



GIULIA MAROTTA

Trattati di pace e *adikia*
nella prima fase del conflitto peloponnesiaco
(432-421 a.C.)

Esiste una lunga tradizione, sviluppatasi soprattutto nel IV secolo a. C.¹ che si compiace di mettere in risalto la lealtà del popolo greco di contro alla disonestà dei barbari i quali, privi di scrupoli religiosi, disattendono agevolmente le norme e gli accordi per i quali hanno prestato giuramento.² L'ampio sviluppo di questa tematica mal si concilia, almeno apparentemente, con i numerosi esempi di violazioni dei trattati di pace che ci vengono offerti dalla storia diplomatica dell'epoca classica e della Guerra del Peloponneso in particolare. Le circostanze peculiari di questo conflitto diedero al problema della ricerca delle responsabilità un'importanza senza precedenti e fecero sì che esso oltrepassasse i confini della controversia storiografica per entrare apertamente nel campo della politica pratica. Fin dall'inizio tutti i soggetti belligeranti si sforzarono di attribuire il ripristino dello stato bellico all'urgenza morale di difendersi da un nemico esterno, il solo realmente responsabile della rottura diplomatica.³ Anche se l'idea di opinione pubblica non era stata ancora compiutamente sviluppata e i mezzi di diffusione delle informazioni erano radicalmente diversi da quelli attuali,⁴ possiamo senza dubbio rilevare che la consapevolezza dell'esistenza di rappresentazioni sociali condivise è ampiamente dimostrata se non altro dal fatto che lo stratega, così come il re o il tiranno, ne sfruttano le potenzialità, non avendo in definitiva altro potere all'infuori di quello proveniente dalla capacità di persuadere. La volontà di imporre all'avversario la propria idea del giusto e dei mezzi per realizzarlo, abilmente trasposta nell'opinione pubblica, trasforma quest'ultima da potenziale strumento di prevenzione del ricorso alle armi a fattore di sollecitazione del conflitto stesso.

¹ Xen. *Ag. an.* III 1, 20-22; III 2, 4; III 2, 10; *Hell.* III 4, 5-6. Demosth. *or.* 23, 176-7; *or.* 8, 5-7; *phil.* 3, 15-17; *or.* 17, 18. Diod. XV 19, 4; XVI 49, 3.

² G. Nenci, *Gli dèi testimoni nei trattati ittiti*, «PP» XVI (1961), 381-382; G. M. Tucker, *Covenant Forms and Contract Forms*, «VT» XV (1965), 487-503; M. Weinfeld, *The Loyalty Oath in the Ancient Near East*, «UF» VIII (1976), 379-414.

³ L. Canfora - M. Liverani - C. Zaccagnini (a cura di), *I trattati nel mondo antico. Forma, ideologia, funzione*, Roma 1990; J. De Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris 1975, 85-95.

⁴ Cfr. M. Sordi (a cura di), *Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico*, Milano 1978; D. Ambaglio, *La spedizione in Sicilia e l'opinione pubblica: un disastro annunciato*, in L.S. Amantini (a cura di), *Il dopoguerra nel mondo greco. Politica, propaganda, storiografia*, Roma 2007.



Victor Martin ha sostenuto che l'obbligo di rispettare i trattati e i relativi giuramenti doveva essere ricollegato al sentimento religioso e dunque le frequenti violazioni non sarebbero state che la naturale conseguenza della progressiva desacralizzazione della società greca.⁵ Tuttavia è possibile rilevare come la sfera del sacro e più precisamente la convinzione della inevitabilità dell'intervento divino nelle vicende umane appaiano tutt'altro che erose nel periodo in questione. È innegabile che in determinati ambienti intellettuali nacque e si sviluppò un sentimento di disaffezione dalla concezione mitica del mondo in favore di una spiegazione razionale e naturalistica dei fenomeni che in esso avevano luogo.⁶ Ma malgrado i progressi di quello che possiamo definire un incipiente pensiero scientifico, la vita di ciascuno restava dominata da un'incertezza radicale e non era possibile padroneggiare né l'esito né le conseguenze di una qualunque impresa. Questa incertezza garantì innanzitutto la prosperità e la popolarità di indovini di professione o improvvisati. Ma il ricorso al divino poté divenire essenziale anche per quegli uomini politici in grado di suscitare nell'opinione pubblica il consenso necessario riducendo l'insicurezza sulle possibilità di successo delle iniziative proposte. La sottomissione all'autorità degli oracoli viene spesso sfruttata a questo scopo.

È chiaramente questo il caso del responso emesso poco prima dell'inizio della guerra dall'oracolo di Delfi e accortamente ingigantito da Stenelaida, eforo in carica tra gli Spartani.⁷ I suoi concittadini sono assolutamente convinti di essere nel giusto al momento di entrare in guerra e non credono di violare il trattato, poiché è stato predetto che se combatteranno con forza saranno vittoriosi e il dio ha promesso loro di sostenerli.⁸ L'importanza che rivestiva la possibilità di interrogare gli oracoli sulla durata e sull'esito della guerra è resa evidente dal fatto che la prima condizione pretesa nelle due tregue concluse tra Atene e Sparta del 423 e del 421 consiste nel consentire a entrambe le parti il libero accesso agli oracoli.⁹

Concentrerò ora la mia analisi sulla Pace dei Trent'anni del 445, violata durante la prima fase del conflitto peloponnesiaco, e sui brani ad essa maggiormente attinenti tratti dal primo libro di Tuciddide. Il tema della giustizia e dell'ingiustizia, inteso come proiezione politica di concezioni religiose,¹⁰ è pervasivamente presente in tutti i discorsi relativi alle decisioni sulla guerra e sulla pace di cui lo storico riporta il contenuto. I Corcirei inviati in missione diplomatica per chiedere agli Ateniesi di diventarne alleati prospettano loro innanzitutto il vantaggio di offrire protezione e aiuto a un popolo vittima di ingiustizie.¹¹ Si mostrano poi preoccupati del fatto che l'assemblea possa considerare un atto ingiusto accettare le recriminazioni di una colonia contro la madrepatria, e per convincerla del contrario sostengono che in seguito al

⁵ V. Martin, *La vie internationale dans la Grèce des cités*, New York 1979, 402. «La force du sentiment d'obligation que peut susciter un engagement contracté dans ces conditions dépend naturellement du degré d'intensité de la croyance à des puissances surnaturelles et à leur intervention dans la vie des peuples.»

⁶ E.R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, trad. it., Firenze 1997, 211-220.

⁷ M. Delcourt, *L'oracolo di Delfi*, Genova 1998, 151.

⁸ Thuk. I 118, 3.

⁹ Secondo quanto riferisce Senofonte era vietato interrogare gli oracoli a proposito di una guerra tra Greci (Xen. Ag. *Hell.* III 2, 22).

¹⁰ Cfr. A. Jellamo, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma 2005, 50, 74, 79.

¹¹ Thuk. I 33, 1: Γενήσεται δὲ ὑμῖν πειθομένοις καλὴ ἢ ξυνητυχία κατὰ πολλὰ τῆς ἡμετέρας χρείας, πρῶτον μὲν ὅτι ἀδικουμένοις καὶ οὐχ ἑτέρους βλάπτουσι τὴν ἐπικουρίαν ποιήσεσθε.



comportamento ingiusto dei Corinzi è lecito che essi si rivolgano ad altri e che le loro richieste vengano accolte.¹² Al fine di conseguire l'approvazione e la fiducia dell'assemblea ateniese viene fatto esplicito riferimento al trattato concluso con gli Spartani nel 445 e alla clausola che consentirebbe di stabilire un'alleanza con Corcira in quanto città non ancora vincolata ad alcuna delle parti (Thuk. I 35, 1- 4).¹³ La questione etica viene affrontata nuovamente mettendo in luce in maniera inequivocabile la precisa consapevolezza che anche gli avversari potrebbero in seguito mostrarsi vittime di *adikia*. Accogliere i Corciresi nella Lega piuttosto che permettere ai Corinzi di raccogliere milizie rappresenta ciò che è giusto e non solamente ciò che è conveniente da un punto di vista strategico-militare.¹⁴ I successivi discorsi dei Corinzi¹⁵ riprendono in maniera esplicita l'argomentazione degli oppositori, la quale risultava fondata sulle presunte ingiustizie e minacce di guerra subite. Tutta la trattazione attribuita ai Corinzi è tesa ad arrecare una serie di ragioni e di prove a dimostrazione della propria innocenza, individuando e giudicando i caratteri che li distinguono positivamente rispetto ai loro nemici. Anche nella successiva visita diplomatica presso l'assemblea spartana l'allocuzione corinzia non esorta a violare il trattato con Atene a causa della necessità storica. Viene piuttosto sottolineata ripetutamente l'obbligazione morale che scaturisce dai giuramenti che legano gli Spartani e gli alleati.¹⁶ È giusto che gli stati oltraggiati da Atene intervengano mentre è ingiusto ed esecrabile da tutta l'opinione pubblica che Sparta non soccorra i propri alleati. Non si insiste sull'utilità politica o economica della guerra quanto sulla necessità morale di aderire ad altri trattati, quelli che legano Sparta ai suoi alleati. Nella stessa riunione un'ambasceria ateniese¹⁷ accusa gli Spartani di fare un uso pretestuoso della parola giustizia, mentre è la loro città ad agire realmente con giustizia rispetto alla potenza di cui dispone. Il parere dell'assemblea era tuttavia che gli Ateniesi avevano agito illegalmente rispetto al trattato del 445¹⁸ e nel momento in cui sussisteva la violazione di un patto giurato davanti agli dei l'intervento bellico era una scelta non tanto consentita quanto piuttosto obbligata. Prima di decretare sull'opportunità dell'intervento il re Archidamo rivolge ai propri concittadini un prolungato invito alla prudenza. Il sovrano non nega che gli Ateniesi danneggino gli alleati e tramino insidie, ma per non entrare in guerra espone delle ragioni eminentemente pratiche (Thuk. I 80-85).¹⁹ Un debole riferimento al codice morale risiede nel proporre una linea politica moderata e riflessiva, ispirata alla *sophrosyne*, anche

¹² Thuk. I 34, 1 - 2.

¹³ Thuk. I 35, 1: Λύσετε δὲ οὐδὲ τὰς Λακεδαιμονίων σπονδὰς δεχόμενοι ἡμᾶς μηδετέρων ὄντας ξυμμάχους.

¹⁴ Thuk. I 35, 4.

¹⁵ Thuk. I 37, 1-2; 68, 2.

¹⁶ D.C. Yates, *The Archaic Treaties between the Spartans and their Allies*, «CQ» LV (2005), 65-76.

¹⁷ Thuk. I 76.

¹⁸ Thuk. I 79, 2: Καὶ τῶν μὲν πλεόνων ἐπὶ τὸ αὐτὸ αἰ γινώμει ἔφερον, ἀδικεῖν τε τοὺς Ἀθηναίους ἤδη καὶ πολεμητέα εἶναι ἐν τάχει.

¹⁹ Thuk. I 80, 3-4: Πρὸς μὲν γὰρ Πελοποννησίους καὶ τοὺς ἀστυγείτονας παρόμοιος ἡμῶν ἢ ἀλκή, καὶ διὰ ταχέων οἷόν τε ἐφ' ἕκαστα ἐλθεῖν· πρὸς δὲ ἄνδρας οἱ γῆν τε ἐκάς ἔχουσι καὶ προσέτι θαλάσσης ἐμπειρότατοί εἰσι καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἄριστα ἐξήρτυνται, πλοῦτῳ τε ἰδίῳ καὶ δημοσίῳ καὶ ναυσὶ καὶ ἵπποις καὶ ὄπλοις καὶ ὄχλῳ ὅσος οὐκ ἐν ἄλλῳ ἐνὶ γε χωρίῳ Ἑλληνικῷ ἐστίν, ἔτι δὲ καὶ ξυμμάχους πολλοὺς φόρου ὑποτελεῖς ἔχουσι, πῶς χρὴ πρὸς τούτους ῥαδίως πόλεμον ἄρασθαι καὶ τίνι πιστεύσαντας ἀπαρασκεύους ἐπειχθῆναι. Thuk. I 81, 1-2: Τάχ' ἂν τις θαρσοίη ὅτι τοῖς ὄπλοις αὐτῶν καὶ τῷ πλήθει ὑπερφέρομεν, ὥστε τὴν γῆν δροῦν ἐπιφοιτῶντες. Τοῖς δὲ ἄλλῃ γῆ ἐστὶ πολλὴ ἡς ἄρχουσι, καὶ ἐκ θαλάσσης ὧν δέονται ἐπάξονται.



in considerazione del fatto che i nemici affermano di volersi sottomettere all'arbitrato previsto nel trattato. Ma il tentativo di placare la collera degli Spartani o quanto meno di rimandare l'inizio della guerra fallisce totalmente, anche grazie al discorso di Stenelaida,²⁰ il quale fa convergere le proprie parole sulla morale sociale e sulla coerente opportunità dell'intervento bellico. Nel presentare le accuse enunciate dall'eforo Tucidide si serve di una terminologia che tradisce questo legame tra questione etica e necessità della guerra. Vengono più volte evidenziate le ingiustizie subite dagli alleati e le violazioni al trattato compiute dagli avversari, che lo hanno ormai reso nullo. Stenelaida riprende l'allusione di Archidamo alla *sophrosyne*, affermando però che per agire prudentemente occorre sostenere gli alleati in ogni bisogno, senza temporeggiare nel momento in cui questi subiscono ingiustizie. È il caso di far notare che il breve discorso dell'eforo riscuote il pieno favore dell'assemblea senza compiere il minimo riferimento né alle reali opportunità di successo né ai possibili vantaggi materiali derivanti dall'intraprendere la guerra. L'esortazione, inserendosi più specificatamente nell'orizzonte religioso della nozione di giustizia, si conclude incoraggiando i cittadini ad intervenire con il favore degli dei contro coloro che agiscono ingiustamente.

Tucidide²¹ ammette chiaramente che nel momento in cui si rese necessario decidere se stabilire o meno una alleanza con Corcira nell'assemblea ateniese²² o se accogliere le richieste degli alleati nell'assemblea spartana,²³ le proposte fatte vennero valutate esclusivamente in relazione all'utilità effettiva che ne sarebbe potuta derivare. Secondo lo storico gli Ateniesi giudicarono sufficienti i vantaggi offerti da Corcira per la sua flotta e la sua posizione strategica in vista di un prevedibile conflitto, e anche gli Spartani avrebbero agito sempre a partire da considerazioni razionali e pragmatiche, temendo l'eccessiva acquisizione di potenza che Atene stava raggiungendo.²⁴ Tuttavia gli allocutori di entrambe le parti fondano la propria esortazione non tanto su considerazioni di tipo utilitaristico quanto piuttosto sulla coincidenza tra giustizia e convenienza, appellandosi allo sdegno dei presenti verso gli *erga adika* del rispettivo nemico. La frequente ripetizione dei termini derivanti da *dike* e *adikia* è una chiara manifestazione del fatto che coloro che si rivolgono alla cittadinanza credono di ottenerne il favore facendo leva sull'elevata inclinazione emozionale dei destinatari cui si rivolgono verso un tema, quello della giustizia e del legame istituito attraverso i trattati, che come detto in principio, darà vita alla elaborazione di una ricca tradizione letteraria.

²⁰ Thuk. I 86: Τοὺς μὲν λόγους τοὺς πολλοὺς τῶν Ἀθηναίων οὐ γινώσκω· ἐπαινέσαντες γὰρ πολλὰ ἑαυτοὺς οὐδαμοῦ ἀντίειπον ὡς οὐκ ἀδικοῦσι τοὺς ἡμετέρους ξυμμάχους καὶ τὴν Πελοπόννησον· καίτοι εἰ πρὸς τοὺς Μήδους ἐγένοντο ἀγαθοὶ τότε, πρὸς δ' ἡμᾶς κακοὶ νῦν, διπλασίας ζημίας ἀξιοὶ εἰσιν, ὅτι ἀντ' ἀγαθῶν κακοὶ γεγένηται. Ἡμεῖς δὲ ὅμοιοι καὶ τότε καὶ νῦν ἐσμέν, καὶ τοὺς ξυμμάχους, ἦν σωφρονῶμεν, οὐ περιοψόμεθα ἀδικουμένους οὐδὲ μελλήσομεν τιμωρεῖν· οἱ δ' οὐκέτι μέλλουσι κακῶς πάσχειν. Ἄλλοις μὲν γὰρ χρήματά ἐστι πολλὰ καὶ νῆες καὶ ἵπποι, ἡμῖν δὲ ξύμμαχοι ἀγαθοί, οὓς οὐ παραδοτέα τοῖς Ἀθηναίοις ἐστίν, οὐδὲ δίκαις καὶ λόγοις διακριτέα μὴ λόγῳ καὶ αὐτοὺς βλαπτομένους, ἀλλὰ τιμωρητέα ἐν τάχει καὶ παντὶ σθένει. Καὶ ὡς ἡμᾶς πρέπει βουλευέσθαι ἀδικουμένους μηδεὶς διδασκέτω, ἀλλὰ τοὺς μέλλοντας ἀδικεῖν μᾶλλον πρέπει πολὺν χρόνον βουλευέσθαι. Ψηφίζεσθε οὖν, ὦ Λακεδαιμόνιοι, ἀξίως τῆς Σπάρτης τὸν πόλεμον, καὶ μήτε τοὺς Ἀθηναίους ἔατε μείζους γίνεσθαι μήτε τοὺς ξυμμάχους καταπροιδῶμεν, ἀλλὰ ξὺν τοῖς θεοῖς ἐπίωμεν ἐπὶ τοὺς ἀδικοῦντας.

²¹ G. Herman, *Treaties and alliances in the world of Thucydides*, «PCPS» XXXVI (1990), 83-102; P. Karavites, *Promise-giving and treaty-making*, Leiden 1992.

²² Thuk. I 44, 2-3.

²³ Thuk. I 88.

²⁴ Simili considerazioni vengono fatte a proposito della spedizione in Sicilia dettata secondo lo storico dalle speranze di arricchimento. (Cfr. Thuk. VI 24)



Coloro che tentano di dirigere l'opinione pubblica offrono, per mezzo dell'allusione ai trattati, un repertorio di soluzioni per dare senso alla realtà e orientare l'agire. Nello specifico l'obbligazione che scaturisce dal trattato viene presentata come proiezione concreta della moralità. Anziché restare privo di legami con il sentimento religioso il trattato può divenire il più opportuno criterio di valutazione per distinguere il giusto dall'ingiusto, e l'aggressore dalla vittima. Il degradare d'intensità delle credenze religiose potrebbe dunque essere alla base delle violazioni esclusivamente nelle intenzioni di quegli individui che nei fatti dirigono le azioni del popolo e che più o meno apertamente ammettono la propria attitudine razionalista e la propria avversione verso la *deisidaimonia*.

Secondo Raoul Lonis il grado di responsabilità dei contraenti sarebbe l'elemento fondamentale da prendere in considerazione per interpretare correttamente le frequenti e, secondo l'autore, disinvolute violazioni ai trattati di pace.²⁵ Sappiamo che in epoca arcaica il mondo greco condivideva la concezione di una responsabilità collettiva nel male e nella colpa,²⁶ che accentuava la solidarietà di gruppo a scapito della soggettività e responsabilità dell'individuo. Questo fenomeno avrebbe subito una notevole riduzione dall'inizio della classicità. In realtà l'idea di una responsabilità collettiva per gli impegni stabiliti ed eventualmente violati²⁷ è insita nel funzionamento stesso della *polis*.²⁸ La subordinazione del singolo alla vita pubblica e la forte tendenza alla corresponsabilità di tutti i cittadini è convalidata dal fatto che l'individuo non gode di un ampio margine di manovra per perseguire i propri obiettivi, soprattutto nell'ambito dell'esperienza religiosa e il dilagare di processi subiti da numerosi intellettuali considerati eterodossi durante il V secolo ne è una chiara testimonianza.²⁹ La religione, fattore primario di coesione culturale nell'ambito di una realtà politicamente frazionata, rafforzava la credenza in una comunità sociale solidalmente sanzionata. Il comportamento religioso era vissuto come questione pubblica della *polis* nel suo insieme. Come ha osservato Eric Dodds «La religione [...] era una responsabilità collettiva; gli dèi non si contentavano di colpire il singolo colpevole».³⁰ Lonis afferma che il giuramento relativo a un trattato poteva essere compiuto dalla *Boulé* o dagli strateghi o dai magistrati, ma in ogni caso solitamente da una parte ridotta del corpo civico, e ciò avveniva non solo nei casi in cui era necessario inviare una delegazione che prestasse il giuramento in un luogo lontano ma anche se il giuramento era emesso all'interno della stessa città.³¹ Sembrerebbe dunque che in alcun modo il giuramento prestato dal singolo potesse coinvolgere i suoi

²⁵ R. Lonis, *La valeur du serment dans les accords internationaux en Grèce classique*, «DHA» VI (1980), 267-286.

²⁶ Cfr. K. J. Dover, *La morale popolare greca: all'epoca di Platone e di Aristotele*, Brescia 1983, 258-268; A.W.H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: from Homer to the end of the Fifth Century*, London 1972.

²⁷ Cfr. C.G. Starr, *Individual and Community: the Rise of the Polis (800 - 500 B. C.)*, New York 1986; C. Morgan, *Early Greek States beyond the Polis*, London & New York 2003; P.B. Manville, *Il cittadino e la polis: le origini della cittadinanza nella Atene antica*, Genova 1990.

²⁸ Cfr. G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli-Firenze 1971.

²⁹ Dodds, *I Greci*, cit., 229. A proposito dei processi a sfondo religioso subiti da numerosi intellettuali durante il V secolo Dodds afferma che un autore come Nilsson è in errore nel momento in cui segue la «vecchia tesi che in Atene c'era libertà assoluta di pensiero e di espressione, [e] cerca di restringere il campo delle azioni giudiziarie ai reati contro il culto. Ma la tradizione è unanime nel mostrare che i procedimenti contro Anassagora e Protagora erano fondati sulle loro opinioni teoretiche, non sulle loro azioni.»

³⁰ Dodds, *I Greci*, cit., 233.

³¹ *Ibid.*, 278.



concittadini o includere questi ultimi nei rischi corsi in caso di violazione.³² La sanzione inflitta dagli dei per il mancato rispetto degli impegni riguarderebbe dunque esclusivamente coloro che avevano concretamente pronunciato il giuramento. L'inconsistenza di questa ipotesi viene mostrata chiaramente dalle affermazioni dello stesso Tucidide che rendono evidente il clima di superstizione esistente prima e durante la guerra e il coinvolgimento collettivo ad esso legato. I nefasti sconvolgimenti che colpirono gli Ateniesi durante le fasi iniziali della guerra furono interpretati come segno della disapprovazione e dunque della vendetta degli dei per l'operato irreligioso che pendeva sul loro capo. Nel caso della peste del 429 le parole di Tucidide fanno intendere che le singole colpe dei cittadini passarono in secondo piano ed essi non temevano di doverne rendere conto poiché ciò che gravava su di loro era una condanna ben più grave, di natura potremmo dire "universale".³³ In seguito furono i Peloponnesiaci a ritenersi colpevoli di aver violato i patti. Gli episodi negativi cui essi andarono incontro nel periodo successivo furono considerati nient'altro che la giusta punizione per i crimini commessi.³⁴ Sia per gli Ateniesi che per gli Spartani la violazione dei trattati procurava una meritata punizione inferta dagli dei all'intera città e non solo a coloro che avevano effettivamente prestato il giuramento.³⁵

Il valore coercitivo del giuramento era simbolicamente esteso a tutta la popolazione attraverso l'adempimento di una delle clausole presenti nella maggior parte dei trattati, quella che prevedeva la necessità di un'ampia divulgazione. La pubblicazione dei trattati avveniva mediante stele poste presso i centri comuni di culto, come Olimpia, Delfi e l'Istmo. La scelta dei grandi santuari panellenici come luogo di esposizione garantiva l'inviolabilità e il massimo grado di pubblicità del testo giurato. Del trattato del 445 non possediamo il testo originale³⁶ con le relative clausole di pubblicazione. Tuttavia la tavola bronzea su cui fu inciso era ancora visibile nel II secolo, secondo quanto riferisce Pausania.³⁷ Il trattato del 421 che invece Tucidide riporta integralmente prevedeva l'erezione di stele che ne riportassero il testo presso Olimpia, Delfi, l'Istmo, e ancora sull'acropoli per quanto riguarda Atene e nell'Amicleo per i Lacedemoni.³⁸ La determinazione nel collocare in luoghi pubblici strutture in grado di riprodurre in maniera permanente i testi dei trattati non conduceva tuttavia ad una cristallizzazione degli accordi in formule definitive, rigide e dunque astratte.³⁹ La relativa duttilità dei trattati era legata al fatto che le norme scaturite dagli accordi fra le diverse *poleis* ebbero un carattere essenzialmente contingente e il loro successo dipese da valutazioni in parte congetture. ⁴⁰ L'ordine interstatale raggiunto mediante tali strumenti trae infatti alimento

³² *Ibid.*, 279.

³³ Thuk. II 53, 4.

³⁴ Thuk. VII 18, 2-3.

³⁵ D.J. Mosley, *Who 'Signed' Treaties in Ancient Greece?*, «PCPS» VII (1961), 59-63; D.J. Bederman, *International law in antiquity*, Cambridge 2001.

³⁶ Martin, *La vie internationale*, cit., 425.

³⁷ Paus. V 23, 4.

³⁸ Thuk. V 18, 10. Anche il trattato concluso nel 420 tra Atene, Argo, Mantinea ed Elea prevedeva l'esposizione delle stele sull'acropoli di Atene, nel tempio di Apollo nell'agorà di Argo, nel tempio di Zeus nell'agorà di Mantinea e a Olimpia come luogo comune. (Thuk. V 47, 11).

³⁹ S. Bolmarcich, *Oaths in Greek international relations*, in A.H. Sommerstein - J. Fletcher (Eds.), *Horkos. The Oath in Greek Society*, Bristol 2007, 26-38; F. Adcock - D.J. Mosley, *Diplomacy in ancient Greece*, London 1975.

⁴⁰ Sulla stabilità delle leggi cfr. De Romilly, *La legge*, cit., 183-193. Cfr. anche A. Calderini, *Trattati internazionali nell'antichità greca*, Milano-Venezia 1949; C. Bearzot - F. Landucci - G. Zecchini (a cura di), *L'equilibrio internazionale dagli antichi ai moderni*, Milano 2005.



dalla costante riformulazione degli obiettivi, secondo il continuo adattamento a nuovi rischi. Le azioni politiche interne vengono giustificate dal principio di legittimità della struttura di una *polis*, che può essere costituito dalla razionalità, dalla tradizione o dal potere personale ma che in ogni caso è considerato un valore di fondo. L'azione internazionale di una *polis* è invece giustificata da un criterio essenzialmente strumentale, ossia l'adeguatezza di determinate misure a conseguire fini che variano col variare delle risorse e della risolutezza proprie e delle altre città.⁴¹

La convinzione che i rapporti tra i diversi Stati mutino e si evolvano continuamente appartiene anche allo stesso Tucidide. Egli riporta il discorso che i rappresentanti di Sparta rivolgono agli Ateniesi nel 425 per proporre ad essi la pace. In questo brano è fortemente presente l'idea che le condizioni propizie per uno degli avversari prima o poi muteranno in favore dell'altro.⁴² Lo storico aggiunge quindi che anche nel momento in cui ci si trova ad essere in potere di imporre al nemico un patto iniquo, in previsione del mutare della situazione, il vincitore otterrebbe più facilmente il mantenimento dei patti giurati ricorrendo alla giustizia e alla moderazione.⁴³ Ulteriore conferma della consapevolezza circa il carattere essenzialmente contingente dei trattati di pace è fornita dalla necessità di rinnovare periodicamente i giuramenti e dalla possibilità di emendare il trattato anche in seguito al giuramento se entrambe le parti concordano sulle modifiche da apportare.⁴⁴ È vero dunque che i trattati sono espressione di momentanei rapporti di forza⁴⁵ e che le violazioni dipendono dal mutare delle condizioni politiche, economiche e militari e dal desiderio di riscatto presente in chi subisce la sconfitta. Tuttavia è necessario dare rilievo all'influenza delle idee religiose sull'andamento della vita diplomatica tra V e IV secolo a. C. La forza del sistema morale può determinare e giustificare quelle che al nemico appaiono violazioni ai trattati. Poiché l'attività interna di una *polis* è tesa a trovare un accordo sul significato da attribuire alla giustizia, la sua esperienza estera la spingerà necessariamente a fondare la legittimità dell'ordine internazionale sulla propria locale nozione di giusto e ingiusto. La verifica più attendibile del successo di una linea politica sovranazionale è la sua capacità di trovare appoggio all'interno, definendo i presupposti morali degli accordi in modo da far apparire le concessioni come sacrifici alla causa comune piuttosto che come sconfitte. Pertanto l'estrema difficoltà nel mantenere l'adesione ai patti dipende anche dall'impossibilità di legittimare all'interno l'accordo raggiunto nell'ambito internazionale e di armonizzarlo con l'esperienza autoctona. L'opinione pubblica valuterà un trattato in base al proprio principio di legittimità e giustizia che ritiene naturale e universale e che dunque non prevede l'esistenza di altri principi di legittimità. Nel momento in cui una comunità di cittadini decide di entrare in guerra nonostante l'esistenza di un trattato essa crede fermamente nella propria innocenza rispetto agli avversari, e nella necessità di ristabilire l'ordine legittimo da questi stravolto. È l'istituzione di un intimo nesso tra

⁴¹ Di questa realtà era cosciente Demostene, il quale rimprovera aspramente coloro che furono incaricati delle trattative da cui ebbe origine la pace che Atene e Filippo il Macedone fissarono nel 346 ed estesero per una durata indefinita. Il grande oratore sostiene che il trattato è il risultato di circostanze accidentali che assegnano maggiore potere a un uomo in particolare. La caducità dell'essere mortale è contrapposta all'eterna vergogna di una città sottomessa a un tale trattato (Demosth. or. 19, 55).

⁴² Thuk. IV 17, 4-5.

⁴³ Thuk. IV 19.

⁴⁴ Thuk. V 18. Cfr. D. Musti, *La clausola del rinnovo periodico dei giuramenti nei trattati greci*, «SIFC» XXXIV (1962), 246-261.

⁴⁵ Lonis, *La valeur du serment*, cit., 280. Cfr. C. Phillipson, *The international law and custom of ancient Greece and Rome*, New York 1979.



potere e moralità che permette di tradurre in ideologia gli elementi religiosi, rendendoli fattori decisionali di rilievo nell'ambito dell'azione politica interstatale.⁴⁶

Giulia Marotta
Università degli Studi di Palermo
Dip. di Beni Culturali
Viale delle Scienze-Ed.12
Facoltà di Lettere e Filosofia
90128 Palermo
giulia.marotta@gmail.com
on line dal 23.05.2010

⁴⁶ Il fatto che questo ideale racchiuso nell'espressione *despotes nomos* venga attribuito in un passo di Erodoto (Hdt. VII 102-4) agli ambasciatori spartani dimostra che il vanto di essere sottoposti a un ordine impersonale piuttosto che all'arbitrio di un uomo non costituisce una prerogativa esclusiva delle *poleis* democratiche. E. Millender, *Nomos Despotes: Spartan Obedience and Athenian Lawfulness in Fifth-Century Greek Thought*, in E. Robinson - V. Gorman (Eds.), *Oikistes: Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World Offered in Honor of A.J. Graham*, Leiden 2002, 33-59.