

*L'eccidio dei Ciloniani ad Atene.
"Debolezze" e paradossi dell'asilo politico greco*

Abstract

L'articolo analizza un episodio di storia ateniese di VII secolo a.C.: i seguaci dell'aristocratico Cilone, che aspirava alla tirannide, si rifugiarono come supplici nel tempio di Atena, ma, invitati a uscire dal tempio, furono massacrati. Del massacro era ritenuta colpevole la famiglia degli Alcmeonidi, che fu condannata per sacrilegio e perseguitata per lungo tempo. L'articolo prende in esame particolarmente il racconto di Plutarco e lo considera, diversamente dalla *communis opinio*, una difesa degli Alcmeonidi: avevano ucciso legittimamente un gruppo che voleva imporre la tirannide, la dea Atena non aveva riconosciuto i Ciloniani come supplici regolari, loro avevano rispettato tutte le regole dell'asilo politico e non meritavano l'accusa di sacrilegio. L'articolo mette in evidenza come anche l'episodio dei Ciloniani dimostri la difficile condizione dei supplici e dei rifugiati nella Grecia antica, considerata solitamente la patria del moderno asilo politico.

The article analyzes an episode of Athenian history from the 7th century BC: the followers of the aristocrat Kylon, who aspired to tyranny, took refuge as supplicants in the temple of Athena, but, invited to leave the temple, were massacred. The Alcmaeonid family was considered guilty of the massacre and was condemned for sacrilege and persecuted for a long time. The article examines Plutarch's story and considers it, unlike the *communis opinio*, a defense of the Alcmaeonids: they had legitimately killed a group that wanted to impose tyranny, the goddess Athena had not recognized the Kylonians as regular suppliants, they had respected all the rules of political asylum and did not deserve the accusation of sacrilege. The article highlights how the episode of the Kylonians also demonstrates the difficult condition of supplicants and refugees in ancient Greece, usually considered the homeland of modern political asylum.

1. Supplici degli dèi... massacrati: una protezione fallita

Un tragico episodio della vita politica ateniese risalente agli anni Trenta del VII secolo a.C. irrompe *e contrario* in un consesso e in un confronto accademico e scientifico, che riflette sulla protezione dei perseguitati e dei deboli nella cultura occidentale¹.

L'episodio è brevemente rievocato dagli autori antichi, con diverso peso di particolari, secondo diverse prospettive e a molta distanza temporale dai fatti. I Ciloniani, gruppo politico riunito intorno all'aristocratico Cilone con l'obiettivo di instaurare una tirannide ad Atene, ridotti a malpartito nella lotta politica interna alla città, dopo la fuga del loro capo, si rifugiarono supplici subito nel tempio di Atena sull'Acropoli e, da qui usciti, in quello delle Dee Venerande, *Semnai*, epiclesi delle Erinni/Eumenidi: prelevati, assediati o

¹ Il riferimento è all'incontro di studio tenutosi nei giorni 5-6 dicembre 2023 a Villa Vigoni nell'ambito del tema *Protezione dei perseguitati e dei deboli nella cultura occidentale. Interrelazioni tra pratica storica e letteratura di modelli antico-pagani e cristiani*. Queste pagine si offrono come spunto di riflessione sulla storia dell'asilo politico nella cultura occidentale, in specie greca antica, contro la diffusa tendenza a riconoscere nell'esperienza greca un prototipo, un modello perfetto, via via devoluto, dell'asilo politico moderno.

invitati, secondo le varie tradizioni, a uscire dal tempio di Atena da magistrati cittadini (pritanì dei naucrari o arconti) per subire un regolare processo, una volta usciti e fuori dalla protezione dello spazio sacro, furono attaccati e massacrati, i rimanenti risparmiati. Ancorché non condivisa dai vari testimoni antichi, correva l'accusa contro il *genos* degli Alcmeonidi di essere stato il responsabile nonché autore dell'eccidio dei supplici: di fatto, accusati di aver commesso un sacrilegio (*agos*) e di essersi macchiati del reato di empietà (*asébeia*), tacciati loro e i loro discendenti di essere gli "empi" per antonomasia (*enagêis, alitérioi*), gli Alcmeonidi furono condannati, esiliati, ripudiati, accusati nel corso della storia ateniese, a partire dalla fine del VII secolo a.C., quando subiscono un pubblico processo che commina loro l'esilio e autorizza l'espulsione delle ossa dei responsabili oltre i confini della patria; al tempo del tiranno Pisistrato, che ripudia una moglie alcmeonide perché "empia"; nell'ambito della politica di opposizione a noti alcmeonidi, quali i "democratici" Clistene e Pericle, il primo per parte di padre, il secondo di madre. A tal proposito, non può e non deve sfuggire che il racconto dei drammatici fatti, in specie quello che ci giunge da Erodoto e Tucidide, è costituito da brevi digressioni, occasionate, rispettivamente, dal racconto della propaganda anti-clistenica, favorita dal re spartano Cleomene I nel 508 a.C., e da quello dell'*ultimatum* spartano del 432 a.C., con cui si chiedeva l'allontanamento dal governo di Atene dell'"empio" Pericle².

L'esatta dinamica dei fatti è difficilmente ricostruibile, attesa la varietà di prospettive delle fonti che la raccontano, soprattutto in relazione alla responsabilità diretta degli Alcmeonidi nell'eccidio dei supplici, tra Erodoto e Tucidide, che sembrano non credere o comunque non fare riferimento al coinvolgimento del potente *genos* ateniese nella strage perpetrata, e Plutarco, che ritiene espressamente l'alcmeonide Megacle a capo di quegli arconti responsabili diretti e attori del massacro dei supplici. La ricerca di elementi filo- o anti-alcmeonidi ha caratterizzato particolarmente lo studio della tradizione, ora proponendo soluzioni nette su come le cose fossero "veramente" andate ora approdando a un radicale e sterile scetticismo³. A guardare l'intera struttura della non certo ampia tradizione, si intuisce che esisteva una versione, più o meno vicina ai fatti, che sottolineava la responsabilità degli Alcmeonidi nell'eccidio dei Ciloniani. Ma l'individuazione della versione più antica, più vicina ai fatti e probabilmente fededegna, non deve far perdere di vista le successive, non poche, rievocazioni della vicenda, chiaramente collegate a momenti particolari della vita politica ateniese in cui si attivò, come è chiaro nel caso di Clistene e di Pericle, una propaganda agitata da gruppi politici avversi a un alcmeonide che era al tempo in auge. In altri termini, la tradizione che abbiamo porta sedimentati non solo innegabili fatti – l'eccidio dei Ciloniani per mano degli Alcmeonidi – , ma anche l'eco delle letture strumentali a distanza di tempo e in nuove condizioni di lotta politica. Dai testimoni antichi, pertanto, è lecito attendere racconti della vicenda tanto orientati in senso anti-alcmeonide tanto recettori di posizioni giustificative e autoassolutorie da parte degli stessi ambienti alcmeonidi o a questi vicini.

Sempre in relazione alla struttura generale della tradizione, e al tema di questo incontro, conta osservare che la vicenda che si porta all'attenzione è un episodio di protezione fallita, ancorché garantita dalla divinità: cittadini di opposta parte politica uccidono cittadini di altra parte politica soccombenti, benché rifugiati in due templi cittadini; i presunti responsabili dell'eccidio, gli Alcmeonidi, si trasformano da persecutori-assassini a perseguitati politici, fatti oggetto di esilî, ripudî, nel migliore dei casi attacchi politici,

² La tradizione antica non è molto ampia e, relativamente all'episodio in sé, rimangono fondamentali, pur nella varietà, le testimonianze di Erodoto (V 71), Tucidide (I 126), Plutarco (*Sol.* 12, 1), Pausania (VII 25, 3). In una parte della tradizione e negli studi moderni, il *dossier* delle fonti è ampliato fino alla considerazione delle prime conseguenze, penali e politiche, del massacro dei supplici, ossia l'espulsione degli Alcmeonidi, durante una grave pestilenza di cui fu vittima Atene, preludio all'arrivo in città di Epimenide cretese, che purificò la città, secondo una tradizione, indicando proprio negli "empi" Alcmeonidi i responsabili del morbo (Arist. *Ath.* 1; Plut. *Sol.* 12, 2-12; Diog. Laert. I 110; *Suda*, A 314, s.v. ἄγος). Da diverse prospettive e con varie proposte di lettura, l'episodio, con o senza l'estensione alla condanna degli Alcmeonidi, è riletto in LANG 1967; GHINATTI 1970, 9-39; PICCIRILLI 1977, 148-62; MASTROCINQUE 1978; GIULIANI 1999; PRANDI 2000; FEDERICO 2001; SCHIRIPA 2015, 106-23.

³ Al proposito si vedano le considerazioni di PRANDI 2000, 11.

mentre i Ciloniani riprendono un ruolo di primo piano nella vita e nella lotta politica di Atene; peraltro lo stesso Cilone, che una tradizione di parte sottolinea aver evitato con la fuga insieme al fratello il massacro subito dal suo seguito⁴, aveva una statua di bronzo ad Atene, che ancora il periegeta Pausania vedeva nel II secolo d.C., senza spiegarsene il motivo⁵.

2. *L'áylon: mai legge, mai diritto dei "deboli"*

L'eccidio dei Ciloniani irrompe ancor di più in una tradizione di studi, non solo classicista, che si dichiara incline, salvo qualche caso, a riconoscere nella Grecia antica, segnatamente ad Atene, la formazione della moderna concezione di "asilo" o, almeno, il contesto politico, sociale e culturale in cui, nell'età antica, l'istituto giuridico dell'asilo ha trovato più ampia diffusione⁶.

Questo in virtù non tanto dell'origine greca del termine in questione⁷ quanto dell'esistenza, dalla Grecia arcaica fino a quella ellenistica, di un istituto, appunto definito *áylon*, che, nelle fasi più arcaiche, avrebbe previsto indiscriminatamente (*sic*) protezione da parte di una divinità a uomini, donne, liberi, schiavi, cittadini, stranieri, innocenti, rei, persino cose, se e per tutto il tempo che si fossero rifugiati e fossero rimasti ospitati nell'area di un tempio, che ne garantiva in nome della divinità titolare l'intangibilità⁸. Una protezione "divina" e "topografica", condizionata dal rimanere dentro lo spazio sacro, in attesa di un giudizio che non spettava alla divinità e alle autorità templari, ma alla città, una volta che il supplice avesse abbandonato il tempio, suo spazio di primaria protezione. L'intero processo si attivava attraverso l'*hikesía*, 'supplica', la dichiarazione da parte del "debole" e il riconoscimento a lui da parte del tempio e della comunità della sua condizione di *hikétes*, 'supplice'⁹. Tutte pratiche messe in atto dai Ciloniani, ma invano.

Esempi di un'espressione non "sacra" di tale istituto ci vengono dalla tradizione mitica del teatro attico e dal quadro delle istituzioni politiche ateniesi. Elevata a mito fondativo dell'accoglienza e della protezione "occidentale" di rifugiati politici, per di più donne, rimane esemplare la vicenda mitica presentata in una tragedia di Eschilo, messa in scena ad Atene nel 463 a.C., che ha il significativo titolo di *Le supplici* (*Hikétides*): le Danaidi, figlie del re d'Egitto Danao, giovani donne che rifiutano e fuggono il matrimonio endogamico con i loro cugini egiziani, sono accolte, ospitate e protette nella "democratica" città greca di Argo, per decisione congiunta del re locale Pelasgos e della comunità su cui regna. D'altra parte, in un orizzonte cittadino, non "internazionale" e "interetnico", comunque "laico", si colloca una notizia di Aristotele, secondo cui ad Atene esisteva un'assemblea dedicata alle suppliche (*hiketeríai*), «nella quale chi vuole, dopo

⁴ Thuc. I 126, 10.

⁵ Paus. I 28, 1. Pausania non si capacita del motivo per cui gli Ateniesi abbiano dedicato una statua bronzea a uno che aveva complottato per farsi tiranno: ritiene, diversamente, e non senza provocazione, che gli Ateniesi abbiano tenuto conto della sua straordinaria bellezza, dell'essere stato un vincitore a Olimpia, di aver sposato la figlia del tiranno di Megara, Teagene. Peraltro, ad Atene esisteva un *Kyloneion*, un monumento/edificio dedicato a Cilone (*Schol. Soph. Oed. Col.* 489c Xenis). Si ritiene, per contro, che la monumentalità ciloniana ad Atene sia in rapporto con l'episodio dell'eccidio quale espressione espiatoria: così MUSTI 1982, 366.

⁶ MASTROMARTINO 2009, 173.

⁷ *Asilo* è un termine di derivazione greca, composto da un *a* privativo e da *sy̓lon* 'diritto di sequestro', indicando «in senso generale, una forma di immunità o di inviolabilità (secondo che sia riferita a un individuo o a un luogo) contenuta nell'idea "negativa" (espressa dall'*a* privativa) dell'eccezione alla violenza e al saccheggio» (MASTROMARTINO 2009, 173). Si vedano pure al riguardo CRIFÒ 1958, 191; CAPPELLETTI 2006, 6; GRASSO 2011-12, 26.

⁸ Sull'ampiezza dell'applicabilità soggettiva dell'*áylon*, ritenuta da alcuni massima in un'età "aurorale" della religione greca, caratterizzata da primitivismo e animismo, molto (e giustamente) si discute, ben oltre l'ambito degli studi antichistici: si veda, a favore dell'ipotesi di un'antica massima estensione e con la discussione di orientamenti contrari GRASSO 2011-12, 26-28.

⁹ Per un quadro sintetico e di avviamento, a proposito dello stretto rapporto fra *áylon* e *hikesía* si vedano DAVERIO ROCCHI 1993, 190-93, nello specifico della supplica, invece, GOULD 1973; NAIDEN 2006.

aver deposto un ramoscello d'olivo, parlerà davanti al popolo delle questioni che ritenga, siano esse private o pubbliche»¹⁰.

Queste ultime forme di accoglienza di supplici, che non si realizzano in un contesto sacro e templare, finiscono per dare sostegno a una ricostruzione in senso evolutivo della storia dell'istituto, che sarebbe passato da un'età pre-politica e da una forma "sacra" a espressioni più "politiche" e "laiche", in conseguenza dell'affermazione, particolarmente nel VII secolo a.C., di una legislazione "secolare", in specie la legge draconiana sull'omicidio¹¹; ricostruzione, peraltro, non sostenuta dal quadro documentale, che attesta, ancora in età classica ed ellenistica, la salute e la fortuna dell'*ásylon* nella sua caratterizzazione "sacra", templare e "teocentrica"¹². Il ricorrere dei supplici agli spazi sacri non crediamo possa considerarsi la matrice "sacra" del ricorso dei supplici al tribunale ateniese cui fa riferimento Aristotele: esclusa ogni filiazione, restano irrimediabilmente oscure le rispettive origini, come pure gli sviluppi.

Quello che invece appare in tutta chiarezza, e a più riprese, è paradossalmente la strutturale "debolezza" dell'*ásylon* "sacro", preposto, in nome degli dèi, a proteggere i "deboli" che vi ricorrono: la pratica, attestata fin dall'età arcaica, non è mai stata regolamentata in un quadro normativo organico¹³, pur a fronte di un netto e rigido protocollo procedurale – l'intangibilità garantita dalla permanenza nello spazio sacro, da cui non era lecito condurre via il supplice né lasciare che morisse di fame.

Molti sono i punti problematici e oscuri che denunciano la forma non incondizionata della tutela offerta dai templi ai supplici e, nello stesso tempo, l'irrilevanza del "debole" quale soggetto giuridico.

Non conosciamo precisamente le pratiche, ma già dall'episodio dei Ciloniani secondo la versione plutarchea, che particolarmente analizzeremo, si presuppone un giudizio preventivo della divinità e dei sacerdoti a proposito del merito o meno da parte del supplice di ricevere o vedersi rifiutata la tutela¹⁴.

Altrettanto problematico è l'aspetto della necessaria nutrizione e del generale mantenimento dell'asilando per tutto il periodo in cui è protetto dallo spazio sacro. La letteratura, e anche la giurisprudenza, insistono sul rischio, imputabile ai trasgressori, ma comunque drammaticamente a carico del supplice, di morire di inedia: la mancanza di cibo e acqua è, almeno nel racconto tucidideo, fra i motivi che costringono i Ciloniani a uscire dallo spazio sacro, perdendo di fatto il loro statuto di intangibilità. Il *focus* della tradizione è sempre centrato sulle difficoltà che la città e i suoi magistrati hanno davanti alla necessità di arrestare i supplici e portarli a un regolare processo: non si può entrare nello spazio sacro, ma neanche si può continuare con un assedio che finisca per far perire di stenti e inedia i rifugiati "protetti". Certo, i piani "tattici" dei magistrati corrispondevano di fatto alla drammatica e disperata condizione dei supplici: uscire dallo spazio sacro significava immediata mancanza di tutela, rimanervi esponeva a una morte per inedia. Poco informati siamo – qualcosa si intravede nel caso dei Ciloniani – sui processi e gli accordi di estradizione dei supplici fra magistrati e personale sacro, mentre l'intera tradizione insiste sul fatto che il mantenimento, alimentare e igienico, di quanti si rifugiassero negli spazi sacri non era assicurato dalla divinità e dal personale sacro, se non entro ristretti limiti temporali: difficile pensare all'esistenza varia di templi che lo assicurassero o meno¹⁵ – significativo è che i templi acropolitani di Atene o Sparta non sembrano assicurarli, nei rispettivi casi illustri dei Ciloniani e di Pausania il Reggente, che richiameremo a breve –, così come non pertinente ci sembra al caso di specie il notevole impiego di risorse da parte dei grandi santuari per assicurare quanti si rifugiavano o

¹⁰ Aristot. *Ath.* 43, 6.

¹¹ Segue questa linea evolutiva, già dal titolo, CAPPELLETTI 2006.

¹² Sull'*ásylon* in età classica ed ellenistica si veda CHANIOTIS 1996.

¹³ MASTROMARTINO 2009, 173.

¹⁴ «In practice escaping to a temple was not enough for a fugitive from the law: the god or the god's priest could refuse him» (RIGSBY 1996, 10).

¹⁵ GRASSO 2011-12, 27.

comunque frequentavano i grandi santuari greci¹⁶.

L'assenza o comunque la grave provvisorietà della "copertura finanziaria" minima per assicurare ai rifugiati l'ospitalità nel "centro di accoglienza" che è il tempio contribuiscono a determinare l'impossibilità di ascrivere il ricorso alla protezione divina alla categoria dei diritti propriamente detti.

Non esiste peraltro una diffusa letteratura "edificante", incentrata non tanto sulla benevolenza della divinità, che appare scontata e comunque topica, quanto sulla perfetta garanzia del supplice: non ci sono o comunque non hanno la dovuta evidenza racconti che parlino della felice e definitiva uscita del supplice dal tempio – nel migliore dei casi, deve sottoporsi a giudizio pubblico, non si sa quanto equo –, mentre abbonda la documentazione relativa ai processi e alle sanzioni di chi ha provocato loro la morte¹⁷. I rifugiati non appaiono mai, se non nei livelli mitici, come soggetti salvati, garantiti e reintegrati dalla divinità nella vita politica della città, anzi, come i Ciloniani, capita che siano le stesse divinità ad abbandonarli, come si legge nel racconto plutarcheo. Inoltre, anche davanti a chiare e nette condanne di empietà, che si trasmettono, come per gli Alcmeonidi, anche alle generazioni successive, le famiglie dei rifugiati fatti morire non ricevono alcun indennizzo: il reato di *asébeia* è evidentemente concepito esclusivamente contro la divinità, a conferma dell'impianto esclusivamente teocentrico, per nulla antropocentrico, della pratica, così come compensazioni per i supplici uccisi rimangono nel circuito sacro e si realizzano solitamente dietro ordini divini e oracolari, come il sacrificio umano di due giovani alcmeonidi al tempo della visita di Epimenide cretese¹⁸ o l'erezione di statue rituali, come due dopo la morte di Pausania il Reggente a Sparta¹⁹ o, come credono i moderni²⁰, la stessa statua bronzea di Cilone ad Atene.

Né si registra una letteratura dalla parte dei "deboli", tendenze culturali e di opinione che spingono per un riconoscimento di un diritto di asilo, stabile, chiaro e normato. Tutt'altro. Il teatro euripideo avanza seri dubbi sulla indiscriminata ospitalità concessa ai supplici, denunciando per bocca di Ione la deprecata possibilità per cui ricevano protezione anche colpevoli di gravi reati²¹ e arrivando a dire, come fa un anonimo personaggio, che è legittimo, senza temere gli dèi, trascinare in tribunale chi, non essendo uomo giusto, si è avvicinato agli altari della divinità²².

Tracce di critiche che portarono a un restringimento dell'ampia sfera di applicabilità dell'*ásylon*²³, da ricondursi a profonde trasformazioni della religiosità greca²⁴, di espressioni di ambienti intellettuali legati come Euripide alla Sofistica²⁵, di un ambiente che oramai, dal VII secolo a.C., aveva un impianto "secolare" della giurisprudenza, senza per questo avere la forza di destituire di ogni valore le espressioni "sacrali", come l'*ásylon*, che continuarono a funzionare²⁶, le note euripidee al funzionamento dell'asilo sacro ad Atene non ci sembrano metterne in discussione i fondamenti, semmai possono, a nostro avviso, ascriversi opportunamente a quell'insieme di strategie difensive messe in atto da chi, come nel caso degli Alcmeonidi, aveva interesse da una parte ad accreditarsi il merito di aver ucciso quanti aspiravano alla tirannide – un sostanziale tirannicidio –, dall'altra a respingere l'accusa di *asébeia*: si trattava di riconoscere una discrezionalità della divinità nell'accoglienza dei supplici e di punire i "falsi" supplici, sempre nel rispetto dell'*ásylon*, di fatto al di fuori dello spazio sacro. Vengono in mente le parole autoassolutorie degli efori spartani, che riconoscono sì di essere responsabili della morte di Pausania il Reggente accusato di voler instaurare una tirannide, ma nello stesso tempo

¹⁶ SINN 1990, 67-69, 77, 83-97, 106-10.

¹⁷ In parte discussa in CHANIOTIS 1996.

¹⁸ FEDERICO 2001, 88-92.

¹⁹ ADAMO 2024.

²⁰ MUSTI 1982, 366.

²¹ Eur. *Ion* 1312-20.

²² Eur. fr. 1049 Nauck.

²³ CRIFÒ 1958, 193.

²⁴ GRASSO 2011-12, 28-29.

²⁵ CICCIO 1984, 139-41.

²⁶ CHANIOTIS 1996, 85-86.

sottolineano che lo hanno portato via ancora vivo dal tempio di Atena Calcieca, parandosi dall'accusa di averlo fatto morire di fame²⁷.

Come si può vedere, i trasgressori assassini dei supplici, processati e anche condannati per *asébeia*, così come in generale i critici dell'*ásylon* tengono ferma la questione della "qualità" dei rifugiati, ma mai mettono in discussione la condotta della divinità e del santuario, anzi fanno di tutto per osservare rigorosamente le regole dell'asilo ricercato e concesso: peraltro, l'eventuale condanna addebita loro esclusivamente il reato di non aver rispettato la divinità. I processi per *asébeia* rivelano, nella sostanza, l'assoluta centralità del tema religioso così come l'irrelevanza del soggetto umano – il supplice – che di fatto non ha dalla sua parte alcuna autonoma pretesa di protezione.

D'altra parte, lo stesso rifiuto preventivo della divinità non si esplica nelle tradizioni nell'atto di rifiuto o, peggio ancora, di espulsione del supplice dal tempio: motivo in più per ritenere che la condanna preventiva del dio è argomento "filologico" autoassolutorio di chi avrebbe colto, comunque al di fuori del tempio, elementi deponenti a favore dell'avversità della divinità al supplice in questione. Di fatto, quando si arriva a presupporre che la stessa divinità non conceda protezione indiscriminatamente a quanti si pongono sotto la sua tutela, ma proceda per singoli casi in base alla "qualità" del rifugiato, si fa in modo che si creino tutte le condizioni perché vengano meno le garanzie di intangibilità del supplice.

3. La difesa degli Alcmeonidi: tirannicidi non empi e pure clementi

Tornando ai Ciloniani, riproporremmo, nel senso segnato sopra, la versione dell'eccidio offerta da Plutarco, quella che presenta di fatto maggiori particolari dal punto di vista sacro e religioso, ritenuta per questo «la più attenta e fededegna»²⁸, contro la *communis opinio* che vi intravede al fondo un orientamento decisamente anti-alcmeonide²⁹, se non altro perché il responsabile dell'eccidio è esplicitamente individuato nell'arconte alcmeonide Megacle e nei suoi colleghi di arcontato.

I dettagli sacri e religiosi del testo plutarco, invocati come prova di arcaicità e quindi di oggettività circa lo scenario effettivo dell'eccidio, ci risultano per contro molto utili per la ricostruzione della procedura, effettiva o presunta, relativa al trattamento di supplici per cui è scaduto il tempo della protezione nel tempio, tempo stabilito dall'effettiva impossibilità di continuare o addirittura offrire il loro sostegno alimentare: tutte le tradizioni, anche sui Ciloniani, parlano di una condizione insostenibile, oramai ai limiti, spesso superati, della morte per inedia³⁰.

Convieni a questo punto riportare *in extenso* il testo di Plutarco:

Τὸ δὲ Κυλώνειον ἄγος ἤδη μὲν ἐκ πολλοῦ διετάραττε τὴν πόλιν, ἐξ οὗ τοὺς συνωμότας τοῦ Κύλωνος ἱκετεύοντας τὴν θεὸν Μεγακλῆς ὁ ἄρχων ἐπὶ δίκη κατελθεῖν ἐπεισεν, ἐξάψαντας δὲ τοῦ ἔδους κρόκην κλωστήν καὶ ταύτης ἐχομένους, ὡς ἐγένοντο περὶ τὰς Σεμνὰς θεὰς καταβαίνοντες, αὐτομάτως τῆς κρόκης ῥαγείσης, ὥρμησε συλλαμβάνειν ὁ Μεγακλῆς καὶ οἱ συνάρχοντες, ὡς τῆς θεοῦ τὴν ἱκεσίαν ἀπολεγομένης, καὶ τοὺς μὲν ἔξω κατέλευσαν, οἱ δὲ τοῖς βωμοῖς προσφυγόντες ἀπεσφάγησαν, μόνοι δ'ἀφείθησαν οἱ τὰς γυναικας αὐτῶν ἱκετεύσαντες.

«Il sacrilegio ciloniano oramai da molto tempo sconvolgeva la città, da quando l'arconte Megacle aveva convinto i congiurati di Cilone, che si rifugiavano supplici presso la dea, a venire giù per un processo. I Ciloniani, dopo aver attaccato un filo ritorto alla statua della

²⁷ Sulla vicenda di Pausania il Reggente si vedano NAFISSI 2004; ADAMO 2024.

²⁸ MASTROCINQUE 1978, 4.

²⁹ Particolarmente PICCIRILLI 1977, 151; GIULIANI 1999, 27-30.

³⁰ Il motivo della morte per fame nel tempio (e anche prima) è particolarmente presente nella versione tucididea: oppressi dalla fame e già alcuni morti durante l'assedio, i Ciloniani si rifugiano nel tempio; gli addetti alla loro vigilanza, prima di ucciderli, li invitano a uscire perché li vedono morire di fame (Thuc. I 126, 11).

dea, tenendosi a questa, non appena arrivarono nella discesa nei pressi del tempio delle Dee Venerande, rottosi spontaneamente il filo, furono assaliti e arrestati da Megacle e dai colleghi arconti, che pensarono che la dea respingesse la loro supplica: lapidarono quelli che erano fuori, mentre quelli che si erano rifugiati presso gli altari furono massacrati. Furono risparmiati solo quelli che si rivolsero supplici alle mogli degli arconti».

In scena, da una parte, c'è un gruppo di congiurati che si rifugia, oramai in una posizione debole, sotto la protezione del tempio acropolitano di Atena (τοὺς συνωμότας τοῦ Κύλωνος ἱκετεύοντας τὴν θεὸν). Dall'altra, c'è non solo la parte vincente, ma quella istituzionalmente riconosciuta: gli arconti guidati da uno di loro, l'alcmeonide Megacle. Il comportamento di questi è all'insegna del rispetto delle norme dell'*ásvlon*: Megacle non entra con la forza nel tempio, ma convince i Ciloniani a uscire e scendere in città per un regolare processo (ἐπὶ δίκῃ κατελθεῖν ἔπεισεν). Si tratta di una delle rare testimonianze di accordi fra le parti – ancora assente è il personale del tempio – che avvia una forma di estradizione. Tuttavia, la persuasione di Megacle non segna affatto l'inizio di una fase "secolare": evidentemente, con il consenso tra le parti, l'espedito della corda attaccata alla statua allarga di fatto il campo d'azione dell'*ásvlon*, assicurando ai Ciloniani le stesse garanzie anche al di fuori del tempio (ἐξάψαντας δὲ τοῦ ἔδους κρόκην κλωστήν καὶ ταύτης ἔχομένους). La vicenda, in altri termini, non segna un momento di superamento dell'*ásvlon*, semmai di estensione spaziale del suo potere e delle sue prerogative: legati a una corda collegata alla divinità, i Ciloniani uscivano dal tempio, andavano a un processo pubblico, ma ancora protetti dalla divinità, lungo un percorso in discesa costellato dalla presenza di altri luoghi sacri e divinità, le Dee Venerande³¹. Questa garanzia, sempre secondo il racconto plutarcheo, viene meno quando la corda si spezza, lasciando i Ciloniani senza protezione. L'episodio della corda e le conseguenze che Megacle e colleghi ne traggono sono il punto cruciale della narrazione, a prescindere dalla storicità o meno della corda protettiva³², che sicuramente è un motivo ricorrente in letteratura³³, anche nel caso di una sua volontaria e sacrilega rottura, come quella imputata a Epito, che aveva tagliato il filo posto a protezione del santuario di Poseidone *Hippios* nei pressi di Mantinea³⁴. Il *cursus* narrativo e la stessa costruzione sintattica fanno pensare a un intervento difensivo alcmeonide contro una tradizione, evidentemente più antica e diffusa, riproposta in occasione di propaganda anti-alcmeonide, che insisteva sul motivo della corda e addebitava a Megacle la volontarietà sacrilega del taglio, come per Epito: si sottolinea che la corda si è spezzata «spontaneamente» (αὐτομάτως τῆς κρόκης ῥαγείσης) e, facendo precedere il participio da un significativo indicatore di soggettività, Plutarco attribuisce a Megacle la conclusione, secondo cui la rottura spontanea era un segnale divino del rifiuto della supplica, che peraltro legittimava l'immediata punizione dei Ciloniani (ὥρμησε συλλαμβάνειν ὁ Μεγακλῆς καὶ οἱ συνάρχοντες, ὥς τῆς θεοῦ τὴν ἱκεσίαν ἀπολεγομένης)³⁵. I Ciloniani, ormai fuori dallo spazio di protezione, si ritrovano a essere da supplici (rifiutati) della dea Atena a fautori della tirannide, reato passibile della morte. Non a caso, Megacle e gli arconti procedono, per quelli rimasti fuori dal tempio delle Dee Venerande³⁶, all'immediata lapidazione, pena regolarmente prevista per gravi colpe, come quella di favorire la tirannide³⁷, mentre massacrano ai piedi delle statue quelli

³¹ Sul percorso dei supplici ancora sotto protezione si veda SCHIRIPA 2015, 114-15.

³² Fa il punto dichiarandosi a favore della storicità MASTROCINQUE 1978, 4-5.

³³ Il tiranno Pindaro, per salvare Efeso da Cresio, ordina di congiungere le mura della città con corde con l'Artemisio per condividere il diritto di *asylía* e *hikesía* (Hdt. I 26). Si veda MASTROCINQUE 1985, 5.

³⁴ Paus. VIII 10, 3.

³⁵ Sostiene che la storia della corda, così come raccontata da Plutarco, sia un motivo a favore degli Alcmeonidi LANG 1967, 246-47.

³⁶ Si discute sul valore dell'avverbio «fuori» che è attribuito a quanti furono passibili di lapidazione: fra chi ritiene che esso si riferisca allo spazio fuori dal tempio delle Dee Venerande (PICCIRILLI 1977, 35; GIULIANI 1999, 29, n. 26) e chi finisce per collocare la lapidazione fuori dalle mura della città, in maniera più conforme al rituale (GRAS 1984, 82), sottolineeremmo un più generale richiamo all'ormai definitiva e pregiudicante estraneità dei Ciloniani dallo spazio sacro delimitato dalla corda, che ne assicurava la protezione.

³⁷ MASTROCINQUE 1977; GRAS 1984, 82.

che avevano voluto invano replicare una supplica presso altri templi e altre divinità. Si intravede, nello specifico, un'altra regola dell'*ásylon*, che gli arconti guidati da Megacle sottolineano aver rispettato: il supplice rifiutato è nella condizione di non potersi rivolgere ad alcun altro tempio per avere protezione. I superstiti si hanno solo a condizione che rivolgano la loro supplica alle mogli degli arconti, che accolgono e concedono la grazia (μόνοι δ'ᾠφεῖθησαν οἱ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἱκετεύσαντες): anche sulla storicità di questo ultimo e insolito atto di clemenza si debbono nutrire dubbi, a fronte di una sua ricorrenza tra i motivi topici dell'*hikesía*³⁸.

L'intero racconto, come si può vedere, è dominato da una stretta correlazione fra poteri sacri e poteri pubblici, campi ben demarcati, ma non contrastanti. La decisione negativa della dea, "individuata" da Megacle nella rottura della corda, rende anche inutile per i superstiti il processo pubblico cui aveva convinto i Ciloniani a sottoporsi: in sua vece si dispone un tribunale arcaico, costituito dalle mogli degli arconti, presso le quali i superstiti chiedono e ottengono grazia. L'intero episodio, anche se lascia all'inizio intravedere esiti pubblici dell'*ásylon* – il processo promesso e concordato, ma mai avvenuto –, si svolge all'insegna della sacralità e del ruolo centrale delle divinità e delle mogli degli arconti. In tutto questo, Megacle si accredita quale politico accorto e rispettoso, sia delle leggi della città sia di quelle che regolano la protezione sacra dei supplici. La sua azione rivendica il grande merito di aver ucciso chi voleva imporre una tirannide in una cornice e secondo un'azione rispettose dell'*ásylon*. I Ciloniani, peraltro, sono indicati come «i congiurati di Cilone» (τοὺς συνωμότας τοῦ Κίλωνος), termine che ancora una volta tradisce una prospettiva, evidentemente alcmeonide, avversa al gruppo che si era riunito intorno all'aristocratico ateniese, genero del tiranno di Megara, Teagene³⁹.

Senza riproporre il problema della fonte⁴⁰, ci pare qui di poter dire che Plutarco, più che un resoconto oggettivo – la sintassi "soggettiva" lo esclude – o l'espressione di una fonte animata da sentimenti anti-alcmeonidi, restituisca un discorso difensivo e autoassolutorio di ambienti alcmeonidi – il protagonismo di Megacle non è senza senso – che contrasterebbero una diffusa tradizione, a noi giunta solo "in negativo", che accusava un loro antenato di aver ucciso i Ciloniani dopo aver deliberatamente provocato la rottura della corda protettiva: in questo senso riteniamo che l'episodio della corda infranta volutamente dagli Alcmeonidi rimandi, se non ai fatti, quanto meno alla tradizione più antica e diffusa in ambiente ateniese⁴¹.

Proprio contro questa, polemicamente riproposta alla vigilia della Guerra del Peloponneso, quando in maniera incrociata si ripropone anche la questione-Pausania, gli ambienti alcmeonidi imbastiscono una difesa, mirata a ribaltare puntualmente l'impianto accusatorio: la corda si era spezzata da sola e l'idea che non tutti, soprattutto i tiranni o aspiranti tali, potessero godere della protezione divina giustifica l'azione repressiva, con evidente richiamo al dibattito in corso, riflesso dalle note euripidee. Secondo il punto di vista alcmeonide, in ogni caso, Megacle ha ucciso i Ciloniani "tiranni" nel pieno rispetto delle regole dell'*ásylon*, rivelando il favore per una sua applicazione "critica" e "ristretta": tirannicidi sì, non empì e pure clementi.

4. Asilo greco, asilo perfetto? Un mito delle origini

Le critiche e la corposa letteratura sulle protezioni fallite per l'uccisione dei supplici, fatti morire di fame o "attirati" fuori dallo spazio sacro, come anche le vibranti e sostanziose difese di quanti, come gli Alcmeonidi, avevano ucciso supplici, ma paradossalmente rispettando il protocollo dell'*ásylon*, ci convincono sempre più della natura irriducibilmente relativa dell'asilo sacro e dell'assenza di basi normative sicure a

³⁸ GOULD 1973, 98-100.

³⁹ GHINATTI 1970, 16.

⁴⁰ Si vedano al riguardo PRANDI 2000, 7-9; FEDERICO 2001, 79-82.

⁴¹ In questo senso, e con nuove osservazioni, ci allineiamo all'indirizzo minoritario che vede sotto il racconto di Plutarco una tradizione favorevole agli Alcmeonidi (JACOBY 1949, 188; LANG 1967, 246-48; GHINATTI 1970, 16).

vantaggio dei rifugiati.

Un istituto, alla fine, più “debole” dei “deboli” che vi si rifugiavano o, comunque, mai sicuramente garante della protezione dei rifugiati, sempre altrettanto sicuramente dell'autorità della divinità.

Le critiche all'ampiezza delle prerogative e gli episodi violenti a danno dei supplici, certo punibili e puniti, ma sempre all'interno di un circuito sacro che non teneva conto del soggetto umano richiedente asilo, non crediamo segnino un declino e una stagione di crisi dell'*ásylon*, bensì accompagnino e semmai restringano la sua natura, relativa e “debole” nei confronti dei “deboli”, fin dalle origini.

L'idea di un antico e primitivo asilo greco garante assoluto di tutti, tutte e tutto, archetipo perfetto, ma poi ristretto del nostro attuale asilo politico, dovrà meglio considerarsi un mito delle origini, una situazione ideale, mai realmente vissuta sul piano storico.

Di fatto, la storia dell'*ásylon* non solo mai si iscrive in un quadro normativo organico – non è mai legge – , ma sottolinea continuamente, anche nei provvedimenti contro quanti ne furono trasgressori, l'irrilevanza del “soggetto debole”, sempre impossibilitato a vedersi assicurata un'autonoma pretesa di protezione.

Per contro, la relatività e soprattutto la prospettiva che rimane inalteratamente teocentrica, strumentalizzata continuamente in tal senso anche da trasgressori, quali furono gli Alcmeonidi, costituiscono dall'inizio e per secoli la cifra dell'asilo politico del mondo classico, segnatamente di quello greco, solo retoricamente elevato a prima, se non perfetta forma di asilo politico dell'Occidente “liberale”.

Riferimenti bibliografici

ADAMO 2024

S. Adamo, *Oracoli su Pausania. Osservazioni su P.-W. 114, «Mythos» XVIII.*

CAPPELLETTI 2006

F.A. Cappelletti, *Dalla legge di Dio alla legge dello Stato. Per una storia del diritto d'asilo*, in B.M. Bilotta – F.A. Cappelletti, *Il diritto d'asilo*, Padova, 1-30.

CHANOTIS 1996

A. Chaniotis, *Conflicting Authorities. Asyilia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis*, «Kernos» IX, 65-86.

CICCIÒ 1984

M. Cicciò, *Guerre, στάσεις e ἀσυλία nella Grecia di V secolo a.C.*, in M. Sordi (a cura di), *I santuari e la guerra nel mondo classico*, Milano, 132-41.

CRIFÒ 1958

G. Crifò, *Asilo (diritti antichi)*, in *Enciclopedia del diritto*, Milano, 191-97.

DAVERIO ROCCHI 1993

G. Daverio Rocchi, *Città-stato e stati federali della Grecia classica. Lineamenti di storia delle istituzioni politiche*, Milano.

FEDERICO 2001

E. Federico, *La kátharsis di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi*, in E. Federico – A. Visconti (a cura di), *Epimenide cretese*, Napoli, 77-128.

GHINATTI 1970

F. Ghinatti, *I gruppi politici ateniesi fino alle guerre persiane*, Padova.

GIULIANI 1999

A. Giuliani, *Il sacrilegio ciloniano: tradizioni e cronologia*, «Aevum» LXXIII, 1, 21-42.

GOULD 1973

J.P.A. Gould, *Hiketeia*, «JHS» XCIII, 74-103.

GRAS 1984

M. Gras, *Cité grecque et lapidation*, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique (Rome 9-11 novembre 1982), Rome, 75-89.

GRASSO 2011-2012

L. Grasso, *L'(in)attuazione del diritto di asilo. Profili storici, internazionali, comunitari, interni e comparati di un diritto in crisi*, Tesi di dottorato, Università di Pisa, a.a. 2011-2012.

JACOBY 1949

F. Jacoby, *Atthis, Oxford. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford.

LANG 1967

M. Lang, *Kylonian Conspiracy*, «CPh» LXII, 4, 243-49.

MASTROCINQUE 1977

A. Mastrocinque, *Ricerche sulla storia greca arcaica, I: Clistene lapidatore di Sicione*, «RIL» CXI, 167-74.

MASTROCINQUE 1978

A. Mastrocinque, *Ricerche sulla storia greca arcaica, II: la lapidazione dei Ciloniani*, «RIL» CXII, 3-9.

MASTROMARTINO 2009

F. Mastromartino, *L'asilo nella società e nella cultura greco-antica*, «L'Acropoli» X, 2, 173-84.

MUSTI 1982

D. Musti, *Commento*, in D. Musti – L. Beschi (a cura di), Pausania. *Guida della Grecia. Libro I. L'Attica*, Milano, 245-442.

NAFISSI 2004

M. Nafissi, *Tucidide, Erodoto e la tradizione su Pausania nel V secolo*, «RSA» XXXIV, 147-80.

NAIDEN 2006

F.S. Naiden, *Ancient Supplication*, Oxford.

PICCIRILLI 1977

L. Piccirilli, *Commento*, in M. Manfredini – L. Piccirilli (a cura di), Plutarco. *La vita di Solone*, Milano, 105-284.

PRANDI 2000

L. Prandi, *I Ciloniani e l'opposizione degli Alcmeonidi in Atene*, in M. Sordi (a cura di), *L'opposizione nel mondo antico*, Milano, 3-20.

RIGSBY 1996

K.J. Rigsby, *Asyia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, University of California.

SCHIRRIPA 2015

P. Schirripa, *Il tempio, il rituale, il giuramento. Spazio del sacro in Tucidide*, Roma.

SINN 1990

U. Sinn, *Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia*, «MDAI(A)» CV, 53-116.