I riferimenti alla "vendetta" nei casi di ἀνομία e παρανομία: analisi lessicale e prospettive giuridiche nella tragedia greca

Luca Fiamingo

(*Università degli Studi di Verona*)

Abstract

Starting from the analysis of ἀνομία and παρανομία (and their derivatives) in Aeschylus, Sophocles and Euripides, this paper tries to isolate some cultural, political and legal elements essential to understand the dramas in the light of contemporary debate on the νόμος and its "deviations" from the polis' system. Focusing on the relationship between (τὸ) ἴδιον and (τὸ) κοινόν caused by the absence, in ancient Greek thought, of demarcations such as that between violence and justice, personal retaliation and trial, this paper offers the first complete classification of the lexicon commonly related to the idea of "vengeance". The latter does not exist in ancient Greek but can be reconstructed from terms and expressions widely attested in tragedy, which gave voice to traits and attitudes of the coeval political and legal imagery.

Key Words – Ancient Greek law; tragedy; vengeance; retaliatory ethics; νόμος

Partendo dall'analisi delle occorrenze dei termini ἀνομία e παρανομία (e dei rispettivi derivati) nei drammi di Eschilo, Sofocle ed Euripide, questo contributo cerca di isolare alcuni presupposti culturali, politici e giuridici essenziali per comprendere i nessi instaurati dagli autori con il dibattito coevo sul νόμος e le sue "deviazioni" rispetto al sistema della *polis*. Concentrandosi, in particolare, sulla relazione tra (τὸ) ἴδιον e (τὸ) κοινόν generata dall'assenza, nel pensiero greco, di salde demarcazioni concettuali come quella tra violenza e giustizia, ritorsione personale e processo, l'indagine offre la prima classificazione completa del lessico comunemente associato alla nozione di "vendetta". Quest'ultima, di per sé inesistente in greco, è ricostruibile a partire da una serie di termini ed espressioni largamente attestati in tragedia, che dava voce a tratti e ad atteggiamenti radicati nell'immaginario giuridico e giudiziario coevi.

Parole chiave – Diritto greco antico; tragedia; vendetta; etica ritorsiva; νόμος

 CC-BY-ND

1. Vendetta, ἀνομία e παρανομία in Grecia antica: un nesso (ancora) da esplorare

Come dimostra Orrù (1985), lo studio della nozione di ἀνομία nell'antica Grecia assume una rilevanza che va oltre il puro dato linguistico. L'analisi del termine, attestato a partire dall'età classica (fatta eccezione per l'aggettivo ἄνομος, che ricorre già in Esiodo) ha condotto a risultati importanti, come la classificazione dei suoi significati (*inhumanness*, *impiety*, *injustice*) in base al contesto e la mappatura di elementi di continuità tra la società greca e la civiltà occidentale odierna. Nonostante le conclusioni del suo studio necessitino di integrazioni e precisazioni rispetto ad altri fattori entrati in contatto con la nozione di ἀνομία, come il fenomeno vendicatorio, Orrù ha dimostrato come il dibattito greco sull'ἀνομία nel V secolo riguardasse non solo la rottura di tradizionali norme (νόμοι) di comportamento, ma anche il tentativo di tragediografi, storici e filosofi di trovare una risposta sistematica ai problemi del loro tempo[1]. L'importante premessa di Orrù di non voler sostenere una «perennial idea of anomie hovering through the centuries in Western civilization» quanto piuttosto «to place the present sociological debates into a historical perspective»[2], conferma la volontà di superare la diffusa tendenza di stabilire connessioni con le costruzioni ideologiche moderne senza rispettare le differenze e le alterità culturali (ivi comprese quelle sociali, politiche e giuridiche) fra noi e i Greci.

Da questo punto di vista, è doveroso precisare che il termine "vendetta" (che pure continuerò a usare per comodità espositiva) non corrisponde, in greco, a una nozione altrettanto univoca, bensì a un'articolata e complessa sovrapposizione di aree semantiche relative a concetti quali onore, punizione, giustizia, pagamento e prezzo. Tali coincidenze semantiche sono classificabili, a loro volta, in categorie e sottocategorie (Sezione 2.1) veicolanti, in base al contesto, le idee di riparazione, contraccambio e reciprocità sottese al modo di pensare in greco a quella che per noi è la vendetta. Considerando, inoltre, che nell'esperienza giuridica greca e ateniese in particolare, una vera e propria codificazione della vendetta e del suo immaginario non si è mai definitivamente conclusa[3], l'approccio metodologico qui impiegato, dato dall'incrocio di saperi diversi ma complementari quali filologia e indagini storico-giuridiche[4], insisterà sulla necessità di far parlare gli antichi con il loro vocabolario, valorizzandone le voci cariche di sfumature semantiche che spesso le traduzioni faticano a restituire. Tali voci confermano la sopravvivenza, a livello culturale, di una logica ritorsiva più antica all'interno del pensiero giuridico greco/attico

---

Nota dell'autore: Desidero ringraziare i due anonimi revisori della rivista *Rhesis* per i loro utili suggerimenti e indicazioni. Le traduzioni dal greco, ove non diversamente specificato, sono a cura di chi scrive.

[1] Per un'analisi delle fasi in cui si articolò il dibattito antico e in particolare sulla controversia tra Platone e i sofisti, cfr. Orrù (1985: 16-24), con bibliografia; Kuzmenkov et al. (2021: 516-517).

[2] Orrù (1985: 4).

[3] La legge di Dracone (621 ca.; cfr. Harris e Canevaro 2023: 2) ha progressivamente abolito la vendetta nel senso di omicidio in ritorsione a un versamento di sangue compiuto su iniziativa individuale (Phillips 2008: 56-57); tuttavia, l'effettivo passaggio tra il sistema vendicatorio e quello penale fu un processo di lunga durata. I suoi echi sono ancora visibili nel V-IV secolo, a partire dalla riforma dell'Areopago (cfr. Zaccarini 2018: 495-496; Harris 2019: 406-412) sino al divieto istituzionale (forse il decreto citato in Andoc. 1.81; cfr. Joyce 2014; Joyce 2015: 40-41; Grisanzio 2021: 54-60) di «serbare rancore» ([μὴ] μνησικακεῖν) verso i nemici ricorrendo ad accuse pretestuose con lo scopo di aggirare l'amnistia e ottenere la vendetta (Joyce 2022).

[4] Punto di partenza è il filone di ricerche *Law in Literature*, le cui indagini sono volte a valorizzare il dato giuridico entro la prosa e la poesia d'autore (cfr. Cantarella e Gagliardi 2007: 9-11). Di recente, i lavori di E. Stolfi illustrano i vantaggi derivanti dalla combinazione di metodi nell'interpretazione della tragedia e del diritto entrambi intesi, in Grecia, come esperienze "totalizzanti" (nel senso maussiano; cfr. Stolfi 2022: 26, n.12), in grado di integrare molteplici dimensioni (religione, politica, diritto, etica) per noi rigorosamente distinte (cfr. Stolfi 2020: 13-20; Stolfi 2022: 11-38).

 CC-BY-ND

che eredita e conserva nuclei e simboli del sistema vendicatorio integrandoli nelle nuove modalità repressive della *polis*. Pertanto, i termini e le espressioni che si è soliti ricondurre alla moderna antitesi tra vendetta e punizione in senso giudiziario (spesso applicata a τιμωρία e ai suoi derivati) esprimevano in realtà un'idea diversa, connessa alla tutela della τιμή individuale o del gruppo familiare attraverso l'intervento legislativo della *polis*. In effetti, la τιμή, che si è soliti tradurre con 'onore', 'valore', rappresenta «il meccanismo fondamentale attraverso il quale i Greci descrivevano l'interazione sociale, le *norme* e i valori che si esprimono nelle relazioni interpersonali come in quelle politiche»[5].

La stretta correlazione con la sfera normativa (νόμος) è comune tanto al concetto di ἀνομία[6] quanto alla necessità di rimediare all'offesa arrecata alla τιμή mediante un'azione legale (esperita in tribunale) o "extra-legale", compiuta cioè secondo modalità proprie di un sistema giuridico antecedente alla *polis*, dove l'uso individuale della forza era scoraggiato ma non sanzionato[7]. Alla luce di ciò, il presente lavoro si propone di indagare il significato dei nessi instaurati dai tragediografi fra l'intenzione dell'agente e la reazione della vittima o, in sua vece, delle autorità cittadine, e l'inserimento di tali dinamiche nel contesto giuridico ateniese coevo, che ora giustificava simili azioni incanalandole nel rispetto del νόμος, ora le condannava in quanto violazione del sistema legislativo vigente (παρανομία) o in quanto minaccia concreta all'esistenza dello stesso (ἀνομία).

2. Vendetta, punizione o giustizia? Stratificazioni semantiche e sovrapposizioni lessicali nel linguaggio giuridico greco

Com'è noto, il lessico della vendetta è assente dal linguaggio giudiziario odierno; anche le vittime dei reati più efferati sono consapevoli che usare questo tipo di linguaggio in tribunale (*e.g.* durante le deposizioni) può rappresentare un motivo di screditamento agli occhi del giudice (o dei giurati) e portare così alla perdita della causa[8]. D'altra parte, nelle lingue moderne la divisione tra la sfera della giustizia e quella della vendetta è rafforzata dall'esistenza di una terminologia distinta che col tempo ha portato a un inasprimento dell'opposizione fra le due nozioni, ribadita anche di recente[9]. Tuttavia, l'etimologia di questi termini derivati dal latino è spesso oscura per i parlanti delle lingue odierne, che

[5] Canevaro (2020: 165).

[6] Cfr. [Arist.] *Div*. 26 DL 3.103-104 (Rossitto 2005: 106): «διαιρεῖται ἡ ἀνομία εἰς τρία· ὧν ἓν μέν ἐστιν, ἐὰν ὦσιν οἱ νόμοι μοχθηροὶ καὶ πρὸς ξένους καὶ πρὸς πολίτας· ἕτερον δέ, ἐὰν τοῖς ὑπάρχουσι μὴ πείθωνται· ἄλλο δέ, ἐὰν ὅλως μηδεὶς ᾖ νόμος» ('L'anomia si divide in tre parti: di queste una si verifica se vi sono leggi immorali verso gli stranieri e i cittadini; la seconda, se non si presta obbedienza alle leggi vigenti; la terza se non vi è affatto alcuna legge'). Cfr. anche Diog. Laert. 8.1.22-23: «Λέγεται παρεγγυᾶν αὐτὸν ἑκάστοτε τοῖς μαθηταῖς τάδε λέγειν […] νόμῳ βοηθεῖν, ἀνομίᾳ πολεμεῖν·» ('Si dice che [*scil*. Pitagora] abbia consigliato a ciascuno dei suoi allievi di sostenere la legge e opporsi all'anomia').

[7] Cfr. *infra*, n. 25.

[8] Cfr. Jacoby (1985: 2-12, 157, 280-299), che è giunto alle conclusioni sopra riassunte esaminando vari resoconti giornalistici sui processi odierni, specie negli Stati Uniti. Sulla vendetta come pratica consuetudinaria codificata nel diritto di alcune società moderne, cfr. l'ampia bibliografia presente in Di Lucia e Mancini (2015: 225-281). Cfr. anche Burnett (1998: 18-32); Di Lucia e Mancini (2015: 79-96, 205-224).

[9] Si pensi all'articolo di D. Maraini sul "Corriere della Sera" (19 dicembre 2023) intitolato, per l'appunto, 'Vendetta e giustizia: c'è differenza'. La scrittrice, discutendo del conflitto Israelo-Palestinese, ribadisce la concezione di una netta separazione/opposizione tra i due termini, riconoscendo la sopravvivenza della logica ritorsiva nel pensiero contemporaneo a partire dalla percezione che «la vendetta […] risulta veloce, drastica e appagante, mentre la giustizia ha i tempi lunghi e spesso delude»; inoltre, «la vendetta dell'individuo singolo viene considerata un reato. La vendetta condotta da un esercito in nome di una nazione invece viene accettata come prassi politica» e risponde «grossolanamente a un bisogno di equità».

 CC-BY-ND

tendono a vedervi così un netto contrasto e a ragionare in termini (quasi) esclusivamente sostitutivi, senza soffermarsi sugli elementi di sinergia e prossimità fra due concetti che, a ben vedere, rispondono con strumenti diversi al medesimo obiettivo: soddisfare un torto restituendo a ciascuno ciò che gli spetta, sia che si tratti di una ritorsione personale, sia quando ciò è previsto dalla legge[10]. Si considerino, in tal senso, la definizione di *iustitia* attribuita a Ulpiano (*D*. 1.1.10. *pr*.) e una delle prime occorrenze di *vindĭco*, che la dottrina associa tradizionalmente alla procedura con cui si rivendicava il possesso di un bene detenuto illegalmente da un altro[11]:

> *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*.
> 'La giustizia consiste nella costante e perenne volontà di attribuire a ciascuno il suo diritto. Le regole del diritto sono queste: vivere onestamente, non recare danno ad altri, riconoscere a ciascuno ciò che gli spetta'.

> *Litibus familia supersedeat; si quis quid deliquerit, pro noxa bono modo vindicet.*
> 'La famiglia si tenga lontana dalle contese; se qualcuno commetterà uno sbaglio, lo si punisca in base alla colpa, secondo giustizia'. (Cat. *Agr*. 5.1)

Secondo la definizione ulpinianea, la giustizia consiste nell'applicazione del principio *suum cuique tribuere*, ovvero nell'attuazione di un'equità attenta alla considerazione (s)oggettiva e cioè alla connotazione di cose e persone resa percepibile dalla loro considerazione sociale[12]. Un'idea non dissimile di equità è implicita anche nel verbo *vindĭco* che, nel periodo arcaico, poteva assumere il significato di 'punire' in relazione a questioni familiari e/o private[13]. Sembra, dunque, che l'appello alla giustizia, tanto nella forma più definita dello *ius* (che può significare anche 'giustizia' in quanto applicazione della legge, come nell'espressione *ius petere*, "chiedere giustizia"), quanto nella forma ordinaria ed extragiudiziale espressa dalla perifrasi *bono modo* (alla lettera "nel modo ritenuto più adatto" a ripristinare il danno), mantenga la stessa idea di 'restituzione' anche in casi che sfuggono alla competenza del tribunale ma si ispirano ugualmente alla logica penale romana.

In Grecia la situazione è più complessa. Da un lato, esistono molti termini indicanti la pena, ma nessuno di essi si è specializzato nel senso di punizione inflitta da un individuo *al di fuori* dell'organizzazione cittadina della giustizia (*i.e*. vendetta). Questo si deve a un complesso di fattori sociali, politici e culturali che, lungi dall'essere separabili (ma non

[10] Cfr. le voci 'vendetta' e 'giustizia' dell'Enciclopedia Treccani (<https://www.treccani.it/vocabolario/>, ultima consultazione: 12/03/2025), basate entrambe su un imprescindibile bisogno di "restituzione" di quanto ricevuto/subìto ma con modalità differenti: nel primo caso, esso «viene inflitto privatamente ad altri»; nel secondo, agisce «secondo la ragione e la legge». Per approfondimenti e un confronto con il lessico della vendetta e della giustizia nelle altre lingue moderne, cfr. Milani (1997).
[11] Sulla procedura definita *rei vindicatio*, cfr. Petrucci (2022: 209-211).
[12] Cfr. Corbino (2016: 155-160).
[13] Sull'evoluzione dei significati di *vindĭco* e dei suoi derivati (*vindĭcta*, *vindĭcātĭo*, *vindex*), cfr. Milani (1997). La più antica testimonianza di questo "passaggio" di significato mi sembra Enn. *Euh*. fr. 5 «*Iouem cognitis insidiis regnum sibi denuo uindicasse ac fugasse Saturnum*» ('Giove, scoperto l'agguato contro di lui, rivendicò di nuovo il regno per sé e mise in fuga Saturno'): *vindĭco* esprime la legittima rivendicazione del potere da parte di Giove, inserendosi nella contesa familiare padre/figlio culminata nella vendetta di Giove su Saturno, che visse in esilio dopo essere sfuggito ai sicari mandati dal figlio per catturarlo o ucciderlo («*qui cum iactatus esset per omnes terras persequentibus armatis, quos ad eum conprehendendum uel necandum Iuppiter miserat*»).

 CC-BY-ND

distinti)[14], permisero la creazione di un sistema giuridico come quello ateniese basato proprio sul rinnovato equilibrio tra il sistema vendicatorio *tout court* e il sistema penale cittadino[15]. Infatti, secondo il codice draconiano, i detentori del legittimato attivo nei confronti dell'assassino erano gli stretti familiari della vittima (συγγενεῖς), gli unici a poter dare avvio all'azione giudiziaria (δίκη φόνου) finalizzata a far scontare al reo una punizione proporzionata alla colpa e dagli effetti auspicabilmente deterrenti. Tale procedura, tuttavia, non rappresenta nient'altro che la "messa in forma" istituzionale di una prassi precedente, secondo cui ai medesimi parenti della vittima era riservato il diritto / dovere della vendetta esperito con l'esercizio privato della forza che per l'occasione veniva legittimata direttamente dalla comunità[16].

Diversi studi hanno discusso sullo statuto della vendetta e l'etica ritorsiva nell'Atene di V e IV secolo[17]. Sebbene sia ormai riconosciuta una continuità con l'etica greca in generale (non solamente giuridica), non tutti concordano nel ritenere che il codice di comportamento dei cittadini ateniesi, improntato alla cooperazione e al dominio di sé (specie nel periodo democratico) mantenesse dei legami con una tipologia di condotta opposta come quella che caratterizzava le *feuding societies*[18]. Provare a tirare le fila del dibattito sulla vendetta, provvedendo a una sua sistemazione, è un'operazione complessa. Per i miei obiettivi attuali è sufficiente annotare che nel dibattito sulla vendetta in Grecia si possono enucleare almeno tre diversi filoni. Uno che considera la vendetta una pena e un istituto giuridico, antefatto del diritto formalizzato (*i.e.* oggettivato) della *polis*[19]. Un secondo che la considera un'istituzione tribale e un principio arcano espressi tramite atti di violenza con diretto impatto politico, tale da richiedere l'intervento di una mediazione esterna che portasse alla loro cessazione. Un terzo che considera la vendetta non un

[14] Frutto di una composita interazione fra legge e giustizia, il diritto greco/ateniese non può essere inserito nella logica di una tecnica separata afferente a una funzione sociale pienamente isolabile dalla politica come pure dall'etica o dalla religione. Al contrario, esso costituì «un fenomeno complesso, schiettamente sociale e un'espressione culturale» (Stolfi 2020: 15), al cui interno la vendetta, più che abolita, venne incanalata entro le nuove modalità repressive della *polis* (v. n. succ.).

[15] Cfr. Kucharski (2012: 196): «They [*scil*. revenge and rule of law] are in fact seen as *synergistic* forces in the working of the legal system»; Allan (2013: 599): «The change from vendetta to law-court did not banish the emotions that demand revenge but channelled them through a process which was subject to communal norms»; Cairns (2015: 649): «The state left much in the hands of individuals and families, and took considerable account of their interests and motives, but the relevant procedures are subject to state regulation from start to finish in ways that extensively limit or exclude forms of redress that probably obtained prior to the development of legislation and to which families might otherwise be tempted».

[16] Sugli elementi di continuità e differenza tra il sistema giuridico antecedente alle *poleis*, testimoniato *e.g.* dai poemi omerici e il caso ateniese, cfr. Treston (1923: 127-138); Gagarin (2008: 95-98, 101-102); McHardy (2013: 16-18, 22-30); Cantarella (2021: 304-309); Harris e Lewis (2022: 227-32, 256). Sulla δίκη φόνου e il ruolo della famiglia nella persecuzione dell'omicidio, cfr. Dem. 37. 59, [Dem.] 47.69-70; Plat. *Euthyph*. 4b; Pollux 8.188; *schol.* Dem. 21.43. Cfr. anche Todd (1993: 271-276); Phillips (2008: 64-68); Pepe (2012: 2-3, 14-15); Harris (2015: 23-25).

[17] Per una panoramica sugli studi più recenti, cfr. McHardy (2013: 2-3). Per una discussione critica di alcuni approcci scientifici, cfr. Cairns (2015: 650-653, 656).

[18] Cfr. Herman (2000: 14-15, 2006: 184-215); Harris (2013: 98). La vendetta di sangue e la faida sono entrambe azioni ritorsive dal carattere intergruppale e violente, volte a riparare il danno provocato da un'azione dolosa, ripristinando una relazione di uguaglianza reciproca fra le parti. Per una definizione di 'feud', cfr. *OED* (*s.v.* 2); sui motivi per cui è possibile applicare questa nozione anche al caso ateniese, cfr. Cairns (2015: 650, n. 22).

[19] Ovvero formalizzato nelle istituzioni politiche e nelle organizzazioni sociali della *polis* dove veicola idee, saperi, norme e pratiche di una determinata comunità, assicurandone la tutela e attivando processi valorativi delle soggettività in grado di acquisire quelle idee o anche incrementarle fino a rielaborarne i contenuti valoriali precedenti (cfr. Stolfi 2022: 85) e di rinnovarli (cfr. Medda 2017, 1: 16-17).

 CC-BY-ND

fenomeno ma un sistema dotato di proprie regole che ne facevano nel complesso un meccanismo sociale distinto dal sistema penale cittadino dal VI secolo in avanti[20].

Qualunque sia la sua interpretazione, è innegabile che la vendetta, sebbene priva di un'autentica formulazione nozionistica, costituisse con l'agonalità[21] un tratto nevralgico e capillare tanto dell'antropologia e dell'etica quanto dell'esperienza processuale greca, anche nell'assetto più sofisticato e per noi più accessibile dell'Atene democratica. Lo conferma Aristotele che pone sullo stesso piano *percettivo* il piacere derivante dalla realizzazione di un atto di rivalsa sui propri nemici e la vittoria conseguita su di essi (*Rhet.* 1370b 30-33):

> καὶ τὸ τιμωρεῖσθαι ἡδύ. οὗ γὰρ τὸ μὴ τυγχάνειν λυπηρόν, τὸ τυγχάνειν ἡδύ· οἱ δ' ὀργιζόμενοι λυποῦνται ἀνυπερβλήτως μὴ τιμωρούμενοι, ἐλπίζοντες δὲ χαίρουσιν. καὶ τὸ νικᾶν ἡδύ, οὐ μόνον τοῖς φιλονίκοις ἀλλὰ πᾶσιν·
> 'Anche agire per ripristinare l'onore provoca piacere. Infatti, ciò che è doloroso non ottenere, è piacevole ottenerlo; coloro che provano un sentimento d'ira si addolorano oltre ogni misura se non riescono a rimediare al danno arrecato al proprio onore, mentre si rallegrano sperando di farlo. E anche vincere è piacevole, e non solo per chi ama la competizione, ma per tutti'.

In questa sezione, il filosofo elenca una serie di piaceri strettamente connessi alle dinamiche dell'interazione sociale, cioè ai rapporti tra i cittadini. Il primo esempio di piacere è quello che consegue al τιμωρεῖσθαι che, come ho suggerito nella traduzione, si riferisce non tanto all'atto che definiamo "vendetta" o "punizione" in senso giudiziario, quanto al desiderio, connesso alla speranza (ἐλπίζοντες), di porre *rimedio* all'offesa subìta e ripristinare la τιμή lesa[22]. Il nesso fra ὀργή (qui ὀργίζω) e τιμωρία, inserito all'interno di una sistematizzazione teorica di percezioni e riflessioni collettive sull'ira che risalgono all'età arcaica e perdurano, con evidenti trasformazioni, per tutta l'età classica[23], si ritrova anche in *Rhet.* 1378a 30-32, dove si afferma che il desiderio di contraccambiare un torto, in seguito a un'offesa, è conseguente all'ira, scatenata dal dolore (λύπη) per una mancanza di riguardo (ὀλιγωρία) nei propri confronti o di quelli dei propri cari (εἰς αὐτὸν ἤ τι τῶν αὐτοῦ). Tale offesa deve essere sanata perché il soggetto/cittadino veda riconfermate la sua autorità e la sua dignità (τιμή) nella comunità[24]. Non sorprende, quindi, il

[20] Cfr. Cantarella (2018: 32).

[21] Per un'analisi della nozione di agonalità basata sull'"agonale" di J. Burckhardt e i suoi collegamenti con l'esperienza giuridica greca, cfr. Stolfi (2020: 201-204), con bibliografia.

[22] Questa interpretazione di τιμωρεῖσθαι mi è stata suggerita dalla lettura di Todd (2007: 90) e dal confronto con Cairns (2015: 657-659), che ha dimostrato come, lungi dal riflettere la moderna antitesi tra vendetta e punizione (Cairns 2015: 655, nn. 40-41), i lemmi della sfera di τιμωρία esprimono piuttosto l'idea di *redress*, ossia «reparation or compensation for a wrong or consequent loss» (*OED*, *s.v.*). Tale ipotesi, basata sul legame etimologico di τιμωρία e τιμή (Chantraine 1999: 1120; Cairns 2015: 654) e sul significato di τιμή nella *polis* greca (v. *supra*, p. 33), conferma che «the reference to a victim's loss of *timê* and the corresponding need to *redress* the balance by extracting *timê* from the offender are intrinsic» (Cairns 2015: 657). Questo consente di ricostruire le fasi che hanno condotto alla confusione di singole aree semantiche (*infra*: Sezione 2.1) che esprimono l'idea di vendetta in greco; ciò ebbe inizio con τίνω/τίω (e derivati: *e.g.* τίσις), frequente nell'*epos* per esprimere l'idea di scambio calcolato sulla reversione dell'offesa e lo status sociale in termini di onore, sangue e violenza (cfr. Loney 2019: 14-17). Pur non essendoci un legame etimologico con τιμή (Weiss 2017, con bibliografia), gli studiosi sono convinti che l'associazione di idee sia la medesima riscontrabile in τιμωρία (cfr. Battezzato 2010: 21, n. 25).

[23] Cfr. Harris (2001: 57-59); Campeggiani (2013: 92-104).

[24] Per Aristotele è proprio la riconoscibilità pubblica e sociale del torto subìto a giustificare la vendetta, specie quando le vittime sono cittadini autorevoli che devono tutelare il proprio onore e il proprio prestigio per garantire (e mantenere) la propria posizione nella società. Su questo punto, cfr. Scheiter (2022: 31-34).

 CC-BY-ND

collegamento aristotelico con il principio di agonalità, inteso come tratto caratterizzante l'intera cultura greca e finalizzato all'ottenimento della vittoria (τὸ νικᾶν) in ogni campo: dalla guerra allo sport, dalla politica alla retorica, dai confronti fra tragici ai processi in tribunale, dai quali la violenza e l'autotutela non erano escluse, bensì "sterilizzate" dal processo di istituzionalizzazione a cui furono sottoposte. Retaggio di una cultura precedente dove per affermarsi e acquistare prestigio bisognava sapersi imporre sugli altri anche con la forza[25], l'etica della ritorsione e quella agonale finirono per inglobare tutti i tipi di successo ottenibili a livello pubblico dal cittadino greco, esprimendo un'innata tendenza alla competizione che si manifestava tanto nella politica e nel diritto (come conferma la struttura del lessico penale e di alcune procedure)[26], quanto nella vita quotidiana.

Pensare alla vendetta in Grecia significa, quindi, pensare a un principio dalle molteplici sfaccettature, rimodulabile secondo paradigmi talora diversi fra loro, ma la cui efficacia non cessò con l'affermarsi del diritto della *polis*. L'idea di vendetta conservò la sua efficacia performativa, continuando a essere parte dell'immaginario giuridico collettivo e contribuendo in modo significativo alla codificazione di un certo numero di regole divenute poi leggi (νόμοι). Per la molteplicità di interpretazioni che ammette e per la capacità di incorporare i significati della tradizione restituendoli in forme negoziate dell'agire sociale della *polis*, ritengo che la vendetta possa essere considerata, prima di tutto, un codice semantico che proviene da un modello interiorizzato della tradizione eppure capace di contrapporsi a questo. Il presupposto della mia analisi è che i valori confluenti nel modello della vendetta siano negoziabili, ovvero capaci di essere agiti e ripensati in un contesto funzionalmente rinnovato come quello della πολιτεία ateniese. In tal senso, il linguaggio della vendetta può presentarsi sia come metafora del potere sia come suo strumento metaforico, che ha capacità di creazione del reale e mantiene in vita rapporti di potere e relazioni di senso trasformate, a prescindere dal nesso logico fondativo che si ritiene la orientasse nei sistemi tradizionali. Sotto questo profilo, la vendetta appare come matrice generativa di alcuni criteri regolativi che performano i campi sociali in cui si poteva declinare il diritto greco e ateniese di epoca classica.

La prospettiva giuridica ha prevalso nell'affrontare la questione in chiave storico-evolutiva, assumendola quale indice del "passaggio" dal semplice al complesso e riflettendo sulla relazione che esiste fra le pratiche giuridiche (o meglio, sanzionatorie) delle società in cui il potere è diffuso e le sanzioni afflittive delle società statali (πόλεις). Tale prospettiva, però, non considera che in greco non esiste una vera e propria nozione di vendetta, sebbene ciò non implichi una sua assenza nel dibattito o nella riflessione di V e IV secolo. Pertanto, analizzare ciò che si è soliti definire il lessico greco della vendetta e/o della punizione (sulla sovrapponibilità delle due nozioni tornerò fra poco), non può fare a meno di includere anche lo studio del relativo immaginario, ovvero dell'insieme di nuclei concettuali e simbolici presenti nella memoria culturale e sociale degli appartenenti alla comunità della *polis*[27] e connessi / sovrapposti alle nostre idee di vendetta e punizione.

---

[25] Cfr. Cantarella (2021: 195). Tuttavia, già nei poemi omerici si disapprova l'uso della forza come strumento di affermazione del proprio status sociale; si pensi alla contesa tra Achille e Agamennone e all'intervento di Atena che invita il primo a non usare la forza per ripristinare la τιμή offesa dall'Atride, promettendogli il triplo dei doni come ricompensa per la ὕβρις subìta (*Il.* 1. 210-214). Cfr. anche Cairns (2011).

[26] La polarità fra giustizia, violenza e punizione era uno degli elementi intorno a cui ruotava il sistema penale della *polis* (Riess 2008). Si pensi alla δίκη ἐξούλης dove l'accusatore «became in a sense the State's agent [and] was licensed to use *any necessary violence*» (Todd 1993: 377, corsivo mio). Il costante rimando alla sfera di δίκη conferma il legame, attestato nelle fonti, tra l'idea del giusto (τὸ δίκαιον) e l'etica della ritorsione, entrambi in relazione con ogni manifestazione greca di violenza (cfr. *e.g.* Mossman 1995: 174).

[27] Cfr. Assmann (1997: 192-196).

 CC-BY-ND

Tale sovrapposizione non implicava l'assenza di qualsiasi demarcazione. In effetti, la distinzione fra κόλασις e τιμωρία citata da Aristotele, messa in relazione con gli interessi della vittima[28], consente di riflettere sul discrimine percepito sia nel pensiero filosofico e giuridico sia nel linguaggio comune fra l'uso legale della forza nei confronti del condannato (κόλασις) e la soddisfazione personale dell'accusatore che, attraverso la sanzione irrogata dalle autorità della *polis*, otteneva il contraccambio per l'offesa subìta e una restituzione della propria τιμή (*i.e.* τιμωρία), senza più ricorrere all'uso privato e ritorsivo della forza, cioè a una vendetta *tout court*. Lo conferma, ad esempio, un passo dell'orazione *Contro Aristocrate* di Demostene (§ 69):

> ἀλλ' ἐκείνου μὲν οἱ νόμοι κύριοι κολάσαι καὶ οἷς προστέτακται, τῷ δ' ἐπιδεῖν διδόντα δίκην ἔξεστιν, ἣν ἔταξ' ὁ νόμος, τὸν ἁλόντα, πέρα δ' οὐδὲν τούτου.
> 'Ma sono le leggi e coloro ai quali è assegnato il compito di infliggere la sentenza, che detengono il legittimo potere di infliggergli una punizione; all'accusatore, invece, è concesso di assistere all'esecuzione della pena che la legge ha disposto, ma nulla di più'.

Le considerazioni svolte dall'oratore presentano implicite, seppur notevoli, affinità con la distinzione aristotelica fra κόλασις e τιμωρία: l'irrogazione della pena (κολάσαι) è subordinata alla legittimazione della violenza sul reo gestita dalle leggi (νόμοι κύριοι); all'accusatore, invece, è permesso ricavare soddisfazione solo assistendo «con i propri occhi» (ἐπιδεῖν) all'esecuzione della sentenza emessa ed eseguita secondo la giustizia (διδόντα δίκην) e le disposizioni della legge (ἔταξ' ὁ νόμος). Nonostante non ne venga fatta menzione, l'idea espressa da τιμωρία aleggia nel passo demostenico: pur trattandosi di una sanzione erogata dalle autorità (οἷς προστέτακται)[29], la fraseologia impiegata suggerisce letteralmente l'idea di "dare giustizia" (δίκην διδόναι)[30], la quale viene effettivamente restituita all'accusatore che è riuscito a dimostrare la colpevolezza dell'imputato e ottenere la condanna per il suo reato[31].

---

[28] Cfr. Arist. *Rhet*. 1369b 12-14 διαφέρει δὲ τιμωρία καὶ κόλασις· ἡ μὲν γὰρ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιοῦντος, ἵνα πληρωθῇ («Fra τιμωρία e punizione c'è differenza; la punizione è inflitta in funzione di chi la subisce, la τιμωρία di chi la compie, perché ottenga soddisfazione»).

[29] Ossia gli Undici (οἱ Ἕνδεκα), magistrati competenti in materia di esecuzione penale (Todd 1993: 79-81).

[30] Si consideri anche l'espressione δίκην λαμβάνειν (lett. "ottenere giustizia") usata per sanzioni ispirate sia alla logica e all'etica ritorsive, sia al sistema legislativo della *polis*; cfr. risp. Antiph. 6.9: «Καὶ τῇ μὲν πόλει, εἴπερ ἀδικεῖται, κατηγορίαν ἀντὶ τιμωρίας ἀπονέμουσιν, αὐτοὶ δὲ ὃ τὴν πόλιν φασὶν ἀδικεῖσθαι, τούτου ἰδίᾳ ἀξιοῦσι δίκην λαμβάνειν» ('In difesa della città, se è stata davvero danneggiata, offrono un'accusa invece di una τιμωρία, mentre essi pensano di dover ottenere una soddisfazione [lett. giustizia] personale per i torti che dicono essere stati fatti alla città'); Dem. 54.24: «εἰ δὲ μὴ κατὰ τούτους προειλόμεθ' ἡμεῖς δίκην λαμβάνειν, ἡμεῖς μὲν ἀπράγμονες καὶ μέτριοι φαινοίμεθ' ἂν εἰκότως» ('Se io non ho scelto di procedere contro di lui [lett. ottenere giustizia] in base a queste leggi, ciò dovrebbe dimostrare che sono una persona tranquilla e inoffensiva'). Cfr. anche Antiph. 1.24: «ἵνα δῷ δίκην ὧν ἠδίκηκε καὶ τιμωρήσω τῷ τε πατρὶ τῷ ἡμετέρῳ καὶ τοῖς νόμοις τοῖς ὑμετέροις» ('Perché [costei] sconti la giusta pena per i reati che ha commesso e per intervenire in difesa dell'onore di mio padre e delle vostre leggi'); Lys. 12.100 «ὅσοι δ' ἂν παρὰ τούτων δίκην λάβωσιν, ὑπὲρ αὐτῶν ‹τὰς› τιμωρίας πεποιημένους» ('Chi [fra voi giudici] esigerà giustizia da questi, avrà agito a difesa delle vittime ripristinandone l'onore').

[31] Cfr. Mossman (1995: 174): «The inclusion of δίκη ('justice') in expressions like δίκην διδόναι ('pay the penalty') implies that, although there may be a doubt as to whether a case has been justly settled, provided that it has been, all Greeks would approve the penalty in question». Cfr. Kucharski (2016: 95); Rubinstein (2016: 58).

 CC-BY-ND

2.1 Sovrapposizioni lessicali e stratificazioni semantiche: la "vendetta" in greco antico

Le tabelle di seguito proposte contengono i dati emersi sinora da una ricerca, ancora in corso, sulle tragedie superstiti e frammentarie di Eschilo, Sofocle ed Euripide[32]. Esse offrono una visione d'insieme sugli intrecci semantici e le sovrapposizioni lessicali caratterizzanti le idee di "vendetta" e "punizione" in greco antico. La distinzione in macrocategorie agevola l'interpretazione del significato assunto da lemmi ed espressioni, attestate pressoché in ogni genere letterario (oratoria, storiografia, filosofia), sulle cui sfumature semantiche non è stato ancora realizzato uno studio mirato, volto a esplicitare nessi ideologici e accezioni linguistiche che restituiscano un'immagine reale del fenomeno in Grecia, basato su atteggiamenti, emozioni[33] e canoni valoriali appartenenti a un *milieu* storico-sociale assai diverso dal nostro. Come si è visto, la forza che muove l'istituto della vendetta greca si richiama per lo più al concetto di onore, che si ha il diritto-dovere di tutelare e difendere. Lo statuto doveroso della vendetta si arricchisce così anche di altre componenti, che ne rafforzano l'obbligo e ne orientano lo svolgimento, contribuendo a una raffigurazione ben più complessa di quella che si suole attribuirle. In tal senso, la massiccia concentrazione del lessico e dell'immaginario della ritorsione nella tragedia greca, è punto di partenza imprescindibile per la ricostruzione del fenomeno e di tutta una serie di quesiti e problemi sorti intorno alla sua introiezione nel pensiero etico, filosofico, religioso, sociale, politico e giuridico del V secolo[34].

δίκη, δίκαιος, ἀντίδικος, ἔνδικος, ἐνδίκως, δικαστής, δικηφόρος, ἐκδικος, ἐκδικάζω, ἐκδικαστής, ἐκδικέω, ἀδικία, ἄδικος, ἀδικέω, ἀδίκημα	Vendetta / punizione come espressione di giustizia
δίκην διδόναι, δίκην λαμβάνειν, δίκην τυγχάνειν, δίκην (ἀπο)τίνειν, δίκην ἐκτίνειν δίκην ὀφλισκάνειν	

Tabella 1. *Termini ed espressioni contenenti la radice δικ-.*

[32] Per ragioni di spazio non è possibile elencare tutte le sedi delle occorrenze, ma la citazione verrà fatta all'occorrenza. La scelta di condurre l'indagine a partire dalla tragedia greca si giustifica con l'altissima frequenza del lessico della vendetta ivi registrata. Nel rappresentare un passato lontano, coincidente con la tradizione mitica più remota, la tragedia racconta storie di vendette spesso inestinguibili, contrasti non del tutto sanabili o dilemmi pressoché senza uscita (Battezzato 2019); tuttavia, l'origine mitica delle vicende non esclude il richiamo all'attualità politica e giuridica (Stolfi 2022: 24-31), il che contribuisce a una ricostruzione storica, sociale e culturale del processo di codificazione del fenomeno (Kucharski 2013: 67-68).

[33] Si tratta di ὀργή (*supra*, p. 36), μῖσος, θυμός, χόλος, κότος, μῆνις (con i rispettivi derivati), ovvero di forme e gradazioni differenti di ira, che assumono un determinato significato a seconda della prospettiva di chi le prova e di chi le osserva, in una serrata dinamica intersoggettiva e narrativa. Un breve esame della rappresentazione drammatica delle emozioni "ritorsive" è in Descharmes (2013: 96-119), che necessita però di maggiori approfondimenti; ad esempio, in che modo il progressivo dipanarsi delle emozioni influenzava i rapporti tra i personaggi in scena o la costruzione del singolo personaggio? Qual è il ruolo delle emozioni ritorsive nel processo decisionale che porta al compimento dell'atto e talora al processo di vittimizzazione? Quanto influiva la rappresentazione scenica di questo tipo di emozioni e stati d'animo sull'empatia e il coinvolgimento del pubblico? Trovare una risposta a tali quesiti fa parte delle indagini che sto svolgendo nella mia tesi di dottorato, attualmente in fase di stesura.

[34] Si pensi alla duplice questione, di pari complessità morale, della temporalità della vendetta (*i.e.* la distanza temporale tra colpa e punizione; il tardivo compimento della giustizia umana e divina) e della sua proporzionalità (in quale misura ci si può vendicare? È giusto punire in modo proporzionalmente superiore alle sofferenze e al torto subìti?), oggetto di un'articolata riflessione in diverse tragedie ma anche nei filosofi e negli storici. Su questo punto, cfr. Battezzato (2019: 15-18), con bibliografia precedente.

 CC-BY-ND

ποινή, ποίνιμος, ποινάτωρ, ἀντίποινος -ον ἄποινα	Contraccambio, reciprocità, restituzione, riparazione
ἀμείβειν, ἀμοιβή, ἀμοιβός -ή -όν, ἀλλάττειν, χάρις, δίδωμι, ἀντιδίδωμι, ἀποδίδωμι, ἐκδίδωμι, διαδίδωμι, προδίδωμι	Contraccambio, reciprocità, restituzione, riparazione
ἀντίφονος - ον ἀντιδράω, ἀντικαταθνῄσκω ἀντιπάσχω, ἀντιποιέω	Il prefisso ἀντι-: sostantivi, aggettivi, verbi avverbi (esempi selezionati)

Tabella 2. *Dare, ricevere, scambiare, restituire: l'immaginario concettuale di vendetta/punizione*.

τίσις, ἄντιτος, παλίντιτος, ἀτίτης, ἄτιτος, τίνειν, ἀνταποτίνειν ἀντεκτίνειν, ἀντιτίνειν, ἀποτίνειν, ἐκτίνειν, κατατίνειν προσαποτίνειν, προσεκτίνειν	τιμωρία, ἀντιτιμωρία, τιμάορος (*vel* τιμωρός), τιμωρέω, ἀντιτιμωρέομαι, κατατιμωρέω, προστιμωρέω, προτιμωρέω, συντιμωρέω

Tabella 3. *Vendicarsi / punire per ripristinare l'onore personale e il prestigio sociale* (τιμή).

ἀρήγειν, ἀρωγός, ἀρωγή, ἀμύνειν, ἀμύντωρ, γέρας, μελέτωρ, σωτήρ, χάρις	Soccorrere, proteggere, aiutare

Tabella 4. *Termini ed espressioni aventi significati secondari (ma unitari) di vendetta / punizione.*

αἰκία (*vel* αἴκεια), αἰκίζω, αἴκισμα, ἀεικής, -ές, ζημία, ζημιοῦν, κολάζειν, κολάσις, κολαστής, πρᾶξις, πράττειν, πράκτωρ, μέτειμι, μετέρχομαι	Danneggiare, punire, perseguire, condannare

Tabella 5. *Vendetta / punizione in contesti legali, paralegali ed extralegali*.

ἀλάστωρ, δαίμων, μιάστωρ	Ἐρινύς, Νέμεσις, νέμεσις

Tabella 6. *Vendetta / punizione nella prospettiva religiosa e cultuale*.

L'affermazione secondo cui le varie formulazioni della vendetta presenti nei drammi di Eschilo, Sofocle ed Euripide presentano somiglianze ed affinità nella forma e nel significato insieme alle loro occorrenze in altri generi letterari, si basa su un duplice presupposto: 1) Il codice istituzionale della tragedia ateniese che, nata come istituzione sociale e collettiva, costituì un'esperienza totalizzante, che interagiva cioè con le altre dimensioni (religione, politica, diritto, etica, filosofia) del vissuto della comunità riunita

 CC-BY-ND

nel teatro[35]; 2) La consapevolezza che il genere letterario è esso stesso un'istituzione che, nel *sistema* letterario di un determinato momento storico, raccoglie intorno a sé opere che hanno caratteri distintivi comuni ma rispondenti, soprattutto nella Grecia arcaica e classica, a precise funzioni e occasioni generate dal ritrovo dei destinatari delle opere medesime. Come mostrano diversi studi, la letteratura greca del periodo compreso fra VIII e IV secolo appare caratterizzata da una predominanza del contenuto etico in funzione dell'ecumenicità del suo pubblico, destinatario di un messaggio *comune*, plurale e polivalente che, pur adeguandosi alla *polis* in (e per) cui era stato concepito, continuò a fare capo a un'unica identità che, lontana dal risolversi in *una* dimensione politica, prendeva corpo a livello di unità culturale. Tale presupposto è molto utile in un'indagine scientifica sul fenomeno vendicatorio in Grecia, per il quale sussistono delle costanti individuabili, come la diffusa concezione della 'retributive justice' nel pensiero etico[36] e nella cultura giuridica greca, ricostruibili a partire dai resoconti storiografici delle relazioni politiche-internazionali di epoca classica[37].

Svincolata da una serie di pregiudizi e valutazioni di natura etnocentrica che ne fanno ora una forma di violenza individuale e asociale, caratteristica di comunità primitive e arretrate, ora una forma di 'non-diritto', che si collocherebbe in opposizione polare all'estremità dello spettro che vede nella giustizia e nel diritto il suo polo positivo, la vendetta rivela la sua funzione pienamente giuridica. Con 'giuridico' si intende, in linea con gli studi antropologici, ogni istituto e norma regolanti la vita comunitaria, emessi e rispettati consapevolmente dalla comunità[38]. Partendo da tali premesse metodologiche, è possibile avviare l'analisi della relazione esistente fra ciò che per comodità espositiva si continuerà a definire vendetta e l'insieme dei νόμοι vigenti in una comunità *politica* in senso etimologico[39]. Entro il regime identitario del νόμος, con la sua dilatata polisemia[40], si consumavano scissioni e fratture tali da interpellare filosofi, storici e tragediografi che intercettavano, nelle loro opere, un modo diffuso di guardare ai nessi fra comando sulla città e osservanza delle norme di condotta, repressione dei misfatti e disciplina della dimensione comune, giusta misura degli atti individuali e senso ultimo della legalità. Se da un lato il νόμος consente quel distacco da coinvolgimenti personali e interessi particolari che definiscono l'etica della ritorsione, l'incapacità delle disposizioni politiche a esaurire l'orizzonte normativo innescava esiziali conflitti con quanto lo trascendeva, generando situazioni di ἀνομία/παρανομία in cui ogni limpida demarcazione come quella

[35] Sul tema esiste una bibliografia molto ampia; cfr. almeno Di Benedetto e Medda (2002); Rodighiero (2013); Stolfi (2022: 24-31, con bibliografia ulteriore).

[36] Cfr. McHardy (2013: 4-5, 43-44). Tale idea era parte integrante del principio di reciprocità, uno dei cardini del pensiero greco (cfr. almeno Gill et al. 1998). Dal punto di vista giuridico, «the reaction of the victim is expected to be either commensurate with or in excess of the initial provocation, offence or injury» (Herman 1998: 213).

[37] Per maggiori approfondimenti e diverse prospettive di indagine, cfr. Mossman (1995: 169-170, 174-177); Harris (2006: 14-25, 2013: 64-66, 69-71); McHardy (2013: 95), con bibliografia; Stolfi (2020: 21-32), con bibliografia ulteriore.

[38] Cantarella (2002: 190-194).

[39] Con l'affermazione della *polis*, il πολιτικόν assunse una veste capillare e pervasiva tale da abbracciare quasi ogni interazione umana esterna alla dimensione familiare (Meier 1988: 72).

[40] Prima della politicizzazione della vita comunitaria, νόμος indicava tutto ciò a cui gli uomini erano vincolati: ordini divini, usi e costumi, imperativi etici, consuetudini familiari o di un popolo (Stolfi 2020: 97-102). A tale accezione, si affiancò quella più specifica di "prescrizione" dettata dalla *polis* circa ciò che era doveroso o proibito fare all'interno di una comunità civica.

 CC-BY-ND

tra violenza e giustizia, ritorsione personale e processo, vacilla e trascolora, rivelando frizioni e limiti dell'ordine cittadino[41].

3. Il ruolo della vendetta (personale) e il significato della punizione-sanzione nei casi di ἀνομία e παρανομία

Secondo la definizione di Ostwald (1969: 85), l'aggettivo ἄνομος, da cui deriva ἀνομία, indica un comportamento asociale di un individuo che agisce contro la legge e l'ordine stabilito in contravvenzione a uno o più modelli di comportamento ritenuti validi e vincolanti nella comunità in cui egli vive. Se intesa in questo modo, la nozione di ἀνομία dovrebbe riferirsi esclusivamente a un'attitudine del singolo e non a una condizione dell'intero gruppo sociale. Ma a dimostrare l'esattezza di quest'ultimo punto è il lavoro di Orrù citato in apertura[42], che distingue senza soluzione di continuità tre significati della famiglia lessicale di ἄνομος, stabiliti a seguito di una puntuale analisi delle occorrenze nelle fonti di epoca arcaica e classica:

> In some instances, it described the lack of human qualities in an individual, which would prompt terrible, violent, outrageous and monstrous deeds. In other instances, it referred to the disregard of religious norms or divine orders which would cause godless, impious and unholy acts. And third, anomie behaviour was one that expressed defiance of unwritten rules of justice or traditional social customs and norms of proper behaviour. (Orrù 1985: 8)

[41] Lo testimonia il resoconto tucidideo sugli effetti della peste sull'ordinamento politico e giuridico ateniese. Essa aveva segnato l'inizio di un periodo in cui il 'disprezzo delle leggi (ἀνομία) era più diffuso' (2.53.1 «τῇ πόλει ἐπὶ πλέον ἀνομίας»); la paura degli dèi o 'la legge umana' («ἢ ἀνθρώπων νόμος») non rappresentavano più un freno poiché (2.53.4) 'nessuno sperava di rimanere in vita sino al momento in cui sarebbe stata fatta giustizia delle loro colpe («τῶν δὲ ἁμαρτημάτων … μέχρι τοῦ δίκην γενέσθαι») e avrebbe subìto in cambio un'azione che ripristinasse l'onore delle loro vittime' («ἂν τὴν τιμωρίαν ἀντιδοῦναι»). Ricorrendo allo stesso lessico della vendetta attestato in tragedia (*e.g.* τιμωρία e ἀντιδίδωμι suggeriscono le idee di reciprocità e ritorsione quali espressioni di δίκη; v. *supra*, Tabella 1 e Tabella 2), Tucidide individua le ragioni dell'anomia nel declino della religione e nella mancanza di un'adeguata applicazione delle leggi. La conseguenza, come a Corcira (3.81.5-82.4, 3.84.2-3), è uno sconvolgimento generale che induce gli uomini 'a commettere ingiustizia *violando le leggi* («παρὰ τοὺς νόμους ἀδικεῖν») e ad anteporre il desiderio di restaurare la propria τιμή alle leggi divine («[…] τοῦ τε ὁσίου τὸ τιμωρεῖσθαι προυτίθεσαν») sino ad «annullare le leggi generalmente accettate in proposito, per soddisfare il proprio bisogno di riparazione sugli altri' («ἀξιοῦσί τε τοὺς κοινοὺς περὶ τῶν τοιούτων οἱ ἄνθρωποι νόμους […] ἐν ἄλλων τιμωρίαις προκαταλύειν»).

[42] L'esempio suggerito ma non discusso da Orrù (1985: 7, n. 15) è Hdt. 1.96.8: «μᾶλλόν τι καὶ προθυμότερον δικαιοσύνην ἐπιθέμενος ἤσκεε, καὶ ταῦτα μέντοι ἐούσης ἀνομίης πολλῆς ἀνὰ πᾶσαν τὴν Μηδικὴν ἐποίεε, ἐπιστάμενος ὅτι τῷ δικαίῳ τὸ ἄδικον πολέμιόν ἐστι» ('Si diede ad osservare la giustizia con ancora maggiore scrupolo, e faceva questo proprio mentre in tutta la Media c'era una grande *anomia*, ben sapendo che l'ingiustizia è nemica della giustizia'). Per difendere l'interpretazione di ἀνομίη come 'a condition of a social group', ritengo sia utile soffermarsi sul nesso con la giustizia (δικαιοσύνη, τῷ δικαίῳ) e l'ingiustizia (τὸ ἄδικον). Alludendo al dibattito politico-filosofico ateniese (v. *infra*, n. 45), lo storico delinea un preciso quadro istituzionale dove, per far trionfare δίκη e *quindi* la legge sul disordine conseguente all'ἀνομία, è fondamentale introdurre una gestione statuale della giustizia come proposto da Deioce (1.97.3). Tuttavia, poiché il suo tentativo fallì e 'le rapine e l'anomia nei villaggi divennero molto peggiori di quanto lo fossero prima' («ἐούσης ὦν ἁρπαγῆς καὶ ἀνομίης ἔτι πολλῷ μᾶλλον ἀνὰ τὰς κώμας ἢ πρότερον ἦν»), i Medi elessero un re affinché 'il paese fosse ben governato' («εὐνομήσεται»; su εὐνομία e i suoi rapporti con ἀνομία, cfr. Caire 2020: 429-430) e loro non fossero più 'distrutti dall'anomia' («ὑπ' ἀνομίης ἀνάστατοι»).

 CC-BY-ND

Sebbene imprescindibile per la comprensione del fenomeno in Grecia, l'analisi di Orrù rivela alcune lacune circa la relazione, evidente anche negli esempi da lui discussi, tra una situazione di ἀνομία[43] e i riferimenti ad azioni, pensieri o gesti ritorsivi da parte degli attori coinvolti[44]. Come si è detto, la cultura giuridica greca (con il diritto e l'insieme delle norme che lo definiscono) si sviluppa nel segno di un'interazione (e integrazione) fra politica, legge e giustizia. D'altra parte, la saldatura fra produzione legislativa che deriva dalla politica e l'esercizio del potere esigeva un freno e una garanzia, senza i quali il νόμος rischiava di degenerare nel suo doppio oscuro, mutandosi da statuizione volta a perseguire il bene della comunità in mera sopraffazione, incapace di garantire forme soddisfacenti di giustizia, prevenire o fronteggiare le distorsioni del potere e soprattutto di ricomporre i conflitti tanto più violenti quanto più vicini tra loro fossero stati i protagonisti. A questo fondo cupo di violenza e ancestrale terrore, in cui gli assetti cittadini si specchiano senza riuscire completamente a prescindervi, alludono i riferimenti all'etica della ritorsione personale e alla logica della sanzione penale gestita dalla *polis* menzionate nelle riflessioni antiche su ἀνομία e παρανομία. Il prossimo paragrafo, dedicato all'analisi di casi esemplari in tragedia, mostra come i poeti si interrogavano attraverso le maglie del mito e i riferimenti alla realtà politica coeva, sulle istanze di giustizia connesse al rispetto del νόμος o alla sua duplice negazione (ἀνομία, παρανομία)[45], chiamando in causa dinamiche ritorsive personali e/o interventi statuali volti alla sanzione dei reati contro la persona o la *polis*.

---

[43] Di cui pure sono spiegate la causa, l'origine, lo sviluppo e la connotazione a partire dal significato di «deflections from a specific standard of behaviour» (Orrù 1985: 8).

[44] Le connessioni tra ἀνομία/παρανομία e l'etica ritorsiva sono presenti anche in oratoria (Isocr. 4.114; 8.96.3; 11.38; 15.8; Dem. 24.152; Hyper. 4 fr. 15b 3); tale analisi non potrà essere svolta in questa sede. Cfr. almeno Antiph. 4.1.2-3: «ὅστις οὖν […] ἀνόμως τινὰ ἀποκτείνει, ἀσεβεῖ μὲν περὶ τοὺς θεούς, συγχεῖ δὲ τὰ νόμιμα τῶν ἀνθρώπων. ὅ τε γὰρ ἀποθανών … εἰκότως θεοῦ τιμωρίαν ὑπολείπει τὴν τῶν ἀλιτηρίων δυσμένειαν» ('Chi uccide qualcuno *illegalmente* si macchia di empietà contro gli dèi e sconvolge le leggi degli uomini. È probabile che la vittima lasci dietro di sé spiriti vendicatori ostili come strumento per la riparazione del loro onore da parte degli dèi'), dove l'intervento punitivo pubblico (*polis*) su un atto ἄνομος tutela gli interessi personali della vittima, inserendo la τιμωρία nel νόμος («ὁ μὲν τοίνυν νόμος ὀρθῶς ὑμῖν τιμωρεῖσθαι παραδίδωσιν αὐτόν») e correggendo gli effetti dell'anomia secondo la giustizia retributiva («ὑμᾶς δὲ χρὴ τῇ τε ἀνομίᾳ τοῦ παθήματος ἀμύνοντας, τήν τε ὕβριν κολάζοντας ἀξίως τοῦ πάθους»); Lys. 12.82: «ὑμεῖς δὲ τοὺς ἀπολέσαντας τὴν πόλιν κατὰ τὸν νόμον ἀξιοῦτε κρίνειν, παρ' ὧν οὐδ' ἂν παρανόμως βουλόμενοι δίκην λαμβάνειν ἀξίαν τῶν ἀδικημάτων ὧν τὴν πόλιν ἠδικήκασι λάβοιτε» ('Voi ritenete giusto giudicare *secondo la legge* i distruttori della città, dai quali nemmeno volendo *farvi giustizia illegalmente* potreste avere una *riparazione* all'altezza delle colpe che hanno commesso', trad. Medda 1991: 351), dove si esortano i giudici, tutori del νόμος, a condannare i Trenta e i loro sostenitori marcando la natura ritorsiva e riparativa della sanzione (cfr. Andoc. 1.84; [Andoc.] 4.4) che, anche se fosse inflitta παρανόμως, sarebbe comunque insufficiente ad appagare i familiari delle vittime (§§ 83-84).

[45] Come ricorda Orrù (1985: 20-24), la dicotomia tra νόμος / δίκη e ἀνομία (o παρανομία) / ἀδικία sorta nel dibattito filosofico-politico ateniese affermava la coincidenza "naturale" tra questi concetti (*e.g.* Plat. *Min*. 314 c-d, 317c; Xen. *Mem*. 4.4.13). Echi di tale dibattito si trovano anche in tragedia; cfr. Eur. *Troad*. 284: «πολεμίῳ δίκας, παρανόμῳ δάκει» ('Avverso alla giustizia, mostro che viola la legge') dove Ecuba lamenta la sua sorte di schiava di Odisseo, uomo dai tratti mostruosi (cfr. Hes. *Theog*. 307, ἄνομος detto di Tifone; Soph. *Trach*. 1096 ἄνομος detto dei Centauri) che non conosce né δίκη né νόμος; *Ba*. 995 (= 1015) «τὸν ἄθεον ἄνομον ἄδικον Ἐχίονος» ('L'uomo che non conosce dio, né legge, né giustizia'), dove il Coro invoca l'arrivo della 'giustizia armata di spada e assassina' («ἴτω δίκα / ξιφηφόρος φονεύου- / σα», 992-994a; v. *supra*, Tabella 1) su Penteo che 'con intenzione ingiusta e ira contraria alla legge' («ἀδίκῳ γνώμᾳ παρανόμῳ τ' ὀργᾷ»: si noti il nesso ἀνομία/παρανομία e la coincidenza del piano umano e divino rispetto alla violazione del νόμος: cfr. *supra*, n. 40) si oppose a Dioniso. Sull'incompatibilità tra anomia e gestione statuale della giustizia, della legge e della religione, cfr. anche Xen. *Anab*. 5.7.34, *Cyrop*. 1.3.17, dove si applicano, come in Erodoto (*supra*, n. 42), termini propri del dibattito ateniese.

 CC-BY-ND

3.1 Ἀνομία e παρανομία in tragedia: oltre l'opposizione fra giustizia e violenza

Nel frammento papiraceo (P. Oxy. 1364, fr B. = 87B 44 fr. A [DK] = F. 44(a) [Pendrick]) risalente all'opera *Sulla verità* (Περὶ ἀληθείας) di Antifonte[46], si incontra una particolare concezione della giustizia che interseca il mio ragionamento. Inizialmente essa è identificata con il «non trasgredire le leggi (νόμιμα) stabilite dalla *polis* in cui si vive come cittadini», affermazione che potrebbe non rispecchiare il pensiero del filosofo, sebbene non siano mancati sforzi per renderla coerente con il suo pensiero[47]. Subito dopo è detto che «l'osservanza della giustizia è assolutamente conforme all'interesse dell'individuo, se rispetta le leggi (τοὺς νόμους) in presenza di testimoni; ma, se è solo e senza testimoni, è suo interesse obbedire alla natura (φύσις). Infatti, le operazioni della legge sono fittizie (ἐπίθετα), quelle della natura necessarie»[48]. Il νόμος è così schiacciato alla nuda dimensione di precetto sancito da chi ha il potere: legge (essenzialmente scritta)[49] lontana da ogni contatto con il divino e incapace di garantire un reale vantaggio per il singolo[50].

Difficile non rinvenire in tali affermazioni toni vicini a quelli del *Sisifo* attribuito a Crizia (fr. B25.88 DK = *TrGf* fr. 19), laddove proprio il fallimento della legge è posto alla base dell'esigenza di 'inventare' gli dèi, il timore verso i quali costituì una garanzia di ordine e rispetto delle leggi[51]. Tale invenzione, opera di un individuo sapiente (vv. 12-15) si rese necessaria in seguito al tentativo di «introdurre delle leggi punitive» (νόμους θέσθαι κολαστάς, vv. 5-6a) in grado di punire chi avesse commesso un reato (ἐζημιοῦτο δ' εἴ τις ἐξαμαρτάνοι, v. 8) e assicurare la supremazia della giustizia (ἵνα δίκη τύραννος ᾖ, v. 6b) rispetto all'ἀνομία in cui versava la società umana. Tuttavia, le leggi erano insufficienti a ripristinare l'ordine, potendo essere segretamente trasgredite e aggirate, facendo in modo che i crimini e i reati rimanessero impuniti a causa della difficoltà a scoprire i responsabili delle violazioni (*i.e.* παρανομία)[52].

È evidente come le discussioni sull'anomia nella Grecia di V secolo sollevassero problemi di natura morale e politica. In questa cornice, la tragedia, nel pieno della sua funzione totalizzante (*supra*, p. 41) e in quanto esperienza collettiva di poeti, cittadini-spettatori e magistrati che ne curavano a spese pubbliche l'allestimento (Rodighiero 2013), era in grado, attraverso il mito, di dare voce a tratti ben radicati nell'immaginario pubblico degli Ateniesi. Costoro avevano una concezione "tragica" del potere (anche) democratico, caratterizzato da tratti di ineludibile ambivalenza connessi al pericolo di un suo abuso che rischiava di sfociare in tirannide o di sopraffazione che avrebbe condotto

---

[46] Cfr. Pendrick (2002: 33). Per una recente analisi del frammento e una discussione della relativa bibliografia, cfr. Eustacchi (2021: 5-7).

[47] Cfr. Antiph. f. 44(a) Pendrick, 6-11: «δικα[ιοσ]ύνη / δ'οὖ]ν τὰ τῆς πό- / λεως νόμιμα, / ἐν ᾗ] ἄν πολι- / τεύηταί τις, μὴ / παρ]αβαίνειν». Cfr. anche De Romilly (2005: 73-74).

[48] Cfr. Antiph. f. 44(a) Pendrick, 12-27: «χρῴτ' ἄν οὖν / ἄνθρωπος μά- /λιστα ἑαυτῷ / ξυμφ[ε]ρόντως / δικαιο[σ]ύνῃ, εἰ / μετὰ μὲν μαρ- /τύρων τοὺς νό- / μους μεγάλους / ἄγοι, μονούμε- / νος δὲ μαρτύ- / ρων τὰ τῆς φύ- / σεως· τὰ μὲν γὰρ / τῶν νόμων / ἐπίθ]ετα, τὰ δὲ / τῆς] φύσεως ἀ- / ναγ]καῖα».

[49] Cfr. Pendrick (2002: 319).

[50] Una sintesi del dibattito su νόμος e φύσις in relazione al problema dell'anomia e della violazione della legge (παρανομία) si trova in Orrù (1985: 16-20).

[51] Può essere utile, in tal senso, il confronto con Eur. *Hec*. 799-801: «ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χὠ κείνων κρατῶν / νόμος· νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα / καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὡρισμένοι» ('Ma gli dèi il potere ce l'hanno, e ce l'ha anche la legge, che governa gli dèi. È grazie alla legge che crediamo agli dèi e viviamo distinguendo fra il bene e il male', trad. Battezzato 2010: 259-261). Per l'interpretazione di questo passo, tuttora oggetto di dibattito, cfr. Battezzato (2010: 87-99), con bibliografia.

[52] Per una recente analisi delle ipotesi di attribuzione e delle osservazioni critico-testuali sul frammento, cfr. Boschi (2021).

 CC-BY-ND

alla guerra civile (στάσις). In effetti, Atene era la città che, tra VI e V secolo, aveva ospitato la nascita congiunta del "politico" e della democrazia; i suoi legislatori (Dracone, Solone, Clistene, Efialte, Pericle) erano stati progressivamente in grado di far, per così dire, discendere il νόμος dall'Olimpo alla *polis*, assumendolo come termine chiave dell'ordine normativo ed espressione dell'assetto democratico[53]. Di questa cesura rispetto a valori e dispositivi istituzionali che sino a un paio di anni prima erano coesi e indiscussi, la tragedia si nutrì costituendo, non meno della storiografia[54] o del pensiero filosofico, un'importante proiezione culturale della dialettica fra cittadini e πολιτεία. Ciò include anche interrogarsi sul rapporto fra le azioni dei cittadini (legate soprattutto all'uso della violenza) e il νόμος, la cui esistenza si considerava compromessa dall'inottemperanza dei suoi destinatari che ne contestassero la forza vincolante (παρανομία) o vi si sottraessero (ἀνομία).

Naturalmente, tali riflessioni conoscono forme e funzioni diverse nella produzione drammatica dei tragediografi maggiori; in particolare, Eschilo si fa promotore di una visione integralista, che combina la sua visione del divino con il consolidamento delle strutture istituzionali della *polis*, approfondendo leggi etico-religiose di matrice tradizionalista che regolano l'agire umano e rispetto alle quali la politica rimane coerente ma subordinata. Sofocle, le cui convinzioni erano probabilmente improntate a moderati sentimenti aristocratici che non gli impedirono di collaborare con la democrazia[55], non propose nuovi modelli di organizzazione della *polis* ma ne accettò le istituzioni vigenti, approfondendo gli effetti negativi derivanti da una scissione della città con superiori istanze etiche e religiose. Euripide, infine, si interrogò sulla natura delle leggi e delle norme di comportamento, sulla loro origine divina e sulla misura in cui esse dovevano imporre un modello di condotta agli individui. Non a caso, le più significative occorrenze di ἄνομος e dei suoi derivati provengono dai drammi euripidei. In relazione al tema della vendetta, è possibile suddividerle in due gruppi: a) ἀνομία e παρανομία sul piano personale; b) ἀνομία e παρανομία sul piano collettivo.

Nella maggior parte dei casi, è possibile notare una sostanziale coincidenza di a) e b); nella *Medea* (431), ad esempio, il Coro mostra di comprendere le ragioni che spingono la padrona a un irrefrenabile desiderio di ritorsione contro Giasone colpevole, anche sul piano pubblico, di adulterio, un reato che viola il diritto e la giustizia su cui si basa l'istituto del matrimonio (vv. 999-1001):

> νυμφιδίων ἕνεκεν λεχέων,
> ἅ σοι προλιπὼν ἀνόμως
> ἄλλᾳ ξυνοικεῖ πόσις συνεύνῳ.
> 'A motivo del letto nuziale,
> che il marito a tua offesa ha contro legge
> abbandonato per congiungersi con un'altra consorte'. (trad. Cerbo 2012: 191)

L'avverbio ἀνόμως denota il comportamento di Giasone come violazione della norma su cui si basa l'ordine sociale (ma non giuridico)[56] di una comunità in cui il matrimonio è un'istituzione sacra, sancita attraverso un patto giurato alla presenza degli dèi come si

[53] Cfr. Stolfi (2020: 123-128).
[54] Cfr. *supra*, nn. 41-42.
[55] Cfr. Ugolini (2011).
[56] La legge ateniese, infatti, contemplava la possibilità del divorzio per l'uomo e la donna (cfr. [Andoc.] 4.14; Dem. 30.25). Cfr. Todd (1993: 214-16). Sulla possibilità che gli spettatori interpretassero la vicenda di Medea alla luce del diritto ateniese, cfr. Leão (2011: 20-22).

 CC-BY-ND

ricorda ai vv. 169-170, dove la menzione di θέμις e del giuramento (ὅρκος) era sufficiente a rimandare gli spettatori a un contesto giuridico in cui a un diritto consuetudinario e a una forma di giustizia "assoluta" (θέμις), istituita (secondo l'etimologia di τίθημι) dagli dèi come regola base della vita umana, si associavano specifiche forme di comunicazione e di relazione col mondo divino attraverso il rituale ordalico del giuramento. Se però l'anomia di Giasone è ritenuta dal Coro un motivo valido perché Medea possa portare a termine la sua vendetta, egli prende le distanze dalle azioni compiute dalla donna contro i suoi figli, il cui omicidio è parte integrante del progetto ritorsivo (vv. 1268-1270). Anche il Messaggero non esita a condannare l'atto (v. 1121), denunciando l'atroce esito di un'azione ritorsiva personale che sconvolge, non rispettandola (παρανομία), ogni legge umana e divina[57]:

> ὦ δεινὸν ἔργον παρανόμως εἰργασμένη
> 'O tu che contro ogni norma hai compiuto un'azione tremenda'. (trad. Cerbo 2012: 203)

Un'altra testimonianza di tale sovrapposizione è nell'*Eracle* (415 ca.). Compiuto l'inganno su Lico, usurpatore del trono di Tebe, ucciso da Eracle per vendicare l'omicidio dei legittimi sovrani, parenti della moglie, il Coro erompe in un canto di gioia per la fine del regime instaurato dal tiranno[58]. Ai vv. 755-759, due membri del Coro elencano i motivi dell'omicidio di Lico:

> — καὶ γὰρ διώλλυς· ἀντίποινα δ' ἐκτίνων
> τόλμα, διδούς γε τῶν δεδραμένων δίκην.
> — τίς ὁ θεοὺς ἀνομίᾳ χραίνων, θνατὸς ὤν,
> ἄφρονα λόγον
> † οὐρανίων μακάρων † κατέβαλ' ὡς ἄρ' οὐ
> σθένουσιν θεοί;
> — 'E tu uccidevi a tua volta: dunque rassegnati a subire
> un'azione ritorsiva,
> a scontare la giusta pena delle tue azioni.
> — Chi è il mortale che, macchiando gli dèi
> con l'accusa di violazione della legge,
> ha divulgato un'ipotesi insensata
> ai danni dei celesti beati,
> che gli dèi non sono potenti?' (trad. Mirto 1997: 193, con modifiche)

Il primo coreuta ribadisce la giusta corresponsione del torto subìto (ἀντίποινα δ' ἐκτίνων), basata sull'idea dell'esatta riparazione conseguente all'offesa arrecata alla persona e al suo onore (*supra*, Tabella 2 e Tabella 3) e sulla norma di giustizia retributiva che legittima il compimento della vendetta. Il secondo coreuta ricorda un'altra colpa del sovrano,

[57] Talvolta è anche l'aggettivo ἄνομος a indicare un atto in grado di sconvolgere l'intero assetto istituzionale di una comunità e insieme l'ordine divino; cfr. *e.g.* Eur. *Phoen*. 380: «οὕτω γὰρ ἤρξατ', ἄνομα μὲν τεκεῖν ἐμέ» ('Così infatti cominciò la sua opera, prima facendo sì che io generassi una prole contro ogni norma'), dove Giocasta ricorda la scoperta dell'unione incestuosa con Edipo, inconcepibile sul piano delle relazioni umane *ma* voluta da Apollo; d'altronde, sul piano divino, l'incesto era tollerato, se pensiamo alla relazione adelfica tra Zeus ed Era (cfr. però la critica di Teseo in Eur. *HF*. 1316-1317: «οὐ λέκτρ' ἐν ἀλλήλοισιν, ὧν οὐδεὶς νόμος, συνῆψαν», dove si insiste sull'ἀνομία di tale atto). Dimentico di questa connotazione, l'Edipo di Sofocle si attribuisce (salvo poi negarla) la qualifica di ἄνομος (*OC*. 142) solo in senso religioso ("empio") quando, rivolgendosi al Coro, ottiene di essere accolto a Colono.

[58] Cfr. Eur. *HF*. 751-753: «τόδε κατάρχεται μέλος ἐμοὶ κλύειν / βοᾷ φίλιον ἐν δόμοις […] φόνου φροίμιον στενάζων ἄναξ» ('Ecco, nel palazzo inizia un canto che mi è caro ascoltare … Leva un grido il sovrano, e il suo pianto è il preludio dell'uccisione', trad. Mirto 1997: 193).

 CC-BY-ND

interpretabile sia come empietà verso gli dèi, da lui accusati di anomia, ovvero di violare il νόμος su cui loro stessi dovrebbero vigilare[59], sia come atteggiamento di sfida verso le divinità e messa in discussione della loro superiorità attraverso un atteggiamento "anomico" nel senso di *impiety*[60]. La battuta potrebbe dunque far leva sulla non veridicità delle accuse mosse agli dèi, confermando il loro potere attraverso la punizione dell'uomo; in effetti, egli ha violato una legge umana ma protetta dagli dèi, favorendo l'instaurarsi dell'anomia (νόμον παρέμενος ἀνομίᾳ χάριν διδοὺς, 778); in altre parole, «the ultimate validity of νόμος and the danger of intellectual arrogance are dwelt on by choruses or by sympathetic characters»[61].

I paralleli elencati da Bond (1981) supportano questa ipotesi; ad esempio, nell'*Ifigenia in Tauride*, l'uso di ἄνομος è simile a quello dell'*Eracle*: «reso tracotante da un atteggiamento anomico» (*i.e.* empio: ἀνομίᾳ θρασύς, 275), un bovaro irride alla preghiera di un suo compagno «molto pio» (θεοσεβὴς, 268). La sua anomia, in questo caso, oltre a rappresentare, per se stesso (sul piano personale), un'accusa di empietà verso gli dèi, costituisce una seria minaccia per la pubblica sopravvivenza del νόμος ("legge" o "usanza religiosa", v. 277) che impone di sacrificare gli stranieri giunti in Tauride (v. 278); una pratica di cui Ifigenia è stata insignita da Artemide, quasi a riequilibrare la violenza da lei subìta quando stava per essere sacrificata in Aulide[62] e che diverrà, a sua volta, motore di nuova violenza[63]. Ed è proprio nell'*Ifigenia in Aulide* che si riscontrano altri due usi di ἄνομος e ἀνομία associati al compimento di un atto ritorsivo[64] e compensativo insieme; Agamennone è costretto a espiare la sua colpa verso Artemide sacrificando sua figlia. L'atto che si appresta a compiere è, come afferma lui stesso, «contrario a ogni legge e senso di giustizia» (ἄνομα δρῶντα κοὐ δίκαια, 399); l'omicidio fra consanguinei non è tollerabile né giustificabile dal punto di vista umano[65] e, se eseguito, comporta l'accusa,

---

[59] Vigente e imperante *anche* presso di loro (cfr. Eur. *Hec*. 799-801, cit. *supra*, n. 51). Le interpretazioni sono entrambe plausibili considerata l'ampia portata semantica di νόμος (*supra*, n. 40). Considerazioni analoghe in Eur. *Ion*. 442-450, dove l'eroe si chiede se «sia giusto che voi [gli dèi *scil*.], dopo aver scritto le leggi (νόμους) per gli uomini, vi meritiate l'accusa di ἀνομία» (trad. Mirto 2009: 135, con modifiche), arrivando a sostenere che le divinità sono colpevoli di violare le loro stessi leggi; il verbo ἀδικέω (v. 449) sottolinea ancora lo stretto legame νόμος / δίκη e ἀνομία / ἀδικία (*supra* n. 45). Cfr. anche Gibert (2019: 194): «They (*scil*. the Athenians) felt little tension between the knowledge that these [laws] had human authors and the notion that ultimate authority for them rested with the gods».

[60] Cfr. Orrù (1985: 13).

[61] Cfr. Bond (1981: 260).

[62] Cfr. Eur. *IT*. 338-339 […] τὸν σὸν Ἑλλὰς ἀποτείσει φόνον / δίκας τίνουσα τῆς ἐν Αὐλίδι σφαγῆς («La Grecia pagherà il prezzo del tuo omicidio, scontando la giusta pena per il sacrificio in Aulide»).

[63] Il sacrificio di Ifigenia passa da atto cruento sul piano religioso a quello umano che richiede l'intervento ritorsivo-riparatore di Clitemestra: cfr. Eur. *IA*. 1183-1184: «μὴ δῆτα πρὸς θεῶν μήτ' ἀναγκάσῃς ἐμὲ / κακὴν γενέσθαι περὶ σὲ μήτ' αὐτὸς γένῃ» ('No, per gli dèi, non costringermi a farti del male e non farlo tu stesso').

[64] Lo confermano le parole di Agamennone a Menelao ai vv. 396-397 τἀμὰ δ' οὐκ ἀποκτενῶ 'γὼ τέκνα· κοὐ τὸ σὸν μὲν εὖ / παρὰ δίκην ἔσται κακίστης εὔνιδος τιμωρίᾳ («Io non ucciderò i miei figli e mai sarà che tu sia contento non secondo giustizia, ripristinando il tuo onore leso da una moglie spregevole»). In altre parole, egli dovrebbe aiutare Menelao a ottenere la sua τιμωρία su Elena, vendicando il disonore arrecatogli dal suo adulterio con Paride; Agamennone nega tale soddisfazione al fratello non perché dubiti della sua validità (la salvaguardia dell'onore lo spingerà ad ammettere l'ineluttabilità del sacrificio; *IA* 511-534), ma perché ottenerla adesso significherebbe privarsi della base di legittimità necessaria al suo compiersi (παρὰ δίκην, v. 396; ἄνομα v. 399) insieme alla violazione della τιμή di Agamennone connessa alla sfera familiare, i cui valori fondanti, ἀρετή e αἰδώς (cfr. Eur. *IA*. 1089-90) sono connessi al rispetto della giustizia e delle leggi umane (cfr. Andò 2021: 432-3).

[65] Nel diritto ateniese di epoca classica non esisteva una norma specifica per casi del genere. Solo Platone discute questa possibilità (*Legg*. 868c 5-8), ammettendo che «è qualcosa che accade, ma di rado» ([…] ὃ γίγνεται μέν, ὀλιγάκις δέ).

 CC-BY-ND

sul piano collettivo, di παρανομία, come ricordato anche in *Med*. 1121. Alla fine del dramma, però, Agamennone appare risoluto a commettere il figlicidio, suscitando la compassionevole reazione del Coro che ricorda l'illiceità del gesto che fa prevalere l'anomia sulle leggi umane e scatena l'ira degli dèi che le tutelano (vv. 1095-1097):

> ἀνομία δὲ νόμων κρατεῖ,
> καὶ ‹μὴ› κοινὸς ἀγὼν βροτοῖς
> μή τις θεῶν φθόνος ἔλθῃ;
> 'L'assenza di ogni norma prevale sulle leggi,
> né più fra gli uomini vi è la comune contesa
> a non attrarre l'ira degli dèi'.

Le sezioni dell'*Ifigenia in Aulide* prese in esame sono ricche di riprese eschilee, in particolare dalla parodo dell'*Agamennone*, quando il Coro avvia un ampio canto che narra i fatti avvenuti in Aulide al momento della partenza della spedizione voluta da Zeus per punire un'intollerabile offesa alle *leggi* dell'ospitalità, sacre presso gli uomini e gli dèi, e che al contempo aveva suscitato l'ostilità di Artemide, turbata dalla prospettiva di una violenza che non risparmi degli innocenti[66]. Calcante teme che la dea esiga come condizione un altro sacrificio «inusuale e privo di banchetto» (ἄνομόν τιν', ἄδαιτον, 150-1). L'uso di ἄνομος suggerisce non solo la divergenza di quest'atto dalla normale dimensione rituale[67], ma anche la sua natura anomica che lo sottrae alle leggi che regolano i rapporti in un gruppo governato da νόμοι. A rafforzare l'ipotesi interviene non solo la ripresa euripidea che collega il sacrificio alla dimensione del νόμος della *polis*, ma anche il fatto che esso sia agito da Agamennone che, vittima del suo ruolo di capo militare (vv. 184-185), fa propria la necessità (ἀνάγκας ἔδυ λέπαδνον, 218)[68] di sacrificare la figlia «come aiuto a una guerra che punisce il rapimento di una donna»[69]. Questo conferma la sovrapposizione vista sinora nelle associazioni tra 'vendetta', ἀνομία e παρανομία, tra un piano personale, rappresentato dall'atto ritorsivo / riparativo di Menelao su Paride e Troia, e collettivo, coincidente con il giuramento che vincolava i pretendenti di Elena ad aiutare chiunque l'avesse sposata[70].

In conclusione, ritengo utile soffermarsi su due occorrenze di ἄνομος nell'*Andromaca* e nell'*Oreste*, che confermano l'interesse del tragediografo nel porre al suo pubblico

---

[66] Per un esame delle ipotesi sui motivi dell'ira divina e le sue implicazioni sul piano etico e giuridico, cfr. Medda (2017, 1: 50-56).

[67] Cfr. Easterling (1988: 101). Come ricorda Medda (2017, 2: 111), ἄνομος ricorre in Aesch. *Ag*. 1142 (νόμον ἄνομον «un canto che non è canto») «con riferimento a un tipo di sacrifici che non vengono accompagnati da musica, come quelli agli dèi ctoni o ai morti». Sulla stessa linea, forse, anche ἐκνόμως (v. 1472) che rimanda a ciò «che è al di fuori del νόμος, e cioè 'in modo inusuale', 'mostruoso'» (Medda 2017, 3: 369).

[68] Il Coro evidenzia la necessità con cui Agamennone si è dovuto confrontare, presentandone la decisione come un processo che si compie nel suo animo e non solo come un'imposizione esterna. Su questo passo, dominato dalla controversia relativa alla natura libera o condizionata della scelta umana, cfr. Medda (2017, 1: 63-68), che discute anche la relazione tra Agamennone e l'ordine nomico di Zeus (Aesch. *Ag*. 177).

[69] Aesch. *Ag*. 225-6: γυναικοποίνων / πολέμων ἀρωγὰν. Come Euripide, anche Eschilo presenta le azioni di Agamennone come finalizzate a garantire la riparazione del torto subìto da Menelao; l'idea di una ritorsione personale è suggerita da ἀρωγή (Tabella 4) e da γυναικόποινος, composto di ποινή (Tabella 2), che esprime l'idea di un compenso sanguinario ("blood money"; cfr. Treston 1923).

[70] Cfr. Eur. *IA*. 77-9 insieme a Eur. *IT*. 12-14: «τὸν καλλίνικον στέφανον Ἰλίου θέλων / λαβεῖν Ἀχαιοῖς τούς θ' ὑβρισθέντας γάμους / Ἑλένης μετελθεῖν, Μενέλεῳ χάριν φέρων» ('Volendo [*scil*. Agamennone] ottenere per gli Achei la corona della vittoria su Ilio e perseguire l'offesa arrecata alle nozze di Elena, dando soddisfazione a Menelao'); in questo, l'idea di ritorsione è espressa in modo implicito attraverso l'impiego di μετέρχομαι (v. *supra* Tabella 5) e χάρις (v. *supra* Tabella 2).

 CC-BY-ND

continui interrogativi circa la possibile (ma scongiurabile) relazione tra le azioni violente dei singoli e il loro impatto sul νόμος. Il brusco irrompere dell'etica della ritorsione personale sull'ordine collettivo garantito dalla legge è ciò che letteralmente sconvolge il Frigio, il cui ingresso in scena (*Or*. 1453-1473) è caratterizzato da un'invocazione alla divinità primigenia del monte Ida, connessa alla natura selvaggia, evocata a testimone di un reato che genera disordine nella sua mente di uomo e cittadino di Argo: l'assassinio di Elena, moglie del sovrano Menelao, ad opera di Oreste e Pilade (vv. 1455-1457):

> φονίων παθέων ἀνόμων
> τε κακῶν ἅπερ ἔδρακον ἔδρακον
> ἐν δόμοις τυράννων.
> 'Che sanguinose vicende, che delitti efferati
> io vidi, io vidi, nelle case regali!' (trad. Medda 2001: 305)

Facendo raccontare il presunto omicidio di Elena (che, come si scoprirà più avanti, era stata salvata e assunta nell'Olimpo) a un suddito argivo, Euripide sceglie l'aggettivo ἄνομος per sottolineare la gravità del gesto sul piano umano. Si tratta infatti di un atto che viola le prescrizioni della comunità in materia di persecuzione dell'omicidio, risolvibile in un contesto istituzionale come l'Assemblea cittadina che, poco prima, aveva decretato secondo la legge[71] la condanna dei due matricidi per mezzo dello strumento democratico del voto (ψῆφον ἀμφ' ἡμῶν πολίτας ἐπὶ φόνῳ θέσθαι χρεών, 756). D'altra parte, le parole che Oreste, secondo lo schiavo, avrebbe rivolto ad Elena poco prima dello slancio omicida, rimandano direttamente alla logica della ritorsione familiare (vv. 1463-1465):

> κακός σ' ἀποκτείνει πόσις,
> κασιγνήτου προδοὺς
> ἐν Ἄργει θανεῖν γόνον.
> 'Chi ti uccide è quel vile di tuo marito,
> che ha tradito il figlio di suo fratello,
> lasciando che fosse messo a morte in Argo'. (trad. Medda 2001: 305)

Colpevole di non aver rispettato il legame parentale[72], Menelao è oggetto della vendetta di Oreste, a cui quest'ultimo viene esortato da Pilade che, con notevole abilità retorica, trasferisce sul piano dell'interesse pubblico un atto ritorsivo personale (v. 1134):

> νῦν δ' ὑπὲρ ἁπάσης Ἑλλάδος δώσει δίκην.
> 'Ma ora come ora, lei sconterà la giusta pena a vantaggio di tutta la Grecia'.

Mentre per Oreste l'azione costituisce «un modo per ripristinare l'onore offeso dai miei nemici» (πολεμίων τιμωρίαν, 1160) e una soddisfazione per l'offesa recatagli da Menelao (Μενέλεων δὲ τείσομαι, 1171), agli occhi dei Greci, che hanno sofferto dei lutti per la guerra causata da Elena, questa ritorsione apparirà giusta e, in senso lato, legale, come suggeriscono l'espressione δίκην διδόναι[73] e il desiderio di Oreste di porre fine alla

[71] L'importanza del νόμος è sottolineata da Tindareo, padre di Clitemestra e accusatore dei nipoti; richiamando Menelao al rispetto della legge («καὶ τῶν νόμων γε μὴ πρότερον εἶναι θέλειν», 487), egli dimostra che Oreste sarebbe dovuto ricorrere a un regolare processo per omicidio contro la madre (*supra*, p. 35), mostrandosi 'rispettoso della legge e degli dèi' («καὶ τοῦ νόμου τ' ἂν εἴχετ' εὐσεβής τ' ἂν ἦν», 503).
[72] Marcato da γόνος (*Or*. 1465), che esprime la piena legittimità della discendenza familiare e il legame fra parenti stretti (*e.g*. Aesch. *Suppl*. 172; Isae. 2.18; [Dem.] 44.2.25); questo rendeva la violazione ancora più grave.
[73] Si veda la discussione proposta *supra*, n. 30.

 CC-BY-ND

pericolosa deviazione dal νόμος rappresentata dall'adulterio di Clitemestra che, se impunito, avrebbe finito col regolarizzare un atteggiamento anomico (vv. 565-571). Si conferma, di nuovo, la perfetta coincidenza di ἴδιον e κοινόν tramite l'accostamento della vendetta all'ἀνομία[74]. Il caso di Elena, oggetto di rivalsa personale e insieme collettiva, che coincide con la soddisfazione di altrettanti interessi privati – nello specifico, quelli dei familiari delle vittime della guerra di Troia di cui è ritenuta responsabile[75] – conferma i risultati ottenuti in questo studio che ha dimostrato come, sfruttando l'assenza di salde demarcazioni concettuali nel lessico e nel pensiero giuridico coevo, i tragediografi potevano (far) riflettere sulle scissioni del νόμος, dove la polarità tra giustizia e violenza faceva sì che anche rancori personali (vendetta) assurgessero a paradigma della punizione giudiziaria fino a sovrapporsi ad essa, venendo così legittimati dalla compagine sociale.

Riferimenti bibliografici

Edizioni e traduzioni

Andò, Valeria (ed.) (2021), *Euripide. Ifigenia in Aulide*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari.
Battezzato, Luigi (ed.) (2010), *Euripide. Ecuba*, Milano, BUR.
Bond, Godfrey W. (ed.) (1981), *Euripides. Heracles*, Oxford, Oxford University Press.
Boschi, Alessandro (ed.) (2021), *Crizia tragico. Testimonianze e frammenti*, Roma, Tured.
Gibert, John C. (ed.) (2019), *Euripides. Ion*, Cambridge, Cambridge University Press.
Medda, Enrico (ed.) (1991), *Lisia. Orazioni. I-XV*, Milano, BUR.
Medda, Enrico (ed.) (2001), *Euripide. Oreste*, Milano, BUR.
Medda, Enrico (ed.) (2017), *Eschilo. Agamennone*, 3 voll., Bollettino dei Classici. Accademia Nazionale dei Lincei. Supplemento n. 31, Roma, Bardi Edizioni.
Mirto, Maria S. (ed.) (1997), *Euripide. Eracle*, Milano, BUR.
Mirto, Maria S. (ed.) (2009), *Euripide. Ione*, Milano, BUR.
Pendrick, Gerard (ed.) (2002), *Antiphon the Sophist*, Cambridge, Cambridge University Press.
Rossitto, Cristina (ed.) (2005), *Aristotele e altri autori. Divisioni*. Presentazione a cura di Enrico Berti, Milano, Bompiani, Il Pensiero Occidentale.

Studi

Allan, William (2013), 'The Ethics of Retaliatory Violence in Athenian Tragedy'. *Mnemosyne* 66, 593- 615.
Assmann, Jan (1997) [München 1992], *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi.

[74] Una coincidenza non sempre realizzabile; cfr. spec. Eur. *Andr*. 491-493: ἄθεος ἄνομος ἄχαρις ὁ φόνος· / ἔτι σε, πότνια, μετατροπὰ / τῶνδ' ἔπεισιν ἔργων («Empio, contrario alla legge, crudele omicidio! Ma un giorno su di te, signora, si abbatterà il contraccambio di queste azioni»). Il Coro, dopo aver denunciato l'ingiustizia dei propositivi ritorsivi di Ermione contrari, fra l'altro, al νόμος, auspica il realizzarsi della medesima logica di contraccambio sulla donna, collocandosi in una dimensione che sostituisce un piano normativo (quello del νόμος cittadino) con un altro (giustizia retributiva).
[75] Cfr. Eur. *Troad*. 878-9 Ἑλληνίδ' ἐς γῆν κἆιτ' ἐκεῖ δοῦναι κτανεῖν, / ποινὰς ὅσων τεθνᾶσ' ἐν Ἰλίῳ φίλοι («In terra greca e laggiù consegnarla a morte, come compenso di sangue per quanti hanno perso i propri cari a Troia»); *Or*. 1135-1136. Si veda anche Eur. *El*. 196-199.

 CC-BY-ND

Battezzato, Luigi (2019), 'Il tempo della vendetta nella tragedia greca: l'*Elettra* di Euripide e l'*Orestea* di Eschilo', *Testo & Senso* 20, 9-32.

Burnett, Anne P. (1998), *Revenge in Attic and Later Tragedy*, Berkley, University of California Press.

Caire, Emmanuèle (2020), '*Eunomia* (*isonomia*, *anomia*, *dysnomia*, *kakonomia*, *paranomia*)', in Coudry, Marianne; Schettino, Maria Teresa (eds.), *Enjeux interculturels de l'utopie politique dans l'antiquité gréco-romaine*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 429-436.

Cairns, Douglas C. (2011), 'Ransom and Revenge in the *Iliad'*, in Lambert, Stephen David (ed.), *Sociable Man. Essays on Greek Social Behaviour in Honour of Nick Fisher*, Swansea, Classical Press of Wales, 87-116.

Cairns, Douglas C. (2015), 'Revenge, Punishment, and Justice in Athenian Homicide Law', *Journal of Value Inquiry* 49, 645-665.

Campeggiani, P. (2013), *Le ragioni dell'ira. Potere e riconoscimento nell'antica Grecia*, Roma, Carocci.

Canevaro, Mirko (2020), 'I diritti come spazio di socialità: La timē tra diritto e dovere', in Camerotto, Alberto; Pontani, Filippomaria (eds.), *Dike. Ovvero della giustizia tra l'Olimpo e la terra*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 157-177.

Cantarella, Eva (2002), *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano, Feltrinelli.

Cantarella, Eva; Gagliardi, Lorenzo (eds.) (2007), *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, Milano, Edizioni Universitarie di Lettere, Economia, Diritto.

Cantarella, Eva (2018), 'Revenge and Punishment', in Perlman, Paula (ed.), *Ancient Greek Law in the 21st Century*, Austin, University of Texas Press, 25-34.

Cantarella, Eva (2021) [1979], *Norma e sanzione in Omero*, Roma, Inschibboleth Edizioni.

Chantraine, Paul (1999) [1968], *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.

Corbino, Alessandro (2016), '*Ius suum cuique tribuere*. Osservazioni minime sulla definizione ulpinianea di *iustitia* (D.1.1.10 PR.-2 e *Rhet. ad. Her*. 3.2.3)', in Villar, Murillo A.; González, Aránzazu C.; Pérez-Gómez, Santiago C. (eds.), *Homenaje al Profesor Armando Torrent*, Madrid, Dykinson, 155-166.

De Romilly, Jacqueline (2005), *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, trad. it. Emanuele Lana, Milano, Garzanti.

Descharmes, Bernadette (2013), *Rächer und Gerächte. Konzeptionen, Praktiken und Loyalitäten der Rache im Spiegel der attischen Tragödie*, Göttingen, V&R Unipress.

Di Benedetto, Vincenzo; Medda, Enrico (2002), *La tragedia sulla scena*. *La tragedia in quanto spettacolo teatrale*, Torino, Einaudi.

Di Lucia, Paolo; Mancini, Letizia (eds.) (2015), *La giustizia vendicatoria*, Pisa, ETS.

Easterling, Patricia E. (1988), 'Tragedy and Ritual. «Cry "Woe, woe", but may the good prevail!»', *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 3, 87-109.

Eustacchi, Francesca (2021), 'Between Nomos and Physis: the Multiformity of the Sophists' Speech', *Πηγή / Fons* 6, 1-14.

Gagarin, Michael (2008), *Writing Greek Law*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gill, Christopher; Postlethwaite, Norman; Seaford, Richard (eds.) (1998), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press.

Grisanzio, Elisabetta (2021), *Un mito di rifondazione. L'"amnistia" ateniese del 403 a.C.*, Bologna, Il Mulino.

 CC-BY-ND

Harris, Edward M. (2006), *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens. Essays on Law, Society and Politics*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Harris, Edward M. (2013), *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*, Oxford, Oxford University Press.

Harris, Edward M. (2015), 'The Family, the Community and Murder: The Role of Pollution in Athenian Homicide Law', in Ando, Clifford; Rüpke, Jörg (eds.), *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, Berlin-München-Boston, De Gruyter, 11-35.

Harris, Edward M. (2019), 'Aeschylus' *Eumenides*, The Role of the Areopagus and Political Discourse in Attic Tragedy', in Markantonatos Andreas; Volonaki, Eleni (eds.), *Poet and Orator: A Symbiotic Relationship in Democratic Athens*, Berlin-Boston, De Gruyter, 389-419.

Harris, Edward M.; Canevaro, Mirko (2023), 'Towards a New Text of Draco's Law on Homicide', *Revue des Études Grecques* 136, 1-52.

Harris, Edward M.; Lewis, David, M. (2022), 'What Are Early Greek Laws About? Substance and Procedure in Archaic Statutes, c. 650–450 BC', in Bernhardt, Johannes C.; Canevaro, Mirko (eds.), *From Homer to Solon Continuity and Change in Archaic Greece*, Leiden-Boston, Brill, 227-262.

Harris, William V. (2001), *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge-London, Harvard University Press.

Herman, Gabriel (1998), 'Reciprocity, Altruism, and the Prisoner's Dilemma. The Special Case of Classical Athens', in Gill, Christopher; Postlethwaite, Norivian; Seaford, Richard (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press, 199-225.

Herman, Gabriel (2000), 'Athenian Beliefs about Revenge: Problems and Methods', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 46, 7-27.

Herman, Gabriel (2006), *Morality and Behaviour in Democratic Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jacoby, Susan (1985) [New York 1983], *Wild Justice: The Evolution of Revenge*, London, Collins.

Joyce, Christopher J. (2014), 'Μὴ μνησικακεῖν and 'all the laws' (Andocides, On the Mysteries 81-2): A Reply to E. Carawan', *Antichthon* 48, 37-54.

Joyce, Christopher J. (2015) 'Oaths (ὅρκοι), Covenants (συνθῆκαι) and Laws (νόμοι) in the Athenian Reconciliation Agreement of 403 BC', *Antichthon* 49, 24-49.

Joyce, Christopher J. (2022), *Amnesty and Reconciliation in Late Fifth-Century Athens. The Rule of Law under Restored Democracy*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Kucharski, Janek (2012), 'Vindictive Prosecution in Classical Athens: On Some Recent Theories', *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52, 167-197.

Kucharski, Janek (2013), 'Patterns of Revenge in Greek Tragedy: Liberation and Deliverance', *Scripta Classica* 10, 67-83.

Kucharski, Janek (2016), 'How to punish in Classical Greek Rhetoric', in Nowicki, Stefan (ed.), *"They called me to destroy the wicked and the evil". Crime and Punishment in Antiquity*, Münster, Ugarit-Verlag, 93-112.

Kuzmenkov, Vladimir; Gazniuk, Lydia; Soina, Irina (2021), 'The Anomie in Antique and The Middle Ages as a Pedagogical Problem', in Shirin, Alexander Glebovich; Zvyaglova, M.V.; Fikhtner, O.A; Ignateva, E. Yu.; Shaydorova, N.A. (eds.), *Education in a Changing World: Global Challenges and National Priorities Proceedings of the International Scientific-practical Conference "Education in a*

 CC-BY-ND

Changing World: Global Challenges and National Priorities" (EdCW2020), 8-9 October, 2020, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Russian Federation, European Proceedings of Social and Behavioural Sciences, 114, London, European Publisher, 514-519.

Leão, Delfim F. (2011), 'In Defence of Medea: a Legal Approach to Euripides', *Epetiris* 43, 9-26.

Loney, Alexander C. (2019), *The Ethics of Revenge and the Meanings of the Odyssey*. Oxford, Oxford University Press.

McHardy, Fiona (2013). *Revenge in Athenian Culture*, London, Bloomsbury.

Meier, Christian (1988), *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna, Il Mulino.

Milani, Celestina (1997), 'Il lessico della vendetta e del perdono nel mondo classico', in Sordi, Marta (ed.), *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano, Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, 3-18.

Mossman, Judith (1995). *Wild Justice. A Study of Euripides'* Hecuba, Oxford, Oxford University Press.

Orrù, Marco (1985), 'Anomie and Social Theory in Ancient Greece', *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie* 26, 1, 3-28.

Ostwald, Martin (1969), *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, Oxford University Press.

Petrucci, Aldo (2022) [2019], *Manuale di diritto privato romano*. *Seconda edizione*, Torino, Giappichelli.

Phillips, David (2008), *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Homicide Law and Custom from Draco to Demosthenes*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Riess, Werner (2008), 'Private Violence and State Control. The Prosecution of Homicide and its Symbolic Meanings in Fourth-Century BC Athens', in Brélaz, Cédric; Ducrey, Pierre (eds.), *Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes*, Genève, Fondation Hardt, 49-101.

Rodighiero, Andrea (2013). *La tragedia greca*, Bologna, Il Mulino.

Rubinstein, Lene (2016), 'Communal Revenge and Appeals to Dicastic Emotions', in Tiersch, Claudia (ed.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert. Zwischen Modernisierung und Tradition*, Stuttgart, Frank Steiner, 55-72.

Scheiter, Krisanna M. (2022). 'Honor, Worth, and Justified Revenge in Aristotle', in Satne, Paula; Scheiter, Krisanna M. (eds.), *Conflict and Resolution: The Ethics of Forgiveness, Revenge, and Punishment*, Camp, Springer 21-35.

Stolfi, Emanuele (2020), *La cultura giuridica dell'antica Grecia*, Roma, Carocci.

Stolfi, Emanuele (2022), *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle*, Bologna, Il Mulino.

Todd, Stephen C. (1993), *The Shape of Athenian Law*, Oxford, Oxford University Press.

Todd, Stephen C. (2007), *A Commentary on Lysias: Speeches 1–11*, Oxford, Oxford University Press.

Treston, Hubert J. (1923), *Poine. A Study in Ancient Blood-Vengeance*, London-New York, Longmans Green.

Ugolini, Gherardo (2011), *Sofocle e Atene. Vita politica e attività teatrale nella Grecia classica*, Roma, Carocci.

Weiss, Michael (2017), 'Gr. τίω "I honor" and τιμή "honor"', in Hajnal, Ivo; Kölligan, Daniel; Zisper, Katharina (eds.), *Miscellanea Indogermanica: Festschrift für José*

 CC-BY-ND

Luis García Ramón zum 65. Geburtstag, Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 869-880.
Zaccarini, Matteo (2018), 'The Fate of the Lawgiver: Invention of the Reforms of Ephialtes and the Patrios Politeia', *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 67, 495-512.

Luca Fiamingo
Università degli Studi di Verona (Italia)
luca.fiamingo@univr.it

 CC-BY-ND