

Con empia mano e lingua scellerata:  
*asebeia* e crimini contro il sacro nell'Atene del V secolo a.C.

Eschilo, con l'ingresso delle Erinni nelle sue *Eumenidi*, ha firmato una delle scene più potenti del teatro mondiale. Fiutando selvaggiamente l'odore della colpa, come cagne<sup>1</sup> feroci, esse inseguono e finalmente scovano la loro preda, un Oreste supplice, avvinghiato alla statua di Atena. Sono furibonde, le Erinni: l'eroe forse spera di sottoporsi ad un processo per sfuggire ai loro tormenti, per scampare alla punizione per l'omicidio della madre Clitemnestra? Si sbaglia. Solo il sangue lava il sangue e fino all'ultima goccia le tre sorelle implacabili pretendono di berne dalle sue vene, per poi trascinarlo tra le ombre – ch  la sua colpa non ha ragioni: il 'nobile crimine'   un'illusione, ἀσέβεια ποικίλα, κακοφρόνων τ'ἀνδρῶν παράνοια, «empiet  subdola, follia di uomini dalla mente malvagia»<sup>2</sup>. Non sar  certo solo, all'inferno, il matricida:

«E vedrai laggi  chiunque altro tra i mortali si sia reso colpevole con azioni empie contro gli d i, contro gli ospiti, o contro i cari genitori, ricevendo ciascuno da giustizia la propria pena. Grande giudice degli uomini  , sotto la terra, Ade, che tutto registra e tutto osserva»<sup>3</sup>.

Rispetto verso le divinit , verso gli ospiti e verso padre e madre: erano queste tre delle cosiddette 'leggi non scritte' o 'leggi comuni' che, nella *polis*, accompagnavano e sostenevano quelle cittadine<sup>4</sup>. Si trattava di *nomoi* universalmente riconosciuti e accettati, le cui origini andavano gi  per gli antichi al di l  del tempo e dello spazio: erano validi da sempre, sarebbero rimasti validi per sempre<sup>5</sup>, forti del fatto che nessun decreto o norma locale li avrebbe mai contrastati – questo perch  i loro autori non potevano essere che gli d i, i quali non   dato all'uomo contestare<sup>6</sup>. Leggi divine da una parte, quindi, leggi umane dall'altra, ma in un rapporto di complementariet : gli *idioi nomoi* di Aristotele, l'insieme delle prescrizioni e dei regolamenti validi all'interno di una singola comunit  poleica, non potevano prendere le distanze da ci  che era universalmente ritenuto giusto, pena la perdita totale di legittimazione.

In merito, la prima preoccupazione   sempre stata rivolta al rispetto verso il divino: niente di pi  naturale, quindi, che i sistemi giuridici greci prevedessero precise leggi miranti a regolare quel delicatissimo complesso di rapporti con il sacro che definiamo comunemente 'religione della *polis*'. Prima di addentrarci nel discorso, perch ,   opportuno aprire una piccola parentesi: ci troviamo infatti di fronte alla prima di una serie di criticit  semantiche che pi  volte ci si riproporranno e che coincidono, essenzialmente, con i limiti insiti nell'atto del tradurre. Il compito del traduttore consiste nel trasferire concetti da un sistema preciso di significati ad un altro; tuttavia il sistema di partenza e quello di destinazione possono essere pi  o meno lontani culturalmente, geograficamente o cronologicamente: ci  significa che il trasferimento pu  fallire – o comunque risultare approssimativo. Accettare questo limite fa parte delle 'regole del gioco', ma   un vincolo di cui   fondamentale essere consci. Per descrivere il mondo antico, dunque, non si pu  fare a meno di servirsi del proprio bagaglio terminologico, ma si deve assolutamente tenere ben presente di come esso sia ricco di parole che i Greci mai hanno conosciuto, e di altre che pure essi hanno coniato o usato, ma con diverso significato.

  un filo sottile quello che divide la comprensione dal fraintendimento, e la sfera del sacro abbonda di potenziali inciampi. Partiamo proprio dal concetto di religione: ci  che per noi esso dipinge   l'insieme di credenze, riti e manifestazioni in forza dei quali si riconosce l'esistenza di una forza sovranaturale. Il suo corrispettivo greco θρησκεία, al contrario, includeva nel proprio ambito semantico esclusivamente la modalit  formale di celebrazione del culto e dei precetti sacri. Ne consegue che la religione per i Greci era essenzialmente un patto stretto tra mortali e immortali – un patto che prevedeva rispetto e venerazione in cambio di ordine e giustizia. E poich  i mortali non vivevano individualmente, ma riuniti in comunit , le parti in causa non coincidevano con i singoli

1 Cfr. *Eum.*, 246.

2 Come dir , a proposito della stessa vicenda, Euripide nell' *Oreste*, 823-824.

3 *Eum.*, 269-275.

4 Sulla questione si veda soprattutto HARRIS (2006), 53-56.

5 Cfr. ARIST., *Rhet.* 1368 b3: νόμος δ'  στιν   μὲν ἴδιος   δὲ κοινός· λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ'  ν γεγραμμένον πολιτεύονται, κοινὸν δὲ  σα ἄγραφα παρ  π σιν  μολογεῖσθαι δοκεῖ.

6 XEN., *Mem.*, 4, 4, 19. Cfr. anche MACDOWELL (1978), 192.

devoti e i singoli dèi, bensì con la *polis* nel suo insieme e le divinità che ne costituivano il *pantheon*<sup>7</sup>. In tal senso, la religione greca era materia politica: l'Assemblea di Atene discuteva regolarmente anche di questioni sacre<sup>8</sup> e molte delle sue deliberazioni riguardavano i riti e l'amministrazione dei santuari<sup>9</sup>. Di più, delle *leges sacrae* non era proprio alcuno *status* particolare: erano leggi a tutti gli effetti e si occupavano del rapporto con i numi esattamente negli stessi termini in cui altre norme si occupavano, ad esempio, di quello tra marito e moglie, o tra schiavo e padrone. E così come un coniuge o uno schiavo infedele, infrangendo l'ordine costituito, si rendevano passibili di denuncia e di condanna, allo stesso modo anche chi si rifiutava di sottostare alle norme sacre, di fatto, si poneva al di fuori della legge.

### *Problemi di definizioni*

Ma se chi ruba è definito 'ladro', se chi imbroglia è detto 'impostore', se chi uccide è additato come 'assassino', come indicare colui che non rispettava le prescrizioni sacre? Naturalmente esisteva un'ampia gamma di possibilità, legate all'infrazione specifica (c'era il sacrilego, il bestemmiatore, il profanatore, lo spergiuro ecc.), ma, più genericamente, lo si definiva ἀσεβής. In questo caso, come per il sostantivo primitivo ἀσέβεια, la costruzione passa attraverso un'*alpha* privativo associato alla radice *-seb*, che rinvia etimologicamente al concetto di 'paura, pericolo, fuga' e che, calata in un contesto religioso, si può ricollegare al brivido di stupefazione che sorge al cospetto del divino. *A-sebes* è, insomma, colui che non teme gli dèi<sup>10</sup>. Tutt'altro che una dote, certo, questo mancato timore: non è coraggio, è una dissennatezza rovinosa portante con sé conseguenze che travalicano il singolo. Come si era spiegato, non c'è spazio per la spiritualità individuale nel sistema *polis*: è la collettività a porsi come referente dei celesti, nel bene e nel male. L'azione empia si trascina dietro una condanna divina che pende sulla testa dell'*asebes* non meno che su quella dell'intera città - «ed è pertanto un delitto politico»<sup>11</sup>, che può e deve essere punito attraverso l'esercizio della giustizia umana.

Conosciamo parecchi casi di processi per *asebeia*, quasi tutti aventi come scenario l'Atene classica e come imputati personaggi che hanno segnato, in vario modo, la loro epoca – da Fidia<sup>12</sup> ad Aspasia<sup>13</sup>, da Anassagora<sup>14</sup> a Socrate<sup>15</sup>. Dunque i tribunali ateniesi hanno considerato (ed eventualmente avallato) denunce per empietà? Sì. Ed esisteva una precisa definizione di tale colpa, cui i giudici potessero fare riferimento per emettere il proprio verdetto? Per quanto possa apparire sorprendente, la risposta questa volta è no.

In parte, questa singolarità è dovuta al fatto che l'esigenza di stabilire con precisione il profilo di una singola legge non era sentita più di tanto nella Grecia classica. La struttura tipica delle leggi greche era quella dell' *ἐάν τις ποιῇ τι* «qualora qualcuno faccia qualcosa», la stessa formula che ricorre ad esempio nella legge contro il delitto di *hybris* riferita da Demostene (XXI, 47):

ἐάν τις ὑβρίζῃ εἷς τινα, ἢ παῖδα ἢ γυναῖκα ἢ ἄνδρα, τῶν ἐλευθέρων ἢ τῶν δούλων, ἢ παράνομόν τι ποιήσῃ εἰς τούτων τινά, γραφέσθω πρὸς τοὺς θεσμοθέτας ὁ βουλόμενος Ἀθηναίων οἷς ἕξεσθιν, οἱ δὲ θεσμοθέται εἰσαγόντων εἰς τὴν ἡλιαίαν τριάκοντα ἡμερῶν ἀφ' ἧς ἂν γραφῇ, ἐὰν μὴ τι δημόσιον κωλύῃ, εἰ δὲ μὴ, ὅταν ἢ πρῶτον οἶόν τε.

«Qualora qualcuno oltraggi qualcun altro, che sia fanciullo, donna o uomo, sia tra i liberi sia tra gli schiavi, o qualora qualcuno compia un atto illegale nei confronti di queste categorie, chiunque lo voglia tra gli Ateniesi che ne hanno diritto lo denunci ai tesmoteti, e questi ultimi lo traducano di fronte al tribunale popolare entro trenta giorni dalla denuncia a meno che qualche affare pubblico lo impedisca – nel qual caso lo traducano di fronte al tribunale il prima possibile».

7 Cfr. SOURVINOU-INWOOD (1990), 301-302.

8 Cfr. ARIST., *Ath. Pol.*, 43, 6.

9 Cfr. LYS., 30, 17-21.

10 Cfr. BURKERT (2003), 492.

11 BURKERT (2003), 494.

12 Cfr. PLUT., *Per.*, 31.

13 Cfr. PLUT., *Per.*, 32.

14 Cfr. DIOG. LAERT., 2, 3.

15 Cfr. PLAT., *Apol.*

Come si diceva, si nota immediatamente l'assenza di una qualsiasi definizione: i legislatori riconoscono nell'oltraggio un reato punibile secondo una certa procedura, ma non spiegano in che cosa nei fatti esso consista. La ragione di tale indeterminatezza? Si può ipotizzare che, banalmente, non si credesse necessario spiegare ciò che la cittadinanza era perfettamente in grado di riconoscere. La *polis* si fidava del criterio dei suoi cittadini, al punto d'essere pronta a concedere un certo spazio discrezionale ai giudici<sup>16</sup> – così infatti recita il giuramento che gli eliaisti erano tenuti a compiere prima di ogni processo, di giudicare «secondo le leggi e, solo in mancanza di leggi, secondo l'opinione più giusta (γνωμὴ δικαιοτάτη)»<sup>17</sup>.

Non disponiamo di testimonianze analoghe relative ad una legge contro l'*asebeia*, ma se (com'è assai probabile<sup>18</sup>) tale norma è esistita, la sua formulazione doveva essere analoga a quella appena considerata<sup>19</sup> – una legge che punisce un reato senza definirlo nel dettaglio. Consideriamo quanto fosse difficile per Eutifrone spiegare a Socrate in che cosa consistesse l'empietà nell'omonimo dialogo platonico: se fosse esistita una formulazione ufficiale di tale reato, la risposta sarebbe stata immediata e inoppugnabile<sup>20</sup>. Le varie specificazioni tentate da Eutifrone, tuttavia, ci offrono quantomeno qualche indizio su ciò che comunemente i cittadini ateniesi ritenevano potesse corrispondere all'empietà: essa è definita come «ciò che non è caro agli dèi»<sup>21</sup> – o, meglio, «ciò che tutti gli dèi odiano»<sup>22</sup> – e poi, indirettamente, come la parte del diritto che punisce la mancata cura dell'uomo verso gli dèi<sup>23</sup>, cura da intendersi come servizio, dovere<sup>24</sup>. Non ha importanza, dal nostro punto di vista, che tutte queste definizioni siano rigettate da Socrate perché, a suo dire, imperfette: ciò che conta è che evidentemente su tale linea d'onda doveva porsi il comune sentire, lo stesso che guidava i giudici e gli accusatori nei processi<sup>25</sup>.

Ma, si può obiettare, che dire dell'uso che alcuni oratori fanno del termine *asebes* in contesti totalmente estranei al culto<sup>26</sup>? E perché, viceversa, personaggi universalmente noti per la loro irriverenza verso il sacro – ad esempio, Cinesia e i suoi amici *kakodaimonista*<sup>27</sup> – non sono stati trascinati in giudizio per questo? Forse che, nonostante tutto, costoro non erano considerati empi?

Per quanto riguarda la prima questione, è piuttosto evidente che ogni uso di *asebes* al di fuori del contesto religioso doveva avere una valenza retorica più che propria, non diversamente da quanto può capitare in italiano con espressioni come «Non dire eresie!». In altre parole, comunemente tale aggettivo aveva finito per assumere una valenza spregiativa molto vasta, tale da renderlo sinonimo di *kakourgos*, «malfattore» in senso lato. Tale libertà, tuttavia, era propria del solo linguaggio quotidiano; al contrario, in quello giuridico l'accezione di *asebes* e *asebeia* si è sempre mantenuta all'interno dei netti confini del sacro.

La seconda obiezione, relativa all'impunità di cui per anni – se non per tutta la vita – alcuni famosi empi hanno goduto, va inserita nel più vasto problema dei meccanismi di funzionamento della giustizia ateniese, che era priva di una magistratura pubblica e che prevedeva che l'onere dell'accusa spettasse al privato cittadino (in genere, la parte lesa). Senza l'iniziativa di quest'ultimo non poteva esserci processo, né si può dire che avanzare un'accusa fosse cosa di poco conto: nel caso in cui

16 Vale la pena di ricordare che nel sistema giudiziario ateniese non esistevano professionisti: visto che a tutti i cittadini era garantita la possibilità di prendervi parte, esso era inevitabilmente gestito da dilettanti e magistrati (nel senso di pubblici incaricati, non di giudici) nominati per sorteggio, cfr. HANSEN (2003), 267-268.

17 DEM., 23, 96-97. Mia enfasi.

18 Cfr. MACDOWELL (1978), 199.

19 Cfr. MACDOWELL (1978), 199.

20 Al contrario, il dialogo platonico termina con un'aporia.

21 *Euthyph.*, 6 e-7 a: ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὄσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον.

22 *Euthyph.*, 9 e: ὃ ἂν πάντες θεοὶ μισῶσιν, ἀνόσιον.

23 *Euthyph.*, 12 e: τοῦτο τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβὲς τε καὶ ὄσιον, τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν, «Socrate, a me pare che la pietà sia la parte del diritto che riguarda la cura verso gli dèi» – ne consegue che l'empietà sia l'opposto di tale definizione.

24 *Euthyph.*, 13 d: ΣΩ – εἶεν· ἀλλὰ τίς δὴ θεῶν θεραπεία εἴη ἂν ἡ ὀσιότης; ΕΥ – ἦνπερ, ὦ Σώκρατες, οἱ δοῦλοι τοὺς δεσπότας θεραπεύουσιν, «SOCRATE – Dunque, che tipo di cura nei confronti degli dèi sarebbe la pietà? EUTIFRONE – Quel tipo che gli schiavi prestano ai loro padroni, Socrate».

25 Né, del resto, appare più preciso Aristotele, che si limita a definire l'*asebeia* come una forma d'ingiustizia rivolta contro gli esseri superiori (dèi e demoni), i defunti, i genitori e la patria (*Vir.* 1251 a30: ἀδικίας δ' ἔστιν εἴδη τρία [...], ἀσέβεια μὲν ἢ περὶ θεοῦς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας ἢ καὶ περὶ τοὺς κατοικομένους, καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα).

26 Cfr. ISOC., 12, 203 dove le opinioni troppo entusiastiche su Sparta di uno studente vengono bollate come λόγον ἀσεβῆ καὶ ψευδῆ.

27 ATHEN., 12, 551 e.

l'attore non fosse riuscito a dimostrare la colpevolezza dell'imputato, egli poteva essere chiamato a pagare multe anche molto consistenti<sup>28</sup>. Nonostante la passione tutta ateniese per i processi e le cause<sup>29</sup>, quindi, poteva capitare che certi crimini (di per sé effettivi) rimanessero impuniti per mancanza di qualcuno che li portasse all'attenzione dei tribunali – o che fosse disposto a prendersi il rischio di farlo. Doveva esserci un valido motivo, che rendesse il gioco valido della candela. E, dal momento che questo valido motivo finì per coincidere spesso con l'interesse politico, l'*asebes* politicamente irrilevante aveva buone possibilità di restare ben al sicuro dalla giustizia.

### *Tipologie di reato*

In mancanza di una precisa definizione di *asebeia* e di leggi conservate a precisarne almeno la fisionomia, l'unico materiale d'analisi possibile restano i singoli casi giudiziari. Il nostro percorso procederà dunque a ritroso: partendo dai verdetti noti dei processi più significativi e considerando quali comportamenti siano stati sanzionati e quali no, tratteremo – per quanto possibile – un solco, un confine all'interno del vasto concetto di empietà, enucleando e isolandone il significato giuridico. È possibile individuare tre macro-categorie di reati:

1. le offese al culto, ai templi e al personale religioso;
2. l'introduzione illegale di nuove divinità;
3. l'ateismo.

#### 1. Offese al culto, ai templi e al personale religioso

Rientrano in questa categoria comportamenti molto diversi tra loro, dal sacrilegio alla profanazione, dalla violazione dei rituali<sup>30</sup> allo sfruttamento personale delle risorse sacre<sup>31</sup>, dall'usurpazione del sacerdozio<sup>32</sup> agli attacchi fisici contro il personale del culto<sup>33</sup>.

Il termine 'sacrilegio' (da *sacer*, «sacro» e *lego*, «porto via») trova un calco perfetto nel greco *ἱεροσυλία*, *hierosylia*: in entrambi i casi, infatti, il riferimento è al furto di beni sacri. Una simile appropriazione era intollerabile per una mentalità che distingueva nettamente gli ambiti di competenza tra mortali, morti<sup>34</sup> e immortali<sup>35</sup>: si consideri per esempio il sacrificio rituale, con la sua rigorosa spartizione della vittima – le ossa per gli dèi, le viscere per gli uomini. Le leggi garantivano a ciascuna categoria la propria parte, quella appunto lecita; di questa parte ciascuna categoria doveva sapersi accontentare.

La forma più banale che poteva assumere questo reato era la sottrazione indebita di oggetti sacri. Le attestazioni risalenti al V secolo a.C. del termine in tal senso non sono molte, ma sono molto eloquenti. Prendiamo ad esempio il caustico Aristofane nelle *Vespe*<sup>36</sup>:

- «BDELICLEONE : Che cos'è?  
FILOCLEONE : La gabbia per i porcellini di Estia.  
BDELICLEONE : L'hai rubata da un santuario (ἱεροσυλήσας)?»

Sullo stesso piano si pone Senofonte, con un interessante parallelo tra furto materiale e furto 'di

28 Cfr. HANSEN (2003), 284-286.

29 Cfr. PS.XEN., *Ath. Pol.*, 3, 2; THUC., 1, 77, 1.

30 Cfr. DEM., 59, 116-117.

31 Ad esempio sradicando gli ulivi sacri ad Atena e lavorandone il terreno (cfr. LYS., 7), oppure abbattendo gli alberi appartenenti ai boschi consacrati agli eroi (cfr. AEL., *VH*, 5,17).

32 Cfr. DEM., 59, 73.

33 Cfr. ad esempio l'iscrizione *ID 98 B*, fr. a. 1 (377-375 a.C.), ll. 24-30, dove si ricorda l'episodio della cacciata degli Anfizioni ateniesi da Delo: i colpevoli dell'affronto furono puniti con il bando perpetuo dalla città e con l'esorbitante multa di diecimila dracme ciascuno.

34 DE COULANGE (2009), 15-21.

35 Cfr. BRUIT-ZAIDMAN, SCHMITT PANTEL (1992), 7-9.

36 844-846.

supplicanti<sup>37</sup>:

«Egli [Agesilao] non fece mai violenza ai supplici, nemmeno quando erano suoi nemici, poiché riteneva che non aveva senso chiamare sacrileghi (ἱεροσύλους) coloro che rubavano nei templi e considerare uomini pii quelli che trascinarono i supplici via dagli altari».

E ancora, proprio questa è la terminologia usata da Isocrate nel riferire dell'impresa di Filurgo, autore del furto del rilievo aureo rappresentante la testa di Medusa che decorava lo scudo della statua crisoelefantina dell'Atena Parthenos di Fidìa<sup>38</sup>. Sempre di *hierosylia*, però, sembra potesse essere accusato anche il colpevole di malversazione, qualora i soldi intascati fossero stati destinati al culto: Lisia, scagliandosi contro Nicomaco – uno degli *anagrapheis* incaricati dell'immenso lavoro di revisione delle leggi iniziato nel 411 a.C. –, gli rinfaccia in questi termini di aver dirottato altrove i fondi destinati alla celebrazione di alcuni riti che egli aveva deciso di abolire<sup>39</sup>. Iperbole oratoria? Forse. Ma che fosse possibile avanzare formalmente un'accusa per empia gestione delle risorse pubbliche è testimoniato da uno dei processi più noti del mondo antico, quello contro Fidìa. L'accusa: Fidìa ha sottratto alcuni materiali<sup>40</sup> destinati alla realizzazione della statua di Atena<sup>41</sup>. Una brutta faccenda, sostengono i nostri testimoni, all'interno della quale Fidìa è rimasto intrappolato come una mosca in una ragnatela – la sua unica 'colpa' sarebbe stata l'amicizia che lo legava ad un uomo popolare come Pericle, assieme forse (insinua velenoso Plutarco) ad un talento troppo esagerato per non suscitare invidia<sup>42</sup>. Questo dettaglio, sommato alla confusione che la tradizione mostra nel ricostruire l'accaduto, ha sollevato qualche dubbio – se non sull'attendibilità della notizia, quantomeno sullo svolgimento effettivo dei fatti<sup>43</sup>. In ogni caso, quel che è certo è che, indipendentemente dalle recondite mire dei citanti, la denuncia formale riguardava l'appropriazione indebita di materiali preziosi destinati alla realizzazione della statua della dea (dunque aventi scopo sacrale).

Interessante – e problematica – è però la fluidità di linguaggio con la quale le nostre fonti riferiscono del reato: solo in Diodoro troviamo esplicitamente il termine *hierosylia*. Plutarco parla più genericamente di κλοπαί, «furti», al pari degli *scholia* che ricorrono all'equivalente verbo ὑφαίρειω. Non è un dettaglio da poco, perché *hierosylia* e *klope* non erano sinonimi legalmente perfetti: certo, si trattava pur sempre di rubare, ma mentre per la *klope hieron chrematon* (cioè il «furto di beni sacri») era prevista una pena pari al risarcimento del decuplo della somma sottratta<sup>44</sup>, lo *hierosylos* era chiamato a pagare con la vita, il sequestro dei beni e il divieto di essere sepolto in terra d'Attica<sup>45</sup>. Non è ancora chiaro in che rapporto sia lecito porre queste due alternative: si trattava di accuse distinte, che evidentemente implicavano delle differenze che oggi ci sfuggono? Possiamo considerare la *klope* come una particolare tipologia (in qualche modo meno grave) di *hierosylia*? O forse ancora quest'ultimo termine non era propriamente giuridico, come sembrerebbe suggerire il fatto che non risulti epigraficamente attestato prima del 367/6 a.C.<sup>46</sup>, e lo *hierosylos* veniva semplicemente giudicato come *asebes*<sup>47</sup>?

Esiste tuttavia un altro significato – seppur lato – valido per 'sacrilegio' e sovrapponibile al concetto

37 Ages. 11.

38 18 57: ὁμοιον ἐργαζόμενος, ὡσπερ ἂν εἴ τῷ Φρυωνόδας πανουργίαν ὀνειδίσειεν ἢ Φιλοουργὸς ὁ τὸ Γοργόνειον ὑφελόμενος τοὺς ἄλλους ἱεροσύλους ἄφασκεν εἶναι.

39 30, 21: ἐνθυμείσθε τοίνυν, ὦ ἄνδρες δικασταί, ὅτι, ὅταν μὲν κατὰ τὰς συγγραφὰς ποιῶμεν, ἅπαντα τὰ πάτρια θύεται, ἐπειδὴν δὲ κατὰ τὰς στήλας ἃς οὗτος ἀνέγραψε, πολλὰ τῶν ἱερῶν καταλύεται. Κάν τούτοις ὁ ἱερόσυλος περιτρέχει, λέγων ὡς εὐσέβειαν ἀλλ' οὐκ εὐτέλειαν ἀνεγραψε.

40 Avorio, secondo la versione di FILOCORO (riferita da *Schol. AR. Pax 605 a = FGH 328 F 121*); oro, invece, stando alla testimonianza di PLUTARCO (*Per.*, 31, 3).

41 Cfr., oltre al già citato Plutarco, DIOD., 12, 39: [...] οἱ μὲν ἐχθροὶ τοῦ Περικλέους ἔπεισαν τὸν δῆμον συλλαβεῖν τὸν Φειδίαν, καὶ αὐτοῦ τοῦ Περικλέους κατηγοροῦν ἱεροσυλίαν. Fidìa risulta implicato in un processo analogo, stavolta avente come pietra dello scandalo la statua crisoelefantina di Zeus Olimpio (cfr. *Schol. AR. Pax 605 a = FGH 328 F 121*). Tale dibattito si svolse però al di fuori di Atene, dunque non verrà in questa sede considerato.

42 31, 4: ἡ δὲ δόξα τῶν ἔργων ἐπιέζε φθόνῳ τὸν Φειδίαν [...].

43 Si veda soprattutto FALASCHI (2012), 207-225.

44 DEM., 24, 111-112.

45 D'altro canto, l'unica fonte che parla di questa *klope hieron chrematon* è ANTIFONTE (2, 1, 6).

46 Cfr. CROSBY (1941), n. 1.

47 Per una trattazione più completa della questione si veda COHEN (1983), 93-111.

di profanazione: sacrilego può essere definito anche qualunque gesto irriverente e oltraggioso sia compiuto nei confronti del sacro<sup>48</sup>. Il greco antico non comprende in tal senso un parallelo perfetto, ma offre un termine assai forte, drammaticamente vicino alla nostra idea di partenza: ἄγος, cioè il tabù negativo, il divieto sacrale, indiscutibile, sciagurato<sup>49</sup>. L'uomo che osa infrangerlo, l'*enages*, è pericoloso: non solo si attira l'ira funesta degli dèi, egli contamina rovinosamente chiunque entri in contatto con lui rendendolo *enages* a sua volta, come un morbo, come una peste. Non c'è clemenza che tenga, né scelta: l'*enages* va cacciato, e la comunità poi purificata dalla sua colpa. Proprio questo è il copione seguito da uno dei sacrilegi più famosi della storia ateniese, τὸ δὲ Κυλώνειον ἄγος, ovvero l'eccidio dei Cilonidi.

I fatti: tra la fine del VII e l'inizio del VI secolo a.C.<sup>50</sup> il nobile ateniese Cilone, genero del tiranno Teagene di Megara, avrebbe maturato l'intenzione di emulare l'eminente congiunto e di creare quindi in Atene una tirannide. Interrogato in proposito, l'oracolo di Delfi gli aveva fornito un responso ambiguo, invitandolo ad occupare l'acropoli della città nel corso delle grandi feste in onore di Zeus<sup>51</sup>. Cilone, da campione olimpionico qual era, aveva pensato subito alle Olimpiadi, ma sbagliando: il suo colpo di mano fallisce e l'aspirante tiranno si ritrova intrappolato sull'acropoli assieme ai suoi seguaci<sup>52</sup>. Inizia l'assedio, ma la resistenza degli assediati viene fiaccata ben presto dalla fame e dalla sete. Nel tentativo di salvarsi, essi giocano la loro ultima carta e si siedono come supplici presso l'altare della dea Atena, forti della sua potente, sovranaturale protezione. Tuttavia le loro pessime condizioni fisiche rendono concreto il rischio che qualcuno di loro muoia all'interno di un luogo sacro, contaminandolo. A quel punto le autorità ateniesi<sup>53</sup> decidono di risolvere definitivamente lo stallo, costi quel che costi: e così, dopo aver convinto con l'inganno i supplici ad uscire, li massacrano senza pietà. Una mossa di *Realpolitik* astuta, senza dubbio, ma anche assai avventata: le leggi sacre erano molto chiare, su un supplice per nessuna ragione era lecito alzare un dito. Peggio ancora, la repressione non si era fermata nemmeno di fronte alla sacralità del recinto delle *Semnai*, dove i fuggiaschi che vi avevano cercato rifugio erano stati trucidati senza troppi scrupoli. Il tabù è infranto, la città contaminata<sup>54</sup> e Megacle, considerato autore del piano fraudolento, viene cacciato, trascinandosi dietro un'oscura fama che marchierà a fuoco la sua intera stirpe, quella dei 'maledetti' Alcmeonidi<sup>55</sup>.

Il secondo, grande scandalo religioso della storia ateniese ci porta invece a calpestare un doppio sentiero – da un lato la profanazione materiale più palese e sfrontata mai avvenuta in Attica, dall'altro lo svelamento degli ἄρρητα e degli ἀπόρρητα, cioè l'infrazione del segreto dei riti di Eleusi. A legare insieme queste due forme di gravissimo sacrilegio è l'ingombrante figura di Alcibiade e l'episodio con il quale si è tentato di frenare le sue ambiziose mire politiche: la mutilazione delle Erme del 415 a.C.

La storia è nota: a pochi giorni dalla partenza per la spedizione contro Siracusa, Atene si svegliò per

48 'Sacro' da intendersi nel senso più ampio: gli oggetti connessi al culto, le norme che lo regolavano, i luoghi che lo interessavano, il personale che lo esercitava.

49 Cfr. BURKERT (2003), 488.

50 La data dell'episodio è fortemente dubbia: combinando insieme dati forniti da Tucidide, Aristotele ed Eusebio, il fattaccio dovrebbe essere accaduto in un anno olimpico successivo al 640 a.C. e precedente alla legislazione di Draconte (624/3 o 621/0 a.C.) – dunque il 636, il 632, il 628 o il 624. Tuttavia il 640 a.C. non è un termine *post quem* affidabile: più logico sarebbe collocare l'accaduto all'inizio del VI secolo, nella fase immediatamente precedente la prima Guerra Sacra e l'arcontato di Solone, cfr. GIULIANI (1999), 21-42.

51 THUC., 1, 126, 4.

52 In realtà, Tucidide riferisce la notizia che Cilone e suo fratello sarebbero riusciti a fuggire: ὁ μὲν οὖν Κύλων καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐκδιδράσκουσιν. Di questo non parlano però gli altri testimoni (cfr. HDT., 5, 71, 2), che invece ricordano una serie di onori concessigli dagli Ateniesi presumibilmente dopo l'incidente, e probabilmente come simbolico risarcimento, ad es. lo spazio consacrato a Cilone nei pressi dell'Areopago e del tempio delle *Semnai* (DIOG. LAERT., 1, 10, 110), nonché la statua bronzea a lui dedicata sull'acropoli (PAUS., 1, 28, 1 – anche se non si può escludere che Pausania si sia confuso con un omonimo, oppure che questa statua gli sia stata dedicata in occasione della sua vittoria alle Olimpiadi).

53 I pritani dei naucari, secondo ERODOTO (5, 71, 2), ma più probabilmente gli arconti, come riferiscono le altre fonti (cfr. THUC. 1, 126, 8; PLUT., *Sol.*, 12, 1).

54 Il prezzo per la sua purificazione passò per l'espulsione dalla città dell'intero clan di Megacle (morti compresi: le loro ossa furono dissotterrate e gettate al di fuori dei confini della *polis*; cfr. ARIST., *Ath. Pol.* 1; THUC. 1, 126, 11-12) e – nota nera – per il sacrificio umano di due capri espiatori, i giovani Cratino e Ctesibio (cfr. DIOG. LAERT., 1, 10, 110).

55 Vale in ogni caso la pena di specificare quanto, sulla leggenda di questa 'dannazione', abbia marciato l'interesse politico delle fazioni ostili alla potente famiglia degli Alcmeonidi – basti pensare che nelle fonti il racconto dell'eccidio dei Cilonidi è generalmente ricordato in funzione del tentativo spartano di allontanare da Atene lo scomodo alcmeonide Clistene nel corso della *stasis* del 510 a.C.

scoprire con orrore che quasi tutte le erme della città – quei pilastrini sacri ad Hermes che, secondo la religiosità tradizionale, avevano funzione protettiva e che per questo erano poste lungo le strade, agli incroci e presso le porte di casa<sup>56</sup> – erano state colpite e mutilate specialmente al volto durante la notte da mano ignota<sup>57</sup>. Una bravata da imputare a una molesta compagnia di ubriaconi, secondo alcuni; un vero e proprio atto sovversivo per altri. Questo accanimento sul viso delle statue non sembra in effetti casuale – non a caso Tucidide tiene a specificarlo: nelle erme gli Ateniesi non vedevano semplicemente un oggetto sacro, dedicato ad Hermes, essi vi proiettavano la propria immagine. Le erme sfregiate, dunque, simboleggiavano quasi una perdita di orientamento, come se ad Atene fosse stato impedito di guardare il proprio riflesso in uno specchio<sup>58</sup>. Ma c'è di più: queste speciali rappresentazioni erano associate anche al potere dei magistrati, in special modo a quello degli strateghi – pessimo presagio vederle distrutte a ridosso della partenza per una guerra di conquista. Di motivi per vedere nel misfatto più di una (pur grave) provocazione religiosa, insomma, ve n'erano, e di buoni: ma se la mano dei profanatori era stata mossa da intento politico, quale voleva essere il loro bersaglio? L'interrogativo trovò risposta di lì a poco, quando il nome di Alcibiade – che della spedizione in Sicilia si era fatto fervente promotore – cominciò a circolare con molta insistenza. Non era egli famoso per la sua *paranomia*, quell'arrogante consuetudine di infischiarne delle regole<sup>59</sup>? Quanto più gli investigatori scavavano nel torbido, tanto più il figlio di Clinia veniva chiamato in causa – esattamente come i suoi nemici si erano augurati. Certo, Alcibiade era del tutto estraneo alla profanazione delle Erme, e non si riuscì a incastrarlo per quel reato<sup>60</sup>; tuttavia nel corso delle indagini trapelò la notizia di un crimine altrettanto grave che lo vedeva coinvolto – e così, ecco l'accusa:

«Tessalo, figlio di Cimone, del demo di Laciade, denuncia Alcibiade, figlio di Clinia, del demo di Scambonide, per aver commesso crimini contro le due dee, Demetra e Kore, poiché egli ha parodiato i misteri e li ha mostrati ai suoi compagni in casa sua, portando una veste analoga a quella che porta lo ierofante quando rivela i segreti sacri e chiamando sé stesso ierofante, Politione daduco e Teodoro del demo di Fegea araldo, nonché rivolgendosi agli altri suoi compagni come ad iniziati, contrariamente alle leggi e alle istituzioni degli Eumolpidi, dei Cerici e dei sacerdoti di Eleusi.»<sup>61</sup>

La segretezza del rituale era espressamente codificata – già nell'*Inno a Demetra* se ne fa menzione<sup>62</sup>: solo occhi e orecchie dei *mystai*, potevano assistere a ciò che durante il rituale veniva mostrato, compiuto e pronunciato<sup>63</sup>. Tutto questo era e doveva rimanere ignoto a chi non era stato iniziato, come il contenuto di uno scrigno «la cui chiave / d'oro è salda sulla lingua / dei ministri Eumolpidi»<sup>64</sup>. Svelarlo, seppur al riparo della propria casa, era *asebeia*.

È ben ovvio che l'infrazione volontaria di un regolamento sacro corrisponda ad un tabù: ma nel caso in cui l'inosservanza della norma fosse involontaria? La distinzione tra *hekon* e *akon*, tra intenzionalità e inconsapevolezza era generalmente contemplata dalle leggi ateniesi. Perfino un

56 Sulle erme si veda OSBORNE (2010), 341-367.

57 Cfr. THUC., 6, 27, 1; PLUT., *Alcib.*, 18, 3; DIOD., 13, 5, 1-4; ANDOC., 37-45.

58 Cfr. OSBORNE (2010), 363-364: «The herm did not stand simply as a mark of former piety, the record of a past transaction between man and god, in the way that a religious dedication might, the herm re-presented the individual Athenian to himself, and this not just on a few special occasions in the year, as with the Dionysiac mask, but every time he set foot outside his house. Whenever the Athenian prepared himself to make contact with another he had first to make contact with the other that was himself in the herm. [...] In mentioning only the faces Thucydides is not being prudish [...], it is that the face of the herm was the face of every Athenian».

59 Cfr. THUC., 5, 15, 4.

60 Non risulta infatti né nella lista nera di Teucro (ANDOC., 1, 35), né in quella di Dioclide (ANDOC., 1, 47), né verrà menzionato più tardi da ANDOCIDE (1, 52 e 1, 67)

61 PLUT., *Alcib.*, 22, 3.

62 476-479: ἐπέφραδεν ὄργια καλὰ / [...] σεμνά, τὰ τ' οὐ πως ἔστι παρεξί[μ]εν οὐ[τε] πυθέσθαι, / οὐτ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν.

63 Per un approfondimento sui misteri in generale si veda GRAF (1997), 309-343; sui misteri Eleusini in particolare, si vedano BURKERT (2003), 517-518; SCARPI (2002), 5-11.

64 SOPH., *OC*, 1051-1053. Gli Eumolpidi (e i Cerici, menzionati precedentemente) erano un'antica famiglia sacerdotale cui spettava l'amministrazione e il controllo dei riti misterici. A questa famiglia doveva appartenere lo ierofante, a quella dei Cerici il *dadychos* (cioè il portatore di fiaccola).

crimine capitale come l'omicidio prevedeva pene diverse per gravità a seconda che il delitto fosse stato premeditato o meno<sup>65</sup>. Per l'empietà valeva la stessa cautela?

Non sembra che l'empio godesse di simili distinguo, e a riprova di questo si può portare l'esempio di Andocide. L'episodio è il tentato *impeachment* del 'ramo del supplice': Callia, da tempo nemico personale dell'oratore, aveva tentato di liberarsene portandogli contro l'accusa di aver offerto un ramo presso il tempio di Demetra durante il periodo dei Misteri, infrazione che era (a suo dire) da punire con la morte<sup>66</sup>. Assai più interessante della validità o dell'infondatezza dell'accusa è, per quanto concerne il nostro discorso, l'espressione usata da Andocide nel riferire l'imputazione a suo danno. Stando alle sue parole, Callia avrebbe lasciato intendere che le due Dee avevano intorpidito la sua mente, spingendolo a compiere inconsapevolmente un'azione che gli sarebbe stata fatale perché era loro desiderio farlo morire<sup>67</sup>. Interessante anche la replica con la quale immediatamente Cefalo – sostenitore di Andocide durante il processo – scatta in piedi. Egli prima zittisce Callia, in quanto non autorizzato ad interpretare le leggi dei Misteri, poi sottolinea che la punizione prevista per l'infrazione non prevedeva la pena capitale, ma una semplice multa, e infine denuncia l'aleatorietà dell'accusa: Callia non può dimostrare che sia stato davvero Andocide a deporre il ramo<sup>68</sup>. Il fatto che quest'ultimo possa aver compiuto per errore l'offerta non viene minimamente contemplato. Evidentemente, non si trattava di un fattore difensivo rilevante<sup>69</sup>.

## 2. Introduzione di nuove divinità

La natura più intrinseca del politeismo è, fondamentalmente, tollerante. A dimostrarlo basterebbe considerare quante divinità siano state 'adottate' nel tempo dalla sola città di Atene<sup>70</sup> – da Bendis ad Asclepio, da Ecate ad Ammone, da Pan ad Adone e Artemide Aristoboule, fino ai casi più controversi di Cibele e Sabazio<sup>71</sup>. Tuttavia, accanto a tale slancio inclusivo, esisteva un'altrettanto forte spinta uguale e contraria, orientata verso il tradizionalismo religioso ed esplicata nel modo più efficace dalla bocca della Pizia. Com'è più opportuno compiere i sacrifici, le era stato chiesto, e la sua risposta era stata di due semplici parole: νόμῳ πόλεως, «secondo la legge della città»<sup>72</sup>. Non alterare ciò che è stato stabilito, questa era il dovere di un bravo cittadino, questa era l'*eusebeia*<sup>73</sup>.

La coesistenza di queste due opposte tendenze ad Atene sembra<sup>74</sup> aver portato al concepimento di una legge che vincolava l'introduzione di nuove divinità ad un preciso *iter* formale: in qualche modo anche gli dèi, per ricevere la 'cittadinanza' dovevano sottomettersi alla legge della *polis* – il che significa che dovevano essere messi al vaglio del *demos* e della *boule*. Solo in seguito a questo duplice *nulla osta* un nuovo culto poteva radicarsi nella città<sup>75</sup> – quindi chiunque non rispettasse tale *iter* violava una legge religiosa, rendendosi passibile di denuncia per *asebeia*.

Non sono tuttavia molti i casi a noi noti di processi per tale reato – e perfino tra quelli che la tradizione ha tramandato, non pochi sono i dubbi che sollevano. Che dire, ad esempio, della vicenda

65 Cfr. MACDOWELL (1978), 114-118; RICKERT (1989); SCAFURO (1997).

66 ANDOC., 1, 110.

67 ANDOC., 1, 113: ἔλεξαν γάρ, εἰ μέμνησθε, ὅτι αὐτό με τῷ θεῷ παραγάγειν ὥστε θείναι τὴν ἱκετηρίαν μὴ εἰδότα τὸν νόμον, ἴνα δῶ δίκην, «(Gli accusatori) hanno detto, se ricordate, che proprio le Dee mi avrebbero indotto a offrire il ramo, non conoscendo la legge sacra, e questo affinché mi fosse impartita una punizione». Il verbo παράγω indica in questo caso la volontà, da parte delle divinità, di deviare, di offuscare proditoriamente la volontà di Andocide, cui del resto viene pur riconosciuta l'incosapevolezza.

68 ANDOC., 1, 115-116.

69 L'episodio dell'involontaria rivelazione da parte di Eschilo dei Misteri di Eleusi attraverso le sue tragedie sembrerebbe smentire questa conclusione, considerando che da quel processo il tragediografo finì assolto (cfr. ARIST. *Nic. Eth.*, 1111a, 17). Tuttavia tale notizia risulta poco attendibile – e sicuramente meno attendibile dell'episodio riferito da Andocide, confermato dall'aneddoto di Ctesicle. Quest'ultimo, dopo aver bevuto troppo e in preda ai fumi dell'alcool, osò profanare una celebrazione. La sua ubriachezza non fu considerata un'attenuante: la sentenza fu ugualmente di morte (DEM., 21, 180). Cfr. anche MACDOWELL (1986), 198-199.

70 STRABONE (10, 3, 18) ricorda l'indole particolarmente tollerante degli Ateniesi, che avevano introdotto tante di quelle divinità da diventare il bersaglio ridicolo di comici e commediografi.

71 Cfr. VERSNEL (1990), 102-131; GARLAND (1992), 47-135.

72 XEN., *Mem.*, 1, 3, 1.

73 Cfr. ISOC., 7, 30.

74 Non c'è unanime concordanza sull'effettiva esistenza di una regolamentazione in merito, ma cfr. DERENNE (1930), 224-236 per una – a parer mio – definitiva conferma della sussistenza di una legge contro l'introduzione di nuove divinità.

75 Ottenendo il diritto di possedere una porzione di terreno e il diritto di usare quel terreno per la realizzazione di un santuario, cfr. IG II<sup>2</sup> 337; VERSNEL (1990), 122.



del sacerdote di Cibele che, per aver tentato di iniziare alcune donne al culto non ancora 'istituzionalizzato' della Grande Madre, fu gettato a morire in un pozzo<sup>76</sup>? Wilamowitz per primo ha sottolineato quanto questa storia e il suo prevedibile finale (pestilenza a seguito dell'omicidio, consultazione dell'oracolo, introduzione del nuovo culto nel pantheon cittadino) seguano fin troppo da vicino lo schema del "resistance myth"<sup>77</sup>. Non più che accenni sono, poi, i rimandi alle vicende di Nino e Theoris di Lemno, dipinte ora come streghe, ora come sacerdotesse, e accusate ora di veneficio, ora di empietà, ora di corruzione<sup>78</sup>. Ci restano due soli esempi da citare come chiare e irrefutabili prove dell'esistenza di tale reato, i casi di Frine e di Socrate.

L'episodio di Frine è alquanto sordido<sup>79</sup>: un tale, Euthias, essendo stato rifiutato dalla bella etera, cercò di vendicarsi spietatamente lanciandole un'accusa di empietà – accusa che è stata registrata da un trattato anonimo di retorica e che recitava così:

«Vi ho dato prova, dunque, dell'empietà di Frine, che ha partecipato ad una processione scandalosa, che ha introdotto una nuova divinità (καινοῦ θεοῦ εἰσηγήτριαν), e che ha raccolto tiasi illegali di uomini e di donne»<sup>80</sup>.

Il frammento è stato riconosciuto come autentico; ma se anche volessimo questionarne la validità, i capi di imputazione sollevati contro il filosofo Socrate nel corso del suo celeberrimo processo soddisfano qualsiasi dubbio residuo<sup>81</sup>:

«Questa è la denuncia che ha scritto e confermato con giuramento Meleto, figlio di Meleto, del demo di Pitteo, contro Socrate, figlio di Sofronisco, del demo di Alopece. Socrate è colpevole di non credere negli dèi riconosciuti dalla polis (οὐδὲ μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομιζῶν) e di introdurre nuove divinità straniere (ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος). Inoltre è colpevole di corrompere i giovani. Pena: la morte».

Non si ha ragione di credere – come pure è stato proposto<sup>82</sup> – di poter accorpate in un unico reato le prime due formulazioni d'accusa<sup>83</sup>: il non credere negli dèi della polis era infatti un reato a sé stante, non necessariamente connesso all'introduzione di nuove forme di culto, e codificato in Attica grazie ad un particolare decreto mirante a punire un crimine contro il sacro tipicamente ateniese: l'ateismo.

### 3. Ateismo: τοὺς θεοὺς οὐ νομίζειν

Nel corso del V secolo a.C., Atene passò dallo status di città d'importanza prettamente locale a quello di centro di primaria importanza non solo rispetto alla Grecia, ma al Mediterraneo intero. I

76 JUL., *Or.* 5, 159a-159b; SUDA, s.v. *Metragurtes e Barathron* = PHOT. s.v. *Metroon* = *Schol. AR. Plut.*, 431.

77 Cfr. WILAMOWITZ (1886), 195, n. 3. Questo naturalmente non significa che l'episodio non possa essersi sviluppato a partire da un fatto realmente accaduto (cfr. VERSNEL [1990], 187), ma sicuramente non aiuta a comprendere con precisione le dinamiche effettive di reazione da parte degli Ateniesi di fronte allo 'spaccio' di nuovi culti.

78 DEMOSTENE (25, 79) parla di Theoris come di una strega (τὴν φαρμακίδα) accusata di aver preparato veleni; per FILOCORO, invece, era una profetessa (μάντις) condannata per empietà, cfr. *FGH* 382 F 60. PLUTARCO la 'promuove' invece al rango sacerdotale, definendola ἱέρεια, ma imputandole il reato di corruzione, cfr. *Dem.*, 14, 4. Quanto a Nino, la si identifica nella ἱέρεια menzionata da DEMOSTENE (19, 281), colpevole di aver condotto un tiaso consacrato a Sabazio (ma, per Ulpiano, anche di aver preparato filtri d'amore); GIUSEPPE FLAVIO (*Ap.*, 2, 267) a sua volta la identifica come sacerdotessa, messa a morte per aver introdotto nuove pratiche religiose (è da sottolineare che alcune edizioni offrono una lettura diversa del passo in questione: Νίνων μὲν γὰρ τὴν ἱέρειαν ἀπέκτειναν diventa Νῦν γὰρ τὴν ἱέρειαν ἀπέκτειναν. Quest'ultima soluzione anonima risulta però davvero poco perspicua se si considera che Giuseppe Flavio, nel passaggio, sta elencando una serie di casi di condanne famose, precisando con molta attenzione i nomi degli imputati). In ogni caso, che una strega potesse essere accusata di *asebeia* non è sorprendente: seppure è vero che la magia in sé non era considerata empia, l'idea che alcuni maghi presunti, guaritori e ciarlatani pretendessero di esercitare sugli dèi i loro poteri lo era eccome (*HP.*, *Morb. Sacr.*, 1, 31), cfr. ad esempio la favola di Esopo sulla strega accusata di empietà (Γυνὴ μάγος, *AES.* 91 Ch.): ciò che le viene rinfacciato è appunto la presunzione di poter controllare il volere dei celesti con le sue magie. Si veda anche COLLINS (2008), 138-140.

79 Cfr. *ATHEN.*, 13, 590 d; *PLUT.*, *Vit. Dec.*, 9, p. 193.

80 Pubblicato da SEGUIER DE SAINT BRISSON in *Notices et Extraits des manuscrits grecs*, si veda DERENNE (1930), 230.

81 Il testo è quello autentico dell'accusa formale, che FAVORINO poté copiare da un documento ufficiale ancora presente negli archivi del Metroon, *ap. DIOG. LAERT.*, 2, 40. Cfr. *PLAT.*, *Apol.*, 24 b-c; *XEN.*, *Mem.*, 1, 1, 1.

82 Ad es. SCHOEMANN, CAILLEMER, si veda DERENNE (1930), 227-229.

83 Cfr. *PLAT.*, *Euthyph.*, 3 b: «Capisco, Socrate: perché tu pretendi che il demone ti si manifesti sempre, è come innovatore riguardo alle cose divine (καινοτομούντος σου περὶ τὰ θεῖα) che [Meleto] ti ha tentato questa causa».

riflessi di questa grandezza non mancarono nemmeno a livello culturale. Fu così che la *polis* attica divenne la meta di numerosi pensatori provenienti dalla Ionia e non solo: Anassagora, Protagora, Gorgia, Parmenide, Democrito diedero un forte incentivo alla nascita e allo sviluppo della filosofia nella città. Si trattava di una novità piuttosto sconvolgente per una mentalità ancora fortemente tradizionalista come quella ateniese, che la accolse con malcelata diffidenza – basti ricordare la bizzarra e colorita parodia che Aristofane ha fatto di tutti questi pensatori nelle *Nuvole*: il suo Socrate dà voce a tutte le nuove teorie filosofiche e scientifiche che circolavano al tempo in città (e che suscitavano non poco perplesso sospetto nel *demos*).

In realtà il campo d'indagine della filosofia non riguardò mai troppo da vicino la religione: i naturalisti come Anassagora erano concentrati sulla realtà dei fenomeni e non si preoccupavano della metafisica; quanto ai sofisti, se pure alcuni di loro trattarono, nei loro brillanti discorsi, la questione dell'esistenza degli dèi<sup>84</sup>, la loro attenzione era più che altro attirata dall'uomo. Eppure, proprio i filosofi divennero i principali bersagli del cosiddetto decreto di Diopite, il quale – approvato attorno al 433/2 a.C. – introdusse ad Atene il reato di ateismo<sup>85</sup>.

Non disponiamo del testo esatto del decreto, ma del riassunto del suo contenuto firmato da Plutarco<sup>86</sup>:

«Diopite ha scritto un decreto [che prescriveva] di denunciare coloro che non onoravano le divinità secondo l'uso (τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας), o che diffondevano insegnamenti sui fenomeni celesti».

Nel suo resoconto, Plutarco è interessato soprattutto alla seconda parte della prescrizione, quella relativa alla diffusione delle teorie sugli astri e sulle cose celesti (il decreto, infatti, sarebbe stato architettato *ad hoc* per colpire Anassagora, *protégé* di Pericle, al fine di indebolire la popolarità di quest'ultimo e di proiettare oscure ombre sulla sua moralità); per il nostro discorso, invece, risulta molto più importante la prima, e in particolar modo quella sfuggente formulazione, τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας. Tradurla è obiettivamente impossibile, perché il suo propugnatore ha volontariamente mirato a conferirle la maggiore ambiguità possibile. Il verbo νομίζω applicato alla sfera del sacro comprende infatti una serie di significati tutti parimenti validi: «onorare secondo l'uso legalizzato dalla *polis*», «venerare gli dèi con preghiere e offerte», «ritenere sacro» e, infine, «credere»<sup>87</sup>. In quale accezione intendere la clausola, dunque, stava alla discrezionalità dell'accusatore (e dei giudici): proprio in questo stava la duttilità del decreto, che si fece preziosa arma politica, perfetta per colpire bersagli con convinzioni anche molto diverse tra loro. Tuttavia una formulazione così vaga e così strettamente legata ad uno 'stato intellettuale' male si confaceva ad una mentalità come quella greca, abituata a punire il gesto, il concreto: a questo, con ogni probabilità, è servita la precisazione successiva, quella relativa alla diffusione degli insegnamenti. Non credere negli dèi era una cosa; insegnare a non credervi un'altra. L'insegnamento, l'indottrinamento empio, era su questo dettaglio – un'azione, un *fatto* – che l'accusa doveva puntare se voleva avere ragione in tribunale. E su questo si puntò: tutte le vittime dello *psephisma* di Diopite, non a caso, sono stati filosofi, cioè dotti che si dedicavano all'educazione. Diagora di Melo, un poeta ribattezzato universalmente ὁ ἄθεος, l'Ateo, per il suo scetticismo caustico e perfino sfacciato, non fu nemmeno sfiorato dalla giustizia ateniese per il suo ateismo<sup>88</sup>: e non ci stupisce, Diagora si è limitato a scrivere versi innocui, intrisi di valori convenzionali – non ha indotto i suoi discepoli a riscaldare le lenticchie con statuette lignee di Eracle<sup>89</sup> o a sbeffeggiare i Cabiri<sup>90</sup>.

Anassagora, l'abbiamo detto, fu il primo filosofo a cadere: la sua colpa fu aver insegnato che il Sole

84 Protagora, con l'opera *Peri Theon*, si veda *ultra*.

85 Il fatto che, prima di Plutarco, non esistano menzioni di tale *psephisma* ha insinuato il dubbio che si trattasse di un'invenzione buffonesca (Diopite venne in effetti sbeffeggiato spesso dai commediografi, stando agli *scholia* dei commentatori aristofanei), cfr. DOVER (1975), 24-54; WALLACE (1994), 127-152. Tuttavia si tratta di un argomento *ex silentio*: nessuna fonte, di fatto, nega che il decreto sia esistito.

86 *Per.*, 32.

87 Ma 'credere' in senso diverso da quello che religioni come il Cristianesimo danno al termine – non a caso, nel Nuovo Testamento il concetto di «credere in Dio» è reso col verbo πιστεύειν. Per una discussione più approfondita sul valore della formula θεοὺς νομίζειν si veda FAHR (1969).

88 Egli fu sì costretto a fuggire per un'accusa di empietà, ma l'imputazione era di aver parodiato i Misteri – dunque di sacrilegio, non di ateismo, cfr. WINIARCZYK (1979), 191-213 e WINIARCZYK (1980), 51-75.

89 Cfr. Tz., 13, 374-384.

90 Cfr. DIOG. LAERT., 6, 59; CIC., *De nat. deor.*, 2, 89. C'è da dire che tutti questi aneddoti sono alquanto dubbi: è più probabile che siano stati inventati *a posteriori*, sulla scia della fama di ateo di cui il poeta godeva.

era una pietra – una pietra, e non il bel dio Febo, che di conseguenza egli dimostrava di non venerare (o di non ritenere esistente)<sup>91</sup>. Lo seguì poco più tardi Protagora, autore dell'opera *Peri theon* nella quale si osava mettere in dubbio l'esistenza delle divinità<sup>92</sup>. E, infine, c'è Socrate.

Il processo a Socrate è stato definito come il più discusso della storia dopo quello di Gesù<sup>93</sup>. Inevitabile che si siano spese e si spendano tutt'ora tante parole sulla sua vicenda umana e giudiziaria: l'indissolubile stima con la quale l'hanno dipinto Platone e Senofonte l'hanno trasformato in un simbolo, e in quanto tale egli ha assunto nel tempo vari significati sempre straordinariamente attuali. In tutto questo, però, si è perso – forse del tutto – il vero Socrate, ciò che lui è stato a prescindere dagli sguardi adoranti dei suoi affezionati discepoli. Questo è particolarmente vero per quel che concerne il suo processo: ma il biasimo con cui siamo indotti a coprire i suoi accusatori e sul tribunale che l'ha condannato è davvero meritato? Davvero Socrate era innocente, agli occhi della legge di Atene<sup>94</sup>?

Abbiamo già accennato all'accusa formalmente avanzata da Meleto contro di lui. Essa si articolava in tre capi d'imputazione: 1) non riconoscere le divinità della *polis*; 2) introdurre nuovi culti; 3) corrompere i giovani. Di queste tre colpe, sicuramente la più pesante per accusa, imputato e giuria era la terza<sup>95</sup>: nessuno in aula poteva farne menzione<sup>96</sup>, ma a Socrate la città non aveva perdonato di essere stato maestro di Alcibiade e Crizia, i due uomini che più di ogni altro avevano portato sciagure alla patria. Si temeva che – visto l'indubbio carisma che il vecchio filosofo continuava ad esercitare sui più giovani, e viste le sue idee neanche tanto nascostamente critiche nei confronti del regime democratico<sup>97</sup> – egli potesse plasmare nuovi Alcibiade e nuovi Crizia, e che in futuro costoro potessero di nuovo attentare a quella democrazia che ad Atene era costata tanto sangue e sacrifici. È a parer mio su tale imputazione che l'intero ingranaggio del processo scatta; e tuttavia, Meleto aveva bisogno di un'accusa formale sufficientemente credibile, visto che l'amnistia gli vietava di mettere il dito dove stava davvero la piaga – ed ecco l'appiglio: Socrate, con quegli strani discorsi sul suo demone personale, mostrava il fianco ad una facile imputazione per *asebeia*.

Che la particolarità del *daimon* socratico potesse dar adito a sospetti di estraneità rispetto al tradizionale credo poleico, non è difficile a credersi. Ma – e siamo arrivati al nodo gordiano del discorso – accusare Socrate di ateismo aveva davvero senso?

Meleto, in evidente affanno nel tentativo di difendere le proprie convinzioni relativamente ad un'entità che (è abbastanza ovvio) non comprendeva affatto, non fa che impaperarsi, incespicare nelle risposte, contraddirsi. Le sue repliche sono confuse: prima accusa Socrate di non credere nell'esistenza degli dèi *tout court*<sup>98</sup>, poi però è costretto ritrattare – come si può imputare ad un totale miscredente l'introduzione di nuovi culti<sup>99</sup>?

91 Cfr. DIOG. LAERT., 2, 12; IOS. FL., *Ap.*, 2, 265. Cfr. anche PLAT., *Apol.*, 26 d.

92 Non nel senso che la si negasse; nel senso che si ammetteva l'impossibilità di arrivare ad una qualsiasi conclusione in merito, sia in positivo sia in negativo – o almeno così sembra lecito dedurre dall'unica frase che di tale opera ci è rimasta: «A proposito degli dèi, non ho la possibilità di accertare né che sono, né che non sono, né in che forma esteriore si manifestino. Infatti sono molte le cose che me lo impediscono: l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana» (80 B 4 DK). Sul processo a Protagora si veda DIOG. LAERT., 9, 54.

93 PARKER (1996), 199.

94 Fermo restando che qualsiasi legge che limiti la libertà di pensiero ai nostri occhi è e rimane odiosa e intollerabile, la provocazione e l'intento di quest'ultima analisi vogliono essere di capire se, stando alle leggi sacre attive sul finire del V secolo a.C. ad Atene, l'accusa portata contro Socrate sia stata inconsistente oppure congrua – e questo a prescindere da qualsiasi valutazione morale i posteri possano attribuire a tali leggi.

95 Non a caso, nell'*Apologia* di PLATONE (la nostra testimonianza più affidabile sul processo, cfr. BRICKHOUSE, SMITH [1989], 2-10), questa è la prima accusa che Socrate decide di contrastare, cfr. *Apol.*, 24 c-26 a.

96 Perché, in seguito alla cacciata dei Trenta, si era imposta nella città l'amnistia per tutto ciò che era accaduto nella fase precedente della storia ateniese, e chiunque si fosse ostinato a risollevarne passati torti sarebbe stato punito con la massima severità.

97 Per quanto la testimonianza di Platone, in questo caso, non possa essere ritenuta del tutto affidabile (non è possibile, infatti, discernere l'eventuale nucleo socratico originario dal successivo sviluppo della filosofia politica platonica), è assai plausibile che Socrate abbia nutrito dei dubbi sul funzionamento della macchina democratica ateniese. Una riprova di questo viene ad esempio da una frecciata di Aristofane, che sbeffeggia i suoi seguaci dipingendoli come 'portatori di *skytale*', la mazza tozza e nodosa che erano soliti portarsi appresso gli Spartani (*Av.*, 1283). 'Spartano', al tempo, era sinonimo di 'oligarca': lo sberleffo aristofaneo non è abbastanza per concludere che effettivamente Socrate avesse simpatie per l'oligarchia, ma può bastare per provare che, agli occhi dei suoi concittadini, egli non era propriamente un partigiano della democrazia.

98 PLAT., *Apol.*, 26 c: «Questo dico, che tu non credi assolutamente negli dèi». E poi, ancora (26 e) alla domanda di Socrate «Ma, per Zeus, ti sembra questo il caso, che a parer mio non esiste nessun dio (οὐδένα νομίζω θεὸν εἶναι)?», afferma: «Ma certo, per Zeus, *proprio nessuno*» (mia enfasi).

99 PLAT., *Apol.*, 27 a.

Sembrerebbe che Socrate sia riuscito a far crollare il castello accusatorio ai suoi danni, quantomeno per quel che riguarda l'ateismo; per questo la sentenza di colpevolezza che lo colpisce poco dopo pare ingiusta e inconsistente<sup>100</sup>. Ma ricordiamo l'ambiguità della formula τὸς θεοὺς μὴ νομίζειν: quello di «non credere negli dèi» era solo *uno* dei suoi significati possibili. La particolare devozione socratica verso il suo demone – una devozione che, nella sua profondità, travalicava di certo i confini dell'uso tradizionale – ben si adattava, in realtà, a quella pur controversa definizione.

### *Pene previste*

I tribunali competenti in materia di empietà (sostanzialmente l'Areopago fino al 462 a.C., l'Eliea da quel momento in poi) avevano una certa discrezionalità nell'imporre le pene, una volta che la responsabilità dell'imputato fosse stata riconosciuta. Era possibile, in genere, scegliere se applicare le condanne previste dalla legge, accettare quelle avanzate dagli accusatori oppure stabilirne altre. Naturalmente la gravità della pena era direttamente proporzionale alla gravità del reato commesso, ma la tendenza dei giudici chiamati a giudicare un *asebes* è stata molto spesso quella di calcare la mano sulla punizione: le sentenze più miti prevedevano l'imposizione di multe, spesso esorbitanti<sup>101</sup>; quelle più severe comminavano confisca dei beni, esilio o morte. Non era infrequente nemmeno la combinazione di più provvedimenti, il che dunque rendeva una condanna per *asebeia* un affare piuttosto pericoloso, e i casi che abbiamo considerato confermano questa tendenza: Fidia venne cacciato da Atene; Megacle e la sua famiglia sono stati costretti ad un (seppur temporaneo) esilio; Andocide, per essere rimasto invischiato nell'*affaire* degli ermacopidi, fu costretto a farsi delatore per salvarsi la vita, mentre molti altri non furono altrettanto fortunati; Alcibiade pure sarebbe stato di certo condannato a morte, se non avesse avuto il buon senso di sparire durante il viaggio che lo avrebbe portato dalla Sicilia in patria; e ancora, Nino, Theoris e il sacerdote di Cibele furono giustiziati, Anassagora e Protagora costretti alla fuga prima della sentenza, Socrate obbligato a brindare con la cicuta.

Consci di questo, gli Ateniesi avevano previsto un sistema di prevenzione nei confronti di coloro che avessero pensato di abusare di questa temibile arma giuridica: era dunque prevista una parziale perdita dei diritti civili e di una consistente multa anche ai danni di qualunque accusatore non fosse riuscito ad ottenere almeno la quinta parte dei voti della giuria<sup>102</sup>.

### *Conclusioni*

Se pensiamo all'empietà, oggi, quello che possiamo immaginare è un triplice panorama: le influenze esercitate sulla nostra concezione di irreligiosità da parte dei monoteismi che hanno dominato la storia europea dalla tarda antichità ci hanno portato a condannare gesti, parole e pensieri. Al contrario, alla mentalità della Grecia antica era totalmente estranea la questione spirituale; viceversa, non era in nessun modo tollerata l'arroganza dell'individuo che pretende di soverchiare o danneggiare la comunità nel suo insieme di fronte agli dèi, violando le leggi sacre della città. Proprio per via di questa dimensione 'pragmatica', tali norme punivano azioni: rubare oggetti sacri o sfregiarli, infrangere le prescrizioni rituali, attaccare gli officianti di un culto o le personalità caricate di un qualche potere sacrale, introdurre nuovi culti, modificare impunemente i termini del rapporto tra veneranti e venerati. Di fatto, quindi, la Grecia ha conosciuto mani empie e lingue scellerate, ma nessuna 'mente blasfema': solo ad Atene, caso unico in tutta l'Ellade, ci si è avvicinati ad una legislazione che punisse il reato di opinione, attraverso il decreto di Diopite; e tuttavia, le potenzialità censorie di tale provvedimento sono rimaste puramente ipotetiche, dal momento che nelle accuse si cercava sempre di tradurre l'*asebeia* 'intellettuale' in un dato di fatto – l'insegnamento e la diffusione delle idee empie. Nella pratica, nessuno, nemmeno ad Atene, è mai stato incriminato per quello che si limitava a pensare o a credere.

<sup>100</sup>Quantomeno sul piano formale, visto che – come già precisato – la vera preoccupazione dei giudici era politica (relativa all'influenza di Socrate sui giovani ateniesi), non religiosa.

<sup>101</sup>Si ricorda quella comminata ai Delii che avevano cacciato gli Anfizioni ateniesi dall'isola – diecimila dracme a testa, vale a dire l'equivalente di circa ventisette anni di lavoro ininterrotto per un cittadino medio del tempo.

<sup>102</sup>Cfr. PLAT., *Apol.*, 36 a-b, dove Socrate puntualizza appunto che, se in aiuto di Meleto non fosse intervenuto il più esperto Anito, non solo ne sarebbe uscito assolto, ma il suo incauto accusatore avrebbe dovuto sborsare ben mille dracme per aver mancato la faticosa quinta parte dei voti totali.

## Bibliografia

- BRICKHOUSE, SMITH (1989) = BRICKHOUSE, THOMAS C.; SMITH, NICHOLAS D. *Socrates on Trial* (Oxford: 1989).
- BRUIT-ZAIDMAN, SCHMITT-PANTEL (1992) = BRUIT-ZAIDMAN LOUISE; SCHMITT PANTEL, PAULINE. *La religione greca* (Roma-Bari: 1992). Titolo originale: *La religion grecque* (Paris: 1989).
- BURKERT (2003) = BURKERT, WALTER. *La religione greca di epoca arcaica e classica* (Milano: 2003). Titolo originale: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Berlin: 1977).
- COHEN (1983) = COHEN, DAVID. *Theft in Athenian Law* (München: 1983).
- COLLINS (2008) = COLLINS, DERECK. "The Trial of Theoris of Lemnos: a Fourth Century Witch or a Folk Healer?", in «Western Folklore» 59 (2000), pp. 251-278.
- CROSBY (1941) = CROSBY, MARGARET. "Greek Inscriptions. A *Poleitai* Record of the Year 367/6 BC", in «Hesperia» 10 (1941), pp. 14-20.
- DE COULANGE (2009) = DE COULANGE, FUSTEL. *La cité antique* (Paris: 2009).
- DERENNE (1930) = DERENNE, EUDORE. *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe siècles avant J.-C.* (Liège: 1930).
- DOVER (1975) = DOVER, KENNETH J. "The Freedom of the Intellectual in Greek Society", in «Talanta» 7 (1975), pp. 24-54.
- FAHR = FAHR, WILHELM. *Theous nomizein: zum Probleme der Anfänge der Atheismus bei den Griechen* (Hildesheim-New York: 1969).
- FALASCHI (2012) = FALASCHI, EVA. "L'artista alla sbarra: il processo a Fidia. Distorsioni storiche, invenzioni letterarie", in M. CASTIGLIONE, A. POGGIO (a cura di), *Arte-Potere. Forme artistiche, istituzioni, paradigmi interpretativi. Atti del convegno tenuto a Pisa Scuola Normale Superiore, 25-27 Novembre 2010* (Milano: 2012).
- GARLAND (1992) = GARLAND, ROBERT. *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion* (Ithaca, NY: 1992).
- GIULIANI (1999) = GIULIANI, ALESSANDRO. "Il sacrilegio ciloniano: tradizioni e cronologia", in «Aevum» 73 (1999), pp. 21-42.
- GRAF (1997) = GRAF, FRITZ. "I culti misterici", in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, vol. 2: *Una storia greca. Parte 2. Definizione* (Torino: 1997), pp. 309-343.
- HANSEN (2003) = HANSEN, MOGENS H. *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.* (Milano: 2003). Titolo originale: *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structures, Principles and Ideology* (Oxford: 1991).
- HARRIS (2006) = HARRIS, EDWARD. *Law and Society in Ancient Athens* (Cambridge: 2006).
- MACDOWELL (1978) = MACDOWELL, DOUGLAS. *The Law in Classical Athens* (London: 1978).
- OSBORNE (1990) = OSBORNE, ROBIN. *Athens and Athenian Democracy* (Cambridge: 1990).
- PARKER (1996) = PARKER, ROBERT. *Athenian Religion. A History* (Oxford: 1996).
- RICKERT (1989) = RICKERT, GAILANN. *Hekon and Akon in Early Greek Thought* (Atlanta: 1989).
- SCAFURO (1997) = SCAFURO, ADELE C. *The Forensic Stage: Setting Disputes in Graeco-Roman New Comedy* (Cambridge: 1997).
- SCARPI (2002) = SCARPI, PAOLO. *Le religioni dei Misteri. Volume I: Eleusi, Dionisismo, Orfismo* (Milano: 2002).
- SOURVINOU-INWOOD (1990) = SOURVINOU-INWOOD, CHRISTIANE. "What is *polis* religion?", in O. MURRAY, S. PRICE (a cura di), *The Greek City* (Oxford: 1990), pp. 295-322.
- VERSNEL (1990) = VERSNEL, HENDRIK S. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, I: Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* (Leiden: 1990).
- WALLACE (1994) = WALLACE, ROBERT W. "Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens", in A.L. BOEHEHOLD, A.C. SCAFURO, *Athenian Identity and Civic Ideology* (Baltimore: 1994), pp. 127-152.
- WILAMOWITZ (1886) = VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, ULRICH. "Die Galliamben des Kallimachos und Catullus", in «Hermes» 14 (1886), pp. 194-201.
- WINIARCZYK (1979) = WINIARCZYK, MAREK. "Diagoras von Melos. Wahrheit und Legende", in «Eos» 67 (1979), pp. 191-213.
- WINIARCZYK (1980) = WINIARCZYK, MAREK. "Diagoras von Melos. Wahrheit und Legende (Fortsetzung)", in «Eos» 68 (1980), pp. 51-75.