

Frammenti sulla scena (online)

Studi sul dramma antico frammentario

Università degli Studi di Torino

Centro Studi sul Teatro Classico

<http://www.ojs.unito.it/index.php/fss>

www.teatroclassico.unito.it

ISSN 2612-3908

0 • 2019



LYCURG. *LEOC.* 97-101 E *CEG* 594:

LA ΠΑΙΔΕΙΑ DI UN FRAMMENTO EURIPIDEO

(FR. 360 K. = 12 SONNINO) SULLA SCENA GIUDIZIARIA

E FUNEBRE

ANDREA GIANNOTTI

DURHAM UNIVERSITY

andrea.giannotti@durham.ac.uk

andrea.giannotti1990@gmail.com

Al termine dell'articolo *The Ephebic Oath in Fifth-Century Athens* del 1977, Peter Siewert auspicava a «further studies and additional parallels»¹ per poter ricostruire l'antico giuramento civico ateniese. In una breve nota², tra alcuni indizi sui testi da analizzare, troviamo indicato un frammento di Euripide dall'*Eretteo* (360 K. = 12 Sonnino³), citato da Licurgo nella *Contro Leocrate*. Il frammento venne menzionato dall'oratore per dimostrare ai giudici dell'Areopago quanto Leocrate, fuggendo dalla battaglia di Cheronea nel 338 a.C., avesse trasgredito il dovere civico rigorosamente rispettato, invece, dalla Prassitea euripidea. Nel monologo della moglie di Eretteo, infatti, si poteva prendere atto di cosa fosse capace una cittadina presa da folle e devoto amore per la patria: il sacrificio della figlia per la salvezza di Atene era il giusto prezzo da pagare per proteggere la propria terra.

Dato che Siewert aveva indicato tale frammento come possibile testo letterario che alludesse ad un giuramento/codice civico del V a.C., e dato che Licurgo citò

¹ SIEWERT 1977, 107.

² Cf. SIEWERT 1977, 108-109, n. 36.

³ Cf. SONNINO 2010, 248-288 per un esauriente commento critico del frammento.

tale frammento (insieme ad altri passi letterari) proprio dopo il giuramento efebico del IV a.C. (*Leoc.* 77), possiamo ipotizzare l'esistenza di un codice civico-giuridico, a monte del giuramento efebico del IV a.C., al quale l'*Eretteo* di Euripide potesse far riferimento? Dal momento che il testo euripideo contiene elementi che si possono inserire in un cosiddetto codice di regole civiche, l'ipotesi sembra possibile. Nonostante il fatto che non siamo in possesso di alcuna testimonianza diretta di un simile codice, non possiamo esimerci dall'ipotizzare un "codice non scritto"⁴, una sorta di patrimonio culturale che la memoria sociale ateniese riconoscesse come legittimo: basti pensare al celebre tema delle leggi scritte e non scritte⁵ nell'*Antigone* di Sofocle per capire quanto fosse sentita la questione del rispetto degli ἄγραπτα κάσφαλή θεῶν νόμιμα, «le leggi non scritte e chiare degli dei» (*Soph. Ant.* 454-455).

Sarà perciò necessario capire il motivo per cui Licurgo citò in tribunale tale frammento, mettendo in evidenza il messaggio educativo e civico della tragedia euripidea al fine di ampliare la tesi di Siewert. Si vedrà che il frammento dell'*Eretteo* contiene davvero riferimenti ad un testo (forse non scritto) sul dovere civico⁶ e che, rappresentato per così dire sulla scena giudiziaria, esso doveva valere come emblematica norma giudiziaria che Leocrate aveva disatteso. A sostegno di tale tesi, si prenderà in considerazione anche un'epigrafe funeraria del IV a.C. (*CEG* 594, recentemente analizzata da Tsagalis)⁷ il cui testo, nel celebrare il sacrificio e la rettitudine del defunto, pare ispirarsi proprio al frammento di Euripide: il defunto viene lodato «per non aver trasgredito le leggi degli illustri antenati» (4), proprio come Prassitea dice di se stessa e della sua azione (45). Sembraerebbe,

⁴ Cf. e.g. THOMAS 1995, 61: «[...] the unwritten laws — the laws of the gods, unquestioned rules that you should look after your parents and so on — commanded the highest respect in the 5th century. So even in the Athenian democracy, attitudes to written law were ambivalent and the relation of written law to the 'unwritten laws' curiously enigmatic. After 403, the use of 'unwritten laws' was banned for *Athenian* magistrates, yet there seems to have been no statute specifically banning incest, which obviously remained prohibited by the force of social disapproval. Aristotle could still say that 'customary laws' (οἱ κατὰ τὰ ἔθη) have more weight and relate to more important matters than written law, and a man may be a safer ruler than the written law, but not safer than customary law (*Pol.* 1287b)».

⁵ Cf. anche Th. 2, 37, 3: ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κείνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν («Mentre ci regoliamo nei nostri rapporti privati senza offendere, nella vita pubblica non ci comportiamo in modo illegale, soprattutto a causa del rispetto, perché diamo ascolto a coloro che di volta in volta sono in carica e alle leggi, specialmente quelle che sono stabilite per aiutare le vittime di ingiustizia e quelle che, senza essere scritte, portano a chi le viola una vergogna comunemente riconosciuta.» Trad. it. di DONINI 1982, 335).

⁶ Come ha sottolineato LIDDEL 2007, 104: «Lycurgus based his case not on one particular crime of Leocrates, but on the grounds that he had failed to fulfill a number of civic obligations routinely expected of the Athenian citizen, some pertaining to law and others not pertaining to law».

⁷ Cf. TSAGALIS 2007.

dunque, che a monte dell'epigrafe, dell'orazione e della tragedia ci sia un codice etico o giuramento civico giuridicamente riconosciuto all'epoca, o comunque ben saldo nella mente dei cittadini ateniesi.

Ecco il lungo passo di Licurgo, che fornisce sia un riassunto del mito e della tragedia euripidea sia la diretta citazione dall'*Eretteo*:

Καίτοι σκέψασθε, ὦ ἄνδρες· οὐ γὰρ ἀποστήσομαι τῶν παλαιῶν· ἐφ' οἷς γὰρ ἐκεῖνοι ποιοῦντες ἐφιλοτιμοῦντο, ταῦτα δικαίως ἂν ὑμεῖς ἀκούσαντες ἀποδέχοισθε. φασὶ γὰρ Εὐμόλπον τὸν Ποσειδῶνος καὶ Χιόνης μετὰ Θρακῶν ἐλθεῖν τῆς χώρας ταύτης ἀμφισβητοῦντα, τυχεῖν δὲ κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους βασιλεύοντα Ἐρεχθέα, γυναῖκα ἔχοντα Πραξιθέαν τὴν Κηφισοῦ θυγατέρα. μεγάλου δὲ στρατοπέδου μέλλοντος αὐτοῖς εἰσβάλλειν εἰς τὴν χώραν, εἰς Δελφοὺς ἰὼν ἠρώτα τὸν θεὸν τί ποιῶν ἂν νίκην λάβοι παρὰ τῶν πολεμίων. χρήσαντος δ' αὐτῷ τοῦ θεοῦ, τὴν θυγατέρα εἰ θύσειε πρὸ τοῦ συμβαλεῖν τῷ στρατοπέδῳ, κρατήσῃ τῶν πολεμίων, ὁ δὲ τῷ θεῷ πειθόμενος τοῦτ' ἔπραξε, καὶ τοὺς ἐπιστρατευομένους ἐκ τῆς χώρας ἐξέβαλε. διὸ καὶ δικαίως ἂν τις Εὐριπίδην ἐπαινέσειεν, ὅτι τὰ τ' ἄλλ' ὧν ἀγαθὸς ποιητῆς καὶ τοῦτον τὸν μῦθον προείλετο ποιῆσαι, ἡγούμενος κάλλιστον ἂν γενέσθαι τοῖς πολίταις παράδειγμα τὰς ἐκείνων πράξεις, πρὸς ἃς ἀποβλέποντας καὶ θεωροῦντας συνεθίζεσθαι ταῖς ψυχαῖς τὸ τὴν πατρίδα φλεῖν. ἄξιον δ', ὦ ἄνδρες δικασταί, καὶ τῶν ἱαμβείων ἀκοῦσαι, ἃ πεποίηκε λέγουσαν τὴν μητέρα τῆς παιδός. ὕψεσθε γὰρ ἐν αὐτοῖς μεγαλοψυχίαν καὶ γενναϊότητα ἀξίαν καὶ τῆς πόλεως καὶ τοῦ γενέσθαι Κηφισοῦ θυγατέρα.

ΡΗΣΙΣ ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ

τὰς χάριτας ὅστις εὐγενῶς χαρίζεται,
 ἦδιον ἐν βροτοῖσιν· οἱ δὲ δρῶσι μὲν,
 χρόνῳ δὲ δρῶσι, δυσγενέστερον . . .
 ἐγὼ δὲ δώσω τὴν ἐμὴν παιῖδα κτανεῖν.
 λογιζομαι δὲ πολλά· πρῶτα μὲν πόλιν 5
 οὐκ ἂν τιν' ἄλλην τῆσδε βελτίῳ λαβεῖν·
 ἢ πρῶτα μὲν λεῶς οὐκ ἐπακτὸς ἄλλοθεν,
 αὐτόχθονες δ' ἔφνυμεν· αἱ δ' ἄλλαι πόλεις
 πεσσῶν ὁμοίως διαφοραῖς ἐκτισμέναι 10
 ἄλλαι παρ' ἄλλων εἰσὶν εἰσαγώγιμοι.
 ὅστις δ' ἀπ' ἄλλης πόλεος οἰκίση πόλιν,
 ἀρμὸς πονηρὸς ὥσπερ ἐν ξύλῳ παγεῖς,
 λόγῳ πολίτης ἐστί, τοῖς δ' ἔργοισιν οὔ.
 ἔπειτα τέκνα τοῦδ' ἕκατι τίκτομεν,
 ὡς θεῶν τε βωμοὺς πατρίδα τε ὀρώμεθα. 15
 πόλεως δ' ἀπάσης τοῦνομ' ἐν, πολλοὶ δὲ νιν
 ναίουσι· τούτους πῶς διαφθεῖραί με χρή,
 ἐξὸν προπάντων μίαν ὑπερδοῦναι θανεῖν;

εἶπερ γὰρ ἀριθμὸν οἶδα καὶ τοῦλάχιστος
 τὸ μείζον, †ένός† οἶκος οὐ πλεῖον σθένει 20
 πταίσας ἀπάσης πόλεος οὐδ' ἴσον φέρει.
 εἰ δ' ἦν ἐν οἴκοις ἀντὶ θηλειῶν στάχυσ
 ἄρσην, πόλιν δὲ πολεμία κατεῖχε φλόξ,
 οὐκ ἂν νιν ἐξέπεμπον εἰς μάχην δορός,
 θάνατον προταρβοῦσ'· ἀλλ' ἔμοιγ' εἴη τέκνα, 25
 <ᾶ> καὶ μάχοιτο καὶ μετ' ἀνδράσιν πρόποι,
 μὴ σχήματ' ἄλλως ἐν πόλει πεφυκότα.
 τὰ μητέρων δὲ δάκρυ' ὅταν πέμπη τέκνα,
 πολλοὺς ἐθήλυν' εἰς μάχην ὀρμωμένους.
 μισῶ γυναικῆς αἴτινες πρὸ τοῦ καλοῦ 30
 †ζῆν παῖδας εἶλοντο καὶ παρήνεσαν κακά.
 καὶ μὴν θανόντες γ' ἐν μάχῃ πολλῶν μέτα
 τύμβον τε κοινὸν ἔλαχον εὐκλειάν τ' ἴσην·
 τῆμῃ δὲ παιδί στέφανος εἷς μιᾶ μόνη
 πόλεως θανούση τῆσδ' ὕπερ δοθήσεται, 35
 καὶ τὴν τεκοῦσαν καὶ σὲ δύο θ' ὁμοσπόρω
 σώσει· τί τούτων οὐχὶ δέξασθαι καλόν;
 τὴν οὐκ ἐμὴν < > πλὴν φύσει δώσω κόρην
 θῦσαι πρὸ γαίας. εἰ γὰρ αἰρεθήσεται
 πόλις, τί παιδῶν τῶν ἐμῶν μέτεστί μοι; 40
 οὐκ οὐκ ἅπαντα τοῦν γ' ἐμοὶ σωθήσεται;
 †ἄρξουσί τ' ἄλλοι, τήνδ' ἐγὼ σώσω πόλιν.
 ἐκεῖνο δ' οὐ <τὸ> πλείστον ἐν κοινῷ μέρος,
 οὐκ ἔσθ' ἐκούσης τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἄτερ
 προγόνων παλαιὰ θέσμι' ὅστις ἐκβαλεῖ· 45
 οὐδ' ἀντ' ἐλάας χρυσέας τε Γοργόνος
 τρίαιναν ὀρθὴν σταῖσαν ἐν πόλεως βάθροις
 Εὐμόλπος οὐδὲ Θορῆξ ἀναστέψει λεώς
 στεφάνοισι, Παλλὰς δ' οὐδαμοῦ τιμήσεται.
 χρῆσθ', ᾧ πολίται, τοῖς ἐμοῖς λοχεύμασιν, 50
 σῶζεσθε, νικᾶτ'· ἀντὶ γὰρ ψυχῆς μιᾶς
 οὐκ ἔσθ' ὅπως οὐ τήνδ' ἐγὼ σώσω πόλιν.
 ᾧ πατρίς, εἴθε πάντες οἱ ναίουσί σε
 οὕτω φιλοῖεν ὡς ἐγὼ· καὶ ῥαδίως
 οἰκοῖμεν ἂν σε, κούδεν ἂν πάσχοις κακόν.

Ταῦτα, ᾧ ἄνδρες, τοὺς πατέρας ὑμῶν ἐπαίδευε. φύσει γὰρ οὐσῶν φιλοτέκνων πασῶν τῶν γυναικῶν, ταύτην ἐποίησε τὴν πατρίδα μᾶλλον τῶν παιδῶν φιλοῦσαν, ἐνδεικνύμενος ὅτι εἶπερ αἱ γυναῖκες τοῦτο τολμήσουσι ποιεῖν, τοὺς γ' ἄνδρας ἀνυπέμβλητόν τινα δεῖ τὴν εὐνοίαν ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἔχειν, καὶ μὴ φεύγειν αὐτὴν ἐγκαταλιπόντας μηδὲ καταισχύνειν πρὸς ἅπαντας τοὺς Ἕλληνας, ὥσπερ Λεωκράτης.

E considerate anche questo, giudici (parlerò ancora degli antichi): sarebbe infatti ingiusto che voi ascoltaste prestando attenzione al modo in cui essi agivano per ottenere buona fama. Raccontano dunque che Eumolpo, figlio di Poseidone e Chione, venne insieme ai Traci per ottenere il potere su questa terra; a quel tempo era re Eretteo, che aveva come moglie Prassitea, la figlia di Cefiso. Un grande esercito stava per invadere la nostra terra; Eretteo andò allora a Delfi a chiedere al dio che cosa doveva fare per ottenere una vittoria sui nemici. L'oracolo gli vaticinò che, se egli avesse sacrificato la figlia prima che i due eserciti si scontrassero, avrebbe avuto la meglio sui nemici: Eretteo allora ubbidì al dio e lo fece, cacciando così gli invasori dalla nostra terra. Sarebbe perciò giusto lodare Euripide. Tra i molti motivi per cui questi fu grande poeta c'è la scelta di mettere in scena questo mito, ritenendo che le gesta di costoro sarebbero state un bellissimo esempio per i cittadini: contemplandole e osservandole, essi si sarebbero infatti abituati in cuor loro ad amare la patria. È quindi giusto, o giudici, ascoltare anche i versi nei quali Euripide fa parlare la madre della ragazza. Avete modo infatti di vedere in essi la grandezza d'animo e la nobiltà degne della città e della figlia di Cefiso.

RHESIS DA EURIPIDE

Se uno fa favori con larghezza, nulla è più bello agli occhi dei mortali. Se poi li fa, ma lento ... †non si addice†! Io sì, darò mia figlia perché muoia, per più d'una ragione. Innanzi tutto, non puoi trovar città miglior di questa, con gente — questo è il punto — non straniera, autoctona. Le altre città le popolano come con mosse di pedine al gioco, introdotte da fuor, da questo o quello! Ma chi, da una città, altra ne popola è una giuntura fatta mal su una trave: cittadino a parole non di fatto. Lo scopo, poi, dell'aver figli è questo: aver salva la patria coi suoi altari. Un nome solo ha la città, ma molti cittadini. Debbon perir, se una ne posso dar che muoia al loro posto? Se contar so e il più dal men distinguo, la casa rovinata di uno solo né conta o è pari a una città in rovina. Se avessi in casa, anziché figlie, un maschio e lambisse la città fuoco nemico, gli avrei mai risparmiato quella guerra, morte temendo? No, vorrei, piuttosto, figli guerrieri. Spicchino tra i maschi, non sian nella città vuote parvenze! Ché quando lacrime di madri scortano figli in guerra, il languor s'insinua in molti. Odio le donne che, †anziché il bene, scelsero il mal, dei figli per premura†. Ma è quando i figli muoiono in battaglia che essi han, con molti, tomba e pari gloria! Mia figlia, poi, per la città immolata, sola godrà indivisa una corona. Alla sua madre, a te, e alle due sorelle darà salvezza. È forse sconveniente? Darò chi solo per natura è figlia, perché per la città venga immolata. Presa la patria, han senso forse i figli? Per quanto è in me: non tutto sarà salvo? Altri non regneran sulla città salvata? Quel che più conta per il bene comune, non avverrà che, contro al mio volere, sovverta alcun le leggi antiche avite. Né, anziché olivo o Gorgone dorata, coronerà il tridente sulla rocca. Eumolpo con il popolo suo tracio, sicché d'onor svilita resti Palla. Sfruttate i figli miei, o cittadini, salvatevi e vincete, ché, per una

vita, non perderò questa città. Patria mia, magari quanti t'abitano del mio amor t'amassero. Facilmente vivremmo in te al riparo d'ogni male.

Questi versi, giudici, educavano i nostri padri. Tutte le donne per natura amano i figli, il poeta rappresentò invece costei nell'atto di amare più la patria dei figli, indicando che, se anche le donne hanno l'ardire di farlo, a maggior ragione bisogna che gli uomini abbiano per la patria una benevolenza infinita, e non devono fuggire abbandonandola o disonorarla avanti a tutti i Greci, come ha fatto Leocrate.⁸

Partiamo dal primo punto in questione: per quale motivo Licurgo citò in tribunale un frammento euripideo? Le risposte a questa domanda sono state molteplici, ma nessuno ha mai ipotizzato che il frammento tragico potesse contenere allusioni ad un contemporaneo codice etico-giuridico, probabilmente non scritto, come si è detto, ma collettivamente riconosciuto dalla società ateniese. Se si fosse davvero trattato di un valido codice etico-giuridico, si potrebbe obiettare che l'imputato, Leocrate, fu assolto dal momento che formalmente non aveva commesso alcuna infrazione giudiziaria. Tuttavia l'assoluzione di un accusato per trasgressione della legge (tanto quanto l'incriminazione di un innocente) non dovrebbe destare troppo stupore, visti i clamorosi e non sempre infallibili verdetti dell'antica giustizia ateniese causati dalla volubilità del parere dei votanti (si pensi a Socrate nel 399 a.C. o ad Eschine nel 330 a.C.⁹). Come afferma Taddei, i motivi di interesse dell'orazione di Licurgo sono «altri rispetto al semplice verdetto conclusivo»¹⁰ e, per quanto riguarda il presente contributo, risiedono nella citazione tragica all'interno del discorso giudiziario. A giudizio di Steinbock (sulla scia di Allen¹¹), il discorso di Licurgo è inusuale «for its exuberant use of mythological and historical examples»¹², ovvero: il giuramento efebico (77); il mito del sacrificio del re Codro (84-89); la storia della punizione di Callistrato (93); la storia di un giovane che salva il padre (95-96); la citazione dall'*Eretteo* di Euripide (100-101); un passo tratto da Hom. *Il.* 15, 494-499 (103); una citazione da

⁸ Testo e traduzione italiana di Licurgo di TADDEI 2012, 173-177. Testo del frammento euripideo di KANNICHT 2004, 398-402. Traduzione italiana del frammento euripideo di SONNINO 2010, 424-426.

⁹ Anche se Eschine perse la causa contro Demostene, le sue argomentazioni sono generalmente riconosciute come giuste e valide (cf. *e.g.* GWATKIN 1957; ma cf. HARRIS 1994 [con revisioni in HARRIS 2000, 59-67; 2013, 225-233] e 2017).

¹⁰ TADDEI 2012, 7.

¹¹ Cf. ALLEN 2000.

¹² STEINBOCK 2011, 280.

Tyrt. fr. 6 G.-P. = 10 W. (107); il testo del monumento agli ateniesi morti a Maratona e del monumento agli Spartani morti alle Termopili (109)¹³; quattro storie di traditori puniti (112-113, 117-118, 120-121, 127); la citazione di una legge spartana (128-130); una citazione di un poeta anonimo¹⁴ (132). Sia Allen che Steinbock rimangono colpiti dal grande utilizzo, da parte dell'oratore, di simili citazioni ed esempi tratti dalla storia e dal mito e notano che gli unici paralleli oratori (senza contare gli epitaffi) che contengono esempi mitologici e storici sono da ritrovarsi in Demostene (18, 180: Cresfonte, Creonte ed Enomao) e Eschine (1, 128-129, 144, 142-150, 151-152: Omero, Euripide, Esiodo, Omero, Omero, Euripide [dalla *Stenebea*¹⁵ e dal *Fenice*¹⁶, entrambe le tragedie di argomento fortemente giuridico]). Tuttavia se prendiamo in considerazione Demostene, le uniche citazioni che questi fa non sono troppo estranee a nozioni giudiziarie: la tragedia euripidea *Cresfonte*¹⁷ trattava di vendetta, indagini, crimini e riappropriazione di beni; l'*Antigone* di Sofocle (della quale Eschine venne accusato da Demostene¹⁸ di fare troppe citazioni) era incentrata, come ben noto, sulla questione del rispetto delle leggi scritte e non scritte; l'*Enomao* sofocleo¹⁹ doveva contenere omicidi (quelli dello stesso Enomao e di Mirtilo) e false accuse (quelle contro Mirtilo da parte di Ippodamia). Da quanto risulta Demostene non utilizzava citazioni letterarie e mitologiche esclusivamente per gusto di erudizione: presumibilmente il contesto giudiziario ricopriva un certo ruolo. Demostene faceva uso di citazioni letterarie anche per schernire i suoi avversari (specialmente Eschine) e per dimostrare la sua cultura letteraria. Ciò nonostante, dovremmo tenere a mente l'ancora valido articolo di Perlman²⁰, il quale, nella sua analisi delle citazioni letterarie nell'oratoria del IV a.C., si chiede quale funzione abbiano tali citazioni. La risposta, dopo aver preso in considerazione i casi di Eschine e Licurgo, è la seguente:

The quotations are clearly used in anticipation of the opponent's arguments, for refutation of the opponent's arguments, and even for turning them against himself; they also serve as an embellished point of illustration the antagonist's behaviour and as advice to the jury. But there seems to be a still more important cause for these quotations. In both cases — that of Aeschines

¹³ I due epigrammi sono generalmente attribuiti a Simonide di Ceo (cf. Simon. 88D² e 92D²). La paternità dei due frammenti rimane dibattuta: PAGE 1981, 225 sqq. argomenta che l'autore non sia Simonide, mentre ERBSE 1998 sostiene che sia Simonide.

¹⁴ Cf. *TrGF adesp.* F297 K.-Sn.

¹⁵ Cf. KANNICHT 2004, 645-656.

¹⁶ Cf. KANNICHT 2004, 845-855.

¹⁷ Cf. KANNICHT 2004, 477-493.

¹⁸ Cf. D. 19, 246-247.

¹⁹ Cf. RADT 1977, 380-385.

²⁰ Cf. PERLMAN 1964.

against Timarchus and that of Lycurgus against Leocrates—strictly legal proof was very difficult or entirely non-existent. Demosthenes accuses Aeschines of quoting poets because of lack of witnesses. Aeschines speaks of Hesiod as παιδεύων καὶ συμβουλεύων; and Lycurgus probably puts the whole thing in a nutshell in his comparison of law and poetry. Poetry is used in such cases as proof, evidence, or example.²¹

Più recentemente, anche Wilson ha notato che l'oratoria del IV a.C. considera la tragedia come una vera e propria *istituzione* e che nei casi di Licurgo, Eschine e Demostene «fifth-century tragedy is, like Homer, a source of implicit authority, and a storehouse of edifying moral and political models»²². Perciò, sulla stessa via interpretativa di Perlman e Wilson, sarà possibile ipotizzare un ulteriore motivo per il quale tale riutilizzo di testi e/o storie poetiche e mitologiche fosse piuttosto usuale: se si prende in considerazione la principale attività di Licurgo — quella politico riformatrice — risulterà possibile leggere le citazioni del politico/oratore in un modo alternativo e contestualizzarle meglio.

La carriera politica di Licurgo alla guida di Atene si può datare dal 337/336 a.C. all'anno della sua morte, il 324 a.C., e fu caratterizzata da un'attività riformatrice di tale portata da poter essere paragonata solo a quella di Pericle (al quale, tra le altre cose, Licurgo si ispirava fortemente)²³. Licurgo si impegnò fortemente nella fortificazione dell'Attica, nella produzione di armi, nella costruzione in pietra del teatro di Dioniso e nella conservazione dei testi tragici, nella ristrutturazione della Pnice e dei monumenti dell'Acropoli, nelle opere idrauliche, nelle riforme religiose e finanziarie ed infine nell'istituzionalizzazione ufficiale dell'efebia (descritta anche in [Arist.] *Ath.* 42). Proprio quest'ultima riforma (assieme a quelle del teatro) deve rappresentare un motivo d'interesse per la nostra analisi, dato che Licurgo cita il giuramento efebico del IV a.C. La riforma di Licurgo, passata verosimilmente attraverso la legge di Epicrate nel 335 a.C., prevedeva un periodo istituzionale di due anni, obbligatori e retribuiti, per tutti i giovani ateniesi, al fine di diventare cittadini ufficiali. Durante questo periodo, i giovani partecipavano tutti assieme (anche se suddivisi in gruppi) ai pasti sociali,

²¹ PERLMAN 1964, 165-166.

²² WILSON 1996, 315. Allo stesso modo, LIDDEL 2007, 145 spiega: «Historical and mythical examples are included by Lycurgus for two reasons: to inspire the audience with the feeling that they have an obligation to behave in a patriotic way by reminding them of their ancestors' readiness to sacrifice their lives on behalf of the country, and to remind them that they should emulate the harshness of their ancestors' punishment of treason. These factors are to be contrasted with Leocrates' behaviour to stipulate a verdict of death».

²³ Per una contestualizzazione storica di questo periodo cf. RHODES 2010a, 367-384. Cf. anche RHODES 2010b. Per una esauriente descrizione del programma culturale di Licurgo cf. HANINK 2014 (in particolare 25-59 per il ruolo della «civic poetry» nella sua *Contro Leocrate*).

agli agoni sportivi, alle processioni religiose, alle visite ai santuari fuori città e, soprattutto, al pellegrinaggio intorno all'Attica per conoscere e salvaguardare i confini del territorio. È credenza ormai generale, anche se non comprovata, che il testo del giuramento efebico citato da Licurgo (ma tramandato epigraficamente da una stele di marmo dal demo attico di Acarne [RO 88]²⁴, e letterariamente da Polluce²⁵ [8, 105 sqq.] e Giovanni di Stobi²⁶ [4, 1, 8]²⁷) faccia capo ad un già esistente testo del V a.C.

Questo il testo del giuramento efebico del IV a.C.:

θεοί.

ἱερεὺς Ἄρεως καὶ Ἀθηνᾶς
Ἀρείας Δίων Δίωνος Ἀχαρ-
νεὺς ἀνέθηκεν. *vocat*

ὄρκος ἐφήβων πάτριος, ὃν ὀμνύναι δεῖ τ-	5
οὺς ἐφήβους· οὐκ αἰσχυνῶ τὰ ἱερά ὄπ-	
λα οὐδὲ λείψω τὸν παραστάτην ὅπου ἂν σ-	
τειχήσω· ἄμυνῶ δὲ καὶ ὑπὲρ ἱερῶν καὶ ὄσ-	
ίων, καὶ οὐκ ἐλάττω παραδώσω τὴν πατρίδ-	
α, πλείω δὲ καὶ ἀρείω κατὰ τε ἑμαυτὸν κα-	10
ὶ μετὰ ἀπάντων, καὶ εὐηκοήσω τῶν αἰεὶ κρ-	
αινόντων ἐμφρόνως καὶ τῶν θεσμῶν τῶν	
ἰδρυμένων καὶ οὐς ἂν τὸ λοιπὸν ἰδρύσω-	
νται ἐμφρόνως· ἐὰν δὲ τις ἀναιρεῖ, οὐκ ἐ-	
πιτρέψω κατὰ τε ἑμαυτὸν καὶ μετὰ πάντ-	15
ων, καὶ τιμήσω ἱερά τὰ πάτρια. ἴστορες [[ο]]	
θεοὶ Ἄγλαυρος, Ἑστία, Ἐνυώ, Ἐνυάλιος, Ἄρ-	
ης καὶ Ἀθηνᾶ Ἀρεία, Ζεὺς, Θαλλώ, Αὐξώ, Ἥγε-	
μόνη, Ἡρακλῆς, ὄροι τῆς πατρίδος, πυροί,	

²⁴ Cf. RHODES/OSBORNE 2003, 440-449.

²⁵ Questa la versione trasmessa da Polluce: οὐ καταισχυνῶ τὰ ὄπλα, οὐδὲ καταλείψω τὸν παραστάτην, ᾧ ἂν στοιχῶ· ἄμυνῶ δὲ καὶ ὑπὲρ ἱερῶν καὶ ὄσίων καὶ ὄσιων καὶ μόνος καὶ μετὰ πολλῶν· καὶ τὴν πατρίδα οὐκ ἐλάττω παραδώσω· πλεύσω δὲ καὶ καταρόσω ὀπόσῃν ἂν παραδέξωμαι· καὶ συνήσω τῶν αἰεὶ κρινόντων, καὶ τοῖς θερμοῖς τοῖς ἰδρυμένοις πείσομαι, καὶ οὐστὶνας ἄλλους ἰδρύσεται τὸ πλῆθος ἐμφρόνως· καὶ ἂν τις ἀναιρηῖ τοὺς θεσμούς, ἢ μὴ πείθηται, οὐκ ἐπιτρέψω· ἄμυνῶ δὲ καὶ μόνος καὶ μετὰ πάντων· καὶ τὰ ἱερά τὰ πάτρια τιμήσω. ἴστορες θεοί, Ἄγλαυρος, Ἐνάλιος, Ἄρης, Ζεὺς, Θαλλώ, Αὐξώ, Ἥγεμόνη.

²⁶ Questa la versione trasmessa da Giovanni di Stobi: Οὐ καταισχυνῶ ὄπλα τὰ ἱερά, οὐδ' ἐγκαταλείψω τὸν παραστάτην, ὅτῳ ἂν στοιχήσω, ἄμυνῶ δὲ καὶ ὑπὲρ ἱερῶν, καὶ ὑπὲρ ὄσιων, καὶ μόνος καὶ μετὰ πολλῶν· τὴν πατρίδα δὲ οὐκ ἐλάττω παραδώσω, πλείω δὲ καὶ ἀρείω, ὄσῃν ἂν παραδέξωμαι· καὶ εὐηκοήσω τῶν αἰεὶ κρινόντων ἐμφρόνως, καὶ τοῖς θερμοῖς τοῖς ἰδρυμένοις πείσομαι, καὶ οὐς τίνας ἂν ἄλλους τὸ πλῆθος ἰδρύσεται ὁμοφρόνως· καὶ ἂν τις ἀναιρηῖ τοὺς θεσμούς, ἢ μὴ πείθηται, οὐκ ἐπιτρέψω, ἄμυνῶ δὲ καὶ μόνος, καὶ μετὰ πάντων· καὶ ἱερά τὰ πάτρια τιμήσω. ἴστορες θεοὶ τούτων.

²⁷ Per una analisi testuale comparata delle tre fonti cf. TAYLOR 1918.

κριθαί, ἄμπελοι, ἐλάαι, συκαῖ. *vacat*
vacat

20

Gli dei. Il sacerdote di Ares e Atena Areia, Dione figlio di Dione da Acarne ha dedicato questo.

Il giuramento ancestrale degli efebi che gli efebi devono giurare. Non disonorerò le sacre armi né abbandonerò il compagno della fila in cui sarò collocato, difenderò tutto ciò che è sacro e santo, al massimo delle mie possibilità e insieme a tutti, e riconoscerò la città non minore, ma anzi più grande e più forte di quando l'ho ricevuta. E presterò ascolto a coloro che — di volta in volta — avranno potere di decidere per il bene della città e ubbidirò alle leggi stabilite e a quante stabiliranno in futuro per il bene della città. E se qualcuno proverà a distruggere le leggi, non lo permetterò, al massimo delle mie possibilità e con tutti gli altri. E onorerò i sacri riti patrî. Siano testimoni Aglauro, Estia, Enyò, Enyalio, Ares e Atena Areia, Zeus, Thallò, Auxò, Egemone, Eracle, i confini della patria, il frumento, l'orzo, le viti, gli olivi, i fichi.²⁸

Siewert disse che la versione del giuramento in nostro possesso ha un'origine arcaica e che esso «seems to be a reliable copy of the archaic Athenian civic oath»²⁹. Di conseguenza, come già accennato, lo studioso tentò di trovare allusioni letterarie del V a.C. a tale giuramento per dimostrare che esistesse un testo contemporaneo. Tuttavia Siewert parlava di un "arcaico giuramento civico ateniese", che probabilmente egli considerava *diverso* dal giuramento efebico, dal momento che non lo definiva "arcaico giuramento efebico"³⁰. In una società come

²⁸ Testo di RHODES/OSBORNE 2003, 440 e traduzione italiana di TADDEI 2012, 159.

²⁹ SIEWERT 1977, 104.

³⁰ Risulta difficile parlare di un giuramento efebico del V a.C. in quanto non abbiamo fonti che ci confermano l'esistenza di un'efebia del V a.C. Siewert conduce la sua analisi del giuramento «independently from the disputed question of when the *ephebeia* came into existence» (1977, 102). Da un punto di vista cronologico, tuttavia, ciò risulta problematico dal momento che è certo che l'efebia, così com'è descritta in [Arist.] *Ath.* 42, sia un'istituzione dell'epoca di Licurgo, cioè degli anni '30 del IV a.C. La prima menzione del giuramento efebico che abbiamo è fatta da Eschine, del quale, in D. 19, 303, si dice che abbia letto in assemblea il decreto di Milziade e Temistocle e il giuramento efebico al fine di incoraggiare i cittadini a combattere contro Filippo. Tale occasione può essere datata attorno al 348 a.C., di modo che è possibile che il testo della stele si riferisca a quel contesto e che un tipo di efebia sia esistita negli anni '40 del IV a.C. Inoltre Eschine, in 2, 176, menziona i suoi compagni di esperienza militare denominandoli *συνεφῆβοι*: se egli nacque intorno al 390 a.C., ciò significa che sarà stato un efebo tra il 372 e il 370 a.C. (cf. HARRIS 1988). Si potrebbe discutere su quale fosse il periodo preciso del IV a.C. in cui l'efebia fu istituita (cf. REINMUTH 1952; 1955; 1971 e CHANKOWSKI 2010; 2014), ma, nonostante questo, rimaniamo senza attestazioni che ci confermino l'esistenza di un'efebia del V a.C.: sappiamo solo che gli uomini "più giovani" formavano un reparto separato nell'esercito ateniese (cf. Th. 2, 13, 7: τῶν νεωτάτων). Ma cf. anche SOMMERSTEIN/BAYLISS 2013, 13-22 e FINKELBERG 2008 i quali, rispettivamente, notano che Plu. *Alc.* 15 (in occasione della battaglia di Mantinea del 418 a.C.) e Pl. *Ap.* 28e (in relazione

quella ateniese, che considerava il giuramento come un elemento fondamentale nella vita dei cittadini³¹, si potrebbe ipotizzare che un 'generico' giuramento civico esistesse: il giuramento efebico del IV a.C. potrebbe essere una estensione/evoluzione di un precedente giuramento o codice, non necessariamente correlato con gli efebi?

Nel V a.C. esisteva un addestramento militare offerto e finanziato dallo stato, al quale ogni cittadino doveva partecipare³². I cittadini erano allo stesso tempo opliti ed erano preziosi per la città, perciò non è difficile immaginare dei giovani ateniesi che prestassero un giuramento civico nel quale si prometteva di proteggere la patria, il governo, la casa e gli dei³³. Il testo di tale codice poteva essere simile al giuramento efebico: dopotutto, se escludiamo le righe 5 e 6 del giuramento efebico, il resto del testo è piuttosto generico così come le condizioni che essi dovevano rispettare e su cui dovevano giurare: esse potevano essere pronunciate da chiunque, non solo da efebi. Siewert credeva che Tucidide (1, 144, 4; 2, 37, 3), Sofocle (*Ant.* 663-671) ed Eschilo (*Pers.* 956-962) e altri ancora³⁴ (*l'Eretteo* di Euripide incluso) alludessero al giuramento civico all'interno dei loro testi. Ora, ponendo che *l'efebia* non esistesse davvero nel V a.C. (e, di conseguenza, che non ci fosse alcun giuramento efebico), potrebbe essere possibile che questi autori stessero alludendo ad un altro tipo di giuramento, con una formulazione simile. Infatti, i passi citati fanno menzione al dovere di non diminuire il potere dello stato, di prestare obbedienza alle leggi e alle autorità dello stato e di proteggere i compagni sul campo di battaglia. Ognuno di questi doveri è incluso nel giuramento efebico, ma non sono doveri, per così dire, efebici: essi potevano essere richiesti a qualsiasi cittadino ateniese e futuro soldato.

Nonostante Siewert si sia concentrato più su Eschilo e Sofocle, la considerazione di Euripide può chiaramente constatare quanto il frammento dell'*Eretteo* presenti forti somiglianze con il giuramento efebico del IV a.C., ma che, al tempo stesso, esso (e gli altri passi citati dal Siewert) non si riferisca agli efebi. Prassitea non è di certo un efebo, né lo era sua figlia. Sembra che la regina si voglia attenere

all'educazione efebica di Socrate) sembrano menzionare il giuramento efebico ateniese. Per un'analisi dell'origine dell'efebia ateniese e le sue implicazioni mitologiche, antropologiche e sociologiche cf. VIDAL-NAQUET 2006, 125-146.

³¹ Cf. SOMMERSTEIN/FLETCHER 2007, SOMMERSTEIN/BAYLISS 2013 e SOMMERSTEIN/TORRANCE 2014. Anche Licurgo (*Leoc.* 79) dice che τὸ συνέχον τὴν δημοκρατίαν ὄρκος ἐστὶ («il giuramento tiene salda la democrazia.» Trad. it. di TADDEI 2012, 161).

³² Cf. RIDLEY 1979.

³³ SOMMERSTEIN/BAYLISS 2013, 16: «the oath demonstrates that Athenian military, civic, and religious life were seamlessly linked».

³⁴ Aesch. *Sept.* 14 (e 582); Aesch. *Ag.* 212; Ar. *Eq.* 576 sqq.; Lys. 13, 62 (e 12, 95); Pl. *Lach.* 190d; Lycurg. *Leoc.* 149.

ad un codice secondo il quale si doveva: 1) morire in battaglia insieme ai compagni³⁵; 2) non diminuire la forza della città; 3) difendere gli altari degli dei e della patria; 4) provvedere al bene comune³⁶; 5) dare il massimo di se stessi per la salvezza della città; 6) non sovvertire (e non permettere di sovvertire) le antiche leggi degli antenati. Abbiamo così un rapporto, verosimilmente, di 6:6 come segue:

	Giuramento Efebico	<i>Eretteo</i>
I	7-8: οὐδὲ λείψω τὸν παραστάτην ὅπου ἂν στειχῆσω	32-33: καὶ μὴν θανόντες γ' ἐν μάχῃ πολλῶν μέτα τύμβον τε κοινὸν ἔλαχον εὐκλειάν τ' ἴσην
II	9-10: καὶ οὐκ ἐλάττω παραδώσω τὴν πατρίδα	5-6: πρῶτα μὲν πόλιν οὐκ ἂν τιν' ἄλλην τῆσδε βελτίω λαβεῖν
III	8-9: ἀμυνῶ δὲ καὶ ὑπὲρ ἱερῶν καὶ ὁσίων l. 16: καὶ τιμήσω ἱερὰ τὰ πάτρια	15: ὡς θεῶν τε βωμοὺς πατρίδα τε ὀύμεθα
IV	(12 e 14: ἐμφρόνως)	(18 e 43: ἐξὸν πρὸ πάντων / <τὸ> πλεῖστον ἐν κοινῷ μέρος)
V	10 e 15: κατὰ τε ἑμαυτὸν	41: οὐκ οὐκ ἅπαντα τοῦν γ' ἐμοὶ σωθήσεται;
VI	11-13: καὶ εὐηκοήσω [...] τῶν θεοσμῶν τῶν ἰδρυμένων 14-15: ἐὰν δέ τις ἀναιρεῖ, οὐκ ἐπιτρέψω [...]	43-45: ἐκεῖνο δ' οὐ <τὸ> πλεῖστον ἐν κοινῷ μέρος, οὐκ ἔσθ' ἐκούσης τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἄτερ προγόνων παλαιὰ θέσμι' <ὄσ>τις ἐκβαλεῖ.

In un primo momento si potrebbe pensare che il codice non scritto in questione avesse un valore, se non un'origine democratica (visto il contesto democratico dell'età di Licurgo e il mito dell'*Eretteo* utilizzato spesso in chiave democratica). Tuttavia la ricostruzione concettuale del codice non si può fermare alla sola testimonianza di Euripide. Licurgo, infatti, cita altri passi letterari che, a detta dell'oratore, valevano come παραδείγματα (cf. *Leoc.* 100). La sezione delle citazioni letterarie³⁷ (che viene non a caso *dopo* la sezione di alcuni esempi di vita di diversi personaggi reali) inizia sì con Euripide, ma continua con Omero (*Il.* 15,

³⁵ Cf. anche Hdt. 7, 104.

³⁶ Il punto 4 non riporta una forte somiglianza tra i due testi. Mentre nell'*Eretteo* si ritrovano due chiari riferimenti al bene di tutti e della comunità, il giuramento riporta il solo avverbio ἐμφρόνως, «ragionevolmente»: piuttosto, è la libera traduzione dell'avverbio da parte di Taddei («per il bene della città») che avvicina i passi. Dal momento che “agire secondo ragione” può significare di conseguenza “agire bene / fare cose giuste” e dato il contesto civico del giuramento, Taddei traduce l'avverbio per estensione.

³⁷ Vd. *supra*.

494-499), Tirteo (fr. 10W) e i due epigrammi per i morti alle Termopili e a Maratona (Simonid. 92D² e 88D²). Le fitte citazioni di passi letterari non sono mera erudizione, ma sembrano ricondurre a una ricostruzione di un codice al quale gli antenati erano soliti attenersi. Dal momento che «non si riesce a trovare una degna accusa, né le leggi definiscono una pena per un simile reato»³⁸ (*Leoc.* 8: οὐτὼ γὰρ ἐστὶ δεινὸν τὸ γεγενημένον ἀδίκημα καὶ τηλικούτων ἔχει τὸ μέγεθος, ὥστε μηδὲ κατηγορίαν [μήτε τιμωρίαν] ἐνδέχασθαι εὐρεῖν ἀξίαν, μηδ' ἐν τοῖς νόμοις ὠρίσθαι τιμωρίαν [ἀξίαν] τῶν ἀμαρτημάτων), Licurgo usa la poesia, come Perlman ha sostenuto, come elemento di prova e testimonianza. Licurgo non sta “divagando” come certi individui (*Leoc.* 13: τοῖς ἔξω τοῦ πράγματος λέγουσιν), ma sta citando norme comportamentali alle quali quei passi letterari facevano riferimento. Che quelle fossero norme rispettate lo suggerisce Licurgo stesso, dicendo che gli antenati le «contemplavano e osservavano» (*Leoc.* 100: πρὸς ἃς ἀποβλέποντας καὶ θεωροῦντας; termini che, seppur non specificamente giudiziari e legislativi, si ritrovano spesso negli oratori greci). Se consideriamo brevemente le tematiche degli altri passi letterari citati da Licurgo, noteremo una coerenza di fondo, dal momento che in Omero troviamo il dovere di morire combattendo per la patria insieme ai compagni, al fine di salvare la propria città e famiglia; in Tirteo (i poemi del quale era obbligatorio, per legge³⁹, ascoltare prima di andare in guerra), il morire coraggiosamente sul campo di battaglia insieme ai compagni; nei due epigrammi attribuiti a Simonide, infine, l'obbedienza alle leggi e la difesa della propria patria.

Forse che Licurgo, già autore di varie riforme, volesse “istituzionalizzare” i testi citati e renderli — o, perlomeno, farli apparire — leggi da rispettare? È probabile. L'azione riformatrice di Licurgo⁴⁰ fu diretta soprattutto alla formazione dei giovani e futuri cittadini attraverso un'educazione ufficializzata. D'altronde era l'intera seconda metà del IV a.C. ad andare incontro a una cristallizzazione di ogni ambito civico: i testi tragici furono trascritti e canonizzati; l'educazione dei giovani fu istituzionalizzata attraverso l'efebia; l'oratoria stessa stava andando incontro ad un sistema più scritto e formale⁴¹. Sotto questo punto di vista, Licurgo avrebbe potuto desiderare che la παιδεία euripidea (così come quella degli altri autori da lui menzionati) venisse ufficializzata e riconosciuta in tribunale come vero e proprio esempio politico-giudiziario: come quelle norme venivano rispettate nel V a.C., allo stesso modo dovevano essere rispettate nel IV a.C. Già Aristotele notava (*Rhet.* 1358b 13-20) che l'oratoria forense era orientata verso il pas-

³⁸ Trad. it. di TADDEI 2012, 107.

³⁹ Cf. Lycurg. *Leoc.* 107. Cf. anche ROMNEY 2018.

⁴⁰ Cf. TADDEI 2012, 36-62 (e rimandi bibliografici).

⁴¹ Cf. TADDEI 2012, 17-22.

sato tanto da rendere il processo un vero e proprio coinvolgimento e rappresentazione della «social memory»⁴². Licurgo incluse in questo passato anche i παραδείγματα mitologici, il rispetto dei quali doveva assicurare giustizia per il presente ed il futuro. Data la varietà degli *exempla*, non possiamo ritenere che il codice civico arcaico fosse esclusivamente ateniese e democratico. Omero, come sappiamo, rappresentava un'enciclopedia panellenica e, nonostante Licurgo faccia presente che i passi del poeta erano soliti essere recitati durante le Panatenee, dobbiamo ricordare che il pubblico di tale festival era molto eterogeneo e comprendeva anche stranieri⁴³. Tirteo era un poeta spartano, non ateniese. Infine, i due epigrammi attribuiti a Simonide sono riferiti l'uno agli spartani, l'altro agli ateniesi a Maratona (battaglia della Prima Guerra Persiana che coinvolse anche spartani e corinzi). Che tale codice non fosse esclusivamente democratico ateniese è dunque evidente.

Siewert stesso, in appendice al suo articolo⁴⁴, fornisce una descrizione degli elementi arcaici nel giuramento efebico riconducibili al giuramento antico. Lo studioso nota che il giuramento efebico del IV a.C. è:

1. arcaico nel lessico (ἀρείω, κραινόντων, ἴστορες, εὐηκοήσω), nello stile (clausola affermazione + opposto negativo; connessione [zeugma] divinità + oggetti [confini] e persone [magistrati] + cose [leggi] come testimoni del giuramento) e nei concetti (motivazioni religiose; santità delle armi; metafore figurative per quanto riguarda l'abbattere e l'innalzare le leggi);
2. pre-classico (data la citazione di divinità arcaiche);
3. costituzionalmente pre-democratico (le leggi sono stabilite dai magistrati e non dall'Assemblea, mentre le versioni letterarie del giuramento hanno in aggiunta il concetto della difesa/aiuto delle leggi e sembrano rispecchiare il diritto democratico che avevano i cittadini di denunciare ogni oppressione contro i propri concittadini);
4. non politico, per quanto riguarda la natura di coloro che dovevano prestare giuramento (secondo Siewert questo è più appropriato in un contesto aristocratico che democratico, nel quale invece si specificava sempre il proprio ruolo e si prometteva di svolgerlo dignitosamente);
5. di tendenza pro-aristocratica (la promessa di onorare i culti tradizionali sembrerebbe far trasparire una paura per nuovi culti⁴⁵: furono Pisistrato e Clistene a introdurre nuovi culti).

⁴² Cf. WOHL 2010, 202.

⁴³ Cf. PARKE 1977, NEILS 1996, PARKER 2007 e SOURVINOU-INWOOD 2011.

⁴⁴ Cf. SIEWERT 1977, 109-111.

⁴⁵ A ben vedere, si potrebbe argomentare che la religione è comunemente conservatrice e che un tentativo di sostenere i riti tradizionali non implica necessariamente una paura di nuovi riti. Tuttavia, in una simile occasione, se pensiamo alle *Eumenidi* di Eschilo, è possibile constatare come

Tali sarebbero i motivi per cui il giuramento efebico del IV a.C. è da ricondurre ad un periodo e ad un testo anteriori, verosimilmente tra il VI a.C. e i primi anni del V a.C.

Ma il contesto dell'orazione di Licurgo, con le sue citazioni letterarie, storiche ed epigrafiche, viene arricchito con la considerazione di CEG 594, un'iscrizione sepolcrale attica del IV a.C. che può essere collegata⁴⁶, non a caso, alla battaglia di Cheronea del 338 a.C.:

Διόγνητος Εὐαδήτου Παιονίδης
 εἴ τις τῶν ἀγαθῶν μνείαν ἔχει ἐν δορὸς ἀλκεῖ, |
 πρῶτον κρίνων {ων} ἂν τόνδε δίκης μετέχοι |
 ἀντὶ γὰρ ἧς ψυχῆς ἀρετῆι πόλιν ἐστεφάνωσεν, |
 θεσμός οὐ παραβὰς εὐδοκίμων προγόνων.

Diognetos, figlio di Euadetos, da Peonide.
 Se uno dei valorosi è ricordato per la forza della sua lancia,
 Sarebbe giusto dare il primo premio proprio a quest'uomo.
 Dal momento che in cambio della sua vita, egli ha incoronato la città
 Senza trasgredire le leggi dei suoi gloriosi antenati.⁴⁷ [con la sua virtù

Tsagalis contestualizza il testo e fornisce una sua lettura come segue:

CEG 594, composed as a private epitaph for Diognetos, son of Euadetos from Paionidai, formed part of a monument erected at Brauron, in remembrance of his sacrifice for the fatherland in the battle of Chaeronea. The grave epigram inscribed on it is heavily influenced by some verses contained in the speech of Praxithea in Euripides' *Erechtheus* (TrGF 5.1, fr. 360). This long fragment from Euripides' play was quoted by the orator Lycurgus in his speech *In Leocratem* (100), which was also, like Diognetos' epitaph, composed after the battle of Chaeronea and, surely, after Leocrates' return to Athens in 331 B.C. Both the composer of the epitaph and Lycurgus shared the same point of view with respect to that doomed confrontation between Athens and Macedon, i.e. they strongly supported patriotism and love for the fatherland and condemned (*in Leocratem*) any behavior against the city's interests.⁴⁸

l'intera tragedia sia impernata sulla paura delle Erinni (le dee della vendetta e rappresentanti dell'Areopago conservatore) dell'introduzione di una nuova forma di giustizia e di religione (che, sostanzialmente, era l'Areopago riformato). Per una lettura politica del concetto di paura nelle *Eumenidi* di Eschilo cf. e.g. DI BENEDETTO 1978, 222-229, 238-251, DI BENEDETTO 1995 e GIANNOTTI 2018. Per un'analisi delle divinità menzionate nel giuramento efebico ateniese cf. SOMMERSTEIN/BAYLISS 2013, 16-21.

⁴⁶ Cf. THEMELIS 1985 e MATTHAIU 1985.

⁴⁷ Riporto la mia traduzione.

⁴⁸ TSAGALIS 2007, 12.

Il successo di Euripide nel IV a.C. doveva perciò aver influenzato l'iscrizione e lo stile dell'autore di essa. Tsagalis, nella sua analisi, ha individuato non solo le ovvie somiglianze contenutistiche, ma anche quelle stilistiche. Prima fra tutte, l'espressione ἐν δορὸς ἄλκεϊ, che si ritrova in *Heracl.* 760-761, in *Ion.* 483-484, in *Ph.* 1097-1098 e 1363, e nel fr. 298.3 K. (*Bellerofonte*). Secondariamente, va da sé che la somiglianza più evidente con l'*Eretteo* si ritrova nelle ultime due righe dell'epigramma, dove troviamo una formulazione quasi identica a quella dei versi 45⁴⁹ e 51-52 della tragedia euripidea. D'altro canto, la parte non-euripidea, ovvero il verso 2 dell'epigramma, si può avvicinare ad alcuni passi dell'orazione di Licurgo, i quali presentano formulazioni simili a quella dell'epigramma in questione⁵⁰. Ovviamente, le somiglianze tra CEG 594, *Eretteo* e Licurgo non devono essere considerate come «result of common authorship», piuttosto vanno calate all'interno della «wider matrix of fourth-century Athenian culture»⁵¹. Tsagalis non ipotizza un'origine o fonte di ispirazione comune per i brani, ma si limita a spiegare che tale processo di "copia-incolla" ricontestualizzato dimostra che «the anonymous author of CEG 594 has transformed his brief epigrammatic composition into a celebration of artistic achievement»⁵². Tuttavia, che non si possa trattare di sola "celebrazione artistica" lo dimostra l'esauriente studio della Zumin⁵³ sull'influenza euripidea negli epigrammi del IV a.C.: di tutti gli epigrammi che la studiosa cita e analizza, nessuno ha un carattere patriottico/politico; piuttosto, si legge negli epigrammi sepolcrali del IV a.C. (e oltre) una ricerca dei temi spirituali, religiosi, filosofici e sentimentali di Euripide. Perciò la testimonianza di CEG 594 deve essere considerata come un *exemplum* isolato, sì di influenza euripidea, ma del tutto particolare: l'iscrizione, dedicata ad un soldato caduto nella battaglia di Cheronea, richiamava i doveri citati dalla Prassitea di Euripide, doveri che, a loro volta, erano portati come esempio di virtù e rispetto delle leggi da Licurgo contro Leocrate, il quale fuggì dalla stessa battaglia di Cheronea.

Proseguendo sulla strada epigrafica, un'altra somiglianza è riscontrabile, per esempio, in IG I³ 1162 (CEG 6), un'iscrizione funeraria in onore degli ateniesi morti nel Chersoneso e a Bisanzio probabilmente nel 447 a.C.⁵⁴. Essa contiene un'epigramma finale dedicato ai morti di guerra:

⁴⁹ A proposito del verso 45 dell'*Eretteo*, la specificazione delle leggi degli antenati come «antiche» (παλαιά) potrebbe indicare un rimpianto di Euripide per leggi molto addietro nel tempo, collocando la tragedia, di conseguenza, verso la fine della sua produzione e della Guerra del Peloponneso. Debbo questo spunto di osservazione al Professor Francesco Carpanelli.

⁵⁰ Cf. TSAGALIS 2007, 12-13.

⁵¹ TSAGALIS 2007, 13.

⁵² TSAGALIS 2007, 13.

⁵³ Cf. ZUMIN 1975.

⁵⁴ Riporto la datazione fornita dalle *Inscriptiones Graecae* (IG).

hoΐδε παρ' ηελλέσποντον ἀπόλεσαν ἀγλαὸν ἡέβεν
 βαρνάμενοι, σφετέραν δ' εὐκλείσαμ πατρίδα,
 ἡόστ' ἐχθρὸς στενάχεμ πολέμο θέρος ἐκκομίσαντας,
 αὐτοῖς δ' ἀθάνατον μνῆμ' ἀρετῆς ἔθεσαν.

Questi nell'Ellesponto persero la loro brillante giovinezza
 combattendo e portarono gloria alla loro patria,
 cosicché il nemico gemette, mietendo il raccolto della guerra,
 e posero un immortale ricordo della loro virtù.⁵⁵

Se la datazione dell'iscrizione è giusta⁵⁶, il collegamento con l'*Eretteo* di Euripide può essere fatto solo dal punto di vista contenutistico, visto che molto probabilmente la tragedia è posteriore all'iscrizione (438/437-411 a.C.⁵⁷). Tuttavia possiamo nuovamente notare il concetto di εὐκλεία della patria⁵⁸ e di virtù immortale guadagnata morendo sul campo di battaglia (33). Ma ciò che colpisce di più è la somiglianza con il passo di Tirteo citato da Licurgo: non solo troviamo l'utilizzo dello stesso verbo per indicare il combattimento collettivo in battaglia, μάϱναμαι (nell'iscrizione abbiamo la rara⁵⁹ variante βάρναμαι), ma anche la stessa espressione della 'splendida giovinezza⁶⁰' dei giovani (ἀγλαὸν ἡέβεν [1] - ἐρατῆς ἡβῆς ἀγλαὸν ἄνθος [28]).

Proprio quest'ultimo dettaglio sulla giovinezza offre l'occasione di un ultimo interrogativo⁶¹: chi prestava giuramento su tale codice civico arcaico? Se non possiamo confermare l'esistenza degli efebi nell'Atene del V a.C., il testo del codice (simile a quello efebico del IV a.C.) sembrerebbe essere appropriato per un soldato (o per un futuro soldato). Non sembra fuori luogo pensare agli orfani di guerra. Nonostante le differenze tra la processione degli orfani di guerra in teatro e quella degli efebi siano già state ben evidenziate in passato⁶², gli orfani di guerra

⁵⁵ Riporto la mia traduzione.

⁵⁶ Tuttavia cf. TENTORI MONTALTO 2017, 151-155: se la datazione fosse davvero da spostare al 409-408 a.C., ciò collocherebbe la composizione dell'iscrizione dopo l'*Eretteo* di Euripide.

⁵⁷ Cf. TSAGALIS 2007, 11, n. 14, e DI BENEDETTO 1971, 145-153. Ma vd. *supra* n. 49.

⁵⁸ Cf. anche: CEG 637 = 118A; IG I³ 1179 (CEG 10); GV 33.

⁵⁹ Variante, tuttavia, piuttosto comune nelle iscrizioni funerarie, cf.: IG IX 1², 4, 880 (CEG 145); IG IX 1², 2, 214 (CEG 142); IG I³ 1506 (CEG 82); IG I³ 1381 (CEG 88); SEG 56:430; SEG 27:249 (CEG 155). IG I³ 1149 (CEG 135) riporta μάϱνάμ[εν]. Seppur ricostruiti, anche IG I³ 1288bis (CEG 100) e IG I³ 1181 (CEG 4) riportano rispettivamente [μαϱ]νάμενος e [μ]αϱνάμε[νοι].

⁶⁰ Cf. anche: IG I³ 1194 (CEG 13); CEG 136; IG I³ 1506 (CEG 82); SEG 27:249 (CEG 155); IG I³ 1181 (CEG 4).

⁶¹ Tale argomento (approfonditamente sviluppato nella mia tesi di dottorato *The Pre-Play Ceremonies of the Athenian Great Dionysia: A Reappraisal* [Durham 2019]) è qui solo accennato e costituirà materia centrale nei prossimi lavori.

⁶² Cf. DILLERY 2002.

avevano il dovere di diventare i nuovi soldati della città, rimpiazzando e/o emulando i loro padri (e tra loro potevano esserci degli efebi); essi venivano pubblicamente presentati agli spettatori (come gli efebi, anche se in maniera differente); infine essi erano, proprio come gli efebi, sotto il controllo dello stato. Consideriamo brevemente l'interessante (quanto complessa) teoria di Winkler sulla tragedia ateniese: lo studioso crede che la tragedia ateniese si sia sviluppata da cori efebici e che sia dedicata agli efebi⁶³, notando che «the surviving scripts for tragic performances and the plot summaries of lost plays are rich in epebic themes»⁶⁴. Il primo esempio testuale che Winkler cita è Eur. *Supp.* 1143 sqq. e 1150 sqq., quando gli orfani argivi piangono i loro padri, nell'attesa del giorno in cui potranno rimpiazzarli. Tuttavia non vi è alcun motivo per cui questa scena — ambientata in uno spazio e tempo fittizi — debba essere ricondotta «to the city's central concern for epebes»⁶⁵. In primo luogo, la processione degli orfani di guerra argivi è preceduta da una scena intima e privata tra Evadne e suo padre Ifi (987-1113): la prima piange per la perdita di suo marito Capaneo; il secondo si lamenta per il successivo suicidio della figlia. Questa scena mira, piuttosto, a far riflettere il pubblico sulle terribili conseguenze della guerra. Di seguito abbiamo gli orfani di guerra argivi che guidano una processione con Teseo e Adrasto i quali agiscono quasi da σωφρονισταί/κοσμηταί della processione. Gli orfani sono disperati e senza una guida (1132-1134), ma stanno già parlando di vendetta, armature e guerra (1144-1152). Dunque Teseo, prima di lasciare Adrasto e le madri argive, ordina loro di dire agli orfani di onorare la città Atene (1172: τιμᾶν πόλιν τήνδ', [...]) e di tenere sempre a mente il beneficio che essi hanno ricevuto da Atene. Zeus e le altre divinità debbono essere testimoni di tutto ciò (1174-1175: Ζεὺς δὲ ξυνίστωρ οἱ τ' ἐν οὐρανῷ θεοὶ / οἴων ὑφ' ἡμῶν στείχετ' ἠξιωμένοι). Tali dettagli ricordano il giuramento efebico, con il suo invito a onorare la patria e l'invocazione agli dei come testimoni delle parole pronunciate. Inoltre Atena ordina a Teseo di richiedere un giuramento da parte di Adrasto e degli orfani (1183-1195): essi non andranno mai in guerra contro Atene e saranno fedeli alleati della città. Qui non vi è nulla di esplicito in riferimento agli efebi, abbiamo piuttosto una scena con orfani di guerra e un giuramento immaginari che, sicuramente, si riferivano alla reale processione degli orfani di guerra in teatro e forse ad un giuramento che essi pronunciavano.

Winkler, nell'argomentare la sua tesi, analizza i temi della tragedia greca e fornisce una «tentative typology of these epebic concerns under three headings»⁶⁶, il primo dei quali è: «a son, now grown to manhood, comes home to claim his

⁶³ Cf. WINKLER 1985.

⁶⁴ WINKLER 1985, 32.

⁶⁵ WINKLER 1985, 33.

⁶⁶ WINKLER 1985, 33.

patrimony and to be recognized as the legitimate successor of his father»⁶⁷. Non è questo un tema puramente adatto agli orfani di guerra? La seconda intestazione è: «a ruler who has just entered office shows himself unwise»⁶⁸. Secondo Winkler, perciò, le tragedie sembrerebbero dire agli efebi: «this is how, as a young man newly undertaking the responsibilities of controlling a household, you are *not* to behave»⁶⁹. Si può obiettare che né gli efebi né gli orfani di guerra dovevano assumere (perlomeno non nell'immediato) il controllo della casa (stavano solo diventando soldati della città, con nuovi doveri e responsabilità). Secondariamente, per quale motivo questi insegnamenti non potevano essere rivolti anche agli orfani di guerra? Lo stesso interrogativo può essere rivolto anche nei confronti della terza intestazione di Winkler, la quale considera «all those plays that show the problems of military authority, heroism in battle, and the misfortunes of war»⁷⁰. Tutti questi temi riguardavano coloro che avevano perso i propri eroici padri in guerra. Ora, dal momento che, per quanto ne sappiamo, non si svolgevano processioni efebiche in teatro durante le Dionisie e che il pubblico assisteva prima alla processione degli orfani di guerra (ai quali, dopo, veniva dato un posto d'onore in platea⁷¹) e poi alle tragedie, non sarebbe eccessivamente sorprendente se i poeti tragici (Euripide *in primis*) si stessero riferendo direttamente agli orfani di guerra⁷², insegnando loro sia l'eroismo sia gli aspetti negativi della guerra. Stando così le cose, gli orfani di guerra⁷³ sembrano rappresentare il gruppo di persone più adatto a prestare un giuramento civico⁷⁴ nel quale promettevano di difendere la propria città e istituzioni. Sfortunatamente, l'esistenza di un giuramento dei orfani di guerra rimane ipotetica. Il contesto che è stato qui ricostruito

⁶⁷ WINKLER 1985, 33.

⁶⁸ WINKLER 1985, 36.

⁶⁹ WINKLER 1985, 36.

⁷⁰ WINKLER 1985, 37.

⁷¹ Cf. Aeschin. 3, 154.

⁷² Per le allusioni tragiche alle cerimonie preliminari delle Grandi Dionisie cf. GOLDHILL 1987 e 1990, BAKEWELL 2007, BRILLET-DUBOIS 2010/2011, KELLY 2015 e FANTUZZI 2016.

⁷³ Tale ipotesi parte dal presupposto che non esistevano efebi nel V a.C. e che, se un giuramento veniva pronunciato, esso non poteva essere pronunciato da efebi. Tuttavia rimane plausibile (anche se non comprovato da alcuna testimonianza) l'ipotesi che nel V a.C., così come nei primi anni del IV a.C., una rudimentale efebica esistesse e che comprendesse già un giuramento.

⁷⁴ Probabilmente proprio durante le Dionisie. Un giuramento in una simile occasione non deve meravigliare, dal momento che nel 409 a.C., esattamente prima delle Dionisie (anche se non sappiamo se nel teatro stesso), fu pronunciato il cosiddetto 'giuramento di Demofanto', nel quale gli ateniesi giuravano di difendere la propria democrazia (cf. SHEAR 2007; 2011, 136-141; ma cf. CANEVARO/HARRIS 2012, 119-125; per un'analisi del valore politico degli onori pubblici a Trasibulo nel 409 a.C. e delle altre proclamazioni pubbliche in teatro, cf. GIANNOTTI 2019 [forth.]). Nel caso in cui gli orfani di guerra avessero prestato un giuramento e se tale giuramento fosse di tendenza pro-aristocratica, come Siewert ha argomentato, il quesito principale allora verterebbe sul perché un simile giuramento pro-aristocratico venisse pronunciato durante le Dionisie del V a.C.

è plausibile, ma non siamo in possesso di alcuna testimonianza letteraria (o epigrafica) del giuramento o della sua pronuncia da parte degli orfani di guerra.

In conclusione, attraverso la considerazione delle citate fonti letterarie (dove la poesia, specialmente quella tragica di Euripide, aveva un posto di rilievo), è possibile ravvisare un filo rosso che conduce ad un patrimonio ellenico generale, un dovere a cui tutti i greci si dovevano attenere, quello di difendere la patria, rispettare le leggi sacre e recare onore alla città. Per quanto riguarda Atene, possiamo affermare che la pratica dell'orazione funebre, alla metà del V a.C., rappresentò una sorta di ufficializzazione della lode del defunto e dei doveri che aveva adempiuto nei confronti della patria. Tuttavia *a*) la necessità di rimpiazzare i morti di guerra e preoccuparsi di rispettare gli stessi doveri esisteva già prima della pratica dell'orazione funebre e *b*) Omero, Tirteo, gli epigrammi di Simonide e IG I³ 1162 sono fonti anteriori all'inizio della pratica dell'orazione funebre⁷⁵. Perciò l'ipotesi di un codice arcaico a monte rimane valida.

L'importanza di tale codice/giuramento può aver spinto gli autori greci di tutte le epoche e di diverse origini a citare alcuni passaggi, come monito per i loro ascoltatori e lettori. D'altra parte però, può essere ugualmente vero che l'inesistenza di tale codice/giuramento avesse portato gli autori a creare, ognuno indipendentemente, un'insieme di γνῶμαι che, per così dire, esprimessero lo spirito patriottico e virtuoso che ogni cittadino doveva possedere. Una terza possibilità, quella secondo la quale un codice/giuramento civico non esistesse del tutto, appare poco probabile (nonostante la mancanza di prove schiaccianti per la dimostrazione di una sua esistenza) dal momento che le evidenti somiglianze tra così diversi fonti letterarie e non letterarie deve pur essere indizio di qualcosa di concreto.

Come si rendevano necessari allora, nel 1977, «further studies» su questa tematica, così è ora; tuttavia questo mio più dettagliato contributo su nuovi passi — letterari e non — vuole essere d'aiuto per la ricerca e ricostruzione dell'arcaico giuramento civico.

⁷⁵ Cicerone (*Leg. 2, 63*) ci dice che la pratica della lode individuale del defunto risaliva a Solone.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN 2000 = D.S. Allen, *Changing the Authoritative Voice: Lycurgus' Against Leocrates*, "CA" 19 (2000), 5-33.
- BAKEWELL 2007 = G. Bakewell, *Agamemnon 437: 'Chrysaomos' Ares, Athens and Empire*, "JHS" 127 (2007), 123-132.
- BRILLET-DUBOIS 2010/2011 = P. Brillet-Dubois, *Astyanax et les orphelins de guerre athéniens. Critique de l'idéologie de la cité dans les Troyennes d'Euripide*, "REG" 123 (2010/2011), 29-50.
- CANEVARO/HARRIS 2012 = M. Canevaro, E.M. Harris, *The Documents in Andocides' On the Mysteries*, "CQ" 62 (2012), 98-129.
- CAREY 2000 = C. Carey, *Aeschines*, Austin 2000.
- CHANKOWSKI 2010 = A.S. Chankowski, *L'éphébie hellénistique. Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer égée et de l'Asie Mineur*, Paris 2010.
- CHANKOWSKI 2014 = A. Chankowski, *L'éphébie athénienne antérieure à la réforme d'Epikratès. À propos de Reinmuth, Eph.Inscr. 1 et de la chronologie des premières inscriptions éphébique*, "BCH" 138 (2014), 15-78.
- CSAPO/SLATER 1994 = E. Csapo, W.J. Slater, *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor 1994.
- DI BENEDETTO 1971 = V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971.
- DI BENEDETTO 1978 = V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino 1978.
- DI BENEDETTO 1995 = V. Di Benedetto, *Eschilo e lo sviluppo delle forme tragiche*, in V. Di Benedetto, E. Medda, L. Battezzato, M.P. Pattoni (edd.), *Eschilo. Oresteia*, Milano 1995, 5-190.
- DILLERY 2002 = J. Dillery, *Ephebes in the Stadium (Not the Theatre): Ath. Pol. 42.4 and IG II².351*, "CQ" 52 (2002), 462-470.
- DONINI 1982 = G. Donini, *Le storie di Tucidide*, vol. I, Torino 1982.
- ERBSE 1998 = H. Erbse, *Zu den Epigrammen des Simonides*, "RhM" 141 (1998), 213-230.
- FANTUZZI 2016 = M. Fantuzzi, *Dolon 'Euergetes': Ps.-Euripides, Rhesus 149-90 and the Rhetoric of Civic 'Euergesia'*, "CQ" 66 (2016), 514-524.
- FINKELBERG 2008 = M. Finkelberg, *Plato Apology 28d6-29a1 and the Ephebic Oath*, "SCI" 27 (2008), 9-16.
- GIANNOTTI 2018 = A. Giannotti, *"Cose orribili a dirsi, cose orribili a vedersi": la paura politica nelle Eumenidi di Eschilo*, in M. De Poli (ed.), *Il teatro delle emozioni. La Paura*. Atti del 1° Convegno Internazionale di Studi (Padova, 24-25 Maggio 2018), Padova 2018, 195-216.

- GIANNOTTI 2019 (forthcoming) = A. Giannotti, *Being Good Towards the People or the Democracy? The Formulation of Fifth Century BCE Honorific Decrees, "Mnemosyne"* (2019).
- GOLDHILL 1987 = S. Goldhill, *The Great Dionysia and Civic Ideology*, "JHS" 107 (1987), 58-76 (rist.: S. Goldhill, *The Great Dionysia and Civic Ideology*, in J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (edd.), *Nothing to Do With Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton 1990, 97-129).
- GWATKIN 1957 = W.E. Gwatkin Jr., *The Legal Arguments in Aeschines' Against Ctesiphon and Demosthenes' On the Crown*, "Hesperia" 26 (1957), 129-141.
- HANINK 2014 = J. Hanink, *Lycurgan Athens and the Making of Classical Tragedy*, Cambridge 2014.
- HARRIS 1988 = E.M. Harris, *The Date of Aeschines' Birth*, "CPh" 83 (1988), 211-214.
- HARRIS 1994 = E.M. Harris, *Law and Oratory*, in I. Worthington (ed.), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London/New York 1994, 130-150.
- HARRIS 2000 = E.M. Harris, *Open Texture in Athenian Law*, "Dike" 3 (2000), 27-79.
- HARRIS 2013 = E.M. Harris, *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*, Oxford/New York 2013.
- HARRIS 2017 = E.M. Harris, *Applying the Law about the Award of Crowns to Magistrates (Aeschin. 3. 9-31; Dem. 18.113-117): Epigraphic Evidence for the Legal Arguments at the Trial of Ctesiphon*, "ZPE" 202 (2017), 105-117.
- KANNICHT 2004 = R. Kannicht, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2 voll., Göttingen 2004.
- KELLY 2015 = A. Kelly, *Aias in Athens: the Worlds of the Play and the Audience*, "QUCC" 111 (2015), 61-92.
- LIDDEL 2007 = P. Liddel, *Civic Obligations and Individual Liberty in Ancient Athens*, Oxford 2007.
- MATTHAIIOU 1985 = A. Matthaiou, *Γιὰ τὴ χρονολόγησι τοῦ ἐπιγράμματος τοῦ Διογνήτου Ἐυαδήτου Παιονίδου*, "Ἡόρος" 3 (1985), 133.
- MUSSO 1993 = O. Musso, *Tragedie di Euripide*, vol. II, Torino 1993.
- MUSSO/BURLANDO 2009 = O. Musso, A. Burlando, *Tragedie di Euripide*, vol. IV, Torino 2009.
- NEILS 1996 = J. Neils (ed.), *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon*, Madison (WI) 1996.
- OSBORNE/RHODES 2017 = R. Osborne, P.J. Rhodes, *Greek Historical Inscriptions 478-404 BC*, Oxford 2017.
- PAGE 1981 = D.L. Page, *Further Greek Epigrams. Epigrams before A.D. 50 from the Greek Anthology and other Sources, not Included in 'Hellenistic Epigrams' or 'The Garland of Philip'*, Cambridge 1981.
- PARKE 1977 = H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Ithaca (NY) 1977.
- PARKER 2007 = R. Parker, *Polytheism and Society in Athens*, Oxford 2007.

- PERLMAN 1964 = S. Perlman, *Quotations from Poetry in Attic Orators of the Fourth Century B.C.*, "AJPh" 85 (1964), 155-172.
- PICKARD-CAMBRIDGE 1968 = A.W. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1968² (1953).
- RADT 1977 = S. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1977.
- REINMUTH 1952 = O.W. Reinmuth, *The Genesis of the Athenian Ephebia*, "TAPhA" 83 (1952), 34-50.
- REINMUTH 1955 = O.W. Reinmuth, *The Ephebic Inscription Athenian Agorà, I*, 286, "Hesperia" 24 (1955), 220-239.
- REINMUTH 1971 = O.W. Reinmuth, *The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century B.C.*, Leiden 1971.
- RHODES 2010a = P.J. Rhodes, *A History of the Classical Greek World. 478-323 BC*, Malden (MA)/Oxford 2010.
- RHODES 2010b = P.J. Rhodes, *Lycurgan Athens*, in A. Tamis, C.J. Mackie, S.G. Byrne (edd.), *Philathenaios: Studies in Honour of M. J. Osborne*, Athens 2010, 81-90.
- RHODES/OSBORNE 2003 = P.J. Rhodes, R. Osborne, *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford 2003.
- RIDLEY 1979 = R.T. Ridley, *The Hoplite as Citizen: Athenian Military Institutions in Their Social Context*, "AC" 48 (1979), 508-548.
- ROMNEY 2018 = J.M. Romney, *Let Us Obey. The Rhetoric of Spartan Identity in Tyrtaeus 2W*, "Mnemosyne" 71 (2018), 555-573.
- SHEAR 2007 = J.L. Shear, *The Oath of Demophantos and the Politics of Athenian Identity*, in A.H. Sommerstein, J. Fletcher (edd.), *Horkos: the Oath in Greek Society*, Bristol 2007, 148-160.
- SHEAR 2011 = J.L. Shear, *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*, Cambridge 2011.
- SIEWERT 1977 = P. Siewert, *The Ephebic Oath in Fifth-Century Athens*, "JHS" 97 (1977), 102-111.
- SOMMERSTEIN/BAYLISS 2013 = A.H. Sommerstein, A.J. Bayliss, *Oath and State in Ancient Greece*, Berlin/Boston 2013.
- SOMMERSTEIN/FLETCHER 2007 = A.H. Sommerstein, J. Fletcher (edd.), *Horkos: the Oath in Greek Society*, Bristol 2007.
- SOMMERSTEIN/TORRANCE 2014 = A.H. Sommerstein, I.C. Torrance, *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, Berlin/Boston 2014.
- SONNINO 2010 = M. Sonnino, *Euripidis Erechthei quae exstant*, Firenze 2010.
- SOURVINOU-INWOOD 2011 = C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals*, Oxford 2011.
- STEINBOCK 2011 = B. Steinbock, *A Lesson in Patriotism: Lycurgus' Against Leocrates, the Ideology of the Ephebeia, and Athenian Social Memory*, "CA" 30 (2011), 279-317.
- TADDEI 2012 = A. Taddei, *Licurgo. Contro Leocrate*, Milano 2012.

- TAYLOR 1918 = J.W. Taylor, *The Athenian Ephebic Oath*, "CJ" 13 (1918), 495-501.
- TENTORI MONTALTO 2017 = M. Tentori Montalto, *Essere primi per il valore. Gli epigrammi funerari greci su pietra per i caduti in guerra (VII-V sec. a.C.)*, Pisa/Roma 2017.
- THEMELIS 1985 = P.G. Themelis, *Διόγνητος Εὐαδήτος Παιονίδης: Ἐπανόρθωση, "Ἡόρος"* 3 (1985), 132.
- THOMAS 1995 = R. Thomas, *Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law*, "BICS" 40 (1995), 59-74.
- TSAGALIS 2007 = C.C. Tsagalis, 'CEG' 594 and Euripides' Erechtheus, "ZPE" 162 (2007), 9-13.
- VIDAL-NAQUET 2006 = P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, trad. it. di F. Sircana, Milano 2006.
- WILSON 1996 = P.J. Wilson, *Tragic Rhetoric: the Use of Tragedy and the Tragic in the Fourth Century*, in M.S. Silk (ed.), *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, Oxford 1996, 310-331.
- WINKLER 1985 = J.J. Winkler, *The Ephebes' Song: Tragôidia and Polis*, "Representations" 11 (1985), 26-62 (rist.: J.J. Winkler, *The Ephebes' Song: Tragôidia and Polis*, in J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (edd.), *Nothing to Do With Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton 1990, 20-62).
- WOHL 2010 = V. Wohl, *Law's Cosmos. Juridical Discourse in Athenian Forensic Oratory*, Cambridge 2010.
- YUNIS 2001 = H. Yunis, *Demosthenes. On the Crown*, Cambridge 2001.
- ZUMIN 1975 = A.M. Zumin, *Echi euripidei nell'epigrammatica greca*, in AA.VV. (ed.), *Studi triestini di antichità in onore di Luigia Achillea Stella*, Trieste 1975, 357-378.