenden Rechtsfalles:

Dieser, dem Volke verkündend, erhob Anspruch, alles bezahlen zu wollen (od. dürfen), jener aber verweigerte die Annahme.

Es geht nun nicht mehr lediglich um die Frage, ob für den getöteten Mann das Bußgeld bereits bezahlt wurde oder nicht, sondern darum, ob der Verklagte eine finanzielle Entschädigung leisten darf – er beansprucht dieses Recht – oder ob der Kläger diese verweigern darf und – dies ist impliziert – auf der Blutrache bestehen kann. In diesem Fall würde die Homerstelle also direkt Einblick gestatten in den rechtshistorisch so bedeutsamen Prozeß der Ablöse der Blutrache durch das Bußgeld.

Einen wesentlichen Punkt der Interpretation stellt für Perpillou hierbei die Tatsache dar, daß das Verbum εὔχομαι einen Aorist Infinitiv (ἀποδοῦναι) nach sich sieht und sich somit nicht auf eine stattgehabte Handlung («bezahlt haben»), sondern auf eine zukünftige bzw. intendierte («bezahlen werden oder wollen») beziehe. Abstrakt

² La signification du verbe εὔχομαι dans l'épopée, in *Mélanges de linguistique et de philologie grecques*, Paris 1972, S. 169-182.

³ Siehe bei S. Hiller, *Homerische und mykenische Phrasen*, in S. Deger-Jalkotzy - S. Hiller - O. Panagl (hrsgg.), *Floreat Studia Mycenaea I*, Wien 1999, S. 293. R. Westbrook, *Trial Scene*, S. 73 f. G. Nagy, *The Shield of Achilles. Ends of the Iliad and Beginnings of the Polis*, in S. Langdon (hrsg.), *New Light on a Dark Age*, Columbia - London 1997, S. 194-207. E. Cantarella, *Dispute Settlement*, S. 7 Anm. 24.

ausgedrückt bedeute εὔχομαι somit: «auf einem Recht bestehen, etwas tun zu dürfen, bzw. zu werden». Zur Unterstützung dieser Interpretation der Bedeutung von εὔχομαι in frühgriechischer Zeit zieht Perpillou nun zwei pylische Linear B Texte heran, in denen dieselbe Bedeutung dieses Verbums zu fassen sei. Es handelt sich hierbei um die Linear B-Tafeln PY Ep 704 und PY Eb 35 [297], die beide denselben Rechtsfall betreffen⁴.

Ep 704

e-ri-ta i-je-re-ja e-ke e-u-ke-to-qe e-to-ni-jo e-ke-e te-o
da-mo-de-mi pa-si ko-to-na-o ke-ke-me-na-o o-na-to e-ke-e to-so pe-
mo GR 3 T 9

Eb 35 [297]

i-je-re-ja e-ke-qe e-u-ke-to-qe e-to-ni-jo e-ke-e te-o
ko-to-no-o-ko-de ko-to-na-o ke-ke-me-na-o o-na-ta e-ke-e
GR 3 T 9 <| 3

Die korrekte Übersetzung dieser Texte (nach Perpillou) lautet demnach folgend:

Die Priesterin Erita besitzt und beansprucht zu besitzen als *etonion* für den Gott, aber der *damos* behauptet (sagt), daß sie es als *onaton* des Gemeindelandes haben soll, soviel Saatgetreide 468 l Weizen.

Die Priesterin besitzt und beansprucht zu besitzen für den Gott als *etonion*, die Landbesitzer (behaupten) daß sie es als *onata* des Gemeindelandes haben soll, 474 l Weizen.

Auch die beiden mykenischen Texte⁵ bieten eine Fülle von Problemen, vor allem die genaue Bedeutung von *onaton*, *etonion* und *ktoinouchoi* betreffend, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann⁶. Nur soviel sei festgehalten: *etonion* bedeutet offenbar

⁴ Zitiert nach J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1973², Nr. 135 und 140.

⁵ Siehe Y.M. Apostolakis, *Ἡ δίκη τῆς ἱερείας E-ri-ta. Φῶς δικαίου ἐκ τῶν ἀνακτορικῶν ἀρχείων τῆς Πύλου*, in A. Biscardi - J. Mélèze Modrzejewski - H.J. Wolff - P.D. Dimakis (hrsgg.), *Μνήμη Γεωργίου Α. Πετροπούλου 1897-1964 I*, Athen 1984, S. 197-221.

⁶ Zu den Problemfeldern Landbesitz und Landverteilung siehe S. Deger-Jalkotzy, *Landbesitz und Sozialstruktur im mykenischen Staat von Pylos*, «Society and Economy»

«abgabefreies Pachtland» während *onaton* «Pachtland» ist, für das Abgaben wohl an den *damos* – zu entrichten sind. Generell ist zu diesen beiden Texten zu sagen, daß entgegen der allgemeinen Auffassung, es handle sich hierbei um ein und denselben Rechtsstreit in zwei schriftlichen Versionen, es sich vielleicht doch um zwei zwar ähnlich gelagerte, aber nicht identische Fälle handeln könnte. Die Unterschiede in beiden Texten sind nämlich durchaus auffällig, auch wenn sie den Kern der Sache nicht berühren.

1. So ist zwar in beiden Fällen eine Priesterin die Beklagte aber nur in einem Fall wird auch der Name genannt.
2. Der Kläger ist in einem Fall der *damos*, also die Gemeinde⁷, im anderen Fall jedoch die *ktoinouchoi*, also die Besitzer von Pachtland, die wohl nur ein Teil des *damos* bilden.
3. Im Text Ep 704 wird von inem *onaton* der Priesterin gesprochen, während in Eb 35 [297] von *onata* die Rede ist.
4. und dies ist wohl das stärkste Argument gegen die Identität der beiden Fälle: die Ertragsmengen an Saatgetreide – und somit wohl die Größe der Felder – sind unterschiedlich, wengleich eingeräumt werden muß, daß die Differenz nur 6 Liter Getreide und somit nur ca. 1,3 % von der Gesamtmenge beträgt.

Unabhängig davon aber, ob es sich bei den beiden Pylostexten um einen oder um zwei Rechtsfälle handelt – wofür, wie gezeigt, einige Argumente sprechen –, sollen die Texte nun im Lichte der Übersetzung Perpillou's etwas genauer betrachtet werden.

Die Sachlage des Falles (oder der Fälle) stellt sich also wie folgt dar: Eine Priesterin hat ein bestimmtes Stück Land in Besitz und erhebt darauf Anspruch, es zukünftig als abgabefreies Land für eine Gottheit besitzen zu dürfen, während der *damos* (bzw. die Gruppe der *ktoinouchoi*) dies ablehnt und es als abgabepflichtiges Land vergeben wissen will. Da es also letztlich um die Frage geht, ob künftighin

(1988), S. 31-52; E.J. Krigas, *The Land Registry: A Survey of the Ea-Eb-Ed-Ep Tablets of the Pylian Archive*, «SMEA» 26 (1987), S. 23-34; L. Palmer, *The Mycenaean Palace and the damos*, in *Aux origines de l'héllénisme. Mélanges H. van Effenterre*, Paris 1984, S. 151-159; J.L. Perpillou, *Discussions mycéniennes, I: E-to-ni-jo*, «BSL» 76 (1981), S. 225-230.

⁷ Siehe zum Begriff *damos* als Rechtsperson R. Westbrook, *Trial Scene*, S. 66.

Abgaben von der Priesterin zu entrichten sind oder nicht, wird auch jeweils der genaue Ertragswert angegeben.

Aus dieser Übersetzung (und Interpretation) der Texte durch Perpillou ergeben sich allerdings sprachliche und inhaltliche Schwierigkeiten.

1. Die nach Perpillou's Auslegung des Wortes *εὔχομαι* zwingende Verbindung mit einem nachfolgendem Verbum mit futurischem oder intendiertem Aspekt ist in keinem der Linear-B-Texte gegeben. In beiden Fällen zieht *e-u-ke-to* das Verbum *e-ke-e* nach sich, also den Infinitiv Praesens (*ἔχειν*) und nicht den nach Perpillou zu erwartenden Infinitiv Aorist (*σχεῖν*).
2. Es stellt sich die Frage, was die eigentümliche Formulierung *e-ke-(qe) e-u-ke-to-qe e-to-ni-jo e-ke-e* (*ἔχει εὔχετο τε ἐτόνιον ἔχειν*) unter Berücksichtigung der Interpretation Perpillou's zu bedeuten hat. Soll das heißen, daß die Priesterin das Land als *etonion* hat und beansprucht es (auch) zukünftig als *etonion* zu besitzen: Dies würde bedeuten, daß der *damos* (bzw. die Gruppe der *ktoinouchoi*) eine Änderung der Bedingungen herbeiführen möchte. Aus welchem Grund und auf welcher Grundlage? Oder liegt die Bedeutung der 1. Textzeile darin, daß die Priesterin das Land eben nicht als *etonion* sondern als *onaton* hat, es aber zukünftig als *etonion* beansprucht? In diesem Fall wäre es die Priesterin, die eine Änderung der Verhältnisse herbeiführen möchte. Die zu stellenden Fragen blieben die gleichen wie im zuvor aufgezeigten umgekehrten Fall. Fragen, auf die die Texte keinerlei Antworten geben, da jegliche begründende Hinweise in die eine oder andere Richtung fehlen. Wie auf dieser Grundlage eine Entscheidung getroffen werden konnte, bleibt ebenfalls unklar.
3. Wenn es bei diesem Streit (bzw. bei den beiden Streitfällen) um den zukünftigen Status des von der Priesterin bewirtschafteten Landes (abgabefrei oder abgabepflichtig) geht – und der zukünftige (oder intendierte) Aspekt des nachfolgenden Verbums ist ein zentraler Argumentationspunkt in der Interpretation Perpillou's –, dann ist es völlig unverständlich, wie der zukünftige Ertrag des umstrittenen Landstückes bereits so genau – sozusagen auf den Liter genau – angegeben werden konnte.

All diese Einwände, besonders aber der letzte, deuten doch eher in die Richtung, daß der Rechtsstreit sich um ein bereits bewirtschaftete-

tes und abgeerntetes Landstück drehte, wobei die Frage zu klären war, ob dieses Land abgabefrei oder abgabepflichtig an die Priesterin vergeben worden war, nicht darum, ob es vergeben werden sollte.

Welche exakte Bedeutung hat aber εὔχομαι in den beiden mykenischen Texten? Es ist immerhin auffällig, daß im Text PY Ep 704 die Behauptung der Priesterin mit dem Verbum *e-u-ke-to*, die des *damos* aber mit dem eher schlichten *pa-si* (φασι) wiedergegeben wird. Eine mögliche Erklärung wäre, daß die Wortwahl mit dem Status des Sprechers zusammenhängt, da *e-u-ke-to* nur zwei Mal in Linear B Texten auftaucht und beide Male im Zusammenhang mit einer Priesterin. Dies würde also bedeuten, daß die Aussage eines Priesters (oder einer Priesterin) gewissermaßen eine andere Kategorie darstellt als die eines Normalsterblichen und demnach durch ein eigenes Wort wiedergegeben wurde. In diesem Fall – und das macht die Hypothese eher unwahrscheinlich – hätte sich die spezielle Bedeutung jedoch nicht bis in die homerische Zeit erhalten, da in Ilias 18, 499 der Sprecher kein Priester sondern ein gewöhnlicher Mensch ist.

Eine andere Erklärung könnte darin bestehen, daß schon in mykenischer (und homerischer Zeit) im Wort εὔχομαι der Aspekt des Beschwörens mit inbegriffen ist, wie es im klassischen Wortgebrauch ja der Fall ist⁸; εὔχομαι hieße dann soviel wie «eine Behauptung durch Schwur bekräftigen». Es stellt sich jedoch die Frage, weshalb sowohl im mykenischen als auch im homerischen Text jeweils nur eine der streitenden Parteien ihre Behauptung durch Schwur bekräftigte. Daß dies mit dem Priestertum zusammenhängt, kann wohl ausgeschlossen werden, da – wie gesagt – es sich beim Schwören in der Ilias nicht um einen Priester handelt. Gemeinsam ist allen drei Fällen (den beiden mykenischen und dem homerischen) lediglich die Tatsache, daß es jeweils nur die beklagten Parteien sind, die den Schwur leisten. In beiden mykenischen Fällen haben offenbar die Priesterinnen keine Abgaben für ihr Land entrichtet, weshalb sie vom *damos* bzw. von den *ktoinouchoi* verklagt werden. Diese Klage wird sodann mit dem Schwur beantwortet, daß sie das Land als *etonion*, also abgabefrei erhalten habe. Dasselbe gilt für den homerischen Text: Ein Mann wird verklagt, das für ein Tötungsdelikt ge-

forderte Bußgeld nicht bezahlt zu haben, worauf dieser schwört, die Summe bereits erlegt zu haben.

Möglicherweise tritt uns in diesen beiden Linear B-Texten aus Pylos bereits eine Praxis frühgriechischer Rechtsprechung vor Augen, derzufolge bei einem Rechtsstreit nur die beklagte Partei die Behauptung zu beschwören hatte. Tat sie dies, so war der Fall offenbar auch schon zu ihrem Gunsten entschieden. Dies würde auch den seltsamen Umstand erklären, warum in den mykenischen Texten zwar die Streitfälle – oder der Streitfall, sofern es sich nur um einen handelt, in doppelter Ausführung – verzeichnet sind, nicht aber die Urteile, die für die Palastverwaltung zur Berechnung und Inventarisierung der Einkünfte ungleich wichtiger gewesen wären. Mit dem «Vermerk», daß die Priesterin *e-u-ke-to* war gleichzeitig auch das Urteil gesprochen: Ihr Land galt für den Palast und seine Verwaltung als abgabefrei.

⁸ Siehe Belege bei H.G. Liddell - R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s.v. εὔχομαι.

Víctor Alonso Troncoso

PARA UN CORPUS DE LOS TRATADOS DE ALIANZA DE LA GRECIA CLÁSICA

La labor de estudio y recopilación de los tratados internacionales de paz y alianza en la Grecia antigua tuvo un pionero ilustrado en la persona de J. Barbeyrac, *Histoire des anciens traités ou recueil historique et chronologique des traités répandus dans les auteurs grecs et latins et autres monuments de l'antiquité, depuis les temps les plus reculés, jusques à l'empereur Charlemagne* (Amsterdam - L'Aia 1739, I-II), obra que para su tiempo supuso una meritoria pieza de erudición, pero que en la actualidad representa poco más que una curiosidad bibliográfica. Como en tantos otros campos, los estudiosos del siglo XIX fueron los que desbrozaron el camino de acceso más seguro por la selva de la documentación disponible, en este caso de carácter fundamentalmente literario y epigráfico.

Más que el estudio de E. Egger, *Études historiques sur les traités publics chez les grecs et chez les romains depuis les temps les plus anciens jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne* (2ª ed., Paris 1886), que no fue concebido como colección sistemática, debe subrayarse la positiva contribución realizada por Rudolf von Scala, *Die Staatsverträge des Altertums* en el apogeo del positivismo decimonónico (Leipzig 1898). La compilación de Scala, que pese a la intención manifestada por el autor llega sólo hasta la batalla de Queronea (338), retiene bastante interés y utilidad para el periodo clásico, en especial porque las fuentes de las que se hace a veces generoso acopio pueden incluso en algún caso sobrepasar a las ofrecidas por los *Staatsverträge* de Bengtson; y porque el editor incorporó a su estudio un número de tratados de paz y alianza que de manera in-

comprensible no figuran en el corpus de Bengtson. Dicho lo cual, debe advertirse que el comentario histórico (jurídico-político) que Scala adjunta a los instrumentos diplomáticos adolece de una extrema simplicidad, cuando existe. Sobre la base de esta colección Franz Hampl, *Die griechischen Staatsverträge des 4. Jahrhunderts v. Christi geb.* (Leipzig 1938, ed. anast. Roma 1966), presentó un elenco de instrumentos diplomáticos de la cuarta centuria, desde la paz de Antálcidas hasta la liga de Corinto, que vienen analizados individualmente y acompañados de un estudio final de síntesis histórica. La obra de Hampl debe seguir manejándose, en especial por lo que se refiere a la «paz común» (*koiné eiréne*), aunque su relevancia sea mucho más limitada para el estudio de la casuística general de coaliciones y alianzas durante ese siglo.

Si estos precedentes son de gran valor, y en algún caso de obligada consulta, lo cierto es que en la actualidad la base más sólida y comprensiva para el estudio de los instrumentos de paz y alianza entre los estados griegos de época clásica está en la aludida colección de Hermann Bengtson, *Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 700 bis 338 v. Chr.* (München - Berlin 1962), que para la época helenística debe ser completada con el volumen siguiente, editado esta vez por Hatto H. Schmitt, *Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 338 bis 200 v. Chr.* (München 1969). El corpus de Bengtson ostenta una primogenitura editorial que no se corresponde con el orden histórico de precedencia: el primer volumen planeado de esta serie, titulada *Die Staatsverträge des Altertums*, debería ofrecernos los tratados internacionales del Oriente antiguo, pero éste sigue aún sin ver la luz. De manera que, además de privar del debido realce a las instituciones diplomáticas del Asia anterior, se dificulta al helenista un análisis más perspectivo y atento a los préstamos griegos del Oriente.

La compilación de Bengtson, de acuerdo con el plan general de la obra, tiene unas características que conviene explicar. Se trata, en principio, de una colección completa y sistemática de los instrumentos materiales de los tratados conocidos hasta la fecha de publicación del estudio (1962), y de acuerdo con unos criterios editoriales de carácter restrictivo que no conviene olvidar: no todos los tratados conocidos han sido registrados, sino tan sólo aquellos de los que conocemos al menos una de sus condiciones o de los cuales la tradición nos ha preservado algún tipo de referencia a su conclusión o

bien algún fragmento epigráfico por incompleto que éste sea. De ello se deriva, como el propio autor se apresura a reconocer, que del repertorio quedasen excluidos multitud de convenios de los que no conservamos memoria de su contenido o de su data o coyuntura de nacimiento, pero cuya existencia viene demostrada con toda claridad por las relaciones convencionales operantes en la historia de las relaciones internacionales. Por si fuera poco, a esta limitación, que impide una visualización integral de las constelaciones políticas reinantes en cada periodo, se añade el hecho de que Bengtson tampoco logró con su publicación dar entrada a todos los tratados de alianza de los cuales se conserva al menos alguna de sus estipulaciones, por más que ése haya sido el plan anunciado de la obra: en el listado que adjuntamos aparece algún ejemplo de esta categoría insoslayable en cualquier corpus (ver por ej. nuestros nrr. 5, 9, 13, 15, 21). Pero es que además el autor consideró oportuno recoger, por su supuesta importancia, algunos tratados de paz, amistad, hospitalidad o alianza de los cuales las fuentes sólo mencionan el hecho de su cierre (por ej., *Stv.* 108, 117, 118, 137, 140, 191, 197, 198, 222, 236, 273), pero sin ulteriores referencias a sus cláusulas o formulación textual, con lo que no se entiende el porqué de la discriminación de otros muchos casos no peor documentados y desde luego no menos importantes que los seleccionados a criterio de Bengtson.

A nuestro juicio, no tiene demasiado sentido incluir en una colección de tratados internacionales negociaciones frustradas de paz o alianza, como la argivo-espartana del 420 (*Stv.* 192), la púnico-ateniense del 406 (*Stv.* 208), la beocio-persa del 367 (*Stv.* 282); o algún que otro acto de sinecismo, como el de Orcómeno y Euaimon c. 360-350 (*Stv.* 297), pero sin pretensión de exhaustividad por lo que a estas instituciones internacionales se refiere; o sólo unos cuantos acuerdos de asistencia judicial (*Stv.* 146, 149, 209, 235, 279); o algunos convenios de tregua, capitulación y armisticio, pero también aquí sin alcanzar en absoluto la totalidad de los preservados; o una sola convención monetaria de las varias conocidas, la foceo-mitilénica (*Stv.* 228); o la fundación del estado federal arcadio en el 370 (*Stv.* 272), como si fuera el único *koinon* cuyo nacimiento está atestiguado, etc., y sin embargo pasar por alto un conjunto tan significativo de actos internacionales como los que vamos a enumerar a continuación, que fueron pactos bélicos en toda regla y a todos los efectos jurídico-políticos. Por último, en una actitud casi fetichista, como si

la piedra confiriese al documento un valor histórico añadido, el editor recoge inscripciones alusivas a pactos bélicos que en realidad no proporcionan información en lo tocante a sus cláusulas y condiciones de negociación o aplicación (*Stv.* 150, 250, 278, 337), por no decir que son mucho menos interesantes que cantidad de fuentes literarias desechadas de acuerdo con los mencionados criterios editoriales.

En consecuencia, y siempre a reserva de las objeciones que se nos pudieran hacer, nos atrevemos a decir que en el haber de esta modesta aportación está la identificación de un conjunto de instrumentos diplomáticos que deberían figurar en una futura edición de los tratados de alianza de la Grecia clásica, y por otra, la reconstrucción – más o menos hipotética según los casos – de toda una serie de alianzas que, aun careciendo de partida de nacimiento o tarjeta de identidad entre la masa de documentación disponible, no por ello tienen un perfil menos definido, apareciéndose nos vivas y operantes en la historia política del siglo IV.

Por último, y ello no deja de ser un estímulo y una justificación adicional para emprender la realización de un futuro corpus, Bengtson reconoce otra carencia en su colección: «... die Sammlung als Ganzes ist als ein Textbuch angelegt, eine historisch-juristische Auswertung der Verträge ist hier nicht vorgesehen» (*Stv.* p. vii). Es una laguna superada por la historiografía jurídica posterior, que ofrece toda una serie de corpus monográficos consagrados a las instituciones de derecho internacional y pertrechados de comentarios exhaustivos. Ahí están P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique* (París 1968); L. Piccirilli, *Gli arbitrati interstatali greci* (Pisa 1973); Ph. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques* (Nancy 1972); F.J. Fernández Nieto, *Los acuerdos bélicos en la antigua Grecia (AcBél)* (Santiago de Compostela 1975); F. Gawantka, *Isopolitie. Ein Beitrag zur Geschichte der zwischenstaatlichen Beziehungen in der griechischen Antike* (München 1975); M. Moggi, *I sinecismi interstatali greci* (Pisa 1976); S. Cattaldi, *Symbolai e relazioni tra le città* (Pisa 1983); S.L. Ager, *Interstate arbitrations in the Greek world, 337-90 B.C.* (Berkeley - Los Angeles 1996); K.J. Rigsby, *Asyilia. Territorial inviolability in the Hellenistic world* (Berkeley - Los Angeles 1996); o el trabajo de G. Panessa, *Philiai. L'amicizia nelle relazioni interstatali dei Greci I* (Pisa 1999), de especial relevancia para el trabajo que nos ocupa, habida cuenta el hecho de que muchos tratados de alianza fueron a la vez, y de

manera explícita, tratados de amistad ¹. El estudio jurídico-político de las formas y estructuras de la *symmachia* en el siglo IV debería ser, por tanto, objeto de esa futura compilación a cuya realización pretendemos animar y contribuir con estas líneas. A este respecto, hemos de decir que estamos pensando sobre todo en el análisis de los pactos menos atendidos por la bibliografía, que se ha centrado en los grandes sistemas hegemónicos operantes: la liga del Peloponeso, la liga Helénica, la liga Delo-Ática, la segunda liga marítima Ateniense, la liga de Corinto, etc. ².

Como botón de muestra, y sin ninguna pretensión por nuestra parte de completitud, podemos citar aquí los siguientes acuerdos de sociedad bélica, alguno de los cuales por cierto ya había sido incluido por Scala en su compilación:

1. El importante hallazgo epigráfico que recoge una *symmachia* entre los lacedemonios y la rama etolia de los erxadieos, cuya primera edición debemos a W. Peek, *Ein neuer spartanischer Staatsvertrag*, ASAW, Phil. Klasse 65 (1974), p. 3 (SEG 26 [1976], p. 461). Estado de la cuestión editorial, identificación étnico-geográfica y dataciones propuestas: F. Gschnitzer, *Ein neuer spartanischer Staatsvertrag und die Verfassung des peloponnesischen Bundes* (Meisenheim/Glan 1978), y ulterior bibliografía en L. Santi Amantini, *Semantica storica dei termini greci relativi alla pace nelle epigrafi anteriori al 387/6 a.C.*, en M. Sordi (a cura di), *La pace nel mondo antico* (Milano 1985, p. 48 s.).

2. Pactos argivo-ateniense y ático-tesalio del 461 (Th. 1,102,4; 107,5-7; D.S. 11,80), el primero de los cuales seguía vigente a comienzos de la guerra del Peloponeso, en clave puramente defensiva (Th. 2,22,2-3) (Scala, *Stv.* 51, 52) ³.

3. Relación de alianza, con el casus foederis perfectamente conservado, entre la colonia ateniense de Brea y las ciudades tracias vecinas, c. 445: IG I³, 46, l. 17 s.

¹ Ver en el corpus de Panessa los nrr. 30, 40, 68, 70.

² Lógicamente no vamos a citar aquí la extensa bibliografía al respecto.

³ Las abreviaturas de los autores y obras clásicas siguen la Lista 1 del *Diccionario Griego Español (DGE)*, ed. F.R. Adrados, III, Madrid 1991, p. XXIII s.

4. Alianza entre Esparta y las ciudades dorias de Sicilia (a excepción de Camarina), la cual no se hizo efectiva a comienzos de la guerra arquidámica (Th. 3,86,2), pero de cuya conclusión y primeras providencias tenemos precisa información (Th. 2,7,2; D.S. 12,1, incluyendo también a las comunidades italiotas). Su vigencia o su renovación explica el hecho de que durante la expedición ateniense a Sicilia los siracusanos recibiesen primero el apoyo y asesoramiento militar del espartiatá Gilipo, al frente de un contingente de hilotas y neodamodas (Th. 6,93,1 s.; 104; 7,1 s.; 58,3; D.S. 13,7-8; 32,4-6) y, a la recíproca, que Siracusa se emplease a fondo en la guerra de Jonia (D.S. 13,34,4; 39,4; 40,5; 61,1; 63,1; 81,2; 106,8). Esta alianza tuvo su correlativa con algunas ciudades itálicas, como Tarento (v.g. D.S. 13,45,1).

5. Liga tripartita del 421, integrada por Argos, Élide y Mantinea, y cuya existencia y estipulación fundamental conocemos textualmente por Th. 5,48,2. No se debe confundir, como hace Bengtson (*Stv.* 190), con los pactos bilaterales de tipo epimaquial concluidos inicialmente por Argos con los propios eleos y mantineos (Th. 5,29,1; 31,1 y 5), además de los corintios y calcídicos de Tracia (Th. 5,31,6); tampoco debe asimilarse esta coalición argiva a la famosa cuádruple alianza formada en 420 a resultas de la incorporación de Atenas (*Stv.* 193).

6. Adhesión de Orcómeno en el 418 a la cuádruple alianza (Th. 5,61,5), aunque probablemente en condiciones de desigualdad contractual respecto de argivos, eleos, mantineos y atenienses, como se deduce de su exclusión del consejo de guerra, formado en pie de igualdad por los cuatro miembros nucleares de la coalición (Th. 5,62). Ello significó probablemente para los orcomenios la exclusión del derecho a la hegemonía (Th. 5,47,7).

7. Alianza de Catana con Atenas por decreto de la asamblea popular en el 415 (Th. 6,51,2 s.; D.S. 13,4,2 s.; Plu. *Alc.* 20,2; And. 3,30) y efectos militares subsiguientes (Th. 6,98,1; 7,14,2; 57,11). Cabe suponer que el patrón jurídico-diplomático seguido fuera el mismo que con Turios (ver nr. 9).

8. Alianza de Atenas con Metaponto, invocada por Demóstenes y Eurimedonte durante la última fase de la expedición ateniense a Sicilia (Th. 7,33,5). Probablemente en los mismos términos que la cerra-

da con la vecina Turios, como sugiere el contexto de su negociación mencionado por Tucídides (7,57,11).

9. Alianza de Atenas con Turios en el 413, cuya cláusula típica de «tener a los mismos por amigos y enemigos que los atenienses» recoge de manera explícita Tucídides (7,33,5-6), pero que de manera inconsecuente ignora Bengtson (como ya antes Scala, lo que ciertamente da que pensar). Esta *simmaquia* tendría efectividad, pero corta vida (Th. 7,35,1; 57,11), y ello a raíz de la victoria de Siracusa.

10. Alianza de la confederación etolia con Élide, atestiguada al filo del 400 (D.S. 14,17,9), durante la guerra de Esparta contra los eleos, y de larga y fértil vida, a juzgar por su entrada en juego todavía en época helenística (v.g. Plb. 4,58,1 s.; 5,36,6).

11. Relación convencional de amistad y alianza entre la confederación beocia y Lócride (opuntia u ozola), explícita en X. *HG* 3,5,4; 4,3,15 y Paus. 3,9,10; implícita en *Hell. Oxy.* 21,4 (ed. Chambers), y vigente en tiempos de la guerra de Corinto; fecha de conclusión desconocida, aunque probablemente anterior al 431 (Th. 4,96,8, refiriéndose a la rama opuntia).

12. Alianza entre Esparta y Fócide, también en vigor durante la guerra de Corinto (X. *HG* 3,5,4 y 6; D.S. 14,81,1-2), y muy probablemente regida por la cláusula *hepomai/akolouthéo* (deducible de X. *HG* 3,5,23), al igual que en la *symmachia* con los etolios erxadieos; fecha de conclusión y renovación desconocidas, aunque con toda seguridad antes del 431 (Th. 2,9,2), según cabe deducir de Tucídides (1,107,2).

13. *Simmaquia* que ligaba a la confederación aquea con Esparta durante la guerra de Corinto, con la suerte de que tenemos el *casus foederis* íntegramente reproducido por Jenofonte (*HG* 4,6,2), y el contexto casi seguro de su negociación en tiempos de la paz de Nicias, año 418/417 (Th. 5,82,1).

14. Alianza de Esparta con Dionisio I de Siracusa, vigente desde la guerra de Corinto hasta el 364 como mínimo, y materializada en forma de contingentes así navales (X. *HG* 5,1,26 s.; 6,2,33 s.; D.S.

15,47,7, con indicación de los efectivos movilizados), como terrestres (X. *HG* 7,1,20 s.; 28; *Plu. Ages.* 33,3). A esto habría que añadir un historial de datos jurídico-políticos nada menospreciables: la negociación diplomática del *casus foederis* (X. *HG* 6,2,4), la contraofensiva diplomática ateniense (*Lys.* 19,19-20), la renovación dinástica de la alianza en la persona del sucesor (X. *HG* 7,4,12), el ejercicio recíproco de la hegemonía (*HG* 5,1,26-28; D.S. 14,63,4; 70) y, sobre todo, la existencia de una limitación temporal para la prestación de la ayuda militar (X. *HG* 7,1,29; D.S. 15,70,1).

15. Cierre o renovación del pacto ateniense con Argos, hacia el otoño del 395, para el cual resulta crucial, amén de D.S. 14,82,1, el testimonio de Andócides (3,22 y 26), que se hace eco de la cláusula principal del pacto bélico enunciando el *casus foederis*.

16. Tratado de alianza de Atenas con los corintios, también hacia el otoño del 395, mencionado por D.S. 14,82,1. Tenemos sobre todo constancia epigráfica indirecta en el pacto ateniense con los locros (*Stv.* 224, ll. 2-3), el cual se modela a imagen y semejanza del corintio. El testimonio de la epigrafía cobra más valor si tenemos en cuenta no sólo la serie tipológica de cariz defensivo en que se inscribe (como el beocio o el argivo), sino también la tradición literaria paralela que lo documenta (*HG* 3,5,2; 4,2,1; D.S. 14, 82,1, etc.), incluida la referencia explícita de Lisias (2,67) a la condición de aliados de Atenas reconocida a los corintios.

17. Tratado de alianza de la confederación beocia con Argos (D.S. 14,82,1), de la misma fecha que los anteriores, y del que tenemos constancia directa de su aplicación bilateral en el año 388 (X. *HG* 4,7,6), con toda seguridad conforme a un *casus foederis* redactado en los mismos términos de defensa territorial que los dos pactos anteriores.

18. Establecimiento de un pacto militar entre el sátrapa Farnabazo y la coalición corintia en el 394 (D.S. 14,84,5).

19. Alianza de Dionisio I con el dinasta sículo Agiris en el 392 (D.S. 14,95,3 s.; 96), mencionando su negociación y una de sus provisiones.

20. Tratados de alianza de la confederación acarnania con beocios y atenienses (D.S. 14,82,3; X. *HG* 4,6,4 y 14).

21. Tratado de paz y alianza entre Esparta y Tebas, en 386, del que Bengtson (*Stv.* 243), sin embargo, no recoge la cláusula de obligado seguimiento mencionada a propósito de los atenienses por Isócrates (14,28).

22. Relación convencional de alianza entre Esparta y Mantinea, c. 385/384, tras el acuerdo de capitulación de esta última (*AcBél* 131), con el verbo clave – *synstrateuonto* – recogido por Jenofonte (*HG* 5,2,7), pasaje que a su vez ha de ser interpretado a la luz del articulado impuesto por Esparta en el tratado de alianza pactado pocos años después con Olinto (*HG* 5,3,26).

23. Tratado de alianza, c. 379-375, entre Jasón de Feras y la confederación beocia, implícita una posible atribución de la hegemonía al primero en el supuesto de ataque contra Esparta (X. *HG* 6,1,10), y atestiguado el supuesto defensivo de alianza tras Leuctra (*HG* 6,4,20 s.; *Plu. Mor.* 193B).

24. Tratado de alianza de Atenas con el rey Alcetas de los molos, con adhesión a la segunda liga marítima y derecho a voto en el sinedrion (Scala, *Stv.* 144).

25. Tratado de alianza entre Atenas y Jasón de Feras, c. 375-373 (D. 49,10; Bengtson, *Stv.* 257,B15), a pesar del carácter ambiguo de las fuentes (Nep. *Timoth.* 4,2-3), cuando no contradictorio (X. *HG* 6,1,10).

26. Simmacia instaurada por la *koine eirene* del 371 y vigente en el 370/369. Tanto a Scala (*Stv.* 148), como a Bengtson (*Stv.* 270) había pasado inadvertido el efecto más revelador política y militarmente de la «paz común» jurada en Atenas después de la batalla de Leuctra, a saber, la ejecución de la cláusula de garantía que instauraba la guerra de sanción (X. *HG* 6,5,2). Tuvo ésta cumplimiento ya en el invierno del 369, mediante un decreto aprobando el envío de Ifícrates al Peloponeso (X. *HG* 6,5,33 s. y 49 s.; D.S. 15,63; 66,6; *Plu. Pelop.* 24,5; *Polyaen.* 3,9,28; *Nep.* 11,2,5; *Paus.* 9,14,6-7; *D.* 16,11-12),

antes de la retirada de Epaminondas del Peloponeso y antes de que los atenienses y los espartanos junto con sus aliados negociasen un nuevo instrumento diplomático de carácter exclusivamente simmaquial, en la primavera o a comienzos del estío de ese mismo año (*Stv.* 274).

27. Tratado de alianza entre Jasón de Feras y el rey Amintas III de Macedonia, antes de 375 (D.S. 15,60,2), que a juzgar por las palabras del propio Jasón (X. *HG* 6,1,11) debió de incluir alguna cláusula de sujeción o de atribución de la hegemonía a su favor. Sus efectos militares, de haberlos, quedaron limitados por la muerte del *tagos* tesalio en 370 (X. *HG* 6,4,31; D.S. 15,61,2 s.).

28. Tratado de alianza entre la confederación beocia (Tebas) y los argivos en 370 (X. *HG* 6,5,23 y 50; 7,1,18 y 41; D.S. 15,62, 3 s.; 64,2; 66,1; D. 16,12; Paus. 9,14,4), con la atribución de la hegemonía a los beotarcas por el estado mayor aliado (arcadios, argivos, eleos y demás coligados, aún más explícito en X. *HG* 7,1,20 y 22 s., y D.S. 15,68,1). Probablemente a resultas de la radicalización democrática y de la *stasis* del 470: D.S. 15,58; Plu. *Mor.* 814B; Isoc. 5,52; D.H. 7,66,5. Esta simmaquia surte también efecto en la batalla de Mantinea (D.S. 15,85,2), y ello en la medida en que los argivos reconocen la hegemonía a un beocio, Epaminondas.

29. Tratado de alianza entre la confederación beocia y los eleos en el 370, cabe suponer que de las mismas características que el anterior: vale buena parte de las fuentes citadas para el caso precedente, así como X. *HG* 6,5,30; D.S. 15,64,6.

30. Tratado de alianza de la confederación arcadia (Mantinea) con Argos, vigente al menos desde el 370 (X. *HG* 6,5,16; 7,1,25; 7,2,8 y 10; 7,4,27 y 29-30; D.S. 15,62,3: acción diplomática concertada; 64,2. Otros autores (Plu. *Mor.* 193C-D; 810F; Nep. 15,6,1 s.) se hacen eco del debate diplomático suscitado por la negociación de este pacto. Ver también fuentes de los dos pactos anteriores.

31. Tratado de alianza de la confederación arcadia (Mantinea) con Élide, vigente al menos desde el 370 hasta al menos la batalla de Mantinea (X. *HG* 6,5,19; 7,1,26; 7,2,5; D.S. 15,64,6; 84-85). Súmese a las fuentes ya citadas para los números anteriores D.S. 15,68,1.

32. Tratados de alianza de Mesenia con los tebanos, los arcadios y los argivos, con toda probabilidad en el momento de acceder a la independencia en el invierno del 369 (Paus. 4,28,1-2; Polyæn. 2,3,5). Es de destacar la tutela diplomática asumida desde el primer momento por Tebas (X. *HG* 7,1,27; D.S. 15,81,3). Una acción militar conjunta de estos aliados se evidencia en el asedio y botín de Cromno, contra los lacedemonios, con participación del ejército mesenio (X. *HG* 7,4,27). Los mesenios fueron asimismo seguros aliados en la cuarta expedición de Epaminondas al Peloponeso (*HG* 7,5,5), estando presentes en Mantinea (D.S. 15,85,2). Tenemos igualmente testimoniada la inclusión de los mesenios en la paz común del 362, como polis ya soberana y actora de vida internacional, con pleno asenso y apoyo de sus aliados (D.S. 15, 89,1-2; Plb. 4,33,9; Plu. *Ages.* 35). La alianza se mantuvo años después, como es natural, por causa de la perduración del peligro espartano, según prueba la defensa de Megalópolis en el 353/352 (D.S. 16,39,2).

33. Tratado de alianza de la confederación aquea con Esparta en el 366 (X. *HG* 7,1,43; 5,18), con excepción inicial de Pelene (*HG* 7,2,11), aunque después también incluida ésta en el bando lacedemonio (*HG* 7,2,18). Su comparecencia conforme a tratado está atestiguada en Mantinea (D.S. 15,85,2) (Scala, *Stv.* 163).

34. Tratados de alianza entre Eufrón de Sición y los arcadios, argivos y beocios en el 366 (X. *HG* 7,1,44 s.; 3,2; 3,4 y 8 s.; 4,1). Están documentados el contexto de su negociación (votación), el intercambio de juramentos y, sobre todo, la cláusula de obligado seguimiento (*bepomai/akolouthéo*) al ejército aliado (deducible de 7,1,46; 2,11), obligación esta última que está en perfecta consonancia con la imposición de una guarnición tebana estacionada en la plaza aliada. No menos interesante es la disposición relativa al retorno de los exiliados (7,3,11). Los sicionios militan en el bando beocio en Mantinea (D.S. 15,85,2).

35. Tratado de alianza de Pelene con Esparta, con posterioridad al de los aqueos, hacia el 366/365 (X. *HG* 7,4,17-18). Resulta estratégicamente relevante en los prolegómenos del choque de Mantinea (*HG* 7,5,9).

36. Tratado de alianza de Pisa con los arcadios, concebido contra los eleos, c. 364 (D.S. 15,78,2-3; 82,1; X. *HG* 7,4,28-29) (Scala, *Stv.* 170).

37. Tratado de alianza entre la confederación aquea y Élide, en el año 365 (X. *HG* 7,4,17 y 28-30; 5,18; Scala, *Stv.* 167), casi con toda seguridad en pie de igualdad y casus foederis defensivo, esto es, ceñido a la defensa de la *chora* aliada. Cabe destacar la atribución de la hegemonía a la parte combatiente en su propio territorio (a juzgar por X. *HG* 7,4,30), hecho que a su vez está en correspondencia con la práctica cada vez más aceptada entre las ciudades peloponésicas (Bengtson, *Stv.* 290, 291), en buena medida como reacción contra los abusos imperialistas de Esparta y Tebas. No cabe duda de que pactos como éste debieron de servir de modelo diplomático en la negociación del texto de alianza de Atenas con Arcadia, Acaya, Élide y Fliunte en 362/361 (Bengtson, *Stv.* 290).

38. Tratado de paz y alianza de Élide con Esparta en el 365, a juzgar por el testimonio de Jenofonte (X. *HG* 7,4,19-20), lo más probable sobre los mismos principios jurídico-diplomáticos que el precedente.

39. Tratado de alianza entre Fócide y los lacedemonios, en 356, al declararse la guerra sagrada contra la primera (D.S. 16,27,3-5; 29; 37,3; 57,4; 59,1; 63,1; Paus. 3,10,4) (Scala, *Stv.* 190).

40. Tratado de alianza de Mesenia con los atenienses concluido en el momento de estallar la tercera guerra sagrada y vigente en el 353 (Paus. 4,28,1-2; D. 16,8-10), recogiendo el casus foederis defensivo ante una eventual invasión espartana del espacio territorial aliado. Debe completarse con la *simmaquia* del 342 (Bengtson, *Stv.* 337), que probablemente renueva en parecidos términos los acuerdos del 356.

41. Tratados de alianza de Filipo con Argos, Mesenia, Megalópolis y Élide – algunas de estas poleis enfrentadas a Esparta –, como muy tarde del 343, sin duda de casus foederis defensivo (D. 18,156-58; 19,260 s.; Isoc. 5,73-4; Paus. 4,28,2), y que constituyen la presunta razón de su abstención bélica en Queronea.

42. Pacto de Atenas con Bizancio (y Abido) en el 341 ante el asedio de la ciudad por Filipo, también con un supuesto de alianza de tipo defensivo (D. 8,14-15; 18; 88; 230; 244; 302; Aeschin. 3,256; D.S. 16,77,2) (Scala, *Stv.* 213).

Hasta aquí una relación de tratados internacionales de alianza que no pretende ser exhaustiva, pero que creemos debería formar parte de ese futuro corpus cuya realización consideramos pendiente y necesaria para una comprensión del funcionamiento de la historia política de la Grecia clásica con todas sus singularidades. Conocer la naturaleza jurídica de una *symmachia* requiere no sólo estudiar el articulado *verbatim* de un texto diplomático (conservado en piedra o citado por un autor clásico); tanto o más importante es el seguimiento de su historia político-militar, esto es, el análisis de las condiciones y coyunturas de su aplicación, de su extinción o de su renovación. Porque no todos los aspectos y actuaciones inherentes a la relación de alianza estaban disciplinados de manera explícita por el instrumento jurídico; consciente o inconscientemente, eran muchos los casus omissus, muchas las cosas que quedaban sobreentendidas, que se interpretaban después a la luz de la costumbre o de acuerdo con la discrecionalidad política de las partes, negociación incluida⁴. La comprensión de esta característica peculiar del derecho internacional griego antiguo debería obligarnos, en consecuencia, a plantear una nueva metodología de clasificación jurídica y de compilación sistemática de los tratados, más atenta a la evolución concreta de las relaciones de alianza entre las partes, a las virtualidades y aplicaciones de cada pacto, y no sólo a la letra del acuerdo. Conoceremos mejor una *symmachia*, y estaremos en mejor disposición de reconstruir su articulado y desentrañar su tipología, cuantos más casus foederis podamos verificar y en general cuanto más dilatada sea la historia diplomática que podamos seguir, hasta la extinción o denuncia de la relación convencional. Es ésta la metodología que

⁴ La fundamentación por extenso de esta afirmación la hemos llevado a cabo en dos trabajos nuestros anteriores: *Kathoti an parangelosin/epangelosin: sobre una cláusula del derecho griego de los tratados*, en F.J. Presedo et al. (eds.), *Homenaje al Prof. F. Gascó*, Sevilla 1997, pp. 181-191, y *L'institution de l'hégémonie: entre la coutume et le droit écrit*, en G. Thür - F.J. Fernández Nieto (hrsgg.), *Symposion 1999*, en prensa.

subyace en la modesta contribución que aquí presentamos para la elaboración de un futuro corpus de los tratados de alianza en la Grecia antigua ⁵.

⁵ Este artículo tiene su origen directo en el proyecto de investigación presentado en el concurso de méritos para optar a la plaza de catedrático de historia antigua de la Universidad de La Coruña, en 1995. En líneas generales se inscribe en una línea de investigación sobre la *symmachia* clásica iniciada en 1987.

Eleni Volonaki

THE RE-PUBLICATION
OF THE ATHENIAN LAWS
IN THE LAST DECADE
OF THE FIFTH CENTURY B.C. ¹

1. INTRODUCTION

The present article aims to examine the process of publication of all the Athenian laws, secular and sacred, during the last decade of the fifth century, based both on literary and archaeological evidence. It will focus on the role of the public officials appointed by the Athenians for the task of publication of the laws, and the authority delegated to them during this period. It will further explore the Athenian conception of law at this period, and, finally, an attempt will be made to draw some conclusions concerning the establishment of the foundations for the fourth century legislation (νομοθεσία) in the restored democracy of 403 B.C.

In late fifth century Athens, an official city archive – the *Metron* – was established to compile the record of official documents that were scattered in different places of the city or outside it, and also in

¹ This article constitutes a revised form of a paper presented at the research seminars in the Department of Classics, Royal Holloway, in March 1996. I would like to thank sincerely my supervisor Professor Chris Carey for his valuable suggestions on the specific topic as discussed in its present form. I would also like to thank the colleagues in the Department of Classics, Royal Holloway, for their useful remarks.

temples. The state archive was in use by 405, but we cannot tell if it was ever completed ².

A process of reforming the statutory texts started in 410 and culminated in the enforcement of several constitutional changes at the end of the century. Firstly, the Athenians prescribed the revision and publication of all their existing laws in use. Secondly, as stated in Andokides' speech, *On the Mysteries*, in the restored democracy after 403, the Athenians formally distinguished laws (νόμοι) from decrees (ψηφίσματα), stating that decrees could not override the laws, and recognized the use of written law over unwritten law (And. 1.85, 87). Finally, new mechanisms of law-making were set up by the end of the fifth century with the panels of *nomothetai* (νομοθέται) (And. 1.83-84).

A reasonable question to ask is why did these reforms take place in the late fifth century. There are some plausible explanations with reference to the broader context of law-reform. The evidence for fourth century *nomothesia* indicates the existence of procedures of repealing obsolete or contradictory laws, and of making new ones (Aisch. 3.39; Dem. 20.94, 24.23). This kind of procedures did not exist in the fifth century. It is reasonable to suppose that the proliferation of the laws on inscriptions (of stone, wood or bronze) scattered at different place inside and outside Attica throughout the fifth century had reached such a chaotic state that it would have been quite unclear what was legal ³. As a result, there must have existed a lot of contradictory laws, or more than one law on the same subject, or laws that had fallen in disuse. The problems this would present in a culture dependent on individual initiation are obvious. Hence, the Athenians decided to put an order in their laws by collecting, revising and republishing them all ⁴. The same concern may have led to the creation of *graphe paranomon* (if our earliest attested use is a reliable guide to the date of its creation).

² The date when the archive was first established in the *Metron* is estimated by scholars as early as 409 (Boegehold 1972, p. 30) or a few years later, in 403 (Kahrstedt 1938, pp. 25-32; Harrison 1955, pp. 27-29).

³ Thomas (1992), p. 13.

⁴ For a further discussion on possible practical difficulties that may have brought a law-reform, cf. Todd (1996), p. 120 ff.

Another important factor contributing to the necessity of revision and publication of the Athenian laws was the establishment of two oligarchic régimes within a short period of time at the end of the fifth century – the Four Hundred in 411 and the Thirty in 404. These two oligarchies appeared to have threatened the traditional constitution of democracy, and because of this, immediately after their fall, the Athenians were concerned primarily with the restoration of the constitution of the laws. The constitutional changes that occurred within the oligarchic revolutions of 412/411 and 405/404 respectively must have caused uncertainty and anxiety to the Athenians for the status of the laws and the safety of the democracy.

A short time before the establishment of the Four Hundred, a group of commissioners named *syngrapheis* (συγγραφεῖς) were chosen to draft laws and proposals allegedly for the best administration of the public affairs ⁵. Thukydides (VIII 67.1) quotes a group of ten *syngrapheis* while *Ath. Pol.* (29.2) reports the number of thirty. Despite their different approaches and details ⁶, both accounts of these sources agree that the so-called *syngrapheis* were to be elected by the Athenian *demos*, were expected to search out the ancestral laws (πάτριος πολιτεία) enacted by Kleisthenes ⁷, and their proposals would be ratified by the Assembly at Kolonos.

However, the proposals of the *syngrapheis* brought up constitutional reforms, which led to the establishment of the oligarchy of the Four Hundred. These involved the suspension of the safeguards against rash legislation (*graphe paranomon*), the denunciations against traitors (*eisangelia*), and the summonses to defendants to appear before the relevant magistrates (*prosklesis*) (Thuk. VIII 67.2; *Ath. Pol.* 29.4) ⁸.

⁵ For a debate on the precise time of their election, see Rhodes (1981), pp. 363-365.

⁶ *Ibid.*, p. 362 ff.

⁷ The appeal to the constitution of Kleisthenes fits in the purposes of the oligarchic propaganda to make their revolution seem respectable by the democrats and give the impression that there was no intent to set up an oligarchy. The constitution of Kleisthenes would seem to trace back the origins of the democracy before any later interventions, such as the reforms of Ephialtes. Further on this point, cf. Rhodes (1981), pp. 376-377.

⁸ On further financial measures introduced during the oligarchic revolution of 412/411 B.C., cf. Thuk. VIII 67.3; *Ath. Pol.* 29.5

The Thirty were initially elected to draft the traditional laws (Xen. *Hell.* II 3.2). On this pretext they allegedly removed from the *Boule* of the Areopagos the laws of Ephialtes and Arcestratus concerning its powers, annulled some of Solon's laws, and gave power to the jurors to amend the constitution (*Ath. Pol.* 35.2). Nevertheless, the only constitutional reform that is attributed with certainty to the Thirty is the introduction of two new laws, which were made to provide a legal basis for the killing of Theramenes (Xen. *Hell.* II 3.51; *Ath. Pol.* 37.1)⁹.

The oligarchic propaganda of 412/411 and 405/404 apparently appealed to the ancestral constitution of democracy, even though the oligarchs made no serious attempt to re-introduce it. Their main concern was not to draft a new constitution, but to reform the existing one for their purposes. The Athenians probably felt the need to reconstruct their democratic constitution by removing all changes in laws, which had taken place during the oligarchic revolutions. They appointed a group of commissioners to revise and republish all the Athenian laws at two stages, in 410 and 403, and such an activity appears to reflect the anxiety of the Athenians toward any alteration and annulments brought on their constitution of laws by the tyrants. Although the number of actual changes made by the oligarchs would have been small, uncertainty about the extent of their intervention may have induced the Athenians to institute a thorough revision.

In 410 a board of *anagrapheis* (ἀναγραφεῖς) – one of whose was Nikomachos – were appointed to «inscribe on stone»¹⁰ the Athenian laws *in use*. Their office lasted six years. In 403 a revision of the Athenian laws was decided by the decree of Teisamenos, involving two kinds of activities, revision of all existing laws and addition of new ones¹¹. The same year the *anagrapheis* were re-appointed to inscribe the sacred laws. The second term of their office lasted four years.

The two stages of inscribing the Athenian laws – the one after the fall of the oligarchy of the Four Hundred and the second after the fall of the Thirty – have been seen together as integral parts of a general process concerning the Athenian laws, called «revision», «codifica-

⁹ According to Xenophon (*Hell.* II 3.11), the Thirty continually delayed framing and publishing a constitution.

¹⁰ For the precise nature of this task, see below section 2.

¹¹ For further details on these two activities, see below section 5.

tion», «publication», or «reform». None of these descriptions, however, gives a clear idea of the precise nature of the process.

In order to characterize the whole process of inscribing the Athenian laws, it is necessary to examine the two stages separately, and as such they will be presented in this paper. The focus of the discussion will be given on the role of the *anagrapheis* of the laws during the two periods, based on Lysias' speech, *Against Nikomachos*, and the archeological evidence of the remains in the Stoa Basileia (Στοὰ Βασιλεία).

2. THE TASK OF THE «ANAGRAPHES» (ἀναγραφεῖς)

The interpretation of the term has caused difficulties and scholars are divided in their approaches. Harrison (1955, p. 30) suggests that the term denotes the task of displaying laws but not necessarily inscribing them. Atkinson (1939, p. 147), MacDowell (1978, p. 46), Clinton (1981, p. 30), and Rhodes (1991, p. 91) argue that the *anagrapheis* were intended to inscribe the laws on stone and display them. Finally Boegehold (1972, p. 29), Robertson (1990, pp. 45, 55), and Sealey (1994, p. 47) describe the *anagrapheis* as transcribers whose task was merely clerical, to collect and copy the texts of the laws for Athens' archive.

It is true that in ancient sources the verb ἀναγράφειν is used with all the above connotations, the inscribing on stone (Aisch. 1.7; And. 1.51, 89; Dem. 20.149; Isok. 4.180), the display of a document without necessarily inscribing it on stone (And. 1.82, 83; Dem. 24.23), and finally the transcription of a law for storing in the records of the archive (Dein. fr. 6.11.2; Lyk. fr. 2.1.2).

In order to define precisely the job delegated to the *anagrapheis*, we need to examine those sources which use the noun *anagrapheus* or *anagrapheis* with particular reference to a group of public officials, appointed by the Athenians in the last decade of the fifth century.

The first evidence is *Ath. Pol.* 29 and 30, where we have two references to commissioners elected to draft proposals for constitutional matters in the period 412-410 B.C.

Ath. Pol. 29.2 says that a total of thirty commissioners, styled *synagrapheis*, were elected by the Athenian *demos* in 412 B.C. to draft

proposals with a view to the city's safety; among their recommendations was the appointment of the Four Hundred, which was ratified without opposition by the Assembly at Kolonos. The same group of *syngrapheis* (though ten in number), authorized with the same jurisdiction, is also mentioned in Thukydides, VIII 67.2-3. Thus, the appointment of the *syngrapheis*, presumably with the aim to establish the oligarchy of the Four Hundred, seems indisputable. Whether they needed to play any role at all after the Four Hundred had come into power remains questionable.

Ath. Pol. 30.1-2 reports that another group of one hundred commissioners was elected by the intermediate régime of Five Thousand, among their number, to draft two constitutions one for the present and one for the future (τοὺς ἀναγράψοντες τὴν πολιτείαν). The task of drafting proposals on constitutional matters recalls the task delegated to the *syngrapheis* mentioned in *Ath. Pol.* 29.2, and therefore the phrasing here seems surprising¹². One would expect τοὺς συγγράψοντες instead of τοὺς ἀναγράψοντες. Nevertheless, the participle τοὺς ἀναγράψοντες seems to indicate that this group refers to the officials called *anagrapheis*, even though the term *anagrapheus* is not actually used in the specific section. It is difficult to explain why a distinct group of commissioners and larger in size, but with a similar task to the *syngrapheis* appointed by the *demos* at Kolonos (*Ath. Pol.* 29) was allegedly elected by the Five Thousand, as indicated in *Ath. Pol.* 30.

Ath. Pol. 30 has been widely recognized as problematic and been given diverse interpretations by scholars. First, many doubts have been raised concerning the existence of the Five Thousand or the so-called «intermediate régime»; some scholars believe that it did not exist at all while others that it did exist but was not allowed to function. The diversity in opinions is due to the incoherent evidence of *Ath. Pol.*, which on the one hand suggests that the régime of the Five Thousand preceded the rule of the Four Hundred (29), and on the other that it existed only in name (31). The most prevalent view among scholars is that the Five Thousand did not exist under the Four Hundred but possibly (if at all) only after their fall¹³. If we

¹² *Ibid.*, pp. 386-387.

¹³ For a review on scholars' views, cf. Rhodes (1981), pp. 385-386.

accept this view, the second problem to consider is who and when appointed the *anagrapheis* to draft the two constitutions, the immediate one and the one for the future. *Ath. Pol.* 31 indicates that these commissioners were primarily concerned with the establishment of the Four Hundred, but *Ath. Pol.* 31.1 gives them a role in the longer term constitution. Some scholars are inclined to view the two constitutions as distinct from each other, while others argue for a combination of the two in a single one, the one of the Four Hundred¹⁴. In any case, it would seem unlikely that the *anagrapheis* were appointed by the intermediate régime of the Five Thousand, on the supposition that this régime followed the fall of the Four Hundred. It is then conceivable that they were elected in the Assembly at Kolonos or immediately afterwards. If so, the *anagrapheis* were appointed almost simultaneously with the board of *syngrapheis*, elected by the *demos* at Kolonos in 412/411 B.C., and were given a similar task to the *syngrapheis*.

Given that *Ath. Pol.* 30.1 is a very dubious and contradictory section, its status as evidence for any real commissioners seems very uncertain. It is difficult to define the connection between the two boards of commissioners referred to in *Ath. Pol.* 29.2 (*syngrapheis*) and 30.1 (*anagrapheis*). Therefore, we cannot be sure whether these two groups were identical or different from each other in their tasks and authority. Nevertheless, with reference to the demanding task of drafting proposals, *Ath. Pol.*'s use of the phrase τοὺς ἀναγράψοντες τὴν πολιτείαν may suggest that the officials, styled *anagrapheis*, were given an authority of higher discretion than that of physically transcribing¹⁵.

Ostwald (1986, pp. 407-408) suggests that the commissioners elected by the intermediate régime of the Five Thousand were the *anagrapheis*, who continued their office until 404. It is unlikely, however, that the restored democracy retained officers appointed earlier by the oligarchic constitution. Furthermore, their task as described in *Ath. Pol.* 30.1 is different than that assigned to the *anagrapheis* by later sources, as will be indicated below; in the other sources the task of the *anagrapheis* appears not to involve the re-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 387-388.

¹⁵ Todd (1996), pp. 109-110.

sponsibility of drafting proposals on new laws, but the republication of existing laws.

Ostwald (1986, pp. 408-409) also argues that the board of *syngraphais*, who were appointed to establish the oligarchy of the Four Hundred, was still in existence after the restoration of the democracy, and worked simultaneously with the board of the *anagraphais*. He bases this assumption upon the statement of Harpokration on Apolexis, described as one of the fifty *syngraphais*, and Andokides *On the Mysteries* (1.96), referring to the appointment of the *syngraphais* Demophantos. The evidence is neither adequate nor conclusive for the view that a board of *syngraphais* existed during the period 410-404. If two boards of officials, the *syngraphais* and the *anagraphais*, both existed at the same time, then their job might be complementary, but in any case would need to be different. One might suppose that the *syngraphais* would be entrusted with the drafting of proposals whereas the *anagraphais* would have the clerical task of transcribing the laws, following the orders of the *syngraphais*. However, such an interpretation of the task of the *anagraphais* is not suggested by *Ath. Pol.*'s usage of the participle *τοὺς ἀναγράφοντες* in 30.1, nor in the other sources referring to their job after the restoration of the democracy in 410, as will be shown below.

The second evidence is the inscription of Drakon's homicide law, where it seems clear that the *anagraphais* were concerned with the republication of the law in 409 B.C. They had to get the law from a specific place (*παρὰ τοῦ βασιλέως*), to inscribe it on stone (*ἀναγράφαντων ... ἐν στήλῃ λιθίνῃ*), and then to set it up in the Basileia Stoa (*καταθέντων πρόσθεν τῆς στοᾶς τῆς βασιλείας*)¹⁶. The decree does not include any special process of ratification of the law before its final publication. In this job, however, apart from the *anagraphais*, the secretary of the *Boule* was also involved in the transcribing of the homicide law. The secretary of the *Boule* is quoted in hundreds of inscriptions with reference to the clerical task of inscribing documents on stone (*i.e.* *ἀναγράφαι ἐν στήλῃ λιθίνῃ τὸν γραμματεῖα τῆς βουλῆς*). Therefore, it may be suggested that the *anagraphais* were responsible for the text that was to be inscribed and the completion of the task, whereas the secretary of the *Boule* was to transcribe the

¹⁶ Meiggs - Lewis (1988), p. 264 ff.

actual text and have it inscribed by a stonemason. If this is true, the task of the *anagraphais* was not merely clerical but involved a higher authority than transcribing. They would have to get the existing homicide law, including any alterations and additions made after the original Drakonian one, to reconstruct it excluding any contradictions, and to ensure that it was inscribed on stone. Even though the inscription does not say anything about a process of ratification, it can be assumed that if the *anagraphais* had any difficulties in compiling the existing law, they would have to submit their recommendations to the decision of the Athenian Assembly. The absence of any such reference in the inscription may suggest that the republication of the homicide law was expected to be a straightforward task, given that this law was believed by the Athenians to have remained stable from the seventh century B.C.

Finally, the third evidence of the group of *anagraphais* is Lysias' speech, *Against Nikomachos*. In § 2 (*προσταχθὲν γὰρ αὐτῷ τεττάρων μνηῶν ἀναγράψαι τοὺς νόμους τοὺς Σόλωνος, ἀντὶ μὲν Σόλωνος αὐτὸν νομοθέτην κατέστησεν*), the speaker accuses Nikomachos of taking the place of Solon and becoming a *nomothetes*. Beyond the sarcastic and exaggerating tone, the passage makes clear that Nikomachos' task did not involve any form of legislative authority, such as formulating laws. Lysias manipulates the term *nomothetes* to insult Nikomachos by contrasting his work with Solon's legislation, which was respected by the Athenians as unique and best until the end of the fourth century. The contrast is repeated in § 28, where the speaker uses the term *hypogrammateus* (*ὑπογραμματεὺς*) to contrast Nikomachos and Teisamenos with the famous figures of the past. It is rather improbable that the speaker is prosecuting an under-clerk subordinate to other officials. The term *hypogrammateus* has a pejorative sense and reflects a typical motif in attacks against public figures. It is not used to indicate Nikomachos' clerical position but rather to insult and humiliate him¹⁷. The fact that such an attack could be made in court against Nikomachos shows that the terms *hypogrammateus* or *grammateus* (included in the title preserved in the MSS tradition) do not correspond to the reality of Nikomachos' role but are simply exaggerated for character assassination. Thus, one cannot

¹⁷ For a parallel use of *hypogrammateus*, cf. Dem. 19.237, 249.

conclude from Lys. 30.2 that the *anagrapheis* had any kind of legislative authority nor from Lys. 30.28 that a clerical task was assigned to them.

In § 21 the prosecutor states that Nikomachos inscribed the sacred laws on pillars, *κατὰ τὰς στήλας ὡς οἶτος ἀνέγραψε*. The phrase refers to existing legal enactments and regulations of ritual practice, which were modified according to the new sacrificial calendar and published by the *anagrapheis*¹⁸. The *anagrapheis* were not merely republishing existing laws in this instance, but were editing texts to be published, based on compiled records of sacred regulations.

On balance of the above evidence, the *anagrapheis* were authorized to collect and re-inscribe the laws on stone. The result of this work would be the republication of all the Athenian laws that had been previously enacted. They were not law-makers with wide-ranging authority to propose new laws but nor were they transcribers with a simple clerical task. As will be demonstrated below (sections 3 and 4), they were appointed to republish the laws of Drakon and Solon (secular and sacred), which were in use by the end of the fifth century. That was a task which itself implies some degree of legislative authority in the sense that they presumably had to deal with contradictory or supplementary laws that were in use by the end of the fifth century.

The precise task of the *anagrapheis* during each term of their office, the whole process in the total of ten years of office (continuation or interruption by the oligarchy of the Thirty), and the relation of their activities with the process of ratification, as prescribed by the Teisamenos' decree (Andokides, 1.83), in their second term of office are the issues to be explored in the following sections. Given that our main evidence derives from Lysias' prosecution speech, *Against Nikomachos*, the discussion will be concentrated on the role of Nikomachos, as one of the group of the *anagrapheis*, with the implication that his activities are representative of the whole board.

¹⁸ For a more detailed interpretation of this phrase, cf. section 4, note 32.

3. ΝΙΚΟΜΑΧΟΣ' FIRST TERM (410-404 B.C.)

Lysias' description of Nikomachos' office in the first term suggests that he was appointed to inscribe the laws of Solon within four months, but he extended his work to a period to six years (30.2-3): *προσταχθὲν γὰρ αὐτῷ τεττάρων μηνῶν ἀναγράψαι τοὺς νόμους τοῦ Σόλωνος, ... ἀντὶ δὲ τεττάρων μηνῶν ἐξέτη τὴν ἀρχὴν ἐποίησατο*.

During this period of time, Nikomachos is accused of having given a law on the same day of Kleophon's trial, enabling the *boule* to participate in the process (30.10-14). Even if we are dealing with a false allegation that Nikomachos created a law to support the oligarchic propaganda before the Thirty, it seems reasonable to suppose that he was still in office at the time of Kleophon's condemnation. Kleophon's trial occurred in 405/404, when the negotiations for the peace-terms between Theramenes and Lysander were almost completed, and when the oligarchic tendencies were in a fermentation in Athens. About the same time, just before the establishment of the Thirty, as will be argued later, Nikomachos relinquished his office. Thus, the end of Nikomachos' first term must be dated in 404, and given that his first term had run six years he must have been appointed as an *anagrapheus* in 410 by the restored democracy¹⁹.

In order to define which laws Nikomachos was engaged to inscribe in his first term, vaguely specified by Lysias as Solon's laws (τοὺς νόμους τοῦ Σόλωνος), we shall first examine the epigraphic evidence.

The passages that have been preserved contain: a) the homicide law of Drakon²⁰, b) a collection of laws about the *Boule* of the five hundred, which cannot be earlier than the political reforms of Kleisthenes²¹, c) a *trierarchic* law dated after Solon's legislation, and d) a calendar of sacrifices concerning the festival of Dipolieia²². The parts of the sacred laws involve details for individual festivals, such as lists of deities, offerings, prices, etc. Dow (1960, p. 271 ff.) argues that «in the first term nothing like a systematic calendar of sacrifices was inscribed».

¹⁹ For the improbability that the *anagrapheis* were appointed by the intermediate régime of the Five Thousand, see above (section 2).

²⁰ Meiggs - Lewis (1988), pp. 264-267; IG I³ 104.4-7.

²¹ IG I³ 105.

²² For c) and d), see IG I³ 236-241.

As has been shown, the epigraphic evidence clearly indicates that the *anagrapheis* were involved in the re-publication of the homicide laws of Drakon (a). There is no clear indication that they were also involved in the publication of the rest of the laws attested in the aforementioned inscriptions (b, c, d). Neither is there a reference to another board of commissioners, who worked on the publication of these laws. As will be discussed below, the evidence from Lysias' speech 30 indicates that the *anagrapheis* were working on the publication of the sacrificial calendar in their second term of office (403-399) and were probably responsible for the publication of sacred laws in their first term of office as well. The fact that a body was needed to publish the sacrificial calendar (which would normally fall under sacred law) after 403 makes it unlikely that a distinct body was carrying out the review of sacred law between 410 and 405/404. It can thus be suggested that the calendar of sacrifices concerning the festival of Dipolieia included in the epigraphic evidence (d) was the work of the *anagrapheis* appointed in 410. Finally, concerning the publication of the pre- and post-Solonian laws attested in the inscriptions (b and c), this must have also been accomplished by the *anagrapheis*, since during their first term of office they were to revise all the Athenian secular laws or the so-called Solonian laws (Lys. 30.2).

If we accept that all the laws included in the inscriptions of this period can be attributed to the *anagrapheis*, then the epigraphic evidence suggests that they were engaged in the publication both of secular and ritual law, though more work was completed on the secular law than the sacred. The epigraphic evidence also suggests that in the first term the *anagrapheis* did not republish only the Solonian laws but also the homicide laws of Drakon retained by Solon, and those enacted after the legislation of Solon. In other words, the *anagrapheis* were appointed to republish all the Athenian laws that were in use by 410.

The evidence of Lysias' speech is not conclusive for the nature of the laws published during the first term. Given that the prosecution was concerned with Nikomachos' conduct during his second term of office, more details are offered for that period. And as will become clear in the following section, Nikomachos was engaged with the publication of a systematic sacrificial calendar in his second term. The speaker's statement in § 25, ὃς καὶ τῶν ὀσίων καὶ τῶν ἱερῶν ἀναγραφεὺς γενόμενος εἰς ἀμφοτέρωτα ταῦτα ἡμάρτηκεν, may be taken

to mean that Nikomachos was in charge of the publication of the secular law during his first term and of the sacred during his second. That would be the case only if one accepts the view that the terms ὀσίων and ἱερῶν refer to the two periods of Nikomachos' office separately rather than to the whole period of his work as an *anagrapheus*. Such an assumption, however, is not fully supported by Lysias' text, where the speaker attempts to persuade the jurors to punish Nikomachos on account of all his offences. Thus, the terms could well refer to both periods.

The clause, προσταχθὲν γὰρ αὐτῷ τεττάρων μηνῶν ἀναγράψαι τοὺς νόμους τοὺς Σόλωνος (30.2), seems to reflect the text of the decree which prescribed the appointment of the *anagrapheis* in the first term. It can be assumed that the definition «the laws of Solon» was explicit for the Athenians, and did not need any further specification. Given that all Athenian laws in use by the end of the fifth century were assigned to Solon²³, all these laws were to be republished by the *anagrapheis* in their first term, including both secular and sacred. Nikomachos may have completed, if not all, a large amount of secular law, while his work on the sacred laws may have been only preparatory for the sacrificial calendar, as suggested by the inscriptions as well.

With reference to Nikomachos' authority over the Athenian laws, Lysias is manipulating the task given to Nikomachos and accuses him of having inserted some laws and omitted others (30.2: τοὺς μὲν ἐνέγραφε τοὺς δὲ ἐξήλειπεν). The implication is that Nikomachos inserted any laws he wished or was bribed to, whereas he expunged some laws from those he was asked to publish, at his own discretion. The prosecution's allegation is not necessarily false at this point, since it is conceivable that within the process of republishing all the Athenian laws in use, Nikomachos would need to include alterations and additions or to annul obsolete laws, following presumably the decisions of the Athenian Assembly.

As has been shown, in the first term Nikomachos was appointed to republish all Athenian laws in use until the end of the fifth century, both secular and sacred. It is reasonable to suppose that four months

²³ For the role of Solon as a lawgiver in fifth and fourth century democracy, cf. Thomas (1994), pp. 119-133.

was not an adequate period to complete the work. The time needed for this job could not have been predicted. Although *προσταχθέν* (30.2) reflects a formal term of appointment initially set for Nikomachos, it appears that the office needed to be extended²⁴. The Athenians appointed the *anagrapheis* to inscribe the laws, but did not know what the work was going to be like until it started. The work may have been completed gradually similarly to the publication of the sacrificial calendar in the second term (cf. below, section 4). It is possible that Nikomachos had to deal with various issues throughout the whole process of republication of the laws. Problems on matters of authority among the available texts of laws²⁵, inconsistency within different clauses, and disuse of existing laws may have arisen. In those instances, Nikomachos would obviously need to intervene and draft proposals, subject to the decisions of the Assembly. One would expect immediate issues, such as the scope of laws to be republished or the sources to be used, were dealt with on an *ad hoc* basis through decrees of the Assembly. For example, the decision of republishing Drakon's homicide law was made in a separate decree.

As has been argued, not much progress was achieved on the sacred law in the first term. It can be presumed that a separate decree was made on the publication of the sacrificial calendar toward the end of the first term. The time was not enough for the completion of this task, and therefore it was resumed in 403, when Nikomachos was re-appointed to publish the sacrificial calendar. Nikoma-

²⁴ Many suggestions have been made about the delay: Harrison (1955, p. 30) says: «[...] it is not likely that the office was limited to this period; if it had been, Nikomachos could hardly have clung to it as he did for six years». Boegehold (1972, p. 29 ff.) refers to the political struggles and the consequences of the war, which had retarded other elements of the scheme as well. MacDowell (1978, p. 46 ff.) and Rhodes (1991, p. 91) argue that the office had to be extended because of the difficulties that came up during the work and had not been prejudiced from the beginning. This is the view I share and I would add that this is the first attempt of the Athenians to set an order in the chaotic status of their laws; it is therefore hardly surprising that they miscalculated the time needed for the task. Finally, Ostwald (1986, pp. 407-408) and Robertson (1990, p. 53) suggest that the office was renewable from year to year for as long as needed and the first term began late in 410/409, when only four months were left.

²⁵ There may have been more than one set of the laws, since they were inscribed on different places and scattered inside and outside the city of Athens. On the dispersal of the laws, inscribed on stone (*στῆλαι*), wooden tablets, monuments and other kind of material and apparently referred to as authoritative, cf. Thomas (1989), pp. 45-60.

chos, by implication, had not completed his job when he relinquished his office.

Scholars have suggested that the establishment of the Thirty was the reason for the interruption of Nikomachos' work²⁶, and that consequently he did not render his accounts after his first term. The phrasing, however, in 30.3, *ἀλλὰ πρότερον ἢ πόλις εἰς τὰς μεγίστας συμφορὰς κατέστη, πρὶν τοῦτον ἀπαλλαγῆναι τῆς ἀρχῆς καὶ τῶν πεπραγμένων εὐθύνας ὑποσχεῖν*, implies that Nikomachos *did* eventually render his accounts, even though he delayed doing so, after the defeat at Aigospotamoi in 405²⁷. The implied causal connection of Nikomachos' termination of office with the city's misfortunes aims to associate Nikomachos in a vague way with the disaster and put special emphasis on his desire to extend his job.

It has been indicated above that Nikomachos had not completed his task by the end of 405, particularly his work on the sacrificial calendar. In that case, one might suppose that he could not have undergone *euthyna*, unless he was forced by the Thirty to leave his office²⁸. An alternative explanation is that Nikomachos was asked to relinquish his office and render his accounts before the establishment of the Thirty. During the year 405/404 public affairs were unstable in Athens. The Athenians had been defeated, suffered from the siege of the Spartans and the city was threatened to surrender. Due to the financial crisis of the city of Athens in 405/404, the state money may have been running out, so that the situation was not obviously suitable for the progression of the publication of laws. Furthermore, the covert oligarchic conspirators may have exerted influence to terminate the task of the *anagrapheis* in order to prepare the field for the oligarchy of the Thirty, whose objective was to restore the ancestral constitution (*Ath. Pol.* 34.3). Hence, Nikomachos (and the rest *anagrapheis*) may have been made to stop their work and render their accounts, and, on this view, Lysias is correct to say that they only finished their task when compelled to, but wrong in suggesting that there was impropriety.

²⁶ Dow (1960), p. 279 ff.; Robertson (1990), p. 65; Rhodes (1991), p. 65.

²⁷ MacDowell (1978), p. 46 ff.; Todd (1996), p. 109.

²⁸ MacDowell (1962, p. 197) argues that the only reason for Nikomachos' relinquishing his office, if he was not forced from it by the Thirty, was that he had completed his task.

Nikomachos passed *euthyna*, since otherwise it is difficult to see why he was re-elected in 403 to undertake a similar task. If he had successfully passed his *euthyna*, it seems unlikely that he was charged again in 399 with offences involving the first term of office. The reference to Nikomachos' first term of office in Lysias' speech does not form part of the formal charge but is used for prejudice against the defendant. The speaker attempts to persuade the jurors that Nikomachos is guilty of continuous abuse of the Athenian laws for a period of ten years. He manipulates the fact that Nikomachos had not been convicted at the end of the first term, and presents the trial concerned with the second term as the opportunity to punish him on all accounts (ἐπειδὴ ἐκείνων δίκην οὐ δέδωκεν ~ νῦν ὑπὲρ ἀπάντων γοῦν τὴν τιμωρίαν ποιήσασθαι).

In conclusion, Nikomachos' task in the first term involved the republication of all the Athenian laws *in use* by the end of the fifth century. This job entailed the collection of all copies of existing laws, the incorporation of alterations or additions introduced after the Solonian legislation, the cancellation of laws that had fallen into disuse, the reconciliation of contradictory laws, and finally the inscribing of laws on stone. It is obvious that Nikomachos' work demanded a high level of authoritative discretion; he needed to decide which laws needed to be changed or reconstructed. Of course, the final form of the text of the laws would be subject to the decision of the Athenian Assembly. Nevertheless, his authority to intervene in the status of the Athenian laws in the beginning of the process may have well offered the ground for his prosecution by a group of political figures at the end of his second term.

4. NIKOMACHOS'S SECOND TERM (403-399 B.C.)

Nikomachos's second term of office is presented in Lysias, 30.4-5 and 17-22. The prosecutor accuses him of prolonging his job and he says that, although Nikomachos could have discharged his duty in thirty days, he had been inscribing for four years (4: τέτταρα ἔτη ἀνέγραψεν, ἐξὸν αὐτῷ τριάκοντα ἡμερῶν ἀπαλλαγῆναι). Ἐξόν (= «even though it was possible») does not seem to represent a formal term of appointment, unlike *προσταχθέν* in 30.2, referring to the first

term. It rather stresses the alleged possibility of completing the task within a month, but surely does not reflect the Athenians' decision nor their expectations. The failure by the speaker to cite a specific term of office suggests that the Athenians did not set a time limit for the second term, presumably because of the experience from the past, when they failed to reckon correctly the time needed for the first term. If so, it is still difficult to explain the speaker's assertion that the work could have been completed within thirty days. It is likely that the speaker deliberately mentions the thirty days, and, having in mind the thirty days prescribed at the same period by the decree of Teisamenos for the revision of the laws, he attempts to confuse the jurors and persuade them of Nikomachos' abuse of authority. On the same view, the speaker later in the speech (30.28) reports the names of Nikomachos and Teisamenos together as if they were working on the same task²⁹.

Nevertheless, it becomes obvious from 30.29 that it was the Assembly's responsibility for Nikomachos' remaining at his office a longer time (περὶ δὲ τῶν μεγίστων τοὺς αὐτοὺς ἔατε πολὺν χρόνον κυρίου εἶναι). Also, in 30.29, the speaker states that the jurors elected Nikomachos on his office (Νικόμαχον εἴλεσθε ἀναγράφειν τὰ πάτρια). Given that jurors appear here as often to represent the Assembly, it can be concluded that Nikomachos was re-appointed by the restored democracy in 403³⁰, and thus his second term ran from 403 to 399.

Lysias' evidence indicates that in the second term Nikomachos was engaged to inscribe the sacred laws, and more specifically the sacrifices. The limited scope of his job becomes clear in 30.4: ἐξ ὧν ἔδει ἀναγράφειν. Nikomachos was given a list of sources, which contained the sacrifices that needed to be republished. The sources are specified in 30.17: χρή θύειν τὰς θυσίας τὰς ἐκ τῶν κύρβειων καὶ τῶν στηλῶν κατὰ τὰς συγγραφάς, whence it can be inferred, firstly, that Nikomachos should publish the ancestral sacrifices found in the *kyrbeis* (κύρβεις)³¹, and all those enacted after the Solonian legisla-

²⁹ For the differences in their activities, see section 5.

³⁰ As Todd (1996, p. 103) remarks, «it is inconceivable that he was appointed by the Thirty, because Lysias would certainly have said so».

³¹ *Ath. Pol.* 7.1 says that the laws of Solon and the ordinances of Drakon had been inscribed on the κύρβεις (ἀναγράψαντες δὲ τοὺς νόμους εἰς τοὺς κύρβεις ἔστησαν ἐν

tion included in the *stelai* (στήλαι); secondly, that he was engaged to draft a prescriptive document, the *syngraphai* (συγγραφαί), with reference to the ritual practice or further enactments to the calendar³².

τῆ στοᾷ τῆ βασιλείῳ καὶ ὄμοσαν χρῆσεσθαι πάντες). Stroud, in his book *The Axones and kyrbeis of Drakon and Solon* (Berkeley - Los Angeles 1979), argues very persuasively that both κύρβεις and ἄξονες (although distinct from each other as made of different material) carried the same laws of Solon and Drakon, and that after they were removed from the Akropolis the κύρβεις were set up in the Agora while the *axones* were placed in the Prytaneion. He also suggests (*ibid.*, p. 44) that «the ἀναγραφεῖς at the end of the fifth century took those parts of the laws of Drakon and Solon which they republished or revised on monuments at the Royal Stoa from the kyrbeis, which had been set up in the Agora».

³² It is difficult to define the kind of draft proposals that Lysias refers to by the phrase *κατὰ τὰς συγγραφάς*. From § 21 (ὅταν μὲν κατὰ τὰς συγγραφάς ποιῶμεν, ἅπαντα τὰ πάτρια θύεται, ἐπειδὴν δὲ κατὰ τὰς στήλας ἄς οὗτος ἀνέγραψε, πολλὰ τῶν ἱερῶν καταλύεται), it can be inferred that the term *συγγραφάς* refers to a prescriptive document on the ritual of sacrifices, and it seems unlikely that such a document pre-existed the job of the *anagrapheis*, since otherwise the speaker would explicitly say so and present it as evidence in court. Rhodes (1991, p. 95) explains *syngraphai* as the draft of decree that prescribed the appointment of *anagrapheis* to publish the sacrificial calendar and specified the sources to be used. There is no evidence to support the use of the word in such a context, and also there is no obvious reason why Lysias does not use *ψηφισμα* instead. Moreover, the reference to the decree on the publication of the sacred laws would be confusing due to the following *ταῦτα γὰρ ὑμεῖς ἐψηφίσασθε* (30.17). Close to Rhodes's view, is Harrison's rather vague definition (1955, p. 34) of *syngraphai* as instructions made for the *anagrapheis* concerning the calendar. The problem with this explanation is again that it associates *syngraphai* with the job of the *anagrapheis* rather than the regulations for the performance of sacrifices required by the context. Finally, Robertson (1990, p. 70 ff.) explains the *syngraphai* as special reports including later additions and describes them together with *stelai* as a whole category of sacrifices outside the *kyrbeis*. The difficulty with this view is that the context does not distinguish *syngraphai* from the *kyrbeis*, but on the contrary suggests that they contributed to the observance of sacrifices included in the *kyrbeis* (§ 21). Another problem is that one would expect any legislative amendments to be inscribed on the *stelai* together with other sacred laws, unless we are dealing with a completely separate document that was made during the process of publication. There is however a plausible element in Robertson's view. It is possible that edited lists derived from the *kyrbeis*, and *stelai* were to be made by the *anagrapheis* themselves on matters of sacred law concerning certain regulations of ritual practice, alterations, additions or cancellations and further legislative enactments. Such a document would presumably consist of durable material (possibly wood), and constitute a temporary form of the sacrificial calendar that was to be displayed for all the Athenians to review, and in accordance with the established practice of fourth century *nomothesia* was to be ratified for permanent use. On balance, *κατὰ τὰς συγγραφάς* means «according to

Furthermore, from the speaker's statement in 30.17, *ταῦτα γὰρ ὑμεῖς ἐψηφίσασθε*, it can be inferred that a decree was voted by the Athenian Assembly prescribing the publication of the sacrifices and the appointment of Nikomachos and the other *anagrapheis* to undertake this task.

Apart from Lysias's speech, the epigraphic evidence also supports the view that Nikomachos's scope in his second term was restricted to the ritual laws. Oliver (1935) and Dow (1941, 1953-57, 1960, 1961) have published eleven fragments of the inscriptions that have been preserved and are dated to the period 410-399. According to Dow's description of these fragments, they all «come from two walls of different thickness, a Thicker Wall and a Thinner Wall. The broad, thin slabs, which made up each Wall were joined end to end to form a continuous surface. The writing was in columns, so that in effect the Walls were like great papyrus books unrolled. They stood on the floor of the Royal Stoa»³³. Two different sides were inscribed on each Wall; the Earlier side inscribed in the Attic alphabet and the Later in the Ionian. The former is presumed to belong to the years before 404 and the latter to the years after 403 (the date that the Ionian alphabet was adopted).

The passages of the second period contain part of the re-edition of the Solonian sacred laws and part of the sacred calendar³⁴. Dow in his reconstruction of the evidence concludes that Nikomachos was engaged to publish «a systematic, inclusive, month-by-month and day-by-day calendar of sacrifices»³⁵, for which the regulations concerning all the individual festivals were to be put together. In adopting Dow's chronology of the publication of the Calendar, it can be assumed that the Calendar was not all one, but «consisted of parts distinct enough to be adopted and put into operation separately from each other»³⁶.

the edited lists» that were to be made by the *anagrapheis*, and prescribed procedural and legislative terms on the performance of sacrifices. It is unlikely that these lists were made in the first term of office since alterations and additions would have been introduced by the restored democracy of 403.

³³ Dow (1960), p. 277.

³⁴ Oliver (1935), p. 25.

³⁵ Dow (1960), p. 273.

³⁶ *Ibid.*, p. 276.

In Lysias' speech, Nikomachos is accused of having omitted ancestral sacrifices of three talents' worth the year before the trial (30.20: αὐτίκα πέρυσιν ἱερά ἄθυτα τριῶν ταλάντων γεγένηται τῶν ἐν ταῖς κύρβεσι γεγραμμένων). Furthermore, Nikomachos allegedly inscribed more sacrifices than ordered to (30.19: πλείω τῶν προσταχθέντων ἀναγράψας). Because of this, extra twelve talents had to be spent in the last two years of the second term (30.21: ὃς ἐν δυοῖν μὲν ἔτοιν πλείω ἤδη τοῦ δέοντος δώδεκα ταλάντοις ἀνήλωσε). The speaker obviously attempts to distort the activities of Nikomachos, and suggests that he abused the authority given to him by adding more sacrifices than needed. In constructing a calendar containing both the ancestral and more recent sacrifices, Nikomachos would need to omit any sacrifices that had fallen in disuse (*i.e.* non-current) and include all those enacted until 403. In such a process, one might think that new sacrifices were replacing the ancestral ones, but this was not necessarily the case. Moreover, the compilation and publication of all the sacrifices together, ancestral and recent, made for the first time in Athens could give the impression that the ancestral sacrifices were less than the Athenians had thought.

On balance Nikomachos and his colleagues were authorized to publish a systematic sacrificial calendar, consisting of the ancestral sacrifices and all those enacted after Solon's legislation. The *anagrapheis* were not given any authority to introduce new sacred laws. Their work, however, did involve a high level of discretion since they were to compile all existing sacrifices, excluded the ancestral that had fallen into disuse and included the current ones. Furthermore, they were supposed to make the *syngraphai*, which were «edited lists» containing regulations of ritual practice, alterations, additions or cancellations, and further legislative enactments following the Solonian legislation until the restoration of the democracy in 403.

The sacrifices were presumably published section by section, and the decisions that needed to be made concerning practical matters, *i.e.* the stages of such a process, the sources, and the expenses were presumably handed over to the authority of the Assembly. The work of the *anagrapheis* would have been subject to the process of ratification, as prescribed by the Teisamenos' decree; it would be temporarily displayed for the Athenians to review it and would then be scrutinized by special boards (see next section). Although the task of the *anagrapheis* in the second term of office demanded high-

er skills than that of clerical expertise, nevertheless their authority had been significantly reduced from the first term. Their work would be subject not only to the Athenian Assembly but also to other official boards for ratification, such as the *Boule* and the group of *nomothetai* elected by the *demes*.

5. THE BOARD OF «NOMOTHETAI» (ANDOKIDES, 1.83; TEISAMENOS'S DECREE) AND THE BOARD OF «ANAGRAPHETAI» (LYSIAS, 30)

There is no indication in the evidence from Lysias' speech or the inscriptions that Nikomachos *did* republish any secular laws during the second term of office. It is rather improbable to argue that Nikomachos must have worked on secular law in his second term just because he did so in his first one³⁷. On the other hand, the decree of Teisamenos, as quoted by Andokides (1.83), appears to involve the secular law, but does not include any provisions on the publication of the sacred law. Moreover, its main scope focuses on the addition of laws rather than the publication of existing ones, secular or sacred³⁸.

One might argue that the starting clause of Teisamenos' decree that the Athenians should conduct their affairs in the traditional manner, νόμοις δὲ χρῆσθαι τοῖς Σόλωνος καὶ μέτροις καὶ σταθμοῖς, χρῆσθαι δὲ καὶ τοῖς Δράκοντος θεσμοῖς, implies that all the Athenian laws then in use (ancestral and recent, secular and sacred) were to be reinforced. If so, it might be further suggested that the activities of the *anagrapheis* in the second term were prescribed by Teisamenos' decree. However, the decree defining the *anagrapheis*' task in the second term cannot be identified with the decree of Teisa-

³⁷ MacDowell (1962), p. 198.

³⁸ As will be shown below, Teisamenos' decree prescribed both a process of a publication and a ratification of the Athenian laws. The process of publication involved the re-enactment of the ancestral laws but more importantly the making of new laws which were then to be validated by special official boards. According to Andokides, 1.83, a board of *nomothetai* elected by the *Boule* was appointed for the process of publication and another board of *nomothetai* elected by the *demes* together with the *Boule* were responsible for the process of ratification.

menos – unless the latter, as preserved by Andokides, is not complete³⁹. It is more likely that two distinct decrees were made on the revision and publication of the Athenian laws by the restored democracy of 403, which are related to each other in that they refer to simultaneous processes⁴⁰. Each decree prescribed a different scope of activities, and by implication two different boards were appointed to undertake these activities, the *anagrapheis* and the *nomothetai*.

A problem for this view may be raised on the basis of Lysias, 30.28, where the speaker classifies both Nikomachos and Teisamenos as *hypogrammateis*, and contrasts them to the lawgivers of the past, such as Solon, Themistokles and Perikles: οἱ μὲν πρόγονοι νομοθέτας ἤρουντο Σόλωνα καὶ Θεμιστοκλέα καὶ Περικλέα, ἡγούμενοι τοιούτους ἔσεσθαι τοὺς νόμους οἷοίπερ ἂν ᾧσιν οἱ τιθέντες, ὑμεῖς δὲ Τεισαμενὸν τὸν Μηχανίωνος καὶ Νικόμαχον καὶ ἐτέρους ἀνθρώπους ὑπογραμματέας. However, the contrast seems to be a rhetorical device designed to insult and humiliate Nikomachos. It cannot be taken as evidence of Nikomachos' and Teisamenos' cooperation, as if they belonged to the same official group. The prosecutor quotes their names together possibly because they had both worked on secular law, even at different stages⁴¹, or more probably because they were contemporary officials engaged on the publication of Athenian laws.

We will attempt now to analyze the decree of Teisamenos, as quoted by Andokides, in order to understand the task delegated to the board of *nomothetai* elected by the *Boule*, and how this differed from the activities of the *anagrapheis* in the second term.

³⁹ Hignett (1952, pp. 300-301) raises the question of the authenticity of the decree of Teisamenos as presented in Andokides' MSS. Although one cannot exclude the possibility that the preserved content of the decree had derived from forgery by later scholars in the Hellenistic and Byzantine times, the fact that it contains details of the process of ratification of the laws, related to the established practice of fourth century *nomothesia*, and not stated elsewhere in the text of the speech, seems to suggest that we are dealing with an original document, or at least part of it. In favour of the authenticity of the decree, Hansen, H. (1990, p. 38) adds that the decree quotes the inscribing of laws on a wall (and this is the only surviving reference to the walls erected in the Stoa Basileia), whereas Andokides in his speech says only that the laws were inscribed in the Stoa.

⁴⁰ Dow (1960), p. 273 n. 2; MacDowell (1962), p. 198; Clinton (1981), pp. 34-35; Hansen, H. (1990), p. 42; Rhodes (1991), p. 100.

⁴¹ MacDowell (1962), p. 198.

The scope of the work assigned to the *nomothetai* must have been limited, since the Athenians expected it to be completed in one month (ἐν τῷδε τῷ μηνί). On the proposal of Teisamenos, it was decided that the Athenians should conduct their public affairs in the traditional manner and employ the laws of Solon, his weights and measures, and the ordinances of Drakon, which they employed in former time (οἷσπερ ἐχρώμεθα ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ). The phrase οἷσπερ ἐχρώμεθα ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ is very obscure, and it is difficult to tell which period of the past the decree refers to. The wording of the laws (νόμοις ... τοῖς Σόλωνος καὶ μέτροις καὶ σταθμοῖς, ... καὶ τοῖς Δράκοντος θεσμοῖς) refers to the original laws of Solon, as described in *Ath. Pol.* 10. In that case, this period goes back to the sixth century B.C.

Most scholars have argued that the entire body of the laws (Drakonian and Solonian), as this had been revised by the *anagrapheis* in their first term, was reaffirmed⁴². In particular, they take the reference to the original laws of Drakon and Solon to suggest that the ancestral laws were to be observed as *in use* until 405/404, before any constitutional changes had occurred during the oligarchic revolution. An alternative explanation has been offered by Robertson (1990, p. 60), who suggests that Teisamenos' decree was to embrace all the existing laws, even those that had not been published by the *anagrapheis* in the first term. It is difficult to understand which these laws would be, granted that the *anagrapheis* were engaged to re-publish all the Athenian laws *in use* until 410.

The phrase «laws of Solon» could theoretically refer to all laws in existence, since post-Solonian laws are often ascribed in the orators to Solon. However, it would be simpler to designate all the laws in current use with a phrase, such as τοῖς νόμοις οἷς νῦν χρώμεθα. It is likely therefore that the «laws of Solon» are those found on the *kyrbeis* and preserved to be the original body of laws created by Solon. If so, the vague mention of past practice is probably to be understood in context as a reference to the period before Peisistratos. After 403, the Athenians may have become more cautious on constitutional matters and reinforced the ancestral laws (*i.e.* the original laws of Drakon and Solon) in order to secure the safety of the democracy. The Athe-

⁴² *Ibid.*, p. 195; Ostwald (1986), p. 515; Clinton (1981), p. 35; Rhodes (1991), p. 98.

nians would as a temporary measure be using the «uncontaminated» laws of Solon; other laws were to be added, as will be shown below, which would include post-Solonian legislation still in use.

A same attitude of cautiousness may be reflected in the final clause of Teisamenos' decree, which prescribes that the guardianship of the constitution be granted to the Areopagos (And. 1.84: ἐπιμελείσθω ἡ βουλὴ ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου τῶν νόμων, ὅπως ἂν αἱ ἀρχαὶ τοῖς κειμένοις νόμοις χρῶνται). Its wording recalls the description of the Areopagos' guardianship before the reform of Ephialtes in 462/461 presented in *Ath. Pol.* 4.4: ἡ δὲ βουλὴ ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου φύλαξ ἦν τῶν νόμων καὶ διετήρει τὰς ἀρχὰς ὅπως κατὰ τοὺς νόμους ἄρχωσιν. However, it is to be noted that the Areopagos does not regain all its powers. It has no serious power to punish, for instance. Therefore, the final clause of Teisamenos' decree does not seem to imply a complete reversal of Ephialtes' reforms. It rather indicates the necessity to safeguard the constitution of democracy so that it would not be threatened again in the future, and this was to be guarded by the *boule* of Areopagos.

As has been argued, the restored democracy of 403 re-enacted the ancestral constitution. Aiming to restore all the laws, which had been introduced, altered, or cancelled by the oligarchs for the purposes of their propaganda and rule⁴³, the decree of Teisamenos also proposes that «any additional enactments required» (ὀπόσων ἂν προσδέη) should be drafted by the of *nomothetai* elected by the *Boule*. These supplementary laws would be temporarily displayed for all the Athenians to review and then scrutinized by another board of *nomothetai* elected by the *demes* and the *Boule*. Thus, the «additional enactments required» would include all elements of the existing legislation, once these had been checked and probably any further legislation for which a need might be identified.

Some scholars have connected the phrase ὀπόσων ἂν προσδέη with Andokides' narrative (1.82), and argue that the additional laws were those needed to make the Amnesty of 403/402 work⁴⁴. On their view, a revision of the Athenian laws *in use* until 405/404 (*i.e.* most of the laws published by the *anagrapheis* in their first term and

the laws enacted by the oligarchs) was first required in order to draft proposals for supplementary or, if needed, new laws. Then, the final draft of all these laws was to be scrutinized by the process of ratification prescribed in Teisamenos' decree. Other scholars suggest that, apart from the additional laws, all the laws *in use* until 404 needed to be scrutinized, and conclude that the process described in Teisamenos' decree indicates both a «revision of laws» and the «making of new laws»⁴⁵. The problem with the latter view is that a scrutiny of all existing laws does not get any support from the text of Teisamenos' decree. Moreover, there is no reason to suggest that all the Athenian laws *in use* until 405/404, as revised and published by the *anagrapheis*, needed to undergo any form of scrutiny. All of these would certainly need to be checked out by the *nomothetai*, in case they had incorporated enactments by the oligarchs or some of them had been deleted. But it would be reasonable to suppose that only the laws, which needed to be reconstructed, altered or added, would have to be scrutinized.

On balance, the task of the *nomothetai* elected by the *Boule* entailed two kinds of activities. Firstly, they were expected to re-enact and re-publish the original laws of Solon and Drakon. Secondly, they would confirm any post-Solonian laws (including those revised in Nikomachos' first term), which were to become part of the code of laws in use from 403. Furthermore, they may have needed to introduce new or supplementary laws to make the Amnesty agreement work. This should mean that laws contradicting to the spirit of the amnesty and making citizens liable to previous events should be altered or replaced. For their first activity, the *nomothetai* should check the ancestral laws in the *kyrbeis*, and also check the published laws by the *anagrapheis* in the *stelai*, before the establishment of the Thirty⁴⁶. Then, they would make sure that all the original laws of Drakon and Solon were confirmed and published. The second activity of the *nomothetai* was to draft proposals of the additional, reconstructed or new laws and display them temporarily in the *Basileia Stoa* for all the Athenians to see them. It is obvious that particularly

⁴⁵ Dow (1960), p. 273; Clinton (1981), p. 32 ff.; Ostwald (1986), p. 513; Robertson (1990), p. 62.

⁴⁶ The ancestral laws published in Nikomachos' first term would be used as they were; for example the homicide laws of Drakon.

⁴³ For the constitutional reforms of the Thirty and their implications, cf. section 1.

⁴⁴ MacDowell (1962), p. 195; Rhodes (1991), p. 97.

the second activity of the *nomothetai* entailed a high level of legislative authority, since they were not merely transcribing existing laws (*i.e.* the ancestral ones), but reconstructing obsolete or damaged laws, removing others introduced by the oligarchs, and making new ones. The proposals were afterwards ratified by a panel of five hundred *nomothetai* elected by the demes together with the *Boule*. Any citizen who wished (ὁ βουλόμενος) could make proposals before the ratification. The validated laws were to be published permanently at the same place where they had been displayed before, *i.e.* the *Basileia Stoa*.

The procedure of ratification of the laws, as prescribed by Teisamenos' decree, is very similar to the process of scrutiny included in the fourth century legislation⁴⁷. For example, we can recognize the same process held in the case of repealing contradictory or obsolete laws (Aisch. 3.39; Dem. 20.94), and also in the legislation of new laws after the procedure of ratification (Dem. 24.23).

At first sight, the activities of the boards of *nomothetai* elected by the *Boule* and the *anagrapheis* elected by the Athenian Assembly in the restored democracy of 403 appear to be similar⁴⁸. Both the *no-*

⁴⁷ For the procedure of legislation in fourth century Athens, see MacDowell (1975), pp. 62-74; Hansen (1980), pp. 87-104; (1985), pp. 345-371; Rhodes (1985), pp. 55-60.

⁴⁸ Hansen (1990, pp. 68-70) identifies the board of *nomothetai* elected by the *Boule* with the board of the *anagrapheis*, appointed after 403 by the restored democracy to publish the sacrificial calendar. There are some difficulties with this view, which implies that Teisamenos' decree involved both the revision of the secular law and the publication of the sacred law. Firstly, it is difficult to understand why two distinct terms (*i.e.* νομοθέται and ἀναγραφείς) are used of one board of officials delegated with the same task. Secondly, although one cannot exclude the possibility raised by Hansen that in Lysias, 30.28 ff. the reference to the jurors as responsible for the election of Nikomachos can involve the *Boule* and not necessarily the Athenian Assembly, the context of the particular section is used for a broader attack against the decisions of the Athenians concerning their magistrates in contrast to those of their ancestors, and therefore it seems more likely that the speaker refers to the decisions of the Assembly. Thirdly, there is no explicit indication in Lysias's speech nor in the epigraphic evidence that Nikomachos was working on the secular law in the second term. Lysias, 30.25 is not conclusive of which activities involved each term; the secular and sacred law may refer to each term respectively, to the two terms, or both to the first term and the latter to the second. Finally, the fact that the work of the *nomothetai* must have been completed much earlier than the work of the *anagrapheis* indicates that we are dealing with officials entrusted with different activities, and consequently with distinct groups of officials. Another view on the identity of the board of *nomothetai* elected by

mothetai and the *anagrapheis* were involved in a revision of the Athenian laws *in use*, though the former were entitled to work on the secular laws whereas the latter on the sacred. They worked simultaneously on the code of laws that was to be used from 403, and had to deal with contradictory, ambiguous, obsolete laws as well as other matters of authority in the Athenian laws. Finally, they produced drafts of proposals to submit for approval by the Assembly or the *Boule* together with the *nomothetai* elected by the *demes*.

However, the task of the *nomothetai* elected by the *Boule* was much more elaborate and authoritative, even though its scope was more limited since it was expected to be completed within a month. Apart from re-enacting the original laws of Drakon and Solon, their main task was to draft proposals for additional enactments and new legislation needed for the enforcement of the Amnesty agreement. Their work may have been subject to the decisions of the *Boule* and the board of *nomothetai* elected by the *demes*, but it constituted a legislative activity. This might explain their official title, *nomothetai* («law-givers»).

On the other hand, «the *anagrapheis* after the restoration» were concerned only with already existing laws or regulations that needed to be collected, arranged and re-inscribed. They may have needed to draft proposals of laws, such as the «edited lists» of the sacrifices (*syngraphai*; Lys. 30.21), but these involved regulations and alterations that had already been introduced. And in any case, the «edited lists» were to undergo the process of ratification, quoted in Teisamenos' decree. The *anagrapheis* did not have any kind of legislative authority over the sacred laws. Their work would not be that of the publication, as described in the decree of Teisamenos, but merely that of re-publication.

the *Boule* is that it resembles the task given to the *syngraphais* in the recent past; cf. Harrison (1955), p. 33. On the existence of the *syngraphais* after the Four Hundred, and the question whether they worked simultaneously with the *anagrapheis* on constitutional matters, cf. sections 1 and 2.

6. CONCLUSIONS

The last decade of the fifth century, the Athenians decided to have the texts of all their laws consolidated for the first time. Their resolution was mainly dictated by a necessity to insert order into the chaotic situation of the Athenian laws, which were scattered in different places inside and outside Attica, inscribed on various sources of material. Furthermore, the overthrow of the democracy twice at the end of the fifth century, by the two oligarchic régimes of the Four Hundred and the Thirty, urged the Athenians to re-establish more firmly their legal institutions, when restoring the constitution of democracy. As a result, a process of publication was initiated in 410, which aimed to reconstruct the laws of Drakon still in use and the laws of Solon, together with all recent laws that had been enacted subsequently. For this purpose, a board of public officials, named *anagrapheis*, was appointed by the Athenian Assembly for two terms (410-404 and 403-399) and remained in office for a total of ten years.

The job delegated to the *anagrapheis* was not quite similar during the two terms of office, 410-404 and 403-399. In both terms, they were responsible to collect, revise and inscribe on stone the Athenian laws then *in use*, but the scope of their activities as well as their authority were different in each term. The «*anagrapheis* of 410-404» were appointed to re-publish all the Athenian laws that were then *in use*, both secular and sacred. The «*anagrapheis* after the restoration of 403» were engaged to re-publish the sacrificial calendar. In either case, they were not mere transcribers of the laws but their job involved a higher level of discretion.

The activities of the *anagrapheis* during the two terms of office can be seen as integral parts of the re-publication of all ancestral and current secular and sacred laws then *in use*. Obviously, the *anagrapheis* of the first period had an expertise in matters of Athenian law, and were therefore retained at the same office for a long period until the work of publication had been completed. This very fact, however, could raise suspicion of the authority delegated to them, as can be inferred from the attack against Nikomachos in his trial. When the process of publication commenced, it was not clear for the Athenians precisely which laws to publish and which sources to use. Thus, the *anagrapheis* had obviously an extensive degree of authority since they were responsible for the selection and revision of the

laws, and their outcome was only subject to the approval of the Athenian Assembly. However, after 403 the authority of the *anagrapheis* was significantly restricted, when their work became subject to a newly introduced process of ratification (Teisamenos' decree), in which other institutional boards than the Athenian Assembly participated, such as the *Boule*, and a panel of five hundred *nomothetai* elected by the *demes*. Even though the possibilities of abusing authority must have been considerably reduced in the second term, the *anagrapheis* (or at least Nikomachos) were prosecuted by a group of political figures on various charges, amongst which the inappropriate construction of the sacrificial calendar⁴⁹.

In the restored democracy of 403 another board of officials, the *nomothetai*, was appointed by the *Boule* to reaffirm the original laws of Drakon and Solon and draft proposals for additional and new laws. The activities of the «*anagrapheis* after the restoration» and the «*nomothetai* appointed by the *Boule*» were not identical but simultaneous until a certain period of time. The task of the *nomothetai* involved a high legislative authority, especially because they were entitled with the making of new laws. The proposals of the *nomothetai* would undergo the process of ratification included in the decree of Teisamenos. The safeguard of the validated laws was entrusted with the Areopagos.

It has become clear that, toward the end of the fifth century, the Athenians appointed two boards of officials (*i.e.* the *anagrapheis* and the *nomothetai* elected by the *Boule*) delegated with authoritative activities in order to re-establish their legal system and safeguard the constitution of democracy. The period 410-399 B.C. marks the first systematic publication of all Athenian laws then *in use*, and the introduction of a democratic procedure of ratification of laws, which engaged other institutional bodies than the Athenian Assembly (*i.e.* the *Boule*, a panel of five hundred *nomothetai* elected by the *demes*, and the Areopagos) in the constitutional practice. Although we do not hear anything about the process of the publication of laws throughout fourth century, the legal activities of the last decade of fifth century set the foundations for the fourth century legislation (*nomothesia*), with particular reference to the processes of making new laws and repealing old ones.

⁴⁹ The prosecution case does not appear very strong, since not much evidence is provided of the alleged offences against the constitution; cf. Volonaki (1998), pp. 175-195.

BIBLIOGRAPHY

- Atkinson, K.M.T. (1939), *Athenian Legislative Procedure and the Revision of Laws*, «Bull. of J. Rylands Library» 23, pp. 107-150.
- Boegehold, A.L. (1972), *The Establishment of a Central Archive at Athens*, «AJA» 76, pp. 23-30.
- (1990), *Andokides and the Decree of Patrokleides*, «Historia» 39, pp. 149-162.
- Clinton, K. (1981), *The Nature of the Late Fifth-Century Revision of the Athenian Law Code*, in *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography*, «Hesperia», Suppl. 19, Princeton, pp. 27-37.
- Dow, S. (1941), *Greek Inscriptions: the Athenian Law Code of 41-404 B.C.*, «Hesperia» 10, pp. 31-37.
- (1955-57), *The Law Codes of Athens*, «Proc. of the Mass. Hist. Soc.» 71, pp. 3-36.
- (1960), *The Athenian Calendar of Sacrifices: the Chronology of Nikomachos' Second Term*, «Historia» 9, pp. 270-293.
- (1961), *The Walls Inscribed with Nikomachos' Law Code*, «Hesperia» 30, pp. 58-73.
- Ferguson, W.S. (1936), *The Athenian Law Code and the Old Attic Trittyes*, «Classical Studies presented to Edward Capps», Princeton, pp. 144-158.
- Fingarette, A. (1971), *A New Look at the Wall of Nikomachos*, «Hesperia» 11, pp. 330-335.
- Finley, M.I. (1986), *The Ancestral Constitution*, repr. in M.I. Finley, *The Use and Abuse of History*, pp. 34-59.
- Hansen, H. (1990), *Aspects of the Athenian Law Code of 410/09-400/399 BC*, New York - London.
- Hansen, M.H. (1980), *Athenian Nomothesia in the Fourth Century B.C. and Demosthenes' Speech Against Leptines*, «C&M» 32, pp. 87-104.
- (1985), *Athenian Nomothesia*, «GRBS» 26, pp. 3445-371.
- (1990), *Diokles' Law (Dem. 24.42) and the Revision of the Athenian Corpus of Laws in the Archonship of Eukleides*, «C&M» 41, pp. 63-71.
- Harrison, A.R.W. (1955), *Law-making at Athens at the End of the Fifth Century B.C.*, «JHS» 75, pp. 26-35.
- Hignett, C. (1952), *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford.
- Loening, T.C. (1987), *The Reconciliation Agreement of 403/2 B.C. in Athens*, «Hermes Einzelschriften» 53, Stuttgart.

- MacDowell, D. (1962), *Andokides. On the Mysteries*, Oxford.
- (1975), *Law-making at Athens in the Fourth Century B.C.*, «JHS» 95, pp. 62-74.
- (1978), *The Law in Classical Athens*, London.
- Meiggs, R. - Lewis, D.M. (1988), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford.
- Oliver, J.H. (1935), *Greek Inscriptions: Laws*, «Hesperia» 4, pp. 5-32.
- Ostwald, M. (1986), *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth Century Athens*, Berkeley.
- Rhodes, P.J. (1972), *The Five Thousand in the Athenian Revolutions of 411 B.C.*, «JHS» 92, pp. 115-127.
- (1980), *Athenian Democracy After 403 B.C.*, «CJ» 75, pp. 305-323.
- (1981), *A Commentary on the Aristotelian Athenaiion Politeia*, Oxford.
- (1985), *Nomothesia in Fourth Century Athens*, «CQ» 235, pp. 55-60.
- (1991), *The Athenian Code of Laws, 410-399 B.C.*, «JHS» 111, pp. 87-100.
- Robertson, N. (1990), *The Laws of Athens, 410-399 B.C.*, «JHS» 110, pp. 43-75.
- Sealey, R. (1987), *The Athenian Republic*, University Park.
- Stroud, R.S. (1979), *The Axones and Kyrbeis of Drakon and Solon*, Berkeley - Los Angeles.
- Thomas, R. (1989), *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge.
- (1992), *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge.
- (1994), *Law and the Lawgiver in the Athenian Democracy*, in R. Osborne - S. Hornblower (eds.), *Ritual, Finance, Politics*, Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis, Clarendon, pp. 119-133.
- Todd, S.C. (1993), *The Shape of Athenian Law*, Oxford.
- (1996), *Lysias Against Nikomachos: The Fate of the Expert in Athenian Law*, in L. Foxhall - A.D.E Lewis (eds.), *Greek Law in its Political Setting*, Oxford 1996.
- Volonaki, E. (1998), *A Commentary on Lysias' 13 and 30*, Royal Holloway University of London, unpubl. diss.

Livia Migliardi Zingale

OSSERVAZIONI IN MARGINE
AD ALCUNE ISCRIZIONI GIURIDICHE
DI AREA MAGNOGRECA

Testamenti, donazioni a causa di morte
o donazioni tra vivi?

Queste note nascono dalla lettura di un saggio, pubblicato alcuni anni or sono da A. Bencivenni sotto il titolo assai suggestivo *Καὶ ζώων καὶ θανάων: Il testamento in Magna Grecia*¹: stavo allora preparando la riedizione di una silloge di testamenti romani conservati nei materiali di provenienza egiziana² e nella breve introduzione a quei documenti, specificamente raccolti per un corso monografico di Papirologia Giuridica, volevo presentare un quadro della prassi testamentaria greca e soprattutto ellenistica, senza la cui conoscenza poco si comprendono certe clausole tipicamente greche che, a partire dalla concessione di Severo Alessandro di testare in *hellenika grammata*, cominciano ad apparire con sempre maggior frequenza negli atti di ultima volontà dei *novi cives* ellenofoni che abitano la terra del Nilo³.

Non potevo certamente trascurare un contributo che proponeva tutta una serie di interessanti collegamenti, ma avevo poi rimandato

¹ Vd. *Simblos. Scritti di storia antica*, II, Bologna 1997, pp. 9-42.

² Vd., a cura di chi scrive, *I testamenti romani nei papiri e nelle tavolette d'Egitto*, Torino 1997³.

³ Sul punto rinvio alla mia silloge testamentaria sopra citata alla n. 2, in part. pp. 6 s. e 96 n.1.

ad altro momento un'indagine più approfondita dei molti problemi che quelle pagine sollevavano: soltanto una gentile ma assai ferma richiesta del collega A. Maffi a collaborare in concreto alla nuova rivista giusgrecistica «Dike» mi ha indotto a riprendere il contributo della studiosa bolognese, per cercare di dare una qualche risposta ad alcuni interrogativi che tale lettura mi avevano allora suscitato.

Oggetto di quell'indagine sono tre iscrizioni bronzee, databili tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a.C.⁴, che sono state ritrovate in momenti diversi nell'area crotoniate e che sono state pubblicate ormai da molto tempo: dopo le prime parziali ma non sempre affidabili letture⁵ i tre documenti, redatti in alfabeto dorico e nel dialetto delle colonie achee, sono agevolmente consultabili nell'edizione critica approntata già negli anni '20 da V. Arangio-Ruiz e A. Olivieri per la raccolta di iscrizioni della Sicilia e dell'Italia meridionale «relative al diritto»⁶, cui si può ora aggiungere la nuova pubblicazione da parte di H. van Effenterre e F. Ruzé in una più ampia silloge di epigrafi greche arcaiche a contenuto «politico e giuridico»⁷.

Pur nel diverso stato di conservazione – una sola delle tabelle, quella cosiddetta di Saotis, risulta completa, mentre le altre due sono gravemente mutilate –, è stato possibile ricostruire lo schema compositivo che le caratterizza e che consiste nella sequenza pressoché costante di quattro clausole⁸:

a formula augurale invocante la divinità e la fortuna;

b indicazione del nome del *damiourgos*;

c disposizione espressa da una forma del verbo *didomi*;
d indicazione del nome dei *proxenoi*.

Sulla prima clausola, ampiamente attestata nella documentazione pubblica e privata dall'età arcaica all'età ellenistica e romana⁹, c'è invero ben poco da dire: l'espressione di augurio in nome della divinità e della buona sorte ricorre infatti sia nell'*incipit* di leggi, arbitri, decreti, rendiconti, inventari, sia in testa a dediche votive, atti di fondazione, manomissioni, contratti e disposizioni di ultima volontà¹⁰. Per quanto poi riguarda il suo significato, appaiono tuttora valide le osservazioni fatte già dai primi studiosi che hanno indagato su questa formula, secondo i quali essa viene adoperata da chi scrive con la convinzione che attraverso l'intervento salvifico degli dei e della fortuna l'atto che la contiene possa avere così efficacia¹¹.

Poiché la presenza di questa espressione – che è e rimane un semplice auspicio di natura squisitamente metagiuridica – non risulta di per sé sufficiente a identificare più esattamente il contenuto delle tabelle in esame, è necessario proseguire la lettura delle successive clausole per cercare qualche elemento maggiormente chiarificatore: ecco dunque il nome di un *damiourgos*, che nella prima e nella terza iscrizione è espresso sotto forma di genitivo assoluto, mentre nella seconda compare al nominativo, posposto alla clausola dispositiva e seguito dall'indicazione dei *proxenoi*, anch'essi in nominativo¹². Nonostante questa differenza, la più gran parte della dottrina ha interpretato la formula, in tutti e tre i casi, come semplice indicazione della magistratura eponima, avente quindi un significato meramente

⁴ Sulla datazione delle tre lamine si veda Bencivenni, *art. cit.*, p. 30 e n.36.

⁵ Rinvio sul punto all'ampia bibliografia diligentemente raccolta da A. Bencivenni nell'articolo citato *supra*, p. 9 n.1.

⁶ Cfr. *Inscriptiones Graecae Siciliae et infimae Italiae ad ius pertinentes*, Mediolani 1925, nrr. 18, 19, 20; vd. anche SEG IV 75 (XV 600), 74, 71. Pochi anni prima era apparsa l'edizione di D. Comparetti (*Tabelle testamentarie delle colonie achee di Magna Grecia ed iscrizioni di Tegea, Dodona, Corcyra*, Firenze 1915), nella quale veniva pubblicata per la prima volta l'iscrizione di Philon, che si aggiungeva agli altri due documenti già noti da tempo, cioè l'iscrizione di Saotis e l'iscrizione di Simichos, cui lo studioso apportava anche significativi miglioramenti di lettura: cfr. anche dello stesso studioso il saggio *Tabelle testamentarie delle colonie achee di Magna Grecia*, «Annali della Scuola Archeologica d'Atene» 2 (1916), pp. 220 ss., nrr. 18-20.

⁷ Vd. *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, II, Roma 1995, nrr. 57-58 e 55.

⁸ Utilizzo per comodità lo schema proposto da Bencivenni, *art. cit.*, p. 13.

⁹ L'autrice del saggio cita opportunamente (*ibid.*, n. 9) alcune testimonianze papirosee di età tolemaica che contengono siffatte espressioni di buon augurio, ma sembra dimenticare che esse compaiono, se pur variamente formulate, anche in documenti di età più tarda: si veda ad esempio l'*incipit* dell'*Edictum de pretiis* diocleziano (301 d.C.) conservato in numerosissime iscrizioni greche e latine, ritrovate in varie province dell'impero romano.

¹⁰ Per un elenco di queste testimonianze può risultare utile, anche se limitato alle sole iscrizioni attiche, W. Larfeld, *Handbuch der griechischen Epigraphik*, II, Hildesheim - New York 1971, p. 591 ss.

¹¹ Valgano per tutti le annotazioni di F. Krause, *Die Formeln des griechischen Testaments*, Leipzig 1915, p. 15 ss.

¹² Per quanto concerne i tre documenti, ripubblicati da A. Bencivenni in Appendice all'articolo citato *supra*, seguo l'ordine da lei adottato, cioè l'iscrizione di Philon – dal nome del soggetto protagonista dell'atto – al nr. 1, l'iscrizione di Saotis al nr. 2 e l'iscrizione di Simichos al nr. 3.

cronologico, sulla base di una plausibile identità tra i *damiourgoi*, comunemente attestati nelle colonie achee o in altre località greche, e gli *archontes* ateniesi.

Solo alcune voci isolate – tra le quali la stessa Bencivenni – hanno messo in dubbio questa interpretazione, proponendo invece di identificare il *damiourgos* di queste iscrizioni, sia esso espresso nella forma del genitivo assoluto oppure nella forma del nominativo, con «l'incaricato che si occupava del particolare negozio contenuto nel documento», spiegando poi «la circostanza del suo comparire da solo quasi a datare lo scritto ... con la nozione di falsa eponimia». Egli sarebbe dunque il magistrato «cui fanno capo, nell'ambito di una società che perfeziona pubblicamente (*sic!*) la confezione dei documenti, gli affari trattati nei documenti stessi»¹³: una tesi, quest'ultima, che lascia alquanto perplessi perché non trova finora un sicuro riscontro nel mondo greco arcaico, nel quale la redazione degli strumenti negoziali sembra affidata a semplici scritture private, semmai garantite da testimoni e per ulteriore sicurezza conservate presso terzi, piuttosto che a documenti pubblici direttamente confezionati da una pubblica autorità, sia essa religiosa oppure civile, come saranno ad esempio nell'Egitto tolemaico gli atti di quel funzionario dell'amministrazione lagide, l'*agoranomos*, i cui compiti notarili sono ben noti.

Se dunque appare ancora convincente la vecchia tesi che vede nel *damiourgos*¹⁴ citato nelle tabelle magnogreche una funzione essenzialmente cronologica e questo non contrasta con un'eventuale sua funzione di semplice depositario del documento, risulta certamente più utile nella nostra indagine proseguire la lettura della successiva clausola, che sembra fornire più precisi elementi per determinare l'esatta natura dei tre documenti. È in questa clausola che viene menzionato un soggetto – rispettivamente Philon, Saotis e Simichos¹⁵ – il quale dispone di tutti i suoi beni, cioè dell'intero patri-

¹³ Così Bencivenni, *art. cit.*, p. 16 s. e relative note, con copiosa bibliografia: la studiosa riprende qui in particolare la teoria di L. Robert sul «falso eponimo», che diversamente dal magistrato avente diritto a questo titolo servirebbe soltanto a datare gli atti che rientrano nelle sue specifiche competenze.

¹⁴ Per il problema del rapporto tra il demiurgo delle colonie achee magnogreche e l'altra importante magistratura attestata in area crotoniate e rappresentata dal pritano rinvio alla bibliografia specifica ricordata da Bencivenni, *art. cit.*, p. 17 n. 14.

¹⁵ Come è stato già sopra accennato, è questo l'ordine proposto da Bencivenni, che viene qui accolto per comodità da chi scrive.

monio familiare¹⁶, in favore di un terzo: nel primo caso risulta beneficiaria la moglie Zaotyche, nel secondo è una non meglio identificata Sikainia¹⁷, mentre nell'ultimo documento – gravemente lacunoso – rimangono ignoti sia il nome sia la qualifica del destinatario.

Per quanto riguarda il verbo utilizzato per indicare la disposizione, che risulta compiutamente leggibile soltanto nelle prime due lamine, si tratta di una forma del verbo *didomi*, che appare comunque integrabile nella terza tabella. Sulla base di questo verbo, accompagnato da un preciso riferimento alla totalità dei beni lasciati, A. Bencivenni interpreta gli atti in questione come «testamenti» e conforta siffatta interpretazione, collegando *didomi* alla successiva formula *καὶ ζῶων καὶ θανῶν*¹⁸. Dice al riguardo la studiosa che «sono queste locuzioni a decidere della natura dei documenti. Da un lato la frase sulla cessione universale dei beni ..., dall'altro ... la determinazione dei limiti temporali in cui tale trasferimento patrimoniale deve avvenire, con riferimento al periodo successivo la morte del disponente» e dunque – essa conclude – «non sembra avventato supporre che gli

¹⁶ Mentre nelle iscrizioni di Philon e di Simichos leggiamo la formula *τὰντὸ πάντα* (= *τὰ ἑαυτοῦ πάντα*), è interessante sottolineare l'espressione *τὰν οἰκίαν καὶ τὰλλα πάντα*, presente nell'iscrizione di Philon: essa richiama suggestivamente la locuzione *οἰκετεῖαν χρήματά τε*, indicante appunto l'intero asse ereditario, che si ritroverà costantemente nella clausola mancipatoria dei testamenti confezionati dai *cives romani* ellenofoni e che corrisponde alla formula latina *familiam pecuniamque*: si veda, tra i molti esempi raccolti da chi scrive nella silloge *I testamenti romani* cit., nr. 12, il testamento di C. Longino Castore a noi conservato nella copia greca trascritta nel relativo verbale di apertura (BGU 1, 326 ll. 26-28).

¹⁷ Diversamente dall'opinione più comune, secondo cui beneficiaria dell'atto è una donna, M. Guarducci, accogliendo un'interpretazione a suo tempo avanzata da D. Comparetti (*art. citato supra*, n. 6), ipotizza che possa trattarsi anche di un uomo, il cui nome sarebbe dunque Sikainias: cfr. *Epigrafia greca*, III, Roma 1974, p. 296.

¹⁸ È questa la lettura, che già A. Biscardi aveva suggestivamente proposto senza peraltro spiegarla – di lui si veda il saggio dedicato a *Il cosiddetto «testamento» di Cnemone*, «SDHI» 32 (1966), p. 184 (= *Scritti di diritto greco*, Milano 1999, pp. 75-87, p. 87), sul quale si tornerà più avanti –, e che viene ora riproposta con argomentazioni convincenti da Bencivenni, in luogo di *καὶ ζῶος καὶ θανῶν*: secondo la studiosa «sembra ... che la formula in questione, oltre a presentare due *καὶ* simmetrici, preveda anche il parallelismo morfologico dei due termini in contrasto semantico ... In questo modo la simmetria della locuzione si giova della presenza di due participi, al posto di un aggettivo e di un participio» (cfr. *art. cit.*, p. 20 n. 17). Comunque sia, il significato non cambia, poiché in entrambi i casi – sia che si legga un aggettivo sia che si legga un participio presente – resta comunque evidente che l'atto è destinato a produrre i suoi effetti indipendentemente dall'evento mortale.

atti siano stati composti in previsione della morte per essere validi dopo di essa»¹⁹.

La definizione delle tabelle crotoniati come «testamenti» – definizione, che viene anche riportata nel titolo stesso dell'articolo da cui prendono spunto queste mie riflessioni – era stata invero proposta e accolta già da molti studiosi²⁰, soprattutto da storici e filologi, che dal momento della loro pubblicazione le hanno variamente esaminate, anche se sono altrettanti coloro, in particolare storici del diritto romano e dei diritti antichi²¹, che le hanno invece qualificate come donazioni a causa di morte. Una classificazione, quest'ultima, che secondo A. Bencivenni, è «ormai del tutto fuori luogo per il diritto greco arcaico in generale e per i documenti magnogreci in particolare» e – prosegue la studiosa – «utilizzarla ancora, nonostante l'ormai appurata necessità di dotare la scienza giuridica greca di specifici mezzi di indagine, significherebbe da un lato istituire, fra l'ordinamento greco e quello romano, un pericoloso paragone che le enormi differenze esistenti fra i due dovrebbero scongiurare; dall'altro, comporterebbe il ricorso, ingiustificato e improprio, ad una definizione estranea, dettato solo dall'impossibilità di usufruire per certi documenti arcaici di una categoria, quella di «testamento greco», che una tradizionale quanto inadeguata concezione ritiene di dover identificare esclusivamente con la *diatheke*/adozione»²².

Dunque le iscrizioni in questione – ripete ancora A. Bencivenni – non contengono atti di donazione *mortis causa* ma testamenti, sia perché oggetto delle disposizioni è «la cessione universale dei beni», sia perché «l'ambito di validità delle disposizioni ... viene inequivocabilmente collocato nel periodo successivo la morte del disponente», sia perché – essa aggiunge ancora – «la presenza di beneficiarie universali di sesso femminile ... non solo conferma come altamente improbabile una semplice donazione ... ma sottolinea parimenti la

¹⁹ Si veda ancora Bencivenni, *art. cit.*, p. 20 n. 17.

²⁰ Vd. da ultimo H. van Effenterre - F. Ruzé, *Nomima cit.*, nrr. 57-58 e 55 (vd. *supra*, n. 7): gli autori di questo *Recueil* definiscono le tre iscrizioni magnogreche «tablettes testamentaires» ed inseriscono al nr. 56 un'iscrizione locrese molto frammentaria, che presenta rilevanti analogie con quei documenti.

²¹ Si rinvia anche in questo caso all'ampia bibliografia citata da Bencivenni nel suo saggio, in part. p. 25 e n. 25.

²² Cfr. Bencivenni, *art. cit.*, p. 26.

inaspettata e straordinaria libertà con cui in quest'area della Magna Grecia si utilizzava il testamento»²³.

A parte il primo punto, che trova una facile smentita nel fatto che anche la donazione *mortis causa* può riguardare tutto il patrimonio del donante e non soltanto singoli beni²⁴, e così il terzo punto che appare altrettanto debole in quanto si parla ora di donazione *tout court* e non più di donazione a causa di morte, sia pure per negare tale identificazione in favore del testamento, sottolineando la peculiarità dell'atto così identificato che consisterebbe in quella assoluta «libertà» del testatore in favore di un individuo di sesso femminile, credo che il punto cruciale sia in realtà il secondo. Siamo infatti sicuri che le tabelle di Philon, di Saotis e di Simichos siano disposizioni il cui effetto si avrà solo dopo la morte del disponente e siano quindi o testamenti o donazioni a causa di morte²⁵?

Per cercare di risolvere questo interrogativo, riprendiamo nuovamente la clausola *καὶ ζῶων καὶ θανῶν*, che è presente nella prima e nella terza iscrizione mentre manca nella seconda tavoletta, dove peraltro viene comunemente sottintesa²⁶: se in questa formula il secondo termine sembra collocare nel periodo successivo alla morte la definitiva efficacia delle disposizioni, il primo termine pare invece alludere ad una effettività immediata. E di questa incongruenza si

²³ Cfr. *ibid.*, p. 29 s.

²⁴ Mi sia permesso citare per tutti, anche se riferito al solo *ius* di Roma, il chiaro contributo del mio maestro, M. Amelotti, *La «donatio mortis causa» in diritto romano*, Milano 1953, p. 3.

²⁵ Se tra i giusromanisti, V. Arangio-Ruiz non ha esitato, nell'edizione critica da lui curata con A. Olivieri (vd. *supra*, n. 6) ad inserire questi documenti tra le donazioni a causa di morte, altri invece sono sembrati più incerti nel definire la precisa natura di questi documenti. Si legga ad esempio B. Biondi (*Successione testamentaria e donazioni*, Milano 1943, p. 703 e n. 3), il quale, parlando dell'«antichissimo ed universale istituto» della *donatio mortis causa* cita appunto «taluni atti greci dell'Italia meridionale, che sono forse *donationes m. c.*». E così si esprimerà anche Amelotti nelle pagine dedicate a *La «donatio mortis causa» cit.*, p. 69 e n. 59.

²⁶ Si vedano ancora V. Arangio-Ruiz e A. Olivieri, che nell'apparato critico della *donatio Soteos* (sic) così si esprimono: *desunt verba ζῶος καὶ θανῶν, at cum in donatione omnia bona Soteos comprehendantur, nemo est qui dubitet quin res mortis causa donatae fuerint*. Da notare che gli editori ribadiscono anche qui che si tratta di donazioni a causa di morte. Diversa è l'opinione di M. Guarducci, che non accetta tale integrazione ed inserisce invece la tabella di Saotis tra gli esempi di donazioni ordinarie, anche se ricorda che le lamine di Philon e di Simichos sono invece consuetamente interpretate come esempi di *donationes mortis causa*: Si veda *Epigrafia greca cit.*, III, p. 296 s.

rende conto la stessa Bencivenni, che propone allora di interpretare il riferimento temporale alla vita del disponente non come allusione «alla realizzazione immediata del lascito, ma alla volontà attuale del testatore», attribuendo all'espressione una funzione simile a quella locuzione $\nu\omicron\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \phi\rho\omicron\nu\omega\nu$, così comune nelle *diathekai* ellenistiche, con la quale viene esplicitata la piena sanità mentale del testatore. In questo modo – prosegue la studiosa – «il protagonista dell'atto "dà in vita" nel senso di "decide consapevolmente di dare ora che è in vita" e – conclude più oltre – il testatore esprime una intenzione valida ora che è in vita e quando sarà morto»²⁷.

Ma una tale affermazione presenta invero una grossa contraddizione sia sul piano logico sia sul piano meramente terminologico: se da un lato la disposizione in esame è definita «testamento», cioè un atto che ha efficacia soltanto dopo la morte, e colui che dispone è qualificato «testatore», come si può dire poi che il disponente «dà in vita», il che significa invece che la disposizione produce i suoi effetti indipendentemente dall'evento mortale? Se al contrario la disposizione è ritenuta un atto fra vivi, come si può allora usare una terminologia prettamente testamentaria?

A questo punto il problema dell'esatta identificazione dei tre atti magnogreci resta ancora senza una risposta del tutto convincente, ed allora sembra utile riprendere un suggerimento proposto tanti anni or sono da F. Maroi²⁸, che, esaminando le tabelle in questione da pochissimo tempo pubblicate insieme²⁹, le aveva definite donazioni ordinarie; ma soprattutto giova rileggere più attentamente quanto è stato detto molti decenni dopo da A. Biscardi, il rimpianto giugrecista, maestro dei curatori della rivista «Dike» che ora raccoglie questo mio breve intervento a lui dedicato.

Si tratta di una riflessione, che prende spunto dall'analisi di un passo del *Dyskolos* menandro: è questa la storia di un misantropo, di nome Cnemone, che, salvato dal figliastro Gorgia nella cornice di

²⁷ Cfr. sempre Bencivenni, *art. cit.*, p. 29.

²⁸ Si veda «Rivista di Roma» 20 (1916), p. 248 ss.: questa definizione susciterà peraltro le critiche di V. Arangio-Ruiz e A. Olivieri che nella loro edizione (citata *supra*, n. 6) così si esprimeranno: *Quod Fulvio Maroi ... placuit, res nn.is 18-20 commemoratas non mortis causa, sed statim donatas esse, cum verbis καὶ ζῶδες καὶ θανάων nostra sententia convenire non potest.*

²⁹ Si tratta dell'edizione curata da D. Comparetti citata *supra*, n. 6.

una complicata vicenda nella quale sono coinvolte due giovani coppie di innamorati, si rivolge a quest'ultimo con le parole: «Ragazzo mio, sia che io muoia – e credo proprio di sì, e di una brutta morte, a giudicare da come mi sento –, sia che la scampi in qualche modo, ti adottato come figlio e tutto quello che ho la ventura di possedere, consideralo tuo»³⁰. Secondo lo studioso questo singolare negozio non è un testamento-adozione, perché l'atto non è a causa di morte «dal momento che esso non è destinato a produrre i suoi effetti in conseguenza della morte di Cnemone, bensì indipendentemente da tale evento»; non è neanche un'adozione *inter vivos* perché Gorgia «non entra a far parte dell'*oikos* di Cnemone in posizione subordinata, ma per effetto dell'*eispoiesis* e della sua accettazione assume invece senza ritardo la titolarità dell'*oikos* del disponente»; ma non è neppure una donazione *mortis causa*, perché questa «o produce i suoi effetti subordinatamente alla morte del donante o quegli effetti si risolvono in caso di sopravvivenza del donante al donatario»³¹.

Al termine della sua indagine sul testo menandro, A. Biscardi aggiunge una postilla per noi assai preziosa, nella quale suggerisce di raffrontare il negozio di Cnemone proprio «con quegli atti di disposizione risalenti (VII-VI secolo a.C.³²), conservatici in epigrafi di città della Magna Grecia e nei quali ricorre spesso la clausola $\kappa\alpha\iota\ \zeta\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \theta\alpha\nu\omega\nu$ (= in vita e in morte)»³³: lo studioso, che tanti contributi ha saputo dare in tema di *diatheke*, nelle sue diverse accezioni di testamento-adozione, di adozione postuma, forse di adozione tra vivi, certo di *abdicatione* alla potestà del titolare dell'*oikos*, e infine di testamento senza adozione³⁴, quando menziona le tabelle magnogreche non usa dunque né il termine «testamento» né il termine «donazione a causa di morte», e se anche non si sofferma più dettagliatamente su quei documenti arcaici, è sufficiente quel suo preciso col-

³⁰ È questa la traduzione offerta da A. Biscardi, *Il cosiddetto «testamento» di Cnemone*, «SDHI» 32 (1966), pp. 173-184, in part. p. 175 (= *Scritti*, p. 77).

³¹ Si legga Biscardi, *art. cit.*, p. 177 ss. (= *Scritti*, p. 79 ss.).

³² Questa datazione è stata invero riveduta, come già ho detto all'inizio, e le iscrizioni sono state ricondotte al VI-V secolo a.C.

³³ Vd. Biscardi, *art. cit.*, p. 184 (= *Scritti*, p. 87).

³⁴ Accanto alle pagine del suo manuale di *Diritto greco antico*, Milano 1982, p. 121 ss., cfr. anche il saggio dedicato a *Osservazioni critiche sulla terminologia «diatheke-diathesthai»*, in *Symposion 1979*, Athenai 1981, p. 21 ss. (= *Scritti*, pp. 199-214).

legamento alle disposizioni di Cnemone, da lui definite un atto che produce i suoi effetti indipendentemente dall'evento mortale, per comprendere che così pure sono gli atti di Philon, di Saotis e di Simichos. Anch'essi contengono la formula «in vita e in morte» e dunque possiamo concludere con A. Biscardi che chi la utilizza «ha effettivamente l'intenzione di disporre a prescindere dalla propria morte, ovvero *inter vivos*».

E torniamo così al testo delle iscrizioni crotoniate, che dopo la clausola dispositiva presentano un ultimo elemento, consistente nell'indicazione dei nomi dei *proxenoi*, in numero di cinque nel documento di Saotis, in numero incerto nell'atto di Simichos, mentre nulla si può dire per la tabella di Philon, gravemente mutila nella parte inferiore: di certo non collegabili all'istituto classico della prosenia, costoro sono più verosimilmente dei testimoni all'atto e meglio ancora dei testimoni-garanti. È questa l'interpretazione comunemente accolta dagli studiosi, tra i quali mi piace ricordare almeno M. Guarducci, che utilmente rileva, sulla scia di altri ricercatori, che questa definizione non può non richiamare «alla nostra memoria la glossa di Esichio προξενει-μαρτυρει»³⁵. Ciò non comporta peraltro che i testimoni delle iscrizioni magnogreche «convalidassero l'atto in calce al quale venivano menzionati assicurandone forse la perfezione formale (*sic*)» – come invece ipotizza A. Bencivenni³⁶ –: più cautamente si può pensare che i *proxenoi* citati nelle tabelle in esame siano semplici testimoni, che in questa età arcaica forse non sottoscrivono né sigillano ancora il documento³⁷ e la cui funzione si limita probabilmente a confermare l'esistenza dell'atto, offrendo alle parti quella garanzia ulteriore, che già si aggiunge alla redazione scritta, di per sé non necessaria alla validità del negozio, anche se indubbiamente utile come mezzo di prova, in caso di contestazioni.

³⁵ Si legga Guarducci, *Epigrafia greca* cit., III, p. 296 s., che cita al riguardo il trattato tra i Sibariti e i Serdaioi, per il quale rinvia espressamente a quanto detto da lei in *Epigrafia greca* cit., II, pp. 541-543 (cfr. anche 696-698).

³⁶ Vd. Bencivenni, *art. cit.*, p. 23 e n. 21.

³⁷ A quest'ultimo riguardo bisogna ricordare che G. Pugliese Carratelli (*La dedica di Kleombrotos e le sigle preposte a nomi in epigrafi italiote*, «Atti Soc. Magna Grecia» 6-7 [1965/1966], p. 213) ha invece suggerito che alcune sigle, peraltro presenti nella sola tabella di Simichos, possano essere le trascrizioni delle *sphraghides* apposte sugli originali dei documenti.

A questo punto rimane ancora un interrogativo, che non riguarda il contenuto delle tabelle, ma il tipo di materiale con il quale sono confezionate: si tratta di lamine bronzee, di forma rettangolare e dello spessore che varia tra i due e tre millimetri, la cui utilizzazione è piuttosto diffusa nelle colonie greche dell'Italia meridionale, ed in particolare nell'area crotoniate. A questo elemento formale A. Bencivenni dedica l'ultimo paragrafo della sua ricerca, ponendosi il problema se il bronzo fosse adoperato «come unico materiale di scrittura», cioè se esso «veniva trattato, in modo all'apparenza insolito per noi moderni dell'era cartacea, alla stregua di una base scrittoria di uso comune, oppure il pregio di un'incisione enea, potenzialmente durevole rispetto all'uso di materiali più facilmente deperibili e certamente più costosa della iscrizione su pietra, veniva riservato, secondo una discrezionalità di cui occorre tracciare le linee guida, solo ad alcuni documenti», come ad esempio quelli «testamentari»³⁸.

Dopo un'amplissima digressione sul supporto scrittorio bronzeo, la cui scelta – secondo la studiosa – «sembra non tanto collegata con il tipo di atto giuridico che il materiale doveva contenere, quanto piuttosto con il tipo di luogo nel quale ... doveva essere depositato» e cioè «all'interno di un santuario o di un tempio»³⁹, A. Bencivenni conclude il saggio, ripercorrendo l'*iter* delle disposizioni di Philon, Saotis e Simichos, che redatte inizialmente su altro materiale, come il papiro o le tavolette lignee imbiancate o cerate, certamente più comune nella prassi negoziale quotidiana – furono poi trasferite su bronzo e quindi depositate in un luogo sacro, per essere così meglio custodite e salvaguardate.

Accogliendo questa ricostruzione, che trova ampio riscontro in molti ritrovamenti di area non soltanto crotoniate, hanno termine le mie brevi note su queste tabelle magnogreche che, quasi un secolo dopo la loro prima edizione critica, continuano a suscitare l'interesse degli studiosi.

³⁸ Si legga Bencivenni, *art. cit.*, p. 33.

³⁹ Vd. ancora *ibid.*, p. 34.