

ELISABETTA PODDIGHE

AGRAPHOI NOMOI E POLITEIA NEL DISCORSO FUNEBRE DI PERICLE

Abstract

Questo saggio esamina il ruolo degli *agraphoi nomoi* nell'orazione funebre di Pericle, in particolare nell'ambito della riflessione rivolta alla *politeia* degli Ateniesi. La scelta di Pericle di accentuare positivamente gli *agraphoi nomoi* e sottolineare la complementarità del rapporto fra i *nomoi* scritti e non scritti si discosta sia dalle regole del *logos epitaphios* sia dalle posizioni riconoscibili nel contesto del dibattito contemporaneo sul *nomos*, che tendenzialmente afferma la superiorità dell'*agraphos nomos* come espressione di un diritto universale e/o naturale. Diversamente, Pericle afferma che la *politeia* degli Ateniesi assegna uguale rilievo alle leggi scritte e non scritte e che gli *agraphoi nomoi* non hanno minore efficacia di quelle scritte relativamente al controllo sui comportamenti pubblici degli Ateniesi, particolarmente riguardo ai comportamenti irrispettosi di ciò che gli Ateniesi consideravano meritevole di rispetto (*eusebeia*). Gli *agraphoi nomoi*, secondo quanto qui si argomenta, individuano gli *ethe* intesi come norme consuetudinarie e regole appartenenti al campo del diritto sacrale.

This essay examines the role of *agraphoi nomoi* in Pericles' funeral speech, particularly in the context of reflection on the Athenian *politeia*. Pericles' choice to accentuate positively the role of *agraphoi nomoi* and underline the complementarity between written and unwritten *nomoi* deviates both from the rules of the *logos epitaphios* and from the contemporary debate on the nature of *nomos*, which affirmed the superiority of *agraphos nomos* as an expression of a universal and/or natural right. Conversely, Pericles affirms that the *politeia* of the Athenians assigns equal importance to written and unwritten laws and that the *agraphoi nomoi* are no less effective than the written ones in policing public behaviour, especially the disrespectful behaviour for what the Athenians considered worthy of respect (*eusebeia*). The *agraphoi nomoi*, as I argue here, were the *ethe* understood as customary norms and sacred regulations.

SOMMARIO Gli *agraphoi nomoi* di Pericle: *status quaestionis* – 1. Un “nuovo” percorso ipotetico, ripartendo da Hirzel – 1.1. Pericle e la complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte: un *topos* del *logos epitaphios*? – 1. 2. Il *logos epitaphios*: funzione e canone del genere retorico – 1. 3. Pericle e le leggi non scritte degli Eumolpidi in [Lys.] 6. 10 – 2. Leggi non scritte e *politeia* nel discorso di Pericle: interpretazioni a confronto – 3. Pericle, gli *agraphoi nomoi* e la coesione sociale degli Ateniesi – 4. La teoria del conflitto tra due ordini giuridici: *agraphoi nomoi* vs leggi scritte nel 431? – 4. 1. *Agraphoi nomoi* vs leggi scritte nel 403: quali *agraphoi nomoi*? – 5. Complementarità dei *nomoi* e salvezza della *politeia*: Platone e Aristotele.

Gli *agraphoi nomoi* di Pericle: *status quaestionis*

Il discorso funebre pronunciato da Pericle per i caduti del primo anno della guerra peloponnesiaca, nel 431, conserva la più antica descrizione del ruolo assegnato alle leggi non scritte (*agraphoi nomoi*) nel sistema politico (*politeia*) degli Ateniesi. L'*Epitafio* è noto nei termini in cui lo riferisce Tucidide nel capitolo 37 del libro II della *Guerra del Peloponneso*¹. Qui l'obbedienza alle leggi è rievocata come carattere distintivo degli Ateniesi e principio che regola la loro condotta pubblica². «Nella vita pubblica» afferma Pericle il «timore» impone agli Ateniesi «di evitare col massimo rigore di agire illegalmente», e perciò conduce a vivere «in obbedienza ai magistrati in carica e alle leggi». Tale obbedienza – continua Pericle – è dovuta «soprattutto» (μάλιστα) alle leggi scritte disposte in favore delle vittime di un'ingiustizia e a quelle «che, anche se non sono scritte, per comune consenso minacciano l'infamia»³.

Gli Ateniesi hanno il massimo rispetto per le leggi scritte e non scritte⁴, questo in sostanza afferma Pericle, il quale accentuando positivamente questo atteggiamento lo rappresenta come carattere distintivo della *politeia* ateniese. Nell'*Epitafio*, leggi scritte e non scritte appaiono complementari e definite rispetto a ciò che individua la loro funzione a tutela dell'interesse pubblico. Per le leggi scritte, è il fatto di tutelare le vittime dell'ingiustizia, per quelle non scritte è il controllo sui comportamenti pubblici che non sono oggetto di previsione scritta: rispettando le leggi non scritte, infatti, gli Ateniesi si astengono da comportamenti da cui deriverebbero la vergogna inflitta dal giudizio sociale unanime.

La complementarità dei due tipi di norme è messa in rilievo da quel «soprattutto» che, nel contesto di una riflessione rivolta al comportamento pubblico degli Ateniesi, dà particolare rilievo alle prescrizioni scritte e non scritte destinate ad assicurare la realizzazione dell'interesse pubblico. Quel *malista*, contrariamente a quanto è stato ipotizzato, non serve a fare distinzioni di valore tra i due tipi di norme⁵ né a individuare particolari leggi fra quelle scritte o non scritte. Perciò non è accettabile la proposta di intendere il riferimento alle «vittime di un'ingiustizia» come indicazione del fatto che le leggi scritte evocate da Pericle individuassero *solamente* le leggi cui stava sottesa «una coscienza sociale» come l'assistenza ai più deboli⁶. Le leggi scritte

¹ Degli studi monografici sull'*Epitafio* e commenti al libro II di Tucidide si vedano: PONTANI 1950; GOMME 1956, 94-145; KAKRIDIS 1961; FLASHAR 1969; GAISER 1975; ZIOLKOWSKI 1981; RHODES 1988, 216-228; RUSTEN 1989, 135-179; HORNBLLOWER 1991, 294-316; LONGO 2000; FANTASIA 2003, 353-423. Utili riflessioni anche in SUSANETTI 2015, 10-32, 144-185.

² Thuc. 2. 37. 3: 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 αἰσχύνῃ ὁμολογουμένην φέρουσιν.

³ Traduzione di Luciano Canfora (CANFORA 1986, 136).

⁴ Sul fatto che Pericle non faccia distinzioni tra l'obbedienza che si deve alle leggi scritte e quella che si deve alle leggi non scritte insistono giustamente EHRENBERG 1958, 62; CANFORA 1989, 184; MUSTI 1995, 51, 252; FANTASIA 2003, 382; CAMASSA 2011, 158-159.

⁵ Sull'interpretazione di quel «soprattutto» non paiono da seguire SUSANETTI 2015, 155, che ritiene si riferisca alle sole leggi scritte, né OSTWALD 1973, 89, il quale, al contrario, pensa sia da riferire alle leggi non scritte e afferma «their position at the end of both and the καὶ μάλιστα clause and the section as a whole suggests that they are not only equivalent but superior to the written statutes». Cf. invece DENNISTON 1954, 316-319.

⁶ Cf. EHRENBERG 1958, 60-61. A questo tipo di leggi fa riferimento esplicito Pericle nella parte conclusiva dell'orazione funebre (46.1), là dove ricorda le leggi sugli orfani dei caduti in guerra: cf. BEARZOT 2015, 15. GOMME 1956, 113, diversamente riteneva che il riferimento fosse «to the help traditionally given by Athens to the oppressed foreigner». Così anche

qui evocate sono da intendere come l'insieme delle leggi scritte poste a vantaggio di chi subisce ingiustizia⁷. Attraverso quel riferimento Pericle riaffermava il principio che consentiva a chiunque di adire le vie legali per affermare i diritti di chi era vittima di un'ingiustizia⁸. È il principio su cui poggiano la concezione e la tradizione ateniese delle leggi scritte la cui formalizzazione si faceva risalire alla legislazione di Solone⁹.

La distinzione stabilita nel discorso di Pericle è dunque quella fra leggi che risalivano a un legislatore (Solone) e leggi che non risalivano a un legislatore. Anche dal punto di vista del rapporto temporale istituito fra i due tipi di norme, la distinzione è quella tradizionale, secondo la quale mentre la legge scritta «ha un'origine riconducibile a una persona a livello storico o ideologico» (Solone, nel caso ateniese)¹⁰, invece l'*agraphos nomos* non ha origine in un tempo preciso (e «si ignora persino chi sia l'autore» secondo la formula impiegata dagli scrittori greci¹¹).

Pericle, d'altra parte, non fissa l'origine degli *agraphoi nomoi* nello spazio mitico o divino o naturale. Gli *agraphoi nomoi* di Pericle non ricevono la loro legittimazione dalla presunta derivazione da una legge naturale, assoluta, universale, atemporale¹². Diversamente, la fonte della loro autorità è il consenso generale sulle conseguenze che la loro violazione comporta. È un elemento di cui occorre tenere conto quando si considera che Pericle non dice esplicitamente quali siano i contenuti delle leggi non scritte. Nel suo discorso funebre lo statista ateniese sembra dire che le leggi non scritte potevano essere applicate «soltanto là dove venivano riconosciute e quando venivano riconosciute»¹³, il che equivaleva a dire che le leggi non scritte avevano valore (e si manifestavano) tutte le volte che i cittadini ateniesi decidevano che dovessero essere applicate¹⁴.

Inutile, allora, provare ad identificarle, come suggeriva Bernard Knox¹⁵? E, dunque,

ANDREWS 2004, 544 n. 19. KAKRIDIS 1961, 33, individua in quel riferimento un motivo tipico del discorso epidittico: «diese attische Philanthropie wird oft in den panegyrischen Reden hervorg».

⁷ Cf. OSTWALD 1973, 88; MUSTI 1995, 51; CAMASSA 2011, 158.

⁸ Cf. OSTWALD 1973, 88 «what Pericles has in mind when he speaks of the νόμοι ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κείνται is that Athens has a code of written statutes of which any citizen who feels himself wronged can avail himself (ἐπ' ὠφελίᾳ) to obtain legal redress before a court of law». Così anche FLASHAR 1969, 19, 24, e FANTASIA 2003, 382. Sul carattere tipico di questo riferimento nei *logoi epitaphioi* e nell'opera di Tucidide cf. ZIOLKOWSKI 1981, 104, 182-183 (*infra* § 1.2 e n. 128).

⁹ Cf. CUNIBERTI 2011, 14: «Solone apre a tutti i cittadini la possibilità di accedere alle azioni giudiziarie sia quale parte lesa sia quale giudice (*Ath. Pol.* 9, 1; *Plut. Sol.* 18, 4.6), ovvero offre a tutti i cittadini la possibilità di trovare una soluzione che li tuteli, contrastando il diritto del più forte con la costruzione di un livello istituzionale in grado di accogliere le istanze del cittadino e portare a compimento le procedure che assicurano la giustizia». È lo stesso principio evocato da Demostene (22. 31), il quale afferma «Solone sapeva che la costituzione più ostile a chi commette abusi è quella che dà a tutti il diritto di segnalarli. E tale è infatti la democrazia», e da *Plut. Sol.* 18. 6; *Mor.* 152, 154. Cf. Poddighe 2014, 186-187. Il rapporto col principio soloniano appare già messo in luce da Gomme 1956, 112-113, e KAKRIDIS 1961, 33.

¹⁰ Cf. MAFFI 1983, 253-254.

¹¹ [*Lys.*] 6. 10. Cf. *Soph. Ant.* vv. 450-457; *Arist. Rhet.* 1. 13. 1373b 12-13.

¹² Come già aveva messo in luce HIRZEL 1900, 21-22. Cf. STOLFI 2020, 155 n. 6.

¹³ Così EHRENBERG 1958, 61.

¹⁴ A rendere manifesta la legge è il consenso generale sulla necessità della sua applicazione. Secondo PONTANI 1950, 21, qui Pericle ricorre al termine ὁμολογουμένην come equivalente di φανεράν.

¹⁵ KNOX 1983², 96: «The unwritten laws of Pericles' speech have defied all efforts to read them».

impossibile comprendere il significato di quella rievocazione?

Sulla possibilità di individuare gli *agraphoi nomoi* di cui parla il Pericle di Tucidide si è lontani dall'aver raggiunto un consenso tra gli studiosi, i quali al riguardo hanno esplorato diverse possibilità interpretative: individuarvi delle generiche leggi morali e norme universali quali sono le leggi della coscienza¹⁶; identificarle con le leggi proprie dell'etica greca che prescrivevano il rispetto di genitori, ospiti, amici¹⁷; ricomprendere in quegli *agraphoi nomoi* le leggi sacre non scritte¹⁸; escludere da quegli *agraphoi nomoi* le leggi sacre non scritte¹⁹; leggervi uno specifico richiamo a valori aristocratici in funzione antidemocratica²⁰; leggervi uno specifico richiamo a valori democratici in funzione antiaristocratica²¹.

Non sempre di questo ampio dibattito si trova l'origine dalla quale invece conviene ripartire. Il primo tentativo di esegesi risale allo scolio a Tucidide 2. 37. 2 che individua negli *agraphoi nomoi* di Pericle il significato di *ethe*: ἄγραφοι νόμοι τὰ ἔθη εἰσὶ²². Tale interpretazione è stata valorizzata da Rudolph Hirzel nel suo fondamentale *Agraphos Nomos* pubblicato a Lipsia nel 1900. Secondo Hirzel, le leggi non scritte di cui parla Pericle sono gli *ethe* appunto, ovvero le norme consuetudinarie²³. Sono quelle norme di comportamento che il legislatore non ha fatto oggetto di una previsione scritta e alle quali anche Platone e Aristotele assegnano un ruolo determinante nel quadro del rapporto con le leggi scritte e con la *politeia*²⁴. Tali norme assicurano infatti, insieme alle leggi scritte, la salvaguardia della *politeia*²⁵.

Hirzel discute analiticamente le posizioni espresse dai teorici del IV secolo sugli *agraphoi nomoi* come norme consuetudinarie e parte della *politeia*, giustapponendole, per analogia, alla posizione espressa dal Pericle tucidideo²⁶. Pericle, secondo l'analisi di Hirzel, non farebbe riferimento a leggi universali di carattere morale o risalenti a un ordine naturale, né a leggi orali in senso proprio²⁷, né

¹⁶ GOMME 1956, 113-116; FINLEY 1967, 8; MUSTI 1995, 15 e 51; UGOLINI 2011, 201.

¹⁷ TURATO 1972, 113-143 (141); HORNBLLOWER 1991, 302; FANTASIA 2003, 382.

¹⁸ HIRZEL 1900, 21-22; EHRENBERG 1958, 59-64; OSTWALD 1973, 97-98. Cf. anche CAREY 1996, 40, a proposito del fatto che «the two categories of *nomos* overlap, most obviously in the sphere of religion».

¹⁹ RHODES 1988, 221; FANTASIA 2003, 382.

²⁰ OLIVER 1955, 37-40; GOMME 1956, 107-110; KAKRIDIS 1961, 27; FLASHAR 1969, 18; ZIOLKOWSKI 1981, 183; FARRAR 1988, 29; RUSTEN 1989, 143-146; LORAUX 1993, 188-211. *Contra*: HARRIS 1992, 158ss.; MUSTI 1995, 15, 51ss.; FANTASIA 2003, 377; ANDREWS 2004, 539-561.

²¹ CERRI 1979; ID. 2010, 139-146; UGOLINI 2011, 201; PEPE 2017a-b.

²² HUDE 1973, 132.

²³ HIRZEL 1900, 21-23. Cf. MAFFI 1983, 253-256; ID. 2018a, 91. Interpretano gli *agraphoi nomoi* di Pericle come «customs» anche BRUNDSCHWIG 1996, 144; CAREY 1996, 35; HARRIS 2004, 51 n. 41; JOYCE 2008, 517 n. 47.

²⁴ HIRZEL 1900, 6, 13-14, 19-20, 35, 96. *Infra* § 5.

²⁵ Plat. *Nom.* 7. 793a-d; Arist. *Pol.* 6. 5. 1319b 34 - 1320a 1. *Infra* § 5.

²⁶ Cf. HIRZEL 1900, 14ss., 19ss., 20-23, 45 n. 1, 96ss. La discussione relativa all'orazione funebre pronunciata da Pericle è collocata subito dopo la considerazione della riflessione teorica rivolta nel IV secolo agli *ethe/agraphoi nomoi* come norme della consuetudine e principi fondanti della *politeia* (HIRZEL 1900, 14ss., 19ss).

²⁷ Intese come norme «dotate di una precisa fisionomia anche verbale, da mandare a memoria e da trasmettere di generazione in generazione» (MAFFI 2018a, 79), ovvero, secondo la definizione che ne dà TALAMANCA 2008, 17, di «leggi positive, di cui consti una formulazione immutabile ma non versata in una documentazione scritta», da non identificare con la consuetudine.

infine a leggi di un diritto consuetudinario inteso in senso tecnico-giuridico²⁸, ma a quelle norme consuetudinarie degli Ateniesi che, in quanto espressione del carattere (*ethos*) della *politeia*, non si oppongono alle leggi scritte e, in quanto si conformano ai modelli di comportamento socialmente dominanti, sono vincolanti dal punto di vista di un'etica non solo sociale, ma anche religiosa.

Parte integrante degli *agraphoi nomoi* di Pericle sono infatti, secondo Hirzel, quelle norme non scritte appartenenti al vasto campo del diritto sacrale che, in quanto espressione di un «religiösen ἔθος»²⁹, sono complementari alle norme scritte (in questo caso, alle leggi sacre scritte)³⁰ e agiscono nella sfera pubblica, in quanto parte della *politeia*³¹.

A sostegno di una interpretazione ampia e inclusiva degli *agraphoi nomoi* Hirzel dà rilievo al fatto che una fonte indipendente da Tucidide, l'anonimo oratore ateniese noto come Pseudo-Lisia, attribuisca a Pericle la difesa di un gruppo ben preciso di *agraphoi nomoi*, quelli che gli Eumolpidi interpretavano³², nell'ambito di un'attività complementare e sussidiaria a quella dei tribunali, per punire i colpevoli di reati di

²⁸ Per una definizione della consuetudine in senso tecnico-giuridico come «un comportamento costante, sorretto dal *consensus omnium*» e «giuridicamente obbligatorio» cf. MAFFI 1983, 249. Si veda anche TALAMANCA 2008, 12-13.

²⁹ HIRZEL 1900, 21: «Darauf führt schon der Anfang des betreffenden Thukydides-Kapitels, wo den Athenern nachgerühmt wird, dass sie ihre Verfassung und Gesetze für sich und nicht mit Andern gemeinsam haben. Dasselbe wird aber auch bestätigt durch den bisher beobachteten Sprachgebrauch, der uns in den ἄγραφοι νόμοι die altüberlieferten ἔθη des Volkes erkennen lehrt. Es sind diese ἄγραφοι νόμοι deren Uebertretung auch nach Aristoteles und Andern nicht Strafe, aber Schande bringt, gerade wie sie auch von Thukydides charakterisirt werden als ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν. Bei dieser Auffassung der Worte trifft endlich der Perikles des Thukydides zusammen mit dem Perikles, den wir aus den Berichten Anderer kennen und der gleichfalls die Athener ermahnte, auf die ungeschriebenen Gesetze zu achten und zwar speziell auf diejenigen καθ' οὓς Εὐμολπίδαι ἐξηγοῦνται, also nicht auf allgemeine Moral- oder Naturgesetze, sondern auf solche, die in priesterlicher Tradition, in einem religiösen ἔθος begründet waren». Analoghe le posizioni di EHRENBERG 1958, 59-64, e CAREY 1996, 35, 40. Diversamente OSTWALD 1973, 97, il quale, sebbene individui negli *agraphoi nomoi* evocati da Pericle anche il significato di «religious code» (oltre a quello di generiche leggi morali), esclude la possibilità di un riferimento alla consuetudine che, secondo Ostwald, è invece oggetto della riflessione platonica (1973, p. 99). Così anche TALAMANCA 2008, 101-102. Cf. *infra* § 5.

³⁰ Cf. PARKER 2004, 65, sulla distinzione tra leggi sacre scritte e leggi sacre non scritte. Al primo gruppo appartiene quel tipo di norma che Parker definisce «a true law issuing from the assembly like any other», il cui scopo è «to constrain» e che «carries secular sanctions against infraction». Al secondo appartiene il tipo di norma che «is more a recorded convention than a law; it derives from exegetical tradition, its aims is to advice, and it lacks sanctions and procedures for enforcement». Di queste leggi che Parker chiama «exegetical laws» si afferma che «while not being formally decrees, were mostly concerned with prescribing rituals in the strict sense of the word (sacrifices, prayers, purifications)». La distinzione di Parker tra leggi e decreti, da una parte, e «exegetical material», dall'altra, è ripresa da LUPU 2005, 3ss.; GAGARIN 2008, 13-38; PETROVIC 2015, 339-352; CARBON-PIRENNE-DELFORGE 2017. Sulla complementarità di tali leggi (testimoniata anche dal fatto che i calendari delle feste religiose erano oggetto di prescrizioni legali scritte) cf. HARRIS 2015, il quale tuttavia critica come semplicistica la distinzione fatta da Parker (HARRIS 2015, 23 n. 27).

³¹ Sul ruolo degli «affari sacri» nella sfera pubblica a partire dalle fonti letterarie ed epigrafiche cf. BRULÉ 2017, 101-113.

³² [Lys.] 6. 10: καίτοι Περικλέα ποτέ φασι παραινέσαι ὑμῖν περὶ τῶν ἀσεβοῦντων, μὴ μόνον χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις νόμοις περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγράφοις, καθ' οὓς Εὐμολπίδαι ἐξηγοῦνται, οὓς οὐδεὶς πῶ κύριος ἐγένετο καθελεῖν οὐδὲ ἐτόλμησεν ἀντειπεῖν, οὐδὲ αὐτὸν τὸν θέντα ἴσασι. *Infra* § 1. 3.

empietà (reati che sempre comportavano il disonore del colpevole³³). Torneremo a esaminare da vicino questa testimonianza, qui basti sottolineare il fatto che Hirzel vi riconosce la rievocazione della complementarità del rapporto tra leggi scritte e non scritte, invece che la loro contrapposizione, e la sintonia con quanto afferma Pericle nell'orazione funebre. Hirzel ricomprende nel novero degli *agraphoi nomoi* evocati dal Pericle tucidideo la tipologia degli *agraphoi nomoi* ricordati dallo Pseudo-Lisia. Con le parole di Hirzel: il Pericle di Tuciddide «incontra» quello dello Pseudo-Lisia³⁴.

Alla base dell'interpretazione di Hirzel sono tre concetti fondamentali. Il primo è che Pericle dà rilievo alla complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte, non alla superiorità di uno dei due tipi di norme³⁵. Il secondo è che negli *agraphoi nomoi* di Pericle si devono individuare tutte le norme consuetudinarie degli Ateniesi, anche quelle appartenenti al vasto campo del diritto sacrale³⁶. Infine, Hirzel riconosce l'unitarietà della concezione greca delle leggi non scritte intese come norme consuetudinarie e parte integrante della *politeia*, individuandone l'archetipo proprio nel discorso del Pericle tucidideo³⁷. In definitiva, secondo l'interpretazione di Hirzel, Pericle riconosce agli *agraphoi nomoi* quella stessa funzione politica che i teorici del IV secolo Platone e Aristotele hanno successivamente messo al centro della loro riflessione: è la funzione che garantisce l'unità della polis e la salvaguardia della sua *politeia*³⁸.

La critica mossa alla concezione hirteliana degli *agraphoi nomoi* – particolarmente quella che si deve a Martin Ostwald – individua, tra gli altri, questi tre concetti come bersaglio critico e coerentemente articola la sua polemica su tre punti. Diversamente da Hirzel, Ostwald (1) riconosce nella proposizione di Pericle la volontà di affermare la superiorità delle leggi non scritte³⁹ e perciò di contrapporre i due tipi di norme⁴⁰;

³³ La critica è concorde rispetto al fatto che l'*asebeia* individuava tipologie di reato che arrecavano ai colpevoli il disonore (cf. DELLI PIZZI 2011, 59 n. 1: «Ἀσέβεια can thus be seen as a lack of τιμή»), pur riconoscendo l'elasticità della nozione morale e giuridica di empietà (RUDHART 1960, 102-104; GAGNÉ 2009, 232) e constatando, al contempo, sia la varietà dei reati che rientravano in questa fattispecie sia l'eterogeneità delle procedure coinvolte (COHEN 1989, 100-101; FURLEY 1996, 118ss.; CARAWAN 2004; DELLI PIZZI 2011; FILONIK 2013, 15-16; BOWDEN 2015, 331-332). *Infra* §§ 1. 3, 4.

³⁴ Cf. HIRZEL 1900, 21: «Bei dieser Auffassung der Worte trifft endlich der Perikles des Thukydides zusammen mit dem Perikles, den wir aus den Berichten Anderer kennen und der gleichfalls die Athener ermahnte, auf die ungeschriebenen Gesetze zu achten und zwar speziell auf diejenigen καθ' οὓς Εὐμοπίδαι ἐξηγοῦνται, also nicht auf allgemeine Moral- oder Naturgesetze, sondern auf solche, die in priesterlicher Tradition, in einem religiösen ἔθoς begründet waren».

³⁵ HIRZEL 1900, 21-23. La stessa complementarità che, secondo HIRZEL 1900, 21, è da riconoscere quando il pensiero di Pericle sul tema è riferito nel discorso dello Pseudo-Lisia. In sintonia con la posizione di Hirzel è quella di CAREY 1996, 35-40 (*infra* § 1. 3, n. 133). *Contra*: CERRI 1979, 68, che considera il «modo notevolmente diverso» in cui il pensiero di Pericle viene riferito nel discorso dello Pseudo-Lisia e sottolinea l'incompatibilità con quanto afferma Pericle nel discorso funebre (CERRI 1979, 70). Così anche PEPE 2017b, 131. *Infra* §§ 1. 3, 4. 1.

³⁶ Cf. HIRZEL 1900, 23. È una concezione che Hirzel distingue nettamente da quella degli *agraphoi nomoi* come leggi di un diritto naturale (21-29, 30-34), le quali evidentemente non hanno rilievo in rapporto agli *ethe* come parte della *politeia*.

³⁷ HIRZEL 1900, 23, afferma in effetti che tale posizione rifletta la concezione tucididea: «Thukydides erscheint somit für unsere Kenntniss als der älteste Vertreter einer Theorie».

³⁸ *Infra* § 5.

³⁹ OSTWALD 1973, 89: «their position at the end of both and the καὶ μάλιστα clause and the section as a whole suggests that they are not only equivalent but superior to the written statutes». Lo studioso, in particolare, considerava che la funzione specifica di queste leggi

(2) sottolinea la discontinuità tra la posizione espressa da Pericle nell'orazione funebre e quella assunta dai teorici del IV secolo⁴¹; (3) nega che negli *agraphoi nomoi* di Pericle si debbano individuare le norme consuetudinarie⁴².

Lo scetticismo di Ostwald nei confronti della trattazione hirteliana si è mantenuto negli studi successivi, particolarmente nell'ambito del dibattito storiografico sviluppatosi intorno al problema di intendere le ragioni politiche della proposizione di Pericle⁴³. All'interno di questo dibattito, infatti, il tentativo di comprendere le motivazioni della proposizione di Pericle si è generalmente fondato sulla possibilità, da un lato, di individuare il tipo di leggi delle quali Pericle avrebbe affermato la presunta superiorità, dall'altro, di riconoscere il carattere esclusivo (o esclusivista) dell'accezione periclea degli *agraphoi nomoi*, ciò che ha determinato una progressiva obliterazione dell'interpretazione hirteliana⁴⁴. Eppure è proprio all'interno del dibattito relativo alle ragioni politiche della proposizione di Pericle che l'interpretazione di Hirtel merita di essere ripresa.

fosse di indurre il rispetto delle leggi scritte: «Pericles uses the expression in the plural in order to make the general moral and religious code of Athens a complement to the written statutes as an inhibiting factor to prevent transgressions of the nomoi as a whole» (OSTWALD 1973, 98), analogamente alla posizione espressa da Platone nelle *Leggi* (838C-D), salvo che, secondo Ostwald, nel passo platonico l'*agraphos nomos* «it is not contrasted with the written statutes but simply different from them». Per l'idea che gli *agraphoi nomoi* di Pericle fossero evocati in contrasto con le leggi scritte e in quanto superiori a queste ultime cf. anche OLIVER 1955, 37-40; GOMME 1956, 107-110; KAKRIDIS 1961, 27; FLASHAR 1969, 18; ZIOLKOWSKI 1981, 183; FARRAR 1988, 29; RUSTEN 1989, 143-146; LORAUX 1993, 188-211.

⁴⁰ OSTWALD 1973, 71 n. 4: «Pericles contrasts his ἄγραφοι νόμοι with those enacted for the benefit of the injured».

⁴¹ Cf. in particolare le osservazioni di OSTWALD 1973, 74, contro HIRTZEL 1973, 96. Ostwald critica l'idea di una concezione unitaria delle leggi non scritte come norme consuetudinarie tra V e IV secolo perché, secondo Ostwald, il corollario di tale concezione è che sia esistita nella Grecia classica una «dottrina» delle leggi non scritte (particolarmente nella riflessione teorica: OSTWALD 1973, 75). Con riguardo a questo punto, l'ampio studio di Ostwald si prefigge lo scopo di confutare gli argomenti di Hirtzel (OSTWALD 1973, 73 n. 11) e più in generale «to demonstrate the shortcomings of Hirtzel's method» (OSTWALD 1973, 75). Critica anche DE ROMILLY 1971, 27, 46-47. Cf. invece le condivisibili osservazioni di MAFFI 1983, 253-256.

⁴² OSTWALD 1973, 97, 100-103.

⁴³ Sull'opportunità di distinguere la posizione di Pericle dalla successiva riflessione teorica cf. anche EHRENBERG 1958, 39 e n. 3; DE ROMILLY 1971, 27; CERRI 1979, 102 e nn. 19, 22. In linea appare la posizione recentemente espressa da PEPE 2017a, 54-55, nel quadro di una sistematica trattazione del problema, e da STOLFI 2020, 155-160, che sottolinea la diversità delle conclusioni cui giunge il discorso di Pericle rispetto alle posizioni espresse da Platone (155) e da Aristotele (156, 159). Così anche TALAMANCA 2008, 101-102, il quale contestualmente dubita che si possano individuare negli *agraphoi nomoi* di Pericle gli *ethe* e perciò il significato di consuetudine (TALAMANCA 1994², 38 n. 20; ID. 2008, 101-102). *Infra* § 5.

⁴⁴ E ciò sia da parte degli studiosi che individuano nella proposizione periclea la volontà di affermare la superiorità degli *agraphoi nomoi* (così ad es. OLIVER 1955, 37-40; FARRAR 1988, 28-30; LORAUX 1993, 179-229), sia da parte di quelli che, al contrario, attribuiscono a Pericle la duplice volontà di ridimensionare il loro valore attraverso un «declassamento» nella direzione del «comune senso morale» e di escludere dagli *agraphoi nomoi* quelli interpretati dagli Eumolpidi e dai *ghene* in generale (cf. ad es. CERRI 1979, 67; ID. 2010; TALAMANCA 2008, 101-103; PEPE 2017b, 131). Per questo secondo filone, è indicativo che già lo studio seminale di Cerri sfrutti poco l'analisi di Hirtzel, nonostante lo studioso lamenti il fatto che la «lucida analisi» di Hirtzel sia stata «dimenticata dalla critica successiva» (CERRI 1979, 30 n. 10).

1. Un “nuovo” percorso ipotetico, ripartendo da Hirzel

L’analisi svolta nelle pagine che seguono intende mostrare che non solo è possibile recuperare il significato portante della concezione di Hirzel, ma anche valorizzarlo in rapporto al contesto storico nel quale il *logos epitaphios* di Pericle s’inserisce.

Considerate nel loro insieme, le componenti della proposizione periclea individuate da Hirzel (complementarità del rapporto fra i *nomoi* e interpretazione degli *agraphoi nomoi* come *ethe* in senso ampio e inclusivo) sembrano reagire a due istanze forti e presenti nel dibattito sul *nomos*: la contrapposizione fra i *nomoi* e la prevalente individuazione degli *agraphoi nomoi* nei *nomoi* universali (*koinoi*).

Valutare le connessioni fra la posizione espressa da Pericle nel suo discorso funebre e il dibattito coevo sulla legge permette di riconoscere il carattere autenticamente innovativo del discorso di Pericle e di sviluppare l’ipotesi che la scelta di un tema «dichiaratamente nuovo», anche rispetto alle regole del genere retorico⁴⁵, come quello del rapporto fra la *politeia* e gli *agraphoi nomoi*, assolvesse a una funzione precisa, quella di aggiungere al dibattito contemporaneo sulla legge «la voce» dell’ideologia democratica (ideologia che nel discorso funebre trovava il suo «vettore» ideale)⁴⁶.

È sufficiente fare una rapida panoramica delle tematiche discusse nell’Atene del V secolo per individuare la corrispondenza con i contenuti della proposizione periclea.

Il V secolo è stato giustamente definito «il secolo del *nomos*»⁴⁷, quello nel quale la problematica del *nomos* appare affrontata in tutta la sua complessità. Filosofi e retori, storici e tragediografi discutono ed esplorano, insieme al significato della parola *nomos* (è il tema al centro dell’*Antigone* di Sofocle⁴⁸), la possibile individuazione di «un altro *nomos*» diverso e superiore a quello positivo⁴⁹.

Al centro di questo dibattito, che non resta confinato nei circoli intellettuali, è la possibilità di trovare maggiori mitezza, stabilità, flessibilità in un *nomos* che non coincide con quello della città e che si caratterizza per essere universale (*koinos*). È il *nomos* del quale discutevano i sofisti. Ad animare la loro discussione era la possibilità di contrapporre diverse concezioni di *nomos*, di dividere le leggi in ragione della loro rigidità o flessibilità, della loro stabilità o precarietà, della loro maggiore o minore capacità di difendere i principi della morale. I sofisti avevano accentuato positivamente i caratteri della legge non scritta (universale, naturale) proprio in ragione della sua capacità di incarnare i principi di una morale universale⁵⁰.

I contenuti di quel dibattito erano certamente all’origine delle «questioni che si

⁴⁵ Cf. MUSTI 1999, 396. Nel confronto fra il discorso funebre pronunciato da Pericle e la topica del genere non si trova alcun riferimento al tema degli *agraphoi nomoi* (KRISCHER 1977, 122-134). Cf. *infra* § 1. 2.

⁴⁶ Cf. § 1. 2.

⁴⁷ Così BONAZZI 2010, 83. Utili ad inquadrare il riferimento pericleo alle leggi non scritte nel contesto del dibattito del V secolo sul *nomos*: GOMME 1956, 113-116; EHRENBERG 1958, 58-76; OSTWALD 1973, 70-104; CERRI 1979; ID. 2010, 139-46; KNOX 1983², 94-98; MUSTI 1986, 21-48; ID. 1995, 241-242; CANFORA 1989, 182-191; ID. 2006, 55-61; HORNBLLOWER 1991, 301-303; THOMAS 1995, 59-74 (64-66); EAD. 2005, 41-60; CAMASSA 2011, 154-162; UGOLINI 2011, 187-212; SUSANETTI 2015, 156-157; PEPE 2017a-b; STOLFI 2020, 153-185.

⁴⁸ Per l’affermazione che il significato del termine *nomos* fosse la questione al centro dell’*Antigone* e per la considerazione che di tutte le tragedie pervenuteci sia l’*Antigone* quella più interessata al ruolo della legge cf. HARRIS 2004, 48; ID. 2012.

⁴⁹ Cf. STOLFI 2020, 153ss.

⁵⁰ Cf. ISNARDI PARENTE 1975; EAD. 1977; FOUCHARD 1997, 365-377; GAGARIN 2002, 65-78; BONAZZI 2010a, 83-114.

agitavano nell'Atene periclea»⁵¹ e assumono ai fini della nostra riflessione particolare rilevanza per un principale aspetto: è il fatto che il *nomos agraphos* tendenzialmente individua il *nomos koinos* in quanto ordine che non coincide con quello della città⁵².

Va detto che non sempre e non necessariamente la dialettica tra legge scritta e non scritta è da leggere in chiave antidemocratica⁵³. Soprattutto va ricordato che i contenuti della discussione sul *nomos* restavano fuori dai dibattiti giudiziari dove mai si trova l'affermazione del principio che una legge non scritta in quanto *koinos* fosse superiore alla legge scritta⁵⁴.

Tuttavia, il rischio che la discussione sul *nomos* potesse avere conseguenze rispetto alla percezione della coesione sociale degli Ateniesi non doveva essere trascurabile, anche in considerazione del fatto – giustamente sottolineato da Mario Talamanca - che «la contrapposizione fra un ordine naturale, metapositivo, e la legislazione della polis era un momento diffuso nella coscienza della società ateniese»⁵⁵. È sufficiente considerare il ruolo che assume il motivo della legge non scritta come legge universale, svincolata cioè dalla comunità politica, nell'*Antigone* di Sofocle e nel discorso funebre di Gorgia, risalenti rispettivamente a dieci anni prima (circa) e dieci anni dopo il discorso di Pericle.

I problemi discussi dai sofisti e dagli intellettuali attivi al tempo di Pericle erano stati portati all'attenzione dei cittadini ateniesi i quali nel 442 a.C. avevano visto rappresentato nella tragedia *Antigone* il conflitto che genera la contrapposizione di diverse concezioni di *nomos*, un conflitto che già Hirzel aveva correttamente individuato⁵⁶. Nella scena centrale della tragedia le leggi non scritte invocate da Antigone individuano le leggi della *dike* trascendente che condividono con i principi di un ordine metapositivo sia il carattere dell'eternità sia la capacità di incarnare i

⁵¹ STOLFI 2020, 167. Lo studioso, nell'ambito di un'ampia riflessione rivolta alla cultura giuridica greca, dà molto spazio (pp. 153-185) alla considerazione delle «scissioni e fratture» determinatesi all'interno di quel conflitto e «tali da interpellare filosofi, storici e tragediografi». Sui rapporti tra democrazia ateniese e sofisti cf. ISNARDI PARENTE 1975; EAD. 1977; FOUCHARD 1997, 365-377; GAGARIN 2002, 65-78; BONAZZI 2010a. Sul tema dell'*agraphos nomos* e della complessiva problematica in cui s'inserisce cf. anche TALAMANCA 1994², 33-89.

⁵² TALAMANCA 1994², 35ss., 70-71.

⁵³ Lo testimonia, tra l'altro, la tragedia, dove non si trova stabilito un nesso assoluto fra la condizione d'uso della legge e il carattere democratico o aristocratico dei regimi politici. Cf. ad es. Aesch. *Suppl.* vv. 946-949, con le condivisibili osservazioni di MUSTI 1995, 51; TRABATTONI 2005, 23; UGOLINI 2011, 203-204 (*infra* § 1. 2). Per l'impossibilità di classificare le tipologie della legislazione greca in base al sistema politico-ideologico cf. soprattutto MAFFI 1992, 423-424, seguito da CAMASSA 1996, 571 e n. 50, e UGOLINI 2011, 202-203. Utili riflessioni anche in MUSTI 1986, 25-26; ID. 1995, 51-52. Altri studi sono citati alla n. 293.

⁵⁴ Cf. MAFFI 1983, 256, sul fatto che, sebbene la crisi indotta dalla sofistica aprisse la strada a un altro modo di intendere l'*agraphos nomos* (inteso come *physis*) e delineasse la possibilità di una contrapposizione, non più soltanto di un'opposizione fra diritto scritto (*nomos*) e diritto non scritto (*physis*), tuttavia in sede di dibattito giudiziario non abbia acquistato rilevanza una possibile contaminazione fra i due modi di intendere l'*agraphos nomos*. Per la constatazione che, nella retorica giudiziaria, le leggi non scritte non sono poste a fondamento di una pretesa o di una difesa contro le leggi scritte e che non si trova alcuna evocazione dell'*agraphos nomos* inteso come ordine universale/naturale da preferire a quello particolare e positivo cf. anche TALAMANCA 1994², 62-71; ID. 2008, 103; BRUNSCHWIG 1996, 144; HARRIS 2013a, 31; PEPE 2017a, 55; MAFFI 2018a, 83; STOLFI 2020, 156.

⁵⁵ TALAMANCA 1994², 70.

⁵⁶ HIRZEL 1900, 24, 65-68.

principi di una morale universale⁵⁷. Protagonista del dramma sofocleo è il conflitto fra le leggi che hanno valore per Antigone e quelle che valgono per Creonte, il re di Tebe. Le prime sono le leggi degli dèi, imposte da Dike che abita con gli dèi inferi⁵⁸ e perciò non scritte e senza tempo, le quali impongono ad Antigone di dare al fratello morto la sepoltura che le leggi del re di Tebe vietano. Le seconde sono espressione delle decisioni politiche di chi governa, il re Creonte, che a quelle leggi affida la salvezza e la grandezza della città⁵⁹. Queste leggi non ammettono eccezioni alla norma che prescrive, per chi tradisce la patria, di giacere insepolto. La vicinanza ai temi discussi dai sofisti è evidente. Sebbene le leggi non scritte invocate da Antigone non siano da identificare con le leggi di natura, tuttavia esse condividono con quelle leggi il carattere dell'eternità e stabilità, insieme alla capacità di incarnare i principi di una morale universale⁶⁰. Comuni alla discussione sofistica sul *nomos* sono anche le questioni più generali che la tragedia rievoca: è il problema della legge che deve unire alla forza della sanzione quella della persuasione, è il tema della giustizia che diventa arrogante se non appare fondata sulla rettitudine dei ragionamenti⁶¹.

La possibilità della contrapposizione tra i *nomoi* era sviluppata anche all'interno dei *logoi epitaphioi*, come testimonia l'orazione funebre attribuita dagli antichi al retore Gorgia. Nel suo *logos* Gorgia celebra la capacità degli Ateniesi caduti in guerra di avere «spesso» preferito «la mite equità alla giustizia arrogante, la rettitudine dei ragionamenti al rigore prescrittivo della legge»⁶². Ad essere lodata è la capacità di individuare, preferendolo, un *nomos* che per il suo carattere universale (*koinos*) si identifica con la legge divina e si discosta dal rigido formalismo (l'*orthos logos*) della legge positiva.

Esamineremo più da vicino entrambe le testimonianze⁶³, ma possiamo fin d'ora riconoscere il denominatore comune: è l'individuazione dei *nomoi agraphoi* nei *nomoi koinoi*⁶⁴. Né Antigone né Gorgia affermano che tali leggi potessero prescindere dal consenso della comunità⁶⁵, ma è certo che il loro carattere costitutivo è da cercare nel fatto che non sono parte di un ordinamento particolare, che non esistono cioè «in quanto stabilite» dalla comunità politica⁶⁶. Il *nomos* invocato da Antigone, come quello evocato da Gorgia⁶⁷, non coincide con la legge che regola i

⁵⁷ Cf. TALAMANCA 1994², 71 e n. 3. Il tema è affrontato nel § 3.

⁵⁸ Soph. *Ant.* vv. 451-452.

⁵⁹ Soph. *Ant.* vv. 189-191.

⁶⁰ Quando Aristotele nella *Retorica* (1. 13. 1373b 9-13) prova ad interpretare le parole di Antigone, considera cautamente ciò che «l'Antigone di Sofocle sembra dire» ovvero che le leggi non scritte fossero espressione di un giusto comune per natura (cf. n. 391). L'assenza, nelle argomentazioni dei contendenti, di un solo richiamo alla *physis* ha condotto molti interpreti a ritenere che la connessione aristotelica con le leggi di natura sia probabilmente frutto di una pressione (re)interpretativa (CAMBIANO 2007, 65; STOLFI 2014b, 109; ID. 2020, 163-164), ma è comunque notevole il fatto che Aristotele riconduca le leggi evocate da Antigone al «giusto per natura» in quanto *koinos* ovvero non regolato dalle leggi della *polis*. Cf. *infra* § 3 e nn. 240, 241, 391.

⁶¹ Soph. *Ant.* vv. 683-684, 705-717, 733-739. Questo aspetto appare già messo a fuoco da HIRZEL 1900, 68. *Infra* § 3.

⁶² Gorg. DK 82 B6. *Infra* § 1. 2.

⁶³ *Infra* §§ 1. 2, 3.

⁶⁴ Cf. le leggi di valore universale che rievoca il Socrate dei *Memorabili* di Senofonte (4. 4. 5-20). Cf. nn. 221, 228, 234.

⁶⁵ Un punto che giustamente HARRIS (2006, 71, 80) ha messo in rilievo: *infra* § 3.

⁶⁶ Su questa distinzione resta paradigmatica per la sua chiarezza la riflessione aristotelica (*EN* 5. 10. 1134b 18-21). Cf. Poddighe 2016, 87ss.

⁶⁷ Cf. BONAZZI 2010a, 94-95.

rapporti tra i cittadini all'interno della comunità⁶⁸.

È in rapporto ai rischi di una discussione che ammette la possibilità di dividere il *nomos*, di opporre un *nomos* a un altro *nomos*, che va valutato il senso della proposizione di Pericle sugli *agraphoi nomoi*.

Ciò che fa Pericle col suo discorso funebre è dare una rappresentazione politica degli *agraphoi nomoi* (gli *ethe* sono parte della *politeia*) e così negare la possibilità stessa della contrapposizione tra i *nomoi*. Pericle «colloca» gli *agraphoi nomoi* dentro la *politeia*, li rappresenta come parte di un ordinamento politico e afferma che per gli Ateniesi hanno valore gli *agraphoi nomoi* che sono distintivi della loro *politeia*. Gli *agraphoi nomoi* degli Ateniesi non sono leggi universali o naturali, né leggi morali generiche, riconosciute come valide da tutti gli uomini, al contrario individuano esclusivamente le leggi non scritte che hanno valore per gli Ateniesi⁶⁹. Talvolta evidentemente queste leggi possono coincidere, per i principi che difendono, con le leggi che gli uomini giudicano valide in ogni luogo e in ogni tempo (sono le leggi universali), ma queste possono e devono essere rispettate ad Atene *solo se* il loro valore è riconosciuto dal giudizio unanime dei cittadini⁷⁰.

Riconoscere il ruolo degli *agraphoi nomoi* all'interno della *politeia* degli Ateniesi significava ricondurre alla *politeia* ogni tradizione e concezione del *nomos*.

Nel rapporto con la *politeia* il valore del *nomos* (unitariamente inteso) non può essere messo in discussione. La città governata democraticamente – questo afferma Pericle – non ammette divisioni sul tema della legge e infatti assegna in pari misura alla legge scritta e non scritta la tutela dell'interesse pubblico (τὰ δημόσια). Nella città retta da una *politeia* democratica, la legge scritta, che tutela le vittime di ingiustizia, non ha maggiore (o minore) rilievo di quella non scritta, la cui autorità si fonda sul consenso dei cittadini.

Gli Ateniesi, pertanto, non possono dividersi sul tema della legge (come fanno i cittadini di Tebe governati da Creonte nel dramma sofocleo⁷¹), perché l'autorità delle loro leggi (scritte e non scritte) dipende dal loro giudizio condiviso. Dentro la *politeia* i *nomoi agraphoi* e i *nomoi gegrammenoi* sono complementari in quanto parte dello stesso ordinamento politico ed espressione di quello che Aristotele nella *Retorica* definisce il *nomos* particolare (*idios*), distinto da quello universale (*koinos*)⁷².

Pericle nell'orazione funebre ribadisce due principi (quelli che Hirzel aveva correttamente individuato): (1) la complementarità del rapporto tra i *nomoi*, un tema

⁶⁸ È notevole il fatto che Aristotele riconduca le leggi evocate da Antigone al «giusto per natura» in quanto non regolato dalle leggi della *polis* e pertanto *koinos* (cf. CERRI 1979, 103). Sulla valutazione che danno i moderni dell'interpretazione aristotelica cf. n. 60 e *infra* § 3.

⁶⁹ HIRZEL 1900, 21-23. Cf. MAFFI 1983, 253-256; ID. 2018a, 91. Interpretano gli *agraphoi nomoi* di Pericle come «customs» anche BRUNSCHWIG 1996, 144; CAREY 1996, 35; HARRIS 2006, 54 n. 41; JOYCE 2008, 517 n. 47.

⁷⁰ Cf. EHRENBERG 1958, 62. Per una rassegna di regole di comportamento che avevano valore ad Atene (essendo incorporate nelle sue leggi) come nel resto della Grecia cf. HARRIS 2018b, 188-189.

⁷¹ Sul punto § 3.

⁷² Cf. MAFFI 1990, 72: «Aristotele ci dice che il *nomos* si distingue in *koinos* e *idios*. Quest'ultimo, proprio di ciascuna entità statale, è in parte scritto (*gegrammenos*) e in parte non scritto (*agraphos*)». Cf. anche OSTWALD 1973, 71-73, 76-81, e TALAMANCA 1994², 36-37. Non è invece accettabile quanto osserva CERRI 1979, 103, ID. 2010, 140 n. 4, a proposito dell'*idios nomos* di Aristotele che, secondo lo studioso, individua solo «le norme a carattere giuridico, che trovano riscontro in testi legislativi» e non «le norme di ordine etico». Cf. nn. 390-391.

distintivo della retorica periclea⁷³ e che appare valorizzato da Pericle in particolare rispetto alla funzione che i *nomoi* svolgono nella tutela dell'interesse pubblico⁷⁴; quindi, (2) il carattere inclusivo degli *agraphoi nomoi*, dei quali fanno parte le norme appartenenti al vasto campo del diritto sacrale, che sono espressione dell'*ethos* religioso degli Ateniesi e sono anch'esse complementari alle norme scritte⁷⁵. Facendo riferimento ad entrambi i principi, l'orazione funebre di Pericle intendeva superare, componendole, le divisioni relative alla concezione del *nomos*, negando la possibilità stessa della contrapposizione tra un *nomos* e un altro *nomos*⁷⁶, e ciò conformemente alle finalità proprie del *logos epitaphios*⁷⁷.

Che le due componenti della proposizione periclea individuate da Hirzel (complementarità del rapporto fra i *nomoi* e interpretazione degli *agraphoi nomoi* come *ethe* in senso ampio e inclusivo) non fossero parte di quelle tematiche di genere che Pericle poteva attingere dalla topica dell'oratoria funebre, o in generale dal genere epidittico, lo dimostrano quanto attestano i *logoi* superstiti insieme a ciò che conosciamo del ruolo affidato alle leggi non scritte nella retorica epidittica.

Nella prospettiva di apprezzare l'originalità e la specificità della posizione espressa da Pericle, appare inoltre rilevante il fatto che il suo pensiero sia dato in modo compatibile da una testimonianza che appare indipendente da Tucidide (il già citato discorso dello Pseudo-Lisia).

Corrispondente alla volontà dello statista ateniese di affermare la complementarità del rapporto fra i *nomoi* e di sottolineare il carattere inclusivo degli *agraphoi nomoi* è la stessa funzione che Pericle riconosce a questi ultimi nel contesto della descrizione della *politeia*.

Infine, le due componenti della proposizione periclea individuate da Hirzel assumono un preciso significato nel confronto con le leggi non scritte evocate da Antigone: un confronto che gli studiosi hanno proposto a più riprese, spesso indipendentemente da Hirzel.

Per sviluppare questa ipotesi di lettura affronto preliminarmente, nel paragrafo 1, attraverso il confronto con le regole del discorso funebre, la questione dell'originalità della proposizione periclea, sia rispetto alla complementarità del rapporto fra i *nomoi* sia rispetto al valore inclusivo dell'accezione degli *agraphoi nomoi*⁷⁸. In questa stessa sezione discuto il problema della compatibilità di quanto afferma il Pericle tucidideo sugli *agraphoi nomoi* con quanto attesta, relativamente allo stesso tema, il discorso dello Pseudo-Lisia, argomentando contestualmente l'affidabilità del modo in cui il pensiero di Pericle è riportato da quella testimonianza, che gli studiosi giudicano indipendente da Tucidide⁷⁹. Nel paragrafo 2 considero la funzione affidata agli *agraphoi nomoi* relativamente alla tutela dell'interesse pubblico (un aspetto essenziale dell'investitura politica degli *agraphoi nomoi* come *nomoi idioi*), discutendo in senso più generale il significato che assume la rievocazione degli

⁷³ *Infra* §§ 1. 2, 1. 3.

⁷⁴ *Infra* § 2.

⁷⁵ *Infra* § 1. 3.

⁷⁶ Cf. EHRENBERG 1958, 59-64; CAMASSA 2011, 158-159. *Infra* § 3.

⁷⁷ Cf. WALTERS 1980, 16: «a principal function of the *epitaphioi logoi* at Athens was to reconcile or mediate conflicting cultural codes». Così anche FOUCHARD 1997, 359-360, e FANTASIA 2003, 375. *Infra* §§ 1. 2, 2.

⁷⁸ *Infra* §§ 1. 1, 1. 2.

⁷⁹ [Lys.] 6. 10. *Infra* § 1. 3.

agraphoi nomoi nel contesto della descrizione della *politeia* ateniese⁸⁰. Nel paragrafo 3 sono discussi gli studi che valutano la proposizione fatta da Pericle sullo sfondo del dibattito culturale e politico sviluppatosi ad Atene nel V secolo a proposito del rapporto tra legge scritta e non scritta, che appare di riflesso adombrato nell'*Antigone* di Sofocle⁸¹. In tale contesto particolare attenzione è riservata all'interpretazione di Ehrenberg sul dialogo a distanza fra Sofocle e Pericle e agli sviluppi che quella interpretazione determina rispetto alla concezione hirzeliana.

Nella seconda parte dell'articolo discuto criticamente gli argomenti su cui poggia una lettura della proposizione periclea diametralmente opposta a quella che qui si argomenta. I concetti portanti di questa interpretazione sono due: (1) Pericle contrappone i *nomoi gegrammenoi* ai *nomoi agraphoi* (ovvero nella rappresentazione periclea gli *ethe*, come regole del costume, si contrappongono ai *nomoi* che hanno una vigenza positiva); (2) Pericle nega valore giuridico alle norme consuetudinarie che il *koinos nomos* individuava come valide⁸² ovvero all'*agraphos nomos* in quanto ordine metapositivo⁸³.

Si tratta, com'è evidente, di un'interpretazione che scardina l'impianto concettuale di Hirzel (e gli sviluppi che si trovano nella trattazione di Ehrenberg⁸⁴). Secondo questa teoria, che anche Ostwald ha sostenuto, ma che trova la sua più organica esposizione negli studi di Giovanni Cerri, occorre individuare nell'affermazione di Pericle che gli *agraphoi nomoi* hanno valore *solo se* riconosciuti dalla comunità politica, da un lato, il formale disconoscimento delle prerogative che alcuni *ghene* ateniesi mantenevano rispetto all'applicazione degli *agraphoi nomoi* come ordine metapositivo (particolarmente, in ambito sacrale)⁸⁵ ovvero «il principio di una radicale riforma democratica, determinata a scardinare l'idea stessa dell'attività esegetica»⁸⁶; dall'altro, l'evoluzione semantica dell'espressione *agraphos nomos* che «avviata dalla dottrina di cui si fa portavoce Pericle» orienta il proprio significato «in

⁸⁰ Sul discorso di Pericle quale rappresentazione del carattere più o meno democratico della *politeia* ateniese cf. OLIVER 1955, 37-40; STRASBURGER 1958, 17-40; VRETSKA 1966, 108-120; LANDMANN 1974, 65-95; ZIOLKOWSKI 1981, 183ss; BORDES 1982, 214-218; POZZI 1983, 221-231; OSTWALD 1986, 183ss.; FARRAR 1988, 28-30; BROCK 1991, 160-169; HARRIS 1992, 157-167 (con dettagliata rassegna degli studi); LORAUX 1993, 179-229; MUSTI 1995, 15ss., 51ss.; TURASIEWICZ 1995, 33-41; SICKING 1995, 404-425; FANTASIA 2003, 375-380; ANDREWS 2004, 539-561; SUSANETTI 2015, 10-22, 150ss.; LENFANT 2021 (cds).

⁸¹ Utili ad inquadrare il riferimento pericleo alle leggi non scritte nel contesto del dibattito culturale sulla legge: GOMME 1956, 113-116; EHRENBURG 1958, 58-76; OSTWALD 1973, 70-104; CERRI 1979; ID. 2010, 139-46; KNOX 1983², 94-98; MUSTI 1986, 21-48; ID. 1995, 241-242; CANFORA 1989, 182-191; ID. 2006, 55-61; HORNBLLOWER 1991, 301-303; THOMAS 1995, 59-74 (64-66); EAD. 2005, 41-60; CAMASSA 2011, 154-162; UGOLINI 2011, 187-212; SUSANETTI 2015, 156-157; PEPE 2017a-b; STOLFI 2020, 153-185.

⁸² Cf. TALAMANCA 1994², 38-39, 64-65; ID. 2008, 101-103. La posizione di Talamanca è coerente con la sua interpretazione della *gnome dikaiotate* come criterio dell'interpretazione dei giudici che il *koinos nomos* mediava per integrare o correggere i *nomoi gegrammenoi* (TALAMANCA 1994², 65). Della possibilità che attraverso la *gnome dikaiotate* il giudizio facesse riferimento al *nomos agraphos* come *idios*, invece che *koinos*, non si tratta in questo articolo, ma cf. le condivisibili osservazioni di MAFFI 1990; ID. 2018a, 91. Cf. n. 269.

⁸³ Contro Ehrenberg cf. soprattutto CERRI 1979, 34ss.; ID. 2010, 142-143. Per questa interpretazione del *logos epitaphios* pronunciato da Pericle e del significato che vi assumono gli *agraphoi nomoi* cf. anche TALAMANCA 1994², 38-39; ID. 2008, 101-103; PEPE 2017a-b.

⁸⁴ La critica più articolata dell'interpretazione proposta da Ehrenberg si deve a CERRI 1979, 34ss.; ID. 2010, 142-143.

⁸⁵ Così CERRI 1979, 67; ID. 2010; PEPE 2017b, 131. Cf. OSTWALD 1986, 149, 161-169.

⁸⁶ CERRI 1979, 70.

direzione del comune senso morale»⁸⁷.

L'assunto sul quale si fonda tale interpretazione è che il rapporto fra gli *agraphoi nomoi* e i *nomoi gegrammenoi* abbia rappresentato un problema normativo da affrontare e risolvere nel corso del V secolo e che Pericle sia intervenuto in tal senso⁸⁸.

Di questa interpretazione, recentemente riproposta da Laura Pepe, si discutono, al paragrafo 4, il postulato sul quale si fonda, quello della contrapposizione fra i *ghene* e la città sul piano della competenza normativa⁸⁹, e alcuni dei suoi corollari e sviluppi, tra gli altri: l'argomento che Pericle avesse inteso privare un *ghenos* in particolare (quello gli Eumolpidi) delle sue prerogative⁹⁰ e la tesi che la ristrutturazione legislativa ateniese del 403 avesse avuto tra le sue finalità quella di regolare il rapporto tra norme consuetudinarie e leggi scritte, negando ogni valore alle prime⁹¹.

Di uno sviluppo più specifico di questa teoria si tratta infine nel paragrafo 5, dove è discussa la posizione di quanti giudicano divergenti e incompatibili la posizione periclea e quelle che Platone e Aristotele hanno espresso relativamente al rapporto fra *agraphoi nomoi* e *politeia*⁹².

1. 1 Pericle e la complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte: un *topos* del *logos epitaphios*?

La storia degli studi annovera posizioni divergenti rispetto a due questioni che, nella prospettiva di questa trattazione, sono centrali: se il tema della complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte sia legato o meno alla topica del genere retorico cui appartiene il *logos epitaphios*, quello epidittico, e se lo stesso tema sia stato proposto da Pericle anche in contesti diversi da quello funebre, ma con finalità compatibili con quelle del discorso funebre.

Conviene partire dai pochi aspetti sui quali gli studi sono convergenti: la funzione e il canone del discorso funebre.

1. 2 Il *logos epitaphios*: funzione e canone del genere retorico

Il discorso funebre concludeva tradizionalmente la celebrazione dei funerali pubblici (*demosia*) per i caduti in guerra. Quello pronunciato da Pericle, nell'inverno del 431/30, chiudeva la celebrazione per i morti del primo anno della guerra del Peloponneso. Tucidide descrive nel capitolo 34 gli aspetti del rito⁹³: «Tre giorni

⁸⁷ CERRI 1979, 67.

⁸⁸ Cf. CERRI 1979, 67; ID. 2010; PEPE 2017b, 131.

⁸⁹ CERRI 1979; ID. 2010, 139-146; OSTWALD 1986, 149, 161-169; UGOLINI 2011, 201; PEPE 2017a-b.

⁹⁰ CERRI 1979, 35-39; PEPE 2017b, 132.

⁹¹ CERRI 1979, 95-105; ID. 2010, 139-146; DAVERIO ROCCHI 1996, 14ss.; THOMAS 2005, 41-60; JOYCE 2008, 517 n. 47; CANEVARO – HARRIS 2012, 116 n. 98; CANEVARO 2015, 20; ID. 2016a, 346-347. *Infra* § 4. 1.

⁹² OSTWALD 1973, 97, 100-103. Posizioni analoghe si trovano negli studi di EHRENBERG 1958, 39 n. 3; DE ROMILLY 1971, 27; CERRI 1979, 102 e nn. 19, 22; DAVERIO ROCCHI 1996, 17 n. 37, 18; PEPE 2017a, 48 n. 92 (dove è ribadita la distanza tra il significato che assumono gli *agraphoi nomoi* nel discorso di Pericle e la funzione che a quelle leggi assegna la riflessione teorica del IV secolo, come la retorica giudiziaria (55-56). Così anche TALAMANCA 2008, 101-102, e STOLFI 2020, 155-156. *Infra* § 5.

⁹³ Thuc. 2. 34. 2-6

prima le ossa dei defunti vengono esposte in un padiglione rizzato per l'occasione, e ognuno presenta al proprio morto offerte a suo piacimento. Poi, quando è il momento del funerale, le ossa vengono trasportate su carri che trasportano casse di cipresso, una cassa per ciascuna tribù, e i resti vengono deposti secondo la tribù di appartenenza di ognuno. Inoltre viene portata una cassa vuota per coloro che non sono stati ritrovati. Chiunque lo voglia, cittadino o straniero, può seguire il funerale, e sul luogo della sepoltura sono presenti anche le donne legate ai caduti da vincoli di parentela. Alle spoglie viene data sepoltura nel sepolcro pubblico (*demosion sema*) che si trova nel più bel sobborgo di Atene: i caduti in guerra sono stati sempre sepolti lì, a parte i caduti di Maratona⁹⁴ che per il loro valore eccezionale sono stati sepolti nel luogo stesso del sacrificio. Una volta che siano coperti di terra, un uomo, scelto dalla città, che sia apprezzato per le sue doti intellettuali e goda del massimo prestigio, pronuncia in loro onore l'elogio funebre che si conviene»⁹⁵. Continua Tucidide «In onore di questi primi caduti fu scelto per tenere l'orazione funebre Pericle, figlio di Santippo. Egli, quando fu il momento lasciò il sepolcro e, fattosi avanti, salì su un'alta tribuna per essere udito il più lontano possibile dalla folla».

Un primo aspetto del quale tenere conto, con riguardo al genere del discorso funebre, è la sua funzione: rendere onore ai caduti di guerra e consolare i parenti a partire dalla celebrazione dei valori per i quali i caduti avevano sacrificato la vita. L'importanza assegnata a questa grande occasione di comunicazione politica è evidente quando si scorrono i nomi dei retori ai quali fu attribuito tale compito per le orazioni superstiti: dopo Pericle, sono Gorgia, Lisia, Demostene, Iperide. Platone, nel *Menesseno*, fa pronunciare a Socrate un *Epitafio*, sebbene fittizio⁹⁶.

In uno dei primi studi rivolti a questo genere oratorio, il filologo Max Pohlenz, ne individua e descrive la principale finalità che è di carattere pedagogico: «quella dell'orazione funebre» – scrive Pohlenz – era «l'occasione più propizia offerta all'oratoria, al di fuori dell'assemblea popolare, per dare alla collettività la consapevolezza dei suoi valori sociali e civici più alti».

Quel discorso in prosa – continua Pohlenz «aveva preso il posto dei lamenti funebri in forma lirica e degli inni in onore del defunto. L'oratore si trovava posto innanzi a un compito altrettanto elevato che quello del poeta tragico. Se questi era l'educatore religioso e morale del popolo, l'oratore avrebbe svolto un'attività corrispondente sul

⁹⁴ Il rito delle esequie pubbliche appare regolato da una legge (*patrios nomos*) che Tucidide definisce antica e che lo storico Anassimene faceva risalire a Solone (*Anass. FgrHist.* 72 F 74; cf. Diog. Laert. 1. 55; Plut. *Publ.* 9. 11). Il riferimento a Maratona come eccezione fa in effetti pensare a un uso della sepoltura pubblica più antico di Maratona, che secondo alcuni studiosi risalirebbe, però, non fino a Solone, ma agli anni immediatamente seguenti la riforma di Clistene (così MUSTI 1995, 4; FANTASIA 2003, 363-364; ARRINGTON 2010, 499-539). Sembra che la recitazione del *logos* non fosse originariamente prevista e Tucidide è piuttosto esplicito sulla successione cronologica tra *nomos* e *logos*, anche se non fornisce dati precisi sulle loro rispettive origini (cf. PRANDI 2003, 109; ARRINGTON 2010, 504). Sulle origini del *logos epitaphios* si esprimono Eforo (cf. Diod. 11. 33. 3) e Dionigi di Alicarnasso (*Ant. Rom.* 5. 17. 4; cf. Dem. 20. 141), che connettono l'istituzione del discorso commemorativo alle vittorie della seconda guerra persiana, mentre Pausania la fissa in età cimoniana, tra il 475 e il 464 (Paus. 1. 29. 4). Riesame delle fonti e ampia discussione in WALTERS 1980, 1-27; ZIOLKOWSKI 1981, 13ss.; PRANDI 2003, 108ss.; MARCHIANDI-MARI 2016, 177-202. Cf. anche PATTERSON 2002, 101-102.

⁹⁵ Sulle caratteristiche richieste all'oratore prescelto cf. HESK 2013, 49-65 (soprattutto 61ss.).

⁹⁶ Rassegna di fonti e studi sugli *Epitafi* superstiti in PRINZ 1997, 5-24; FRANGESKOU 1999, 315-336; PRANDI 2003, 99-114; SHEAR 2013, 511-536.

piano politico»⁹⁷. Destinatari di quel genere retorico erano Ateniesi di tutte le classi sociali. Per quel pubblico, che si riuniva al Ceramico come in tribunale o a teatro – ha affermato recentemente Dominique Lenfant – l'orazione funebre rappresentava il «vettore per eccellenza dell'ideologia democratica». Una grande lezione di educazione civica, come la definisce Vincent Azoulay o, con le parole di Luciano Canfora lo «strumento caratteristico dell'educazione politica di massa della città democratica».⁹⁸ È indicativo che Aristotele, nella *Retorica*, assegni a quel genere oratorio uno spazio rilevante della sua riflessione e individui per quel genere le strategie argomentative più efficaci, anche con riguardo al tema della legge, ai fini della formazione civica dei suoi destinatari⁹⁹. La finalità pedagogica è del resto riconosciuta da Pericle quando afferma al capitolo 42 «il motivo per cui ho parlato così a lungo della nostra città è che volevo farvi capire»¹⁰⁰. Ciò che Pericle vuole «far capire» è che i valori affermati e difesi dalla *politeia* degli Ateniesi meritano il sacrificio di chi è morto per difenderli.

Non è, però, di tipo esornativo l'intento pedagogico dell'orazione funebre, non è il «cerchiamo di essere così». Esso ha forma asseverativa: è il «noi siamo così».¹⁰¹ È un primo elemento che serve a valutare, attraverso uno sforzo di visualizzazione del contesto descritto da Tuciddide, il richiamo del timore e della reverenza degli Ateniesi per *tutte* le leggi: quelle scritte e quelle non scritte.

Un ulteriore aspetto che gli studi sull'*Epitafio* di Pericle fanno emergere nel confronto col genere retorico è il suo carattere originale – «sovversivo» lo definisce Grethlein – rispetto alla struttura canonica del genere epidittico¹⁰². Questa ci è nota grazie alla trattazione di Aristotele, nella *Retorica*¹⁰³, e allo studio delle orazioni funebri superstiti, tutte più tarde di quella pronunciata da Pericle.

Secondo il canone, l'*Epitafio* doveva prevedere un esordio, l'elogio vero e proprio dei caduti (*epainos*), la consolazione dei parenti (*paramythia* o *consolatio*) e un epilogo. L'esordio è una riflessione introduttiva sulla sfida che attende l'oratore rispetto alla possibilità di celebrare con adeguate parole il sacrificio dei caduti; l'elogio, immediatamente dopo, attinge a un repertorio di episodi che vanno dalla passata storia ateniese fino al presente, ed è immediatamente seguito dalla consolazione dei parenti. Nell'*Epitafio* tucidideo la successione canonica è rispettata¹⁰⁴, ma la rilevanza delle parti e i loro contenuti appaiono frutto di una radicale reiventione¹⁰⁵. Secondo il canone di questo genere, l'elogio delle generazioni passate supera per estensione la celebrazione della generazione presente, ma nell'orazione di Pericle il ricordo delle gesta passate si limita a un sommario

⁹⁷ POHLENZ 1948, 46-74. Sulla funzione pedagogica dell'*Epitafio* cf. WALTERS 1980, 1-27; MUSTI 1995, 10ss.; PRITCHARD 1996, 138ss.; PRANDI 2003, 99-114; GRETHLEIN 2010, 119-121; CANFORA 2011b, 5-24; AZOULAY 2014, 92ss.; MARCHIANDI-MARI 2016, 177-202 (194-197); BARBATO 2017, 213-253 (218-222); LENFANT 2021 (cds).

⁹⁸ CANFORA 1989, 231.

⁹⁹ PODDIGHE 2020, 45ss., 55ss. Cf. BARBATO 2020, 86-87, che ha messo in luce tale aspetto per l'*Epitafio* di Lisia.

¹⁰⁰ Cf. NICOLAI 1996, 95-113 (102ss.).

¹⁰¹ MUSTI 1995, 10.

¹⁰² GRETHLEIN 2021 (cds), ma già ne hanno messo in luce i caratteri innovativi FLASHAR 1969, 13; ZIOLKOWSKI 1981, 9ss.; BORDES 1982, 211, 214ss.; MUSTI 1999, 396ss.; ZUMBRUNNEN 2002, 583-587; OBER 1998, 86; TAYLOR 2010, 72; SUSANETTI 2015, 10-22, 146-157.

¹⁰³ Arist. *Rhet.* 1. 9 1366a 23-1367b 37.

¹⁰⁴ L'esordio occupa il capitolo 35; l'*epainos* occupa i capitoli 36-43; seguono la *paramythia* (44-45) e l'epilogo (46).

¹⁰⁵ FLASHAR 1969, 13; KRISCHER 1977, 122-134; ZIOLKOWSKI 1981, 9ss.; BORDES 1982, 211, 214ss.; FANTASIA 2003, 371ss.; GRETHLEIN 2010, 221-228.

catalogo delle generazioni che, dall'antichità alla contemporaneità di Pericle, si sono succedute alla guida e alla difesa di Atene. Il capitolo 36, che lo contiene, dà conto della compressione dei temi storici¹⁰⁶ e della rapidità con cui Pericle introduce il suo tema principale: la descrizione della *politeia*.

L'elogio della *politeia* è di gran lunga la parte più corposa e ideologicamente più ricca, anzi è il vero e proprio nucleo del discorso. È proprio attraverso la scelta del tema della *politeia* che Pericle si discosta dai moduli del *logos epitaphios*¹⁰⁷, quali ci sono noti dalle orazioni funebri successive, e in questo contesto va valutato il tema della complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte.

Gli studiosi sono concordi nel riconoscere la misura del ribaltamento delle parti nel discorso del Pericle tucidideo e la novità dei suoi contenuti. Più dibattuta la paternità di queste scelte: sono frutto di un'invenzione dello storico o autentiche scelte di Pericle?

È nello spazio di questo confronto che il tema delle leggi non scritte assume un doppio rilievo. Innanzitutto assume rilievo in quanto se, come qui si ritiene, il tema non è da valutare come un *topos* del genere, occorre valutare lo spazio che gli viene assegnato in rapporto esclusivo con i contenuti del discorso di Pericle. Rispetto al fatto che l'affermazione della complementarità delle leggi scritte e non scritte non rappresenti un motivo proprio del genere del discorso funebre, si possono trarre conclusioni relativamente chiare dagli studi¹⁰⁸.

Va osservato che, in assenza di discorsi funebri precedenti, resta un'ipotesi non verificabile che l'evocazione delle leggi non scritte fosse un motivo ricorrente in quel genere retorico. L'ipotesi è stata avanzata per la prima volta da Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff il quale, seguito dallo Schroeder, ha ipotizzato che l'evocazione del valore delle leggi non scritte fosse un motivo topico nel genere dell'elogio degli Ateniesi, forse già evocato nelle prime (perdute) tragedie di Eschilo¹⁰⁹ e indicativamente presente nei famosi versi delle *Supplici*, là dove si celebra la sovranità della decisione assunta dal popolo che «non sta scritta su tavolette né su rotoli di papiro, ma l'araldo l'ascolta chiara e sicura da una lingua libera»¹¹⁰. In questo caso, però, la distinzione tra la forma scritta e non scritta attraverso la quale si esprime la sovranità popolare è evidentemente funzionale ad accentuare positivamente le norme non scritte¹¹¹, ciò che non si legge nel discorso di Pericle.

A risultati analoghi giungono anche i successivi tentativi di spiegare la proposizione di Pericle nei termini di una semplice adesione ai canoni del *logos epitaphios*. Edmund Buchner, ad esempio, ha sottolineato il carattere topico del richiamo alle

¹⁰⁶ Sul punto cf. FANTASIA 2003, 371ss.; TAYLOR 2010, 72.

¹⁰⁷ ZUMBRUNNEN 2002, 583-587; SUSANETTI 2015, 10-22, 146-157 (146-149). Cf. MUSTI 1999, 396, a proposito del fatto che l'*Epitafio* pericleo «si stacca» dalla tradizione del *logos*, che «Pericle sa benissimo di fare qualcosa di diverso dal passato» e che «a dare un taglio nuovo, dichiaratamente nuovo» al genere retorico è la riflessione sulla *politeia*.

¹⁰⁸ Cf. in particolare le ricognizioni condotte da KRISCHER 1977, 122-134, e ZIOLKOWSKI 1981.

¹⁰⁹ Cf. WILAMOWITZ 1893, II, 294 n. 4; SCHROEDER 1914, 42-43. Discussione in WALTERS 1980, 22 n. 26, e LORAUX 1993, 62, 192, 396 n. 66.

¹¹⁰ Aesch. *Suppl.* vv. 946-949. Cf. MUSTI 1995, 51; TRABATTONI 2005, 23; UGOLINI 2011, 203-204.

¹¹¹ Tale accentuazione positiva testimonia, peraltro, che nella tragedia non si trova stabilito un nesso assoluto fra la condizione d'uso della legge (scritta o non scritta) e il carattere democratico o aristocratico dei regimi politici. Per l'impossibilità di classificare le tipologie della legislazione greca in base al sistema politico-ideologico cf. gli studi citati alle nn. 53 e 293.

leggi non scritte nei discorsi epidittici, quelli di Isocrate in particolare¹¹². Ma, ancora una volta, in quei discorsi non si trova la difesa della complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte, semmai l'accentuazione positiva delle norme non scritte, l'affermazione della loro superiorità¹¹³.

Dunque, l'analogia fra la posizione di Pericle e quella che si trova espressa nei discorsi epidittici di Isocrate vale solo se l'assunto di partenza è che Pericle nell'*Epitafio* sottolineasse la superiorità delle norme non scritte.

Approda agli stessi risultati il tentativo che si deve al volume di Hellmut Flashar (*Der Epitaphios des Perikles*). I termini di confronto evocati sono il *Panegirico* e l'*Areopagitico* di Isocrate dove Flashar, come gli studiosi che ne hanno ripreso l'interpretazione (tra questi è Nicole Loraux¹¹⁴) individua nell'accentuazione positiva delle norme non scritte, nell'affermazione della loro superiorità, un esempio di formulazione topica dei discorsi epidittici¹¹⁵. Di nuovo, però, tale superiorità delle norme non scritte non pare potersi leggere nella proposizione periclea, a meno di forzature evidenti¹¹⁶.

Alle medesime conclusioni conduce la considerazione dei dati reperibili nei *logoi epitaphioi* successivi.

L'unico confronto possibile – considerato che le orazioni funebri del IV secolo non fanno cenno al rapporto fra leggi scritte e non scritte¹¹⁷ – è con quanto resta dell'orazione funebre pronunciata dal retore Gorgia¹¹⁸, là dove leggiamo che gli Ateniesi caduti in guerra preferivano di molto «la mitezza equa al diritto oppressore, la rettitudine della ragione al rigore della legge».

Questa legge della ragione, che Gorgia definiva «la più universale e la più divina», è evocata, secondo la gran parte della letteratura critica, in contrapposizione alle leggi scritte, in quanto «esprime un principio superiore» e opposto alla loro «miopia prescrittiva»¹¹⁹. La critica alla giustizia positiva (in opposizione a ciò che è *epieikes*) finisce infatti col legittimare, come è stato giustamente osservato, la forza di «chi è

¹¹² BUCHNER 1958, 58-71, 82-84.

¹¹³ Cf. in particolare Isocr. *Areop.* (7. 39-41) e *Paneg.* (4. 78). L'oratore qui afferma che «il gran numero e la precisione delle leggi scritte» è segno «che una città è mal governata» (7. 40) e che «le città si reggono bene non con i decreti, ma con i costumi» (7. 41). Quest'ultima contrapposizione verte evidentemente sulla forma scritta dei primi (un decreto non può che essere scritto) e la forma non scritta dei secondi. Cf. ATACK 2018, 178-179, per il rapporto fra il giudizio espresso nell'*Areopagitico* (7. 39-41) sulle conseguenze negative dell'eccessiva produzione di leggi scritte ad Atene e le considerazioni fatte da Isocrate, nello stesso *Areopagitico* (7. 6-8, 14-15), relativamente ai rivolgimenti della *politeia* ateniese. Per un collegamento tra la critica della scrittura e il discepolato di Isocrate presso Gorgia cf. TRABATTONI 2005, 25-29.

¹¹⁴ Discussione in LORAUX 1993, 62, 192, 396 n. 66.

¹¹⁵ FLASHAR 1969, 20.

¹¹⁶ Che sono funzionali ad argomentare ora la volontà di Pericle di caratterizzare in senso aristocratico la *politeia* ateniese (OLIVER 1955, 37-40; GOMME 1956, 107-110; KAKRIDIS 1961, 27; FLASHAR 1969, 18; ZIOLKOWSKI 1981, 183; FARRAR 1988, 29; RUSTEN 1989, 143-146; LORAUX 1993, 188-211), ora la distanza della posizione assunta da Pericle rispetto a quelle che si trovano espresse nell'opera di Platone e Aristotele (OSTWALD 1973, 89, 99).

¹¹⁷ Cf. ZIOLKOWSKI 1981, 104.

¹¹⁸ Gorg. DK 82 B6 (Planud. *ad Hermog.* v. 548). *Supra* § 1.

¹¹⁹ Così ISNARDI PARENTE 1977, 14. Cf. anche LORAUX 1993, 238, per l'individuazione nell'*Epitafio* di Gorgia di una «opposition entre lois écrites et non écrites». Analoghe le considerazioni di GIOMBINI 2015, 75-77. EAD. 2018, 245. Cf. anche PODDIGHE 2014, 277-294 (280ss).

capace di modificare le leggi in vista del proprio interesse»¹²⁰.

Perciò quanto afferma Gorgia non può essere convincentemente accostato a ciò che si legge nel discorso di Pericle. Per Gorgia, il diritto è coercizione dalla quale liberarsi con la costruzione di una comunicazione efficace (il cosiddetto *kairos* comunicazionale) nella quale «la potenza della parola è superiore alla legge quando è espressa nel momento opportuno»¹²¹. Il tema sullo sfondo è quello, caro ai sofisti, dei limiti della legge scritta che, costretta entro gli spazi angusti imposti dalla formulazione scritta, non ha la flessibilità che è propria della legge non scritta (torneremo sul punto più avanti¹²²).

Anche il confronto con questa proposizione gorgiana segnala l'originalità di Pericle e testimonia che ciascun oratore era libero di adattare il suo *logos* al contesto, reagendo in modo personalissimo alle sollecitazioni culturali del momento¹²³.

La scelta periclea di dare rilievo al tema della complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte resta dunque senza confronti nell'ambito del genere del *logos epitaphios*¹²⁴.

Riconoscere la matrice periclea del motivo della complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte ha ricadute significative sul collegato problema della storicità del discorso tucidideo e dell'autenticità del discorso di Pericle. Problema che resta notoriamente discusso. Sebbene, infatti, la maggioranza degli storici ritenga che l'*Epitafio* sia stato scritto da Tucidide stando «vicino alle parole effettivamente pronunciate» dall'oratore, posizioni diverse si trovano anche nei lavori più recenti sui discorsi di Pericle conservati da Tucidide¹²⁵. In tale quadro è certamente significativo che tendenzialmente gli studiosi – anche quanti pensano a un rimaneggiamento del discorso ad opera di Tucidide – riconducano a Pericle, non a Tucidide, il riferimento alle leggi non scritte fatto nell'*Epitafio*¹²⁶. Dà sostegno a questa interpretazione il confronto sistematico che John Ziolkowski ha fatto fra i temi che ricorrono nell'*Epitafio* di Pericle e quelli che Ziolkowski chiama i «commonplaces» dell'opera tucididea. Il confronto rivela che il tema del rispetto della legge non scritta non rientra nel novero dei temi topici della retorica di Tucidide¹²⁷, e che vi rientra invece,

¹²⁰ Così BONAZZI 2009, 39. Cf. anche ID. 2010a, 94-96, e GIOMBINI 2018², 236-239, 245-246. Per l'idea che l'*epieikes* sia preferibile alla rigidità della legge cf. anche Plat. *Nom.* 6. 757d-e, con HIRZEL 1900, 36 n. 1.

¹²¹ GIOMBINI 2018², 238.

¹²² *Infra* § 2.

¹²³ Sull'apporto individuale di ogni retore ai contenuti del discorso funebre cf. POULAKOS 1990, 172-188 (173ss., 180); NICOLAI 1996, 95-113 (111); HESK 2013, 49-65 (50-51). Cf. anche BORDES 1982, 210: «un orateur peut y omettre tel point ou innover sur tel autre, mais, qu'il s'en explique ou non, cela ne peut passer inaperçu».

¹²⁴ È significativo che tale tema non si trovi nella ricognizione fatta da KRISCHER 1977, 122-134.

¹²⁵ Sull'affidabilità della ricostruzione di Tucidide con particolare riguardo per l'*Epitafio* pericleo cf. EHRENBERG 1958, 65; OSTWALD 1973, 86-89 (*e silentio*); CANFORA 1989, 225-228; ZIOLKOWSKI 1981, 189-190, 201-202 (con rassegna critica degli studi alle pp. 188-195); BORDES 1982, 214; HARRIS 1992, 157-167; MUSTI 1995, 3-17; BOSWORTH 2000, 1-16; ZUMBRUNNEN 2002, 583-587; FANTASIA 2003, 358-363; CAREY 2007, 242ss; MARCHIANDI-MARI 2017, 185; LENFANT 2021 (eds). Per una visione opposta cf. GOMME 1956, 104, 126, 129-130, 136; KAKRIDIS 1961, 5; FLASHAR 1969, 28; PRITCHARD 1996, 141-144, 149; HORNBLLOWER 1991, 295ss; GRETHLEIN 2005, 41-71; ID. 2010a, 107ss, 221-228; ID. 2010b, 247-263. La questione dell'autenticità dell'*Epitafio* è anche affrontata negli studi rivolti al problema dell'affidabilità dei discorsi di Tucidide in generale: si vedano tra gli altri GOMME 1937, 156-189; HARDING 1973; STADTER 1973; NICOLAI 1996, 95-113; PORCIANI 1999, 103-135.

¹²⁶ Diversamente FLASHAR 1969, 20ss.

¹²⁷ ZIOLKOWSKI 1981, 134-136.

indicativamente, il motivo della legge scritta che soccorre le vittime di ingiustizia (il quale ricorre anche nei *logoi epitaphioi* del IV secolo¹²⁸).

La scelta di affermare la complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte non pare insomma riconducibile a Tucidide¹²⁹, mentre è ipotizzabile che si tratti di un motivo proprio dell'oratoria periclea, come si ricava dal confronto con la testimonianza dello Pseudo-Lisia.

1.3 Pericle e le leggi non scritte degli Eumolpidi in [Lys.] 6. 10

L'autore della *Contro Andocide*, che non è Lisia¹³⁰, ricorda e cita un intervento fatto da Pericle sul tema delle leggi non scritte «Raccontano che Pericle» – dice l'accusatore di Andocide – «vi consigliò un tempo di applicare contro gli empi non solo le leggi scritte, ma anche quelle non scritte secondo le quali danno le loro interpretazioni gli Eumolpidi, leggi che nessuno ha mai avuto il potere di abrogare né l'audacia di contraddire e di cui si ignora persino chi sia l'autore»¹³¹. «Pericle riteneva infatti» – continua l'oratore – «che, in tal modo, gli empi avrebbero pagato la loro colpa non solo di fronte agli uomini, ma anche di fronte agli dèi»¹³².

La proposizione attribuita dallo Pseudo-Lisia a Pericle in tema di leggi non scritte è compatibile con quanto Pericle dichiara nell'orazione funebre.

In nessuno dei due casi si afferma la superiorità di un particolare tipo di leggi e si raccomanda invece che le leggi scritte e non scritte siano con le parole di Chris Carey «complementary and mutually supportive»¹³³. Un rapporto di interazione che, nel caso specifico dell'intervento citato dallo Pseudo-Lisia, è evocato a proposito di un particolare gruppo di leggi non scritte: le leggi sacre interpretate dagli Eumolpidi nell'ambito della punizione che spetta ai colpevoli di reati di empietà (*asebeia*)¹³⁴.

Sappiamo dal discorso demostenico *Contro Androzione* che per il reato di empietà era «possibile allo stesso modo» ricorrere a diverse procedure e tra queste era la possibilità di intentare una causa (*dike*) che prevedesse il ricorso agli Eumolpidi¹³⁵.

¹²⁸ Cf. ZIOLKOWSKI 1981, 104, 182-183, sul carattere tipico del motivo del soccorso delle leggi scritte alle vittime nel discorso funebre (104) e in Tucidide (182-183). *Supra* n. 8.

¹²⁹ ZIOLKOWSKI 1981, 202-204. Il giudizio appare già formulato con nettezza da EHRENBERG 1958, 66-67, il quale afferma che l'espressione «leggi non scritte» è «da attribuirsi piuttosto a Pericle che a Tucidide».

¹³⁰ Discussione delle ipotesi sui possibili autori in TRIPODI 2011, 247 n. 7. Sul contesto storico-politico che fa da sfondo all'orazione cf. BEARZOT 2007, 162-175; TODD 2007, 399ss.

¹³¹ [Lys.] 6. 10: καίτοι Περικλέα ποτέ φασι παραινέσαι ὑμῖν περὶ τῶν ἀσεβοῦντων, μὴ μόνον χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις νόμοις περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγράφοις, καθ' οὓς Εὐμολπίδαι ἐξηγοῦνται, οὓς οὐδεὶς πῶ κύριος ἐγένετο καθελεῖν οὐδὲ ἐτόλμησεν ἀντειπεῖν, οὐδὲ αὐτὸν τὸν θέντα ἴσασιν.

¹³² Traduzione di Enrico Medda (1991, 201), il quale considera la familiarità dell'autore con il linguaggio e i contenuti concettuali della tragedia (200 n. 8). Sul punto cf. anche CERRI 1979, 36-37.

¹³³ CAREY 1996, 40. Cf. anche FORSDYKE 2018, 205 n. 67, e PEPE 2018, 111: «together with the written laws (μὴ μόνον... ἀλλὰ καὶ), they are a fundamental part of the legal system of the city». Anche OSTWALD 1973, 90, nonostante individui in [Lys.] 6. 10 un esempio di «explicit contrast of ἀγραφοὶ with γεγραμμένοι νόμοι», riconosce poi (p. 91) che degli *agraphoi nomoi* Pericle chiedeva una «consideration supplementary» rispetto ai *nomoi* scritti.

¹³⁴ Cf. TALAMANCA 1994², 38 n. 20.

¹³⁵ Dem. 22. 27: «Per il reato di empietà è possibile allo stesso modo arrestare, presentare un'accusa scritta, intentare una causa davanti agli Eumolpidi, far denuncia all'arconte re». Cf. FILONIK 2013, 16-17: «In *Against Androktion* (22.27) from the mid-350s, Demosthenes mentions various forensic procedures possible in prosecuting ἀσέβεια. He ascribes these regulations to Solon, following a common Greek, and especially Athenian, 'fashion', and

Sebbene non sia questa la procedura seguita nel processo contro Andocide, il richiamo dello Pseudo-Lisia all'accentuazione positiva fatta da Pericle degli *agraphoi nomoi*, quelli che gli Eumolpidi interpretavano quando si trattava di giudicare reati di empietà, assume una funzione precisa all'interno del discorso di accusa e tale funzione può essere valutata nella prospettiva, che qui è rilevante, di valutare la compatibilità con quanto Pericle afferma nell'orazione funebre.

L'orazione dello Pseudo-Lisia si presenta come uno dei discorsi d'accusa pronunciati in occasione del processo subito da Andocide, nel 399, in seguito alla ἐνδειξις intentatagli, su istigazione di Callia, da Cefisio¹³⁶ e per il quale Andocide compose e pronunciò l'orazione *Sui Misteri*, dalla quale ricaviamo gli argomenti della difesa¹³⁷.

Dal punto di vista giuridico, si tratta della denuncia davanti ad un magistrato ad opera di un cittadino (Cefisio) contro un cittadino (Andocide) il quale è ritenuto esercitare dei diritti che, secondo la legge, non gli spettano.

La procedura non è ricordata da Demostene tra quelle utilizzabili per perseguire per i reati di empietà¹³⁸, ma non vi è dubbio che i diversi misfatti dei quali Andocide viene accusato configuravano reati di empietà: avere violato il decreto di Isotimide, che gli imponeva di stare lontano dall'agora e dai riti¹³⁹ in quanto coinvolto nella vicenda della parodia dei Misteri Eleusini nel 415, e avere nuovamente violato le regole del culto dei Misteri, introducendosi nell'Eleusinio e deponendo un ramoscello d'ulivo durante il rito¹⁴⁰.

Gli studiosi hanno da tempo riconosciuto la varietà delle accuse mosse contro Andocide e la collegata difficoltà di individuare le procedure utilizzate per punire la sua *asebeia*, tanto che il suo processo ha finito col rappresentare il «case study» tendenzialmente prescelto quando si tratta di riconoscere la complessità della nozione giuridica e morale di *asebeia*¹⁴¹.

Da un lato, si osserva, la nozione giuridica di *asebeia* assume un'evidente centralità nel contesto del diritto pubblico di Atene. L'empietà comprendeva infatti reati contro le istituzioni politiche e religiose della città e perciò la violazione delle norme ad essa attinenti metteva in pericolo la sicurezza o la sopravvivenza stessa della comunità. Dall'altro, occorre tener conto dell'importanza e dell'ampiezza del concetto morale di *asebeia*, che segnala ogni forma di alterazione di quel sentimento comune (*eusebeia*) che informa una serie di comportamenti pubblici (e privati) ed è fatto di rispetto, sottomissione e fiducia nei confronti della città, della famiglia, dei morti, degli dèi e dei loro riti¹⁴².

enumerates (1) the ἀπαγωγή, (2) the γραφή, (3) the possibility to turn to the Eumolpidae through a δίκη, and (4) initiating the case before the archon basileus».

¹³⁶ [Lys.] 6. 42.

¹³⁷ Sul processo cf. le differenti ricostruzioni offerte da HANSEN 1976, 128-130, e FILONIK 2013.

¹³⁸ Dem. 22. 27 (*supra* n. 135).

¹³⁹ [Lys.] 6. 24. Cf. And. 1. 71, 85, 87. Occorre dire che da questa accusa Andocide si difende agevolmente con due argomenti. Il primo è che il decreto non è applicabile al suo caso perché egli non ha confessato e non è empio (1. 19). Andocide infatti si era guadagnato l'immunità avendo tradito i suoi compagni (cf. Thuc. 6. 60. 5; And. 2. 7), ma non confessando responsabilità personali. Il secondo argomento è che il decreto di Isotimide è decaduto (And. 1. 85, 87), ovvero non più valido dopo amnistia, e che perciò non è stato trascritto in occasione della revisione del 403. *Infra* § 4. 1.

¹⁴⁰ Per l'accusa di essere entrato nell'Eleusinio e di avere depresso una supplica durante il rito cf. [Lys.] 6. 8, 17, 33-34, 52; And 1. 116-117. *Infra* §§ 4, 4. 1.

¹⁴¹ RUDHART 1960; FURLEY 1996; CARAWAN 2004; GAGNÉ 2009; BOWDEN 2015.

¹⁴² Secondo lo Pseudo-Aristotele, l'empietà è «un venir meno ai doveri verso gli dèi e i demoni, o, altresì, verso i morti, i parenti o la patria» ([Arist.] *De virtute et vitiis*, 7. 1251a). Cf. sul passo RUDHART 1960, 102-104; FURLEY 1996, 118; DELLI PIZZI 2011, 59. Per l'ipotesi

La plasticità della nozione morale di *asebeia* e l'impossibilità di farla coincidere con quella giuridica è all'origine di quella complessa interazione che gli storici mettono in evidenza a proposito degli scambi fra accusa e difesa nel caso del processo contro Andocide¹⁴³. È sullo sfondo di questa dialettica che vanno valutati gli argomenti ed espedienti retorici dell'accusa e della difesa, e tra questi in particolare il riferimento a Pericle e agli *agraphoi nomoi*.

A proposito di quest'ultimo riferimento appare chiaro, ad esempio, che esso interviene per provare ad impedire (ad ogni costo, si potrebbe affermare) l'assoluzione di Andocide, facendo leva sull'autorità di chi (Pericle) aveva raccomandato a suo tempo di tener conto, per i reati di empietà, anche delle leggi non scritte degli Eumolpidi, mentre non assume la funzione che spesso invece gli viene attribuita: far valere, cioè, contro la legge scritta, le leggi non scritte degli Eumolpidi.

Consideriamo più da vicino il contesto nel quale si trova il richiamo a Pericle e agli *agraphoi nomoi*. Prevenendo uno degli argomenti di Andocide, poi da questi effettivamente utilizzato, ovvero che l'amnistia del 403 aveva sospeso il decreto di Isotimide e che dunque la sua circolazione ad Atene era legittimata da una legge scritta (o meglio, da un decreto), l'accusatore raccomanda di applicare contro l'empio Andocide anche le leggi non scritte.

L'oratore è consapevole del fatto che ai sensi della legge scritta (dopo l'amnistia del 403) Andocide possa salvarsi¹⁴⁴, e perciò ricorda ai giudici (si tratta di una giuria interamente composta di iniziati ai Misteri¹⁴⁵) che contro gli empi è possibile ricorrere anche alle leggi non scritte, come Pericle una volta, in circostanze non meglio precisate, aveva *consigliato* di fare¹⁴⁶.

Quale l'affidabilità dell'orazione *Contro Andocide*?

L'ipotesi di un falso, opera di un retore tardo che avrebbe preso come modello l'orazione andocidea, ha scarso seguito¹⁴⁷. Minoritaria anche la posizione di chi, pur difendendo l'autenticità dell'orazione, giudica il riferimento a Pericle «infondato»¹⁴⁸ o prodotto di una «forzatura interpretativa, tendente a far credere che anche il più importante statista di parte democratica avesse accettato senza riserve il principio

(avanzata da MAYHEW 1996) che Aristotele, nella *Politica*, avesse posto il problema dei cittadini che devono avere convinzioni solide su ciò che è e ciò che non è empio, perché l'assenza di una sintonia su questa materia potrebbe minare l'unità della città e la stabilità della *politeia*, cf. *infra* n. 394.

¹⁴³ Cf. BOWDEN 2015, 331-332. Secondo GAGNÉ 2009, 232, il giudizio su reati d'empietà chiamava in causa ogni volta la morale condivisa e individuava nel processo lo spazio «where the city renegotiated the meaning and the application of its laws».

¹⁴⁴ [Lys.] 6. 37.

¹⁴⁵ And. 1. 29.

¹⁴⁶ [Lys.] 6. 10.

¹⁴⁷ HARRIS, 2004, 51 n. 41, difende l'ipotesi di un «later forgery», pur riconoscendo il valore del riferimento fatto dall'anonimo autore. Al riguardo Harris osserva: «Was the speaker arguing that the interpretations of religious laws given by the *exegetai* [...] has the force of law?». Su questo punto Harris rimanda alla posizione espressa da Parker sull'interpretazione delle leggi cosiddette *exegetical* il cui scopo era «to advice» i giudici (*supra* n. 30) e tale posizione è ribadita in un successivo contributo (HARRIS 2015).

¹⁴⁸ PEPE 2017a, 73; EAD. 2017b, 126 n. 57, 129ss.; EAD. 2018, 111. Lo scetticismo si fonda sulla convinzione che Pericle nell'orazione funebre avesse inteso «declassare» il valore delle leggi non scritte (*infra* §§ 4, 4. 1).

della inviolabilità assoluta delle leggi non scritte»¹⁴⁹.

Al contrario, è maggioritaria la posizione di chi giudica autentica l'orazione¹⁵⁰ e affidabile il riferimento all'intervento di Pericle¹⁵¹ – e ciò comunque si valuti il carattere dello scritto pseudo-lisiano, se proprio di un discorso giudiziario di supporto (*deuterologia*) pronunciato nel processo contro Andocide¹⁵² o di un *pamphlet* antiandocideo¹⁵³.

Che il riferimento dello Pseudo-Lisia alla raccomandazione di Pericle sia indipendente da Tucidide è probabile, ma non certo¹⁵⁴. Ciò che è chiaro è che nell'orazione si parla di leggi sacre, scritte e non scritte¹⁵⁵, e del ruolo che gli Eumolpidi svolgevano nell'interpretazione di quelle non scritte¹⁵⁶. Il riferimento è dunque a ben precise leggi non scritte, le leggi sacre degli Eumolpidi che punivano gli empi, diversamente da quanto si legge nell'orazione funebre, dove non si trova un'allusione esplicita alle leggi sacre degli Eumolpidi.

Non c'è, d'altra parte, ragione di considerare che le leggi sacre degli Eumolpidi fossero escluse dal novero degli *agraphoi nomoi* evocati nell'orazione funebre, secondo quanto già osservato¹⁵⁷. Credo che al riguardo resti valida l'opinione di

¹⁴⁹ CERRI 1979, 35-37: ID. 2010, 142. Tra quanti giudicano confuso o capzioso il riferimento dell'oratore a Pericle sono: JACOBY 1949, 245-246; GOMME 1956, 113; OSTWALD 1973, 90 n. 67; UGOLINI 2011, 205-206. Scettica anche SCAFURO 2018, 131-132.

¹⁵⁰ Sull'autenticità dell'orazione cf. EHRENBERG 1958, 64-70; CERRI 1979, 36-37: ID. 2010, 142; OSTWALD 1986, 531-532; CANFORA 1989, 225-226; HORNBLLOWER 1991, 302; CAREY 1996, 35, 40; PRITCHARD 1996, 141; DAVERIO ROCCHI 1996, 14-15; BEARZOT 2007, 157-175; TODD 2007, 403-408; TALAMANCA 2008, 45; TRIPODI 2011, 245-9; UGOLINI 2011, 205-206; FILONIK 2013, 25; PEPE 2017a, 68 n. 63; EAD. 2117b, 126; EAD. 2018, 110.

¹⁵¹ EHRENBERG 1958, 64-70; OSTWALD 1986, 531-532; CANFORA 1989, 225-226; HORNBLLOWER 1991, 302; CAREY 1996, 35, 40; PRITCHARD 1996, 141; DAVERIO ROCCHI 1996, 14-15; GAGNÉ 2009, 224ss., 229ss.; TRIPODI 2011, 246; FILONIK 2013, 25; BOWDEN 2015, 331-332.

¹⁵² Cf. PEPE 2017a, 68 n. 63: «verosimilmente, la deuterologia pronunciata in occasione del processo contro Andocide nel 400 o 399, e di cui la *De Mysteriis* rappresenta l'orazione di difesa»; cf. anche PEPE 2017b, 126 (con discussione degli studi precedenti). Si vedano inoltre MEDDA 1991, 195; CAREY 1996, 35; DAVERIO ROCCHI 1996, 15; PRITCHARD 1996, 141; TODD 2007, 447-448; BEARZOT 2007, 162; TALAMANCA 2008, 45; CERRI 2010, 142; TRIPODI 2011, 246; FILONIK 2013, 25; SCAFURO 2018, 129 n. 2.

¹⁵³ Cf. ad es. CATAUDELLA 1977-1979, 44-56.

¹⁵⁴ Cf. FANTASIA 2003, 383. Così anche EHRENBERG 1958, 64; OSTWALD 1986, 531-532; STOLFI 2020, 155 n. 7. MEDDA 1991, 200 n. 8, concorda a partire da considerazioni di ordine cronologico. Diversamente, considerano la possibilità che l'oratore evocasse proprio l'*Epitafio*: CANFORA 1989, 225; HORNBLLOWER 1991, 303; TRIPODI 2011, 247; FILONIK 2013, 44 n. 129.

¹⁵⁵ Giusta la sottolineatura di OSTWALD 1973, 90.

¹⁵⁶ Una distinta attività interpretativa è quella ricordata da [Dem.] 47. 68-73, riferibile ad esegeti che interpretano la legge scritta di Draconte. Come nota TALAMANCA 1994², 23 n. 8, 29, in questo caso «essi danno un parere vincolante sugli aspetti sacrali per un affare di omicidio, mentre si limitano a fornire un consiglio per quelli giuridici». Secondo CERRI 1979, 101, 105 n. 17, il passo demostenico rivelerebbe il fatto che l'attività esegetica avesse subito nel IV secolo «una sostanziale trasformazione» e non avesse conservato «il carattere originario dell'esegesi propria del V secolo». Contro quest'interpretazione vale la constatazione del carattere tipicamente non vincolante del parere degli Eumolpidi già a metà del V secolo (cf. OSTWALD 1973, 90-91; PARKER 2004, 65 (*supra* n. 30); GAGNÉ 2009, 224-226, 232; LAMBERT 2010, 166 n. 136; HARRIS 2015, 11; SCAFURO 2018, 135-136; STOLFI 2020, 47-48) e del fatto che Demostene, a metà del IV secolo, ne riconosca chiaramente il ruolo nell'ambito di una materia decisiva come i reati di empietà (*supra* n. 135). Cf. *infra* §§ 4, 4. 1.

¹⁵⁷ Le prerogative degli Eumolpidi del resto esistevano solo in quanto riconosciute dalla comunità nel suo complesso (OSTWALD 1973, 90-91; GAGNÉ 2009, 224-226, 231; LAMBERT

Hirzel, il quale includeva negli *agraphoi nomoi* di Pericle anche le norme non scritte appartenenti al vasto campo del diritto sacrale come espressione di un «religiösen ἔθος»¹⁵⁸.

La vergogna derivante dal giudizio collettivo di cui Pericle parla nell'orazione funebre non è in contrasto con questa interpretazione. Nel caso delle norme consuetudinarie di carattere religioso, la vergogna può rappresentare sia una «parte» della sanzione, quella sociale, cui sommare eventualmente la sanzione decisa dagli agenti sacri che interpretano gli *agraphoi nomoi*, sia un possibile deterrente¹⁵⁹, ma anche il sentimento che può dare l'avvio a una denuncia¹⁶⁰ e, infine, un criterio di cui tenere conto nella decisione della sanzione giudiziaria.

Ad essere significativa è la possibilità di ammettere distinti e ripetuti interventi di Pericle sul valore delle leggi non scritte che sembrano compatibili e congruenti.

La proposizione attribuita dallo Pseudo-Lisia a Pericle in tema di leggi non scritte è evidentemente compatibile con quanto Pericle dichiara nell'orazione funebre. Nell'uno e nell'altro caso si riconosce la complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte. Nell'uno e nell'altro caso l'applicazione delle leggi non scritte è subordinata al giudizio condiviso degli Ateniesi, alla conformità di quei principi ai loro *ethe*.

Nell'orazione pseudo-lisiana, in particolare, il tema è che contro gli empi debbano essere applicate anche le leggi non scritte, così da far pagare la colpa anche davanti agli dèi¹⁶¹. In quel contesto il rapporto fra leggi scritte e non scritte è quello che Carey ha ben definito là dove afferma che «the speaker of Lysias 6 appeals simultaneously both to written and to unwritten *nomos*» e che «the two categories are seen as governing different areas of conduct, with the unwritten laws supplementing written laws and providing additional sanctions to deal with activities not covered by the written statutes»¹⁶².

2010, 166 n. 136; HARRIS 2015, 11; SCAFURO 2018, 135-136). Per il caso di un *ghenos* attico (quello dei *Praxiergidai*) le cui prerogative culturali appaiono formalmente riconosciute da un decreto della *boule* e del *demos* ateniesi cf. IG I³ 7, 10-13, con PARKER 1996, 124-125.

¹⁵⁸ HIRZEL 1900, 21 (*supra* nn. 29-34). *Contra*: CERRI 1979, 68, che considera il «modo notevolmente diverso» in cui il pensiero di Pericle viene riferito nel discorso dello Pseudo-Lisia e l'incompatibilità con quanto afferma Pericle nel discorso funebre, dove lo studioso individua «il principio di una radicale riforma democratica, determinata a scardinare l'idea stessa dell'attività esegetica» (CERRI 1979, 70). Così anche PEPE 2017b, 131. Cf. *infra* § 4, § 4. 1.

¹⁵⁹ Cf. PATTERSON 2002, 95 n. 6: «Pericles specifically notes that a sense of shame can be a good thing, as a feeling that prevents impious behavior, when he claims that the Athenians obey the "unwritten laws" which carry "agreed upon shame" (*aischune homologoumene* 2.37)». Cf. anche OSTWALD 1973, 97-98, il quale individua nel discorso funebre di Pericle lo scopo «to prevent transgressions of the *nomoi* as a whole» facendo «the general moral and religious code of Athens a complement to the written statutes».

¹⁶⁰ A questa possibilità mi pare faccia riferimento TODD 2007, 448, quando afferma (cf. [Lys.] 6. 11) che l'oratore si sta rivolgendo a quei cittadini «who are sufficiently pious to initiate prosecution for impiety». Cf. anche PARKER 2004, 65, e DREHER 2018, 96, sul fatto che «*Asebeia* is a very broad accusation; the ancient sources attest many different behaviors that served as the grounds for a charge of *asebeia*. It is important to note that this charge evidently did not necessarily require the transgression of a specific law; it was sufficient to allege that someone had disobeyed religious tradition and the accepted religious standards of the community». Per una rassegna di casi cf. DELLI PIZZI 2011.

¹⁶¹ Cf. TALAMANCA 1994², 38 n. 20.

¹⁶² CAREY 1996, 40. Tale complementarità è analoga, secondo Carey, a quella che Pericle evoca nell'orazione funebre «This complementarity is seen for instance in the Thucydidean Perikles, and it is true also of the other classical references to Perikles on unwritten laws as interlocking

La pertinenza del richiamo fatto dall'anonimo autore della *Contro Andocide* alla proposizione periclea è stata messa in rilievo negli studi di Davide Tripodi e Jacob Filonik, i quali hanno riconosciuto la logica che il richiamo alla complementarità delle leggi scritte e non scritte rivela se si guarda al contenuto dell'orazione (costruita intorno al tema del doppio giudizio, divino e umano, per gli empi¹⁶³) e alla volontà dell'oratore di rappresentare il rapporto tra le leggi scritte e quelle non scritte nei termini di un'interazione pacifica¹⁶⁴.

Il danno procurato alla città dagli empi – questo sembra affermare l'oratore – va valutato tenendo conto del comune interesse degli Ateniesi e del loro *dikaion* nel nome del quale è possibile chiedere contro gli empi l'applicazione delle leggi non scritte. Col che si torna a quanto osservato in apertura sulle modalità attraverso le quali le leggi non scritte sono evocate nel discorso funebre di Pericle: che cioè le leggi non scritte avevano valore tutte le volte che i cittadini ateniesi decidevano che dovessero essere applicate¹⁶⁵.

Il punto affermato dallo Pseudo-Lisia è che, considerata la gravità dei reati¹⁶⁶, è giusto assicurare la punizione anche divina, non solo umana, degli empi¹⁶⁷.

Non è facile capire se l'oratore intenda affermare che ad assicurare la punizione nei confronti di Andocide debba essere il tribunale su iniziativa dei cittadini¹⁶⁸ o invece si riferisca agli Eumolpidi i quali devono assicurare che gli empi paghino il fio agli dèi, sempre a partire dall'iniziativa dei cittadini¹⁶⁹. Ma è certo che quella raccomandazione risultò inefficace e non venne accolta.

Nel caso di Andocide, la decisione del tribunale di non condannarlo – decisione sulla quale torneremo – dimostra che la città scelse in quella circostanza di non dare valore a un *nomos* la cui esegesi era affidata agli Eumolpidi (che Andocide e Pseudo-Lisia chiamano *patrios*) e che, secondo l'accusa, avrebbe imposto per l'empio la pena di morte¹⁷⁰.

L'esito del processo, tuttavia, non diminuisce il significato della raccomandazione ad applicare contro gli empi sia le leggi scritte che quelle non scritte e non toglie valore al significato della rievocazione della proposizione periclea.

Ciò che l'oratore sembra voler dire è che le norme in materia di empietà ammettevano il combinato disposto di leggi scritte e non scritte, di sanzioni umane e divine, le quali richiedevano l'intervento di agenti qualificati sul piano sacrale, nel caso in questione gli Eumolpidi.

Dunque, una fonte indipendente da Tucidide afferma che Pericle, in un'occasione imprecisata, avrebbe raccomandato di applicare contro gli «empi» *anche* le leggi non

parts of a system of constraint which makes civilized society possible». Cf. anche FORSDYKE 2018, 205 n. 67. *Supra* nn. 35, 133.

¹⁶³ TRIPODI 2011, 245-249.

¹⁶⁴ Cf. FILONIK 2013, 44 n. 129, per l'interpretazione dell'*agraphos nomos* in [Lys.] 6. 10 «as a more general point of reference, that is following what is just (δικαίον) in respect to the gods on the one hand and avoiding what is not on the other, having taken into consideration the written laws of the polis».

¹⁶⁵ *Supra* n. 13.

¹⁶⁶ [Lys.] 6. 17; 6. 33-34; 6. 52.

¹⁶⁷ *Infra* § 4. 1.

¹⁶⁸ Così TODD 2007, 448 (*supra* n. 160). In [Lys.] 6. 10, l'appello di Pericle all'applicazione degli *agraphoi nomoi* non pare rivolto al tribunale ma ai cittadini tutti (è noto che quando l'oratore dice «voi» può intendere anche i cittadini in generale).

¹⁶⁹ Cf. Dem. 22. 27. *Supra* n. 135.

¹⁷⁰ [Lys.] 6. 8; 6.10; And. 1. 110, 116. È notevole che sia evocato un *nomos* non scritto che è definito *patrios* (dunque equivalente di *idios*), non *koinos*. Cf. *infra* § 4. 1.

scritte ed avrebbe evocato l'importante ruolo degli Eumolpidi nella loro applicazione¹⁷¹.

Gli Eumolpidi erano tra le famiglie aristocratiche (*ghene*) che godevano di vari privilegi connessi con la celebrazione dei Misteri Eleusini. Fornivano ereditariamente i principali funzionari al culto di Eleusi. Tra gli Eumolpidi, che si ritenevano discendenti dell'antico re di Eleusi, Eumolpo, fondatore dei culti, veniva scelto lo ierofante o sommo sacerdote. In quanto ministri dei culti eleusini, avevano la prerogativa di interpretare le antichissime disposizioni trasmesse dalla tradizione orale: regole e riti sacri connessi ai Misteri Eleusini e validi solo ad Atene, in particolare in Eleusi¹⁷². L'arconte re sovrintendeva alla festa in occasione dei Misteri, badando che nessuno si macchiasse di colpe o empietà verso le cerimonie sacre e di fronte a lui venivano portate le controversie di carattere religioso¹⁷³. La loro operatività è attestata a più riprese tra V e IV secolo¹⁷⁴, senza che sia osservabile – almeno fino alla metà del IV – una significativa evoluzione rispetto alle forme dell'interazione con le leggi scritte, anche se, la dialettica dei retori su questa interazione poteva essere vivace¹⁷⁵.

È importante tenere a mente un dato cronologico sul quale gli studi sono concordi: le fonti disponibili indicano che, almeno per tutto il V secolo, la competenza esegetica spettava all'intero *ghenos* e che solo più tardi – verosimilmente intorno alla metà del IV secolo, con l'approvazione di una legge che avrebbe regolamentato nel modo più completo il culto di Eleusi e i Misteri¹⁷⁶ – tale competenza passò a un gruppo selezionato di interpreti che le fonti definiscono gli «esegeti degli Eumolpidi»¹⁷⁷.

Fino ad almeno la metà del IV secolo, è stato ripetutamente osservato, non sarebbe esistita «una precisa normativa in merito alle leggi da rispettare quando si trattava di giudicare un individuo che aveva commesso reati di empietà in relazione ai Misteri»¹⁷⁸. È dunque sullo sfondo di questo quadro normativo che va giudicata la

¹⁷¹ Comprensibile lo scetticismo di SCAFURO 2018, 131, che considera inutilizzabile la testimonianza dell'anonimo oratore rispetto al problema di capire come fossero giudicati i reati di empietà al tempo di Pericle, tenuto conto che «we know of no written laws about impiety from the time of Perikles». Commentando lo stesso passo anche OSTWALD 1973, 90, afferma «how precisely the written statutes defined ἀσέβεια we do not know».

¹⁷² Cf. CLINTON 1974, 89-93; ID. 1980, 258-288; PARKER 1996, 293-297; ID. 2004, 57-70; CARBON-PIRENNE-DELFORGE 2017, 141-157 (144). Utili discussioni in EHRENBERG 1958, 68-71; OSTWALD 1973, 89-92; CERRI 1979, 36ss.; DAVERIO ROCCHI 1996, 8-24; FURLEY 1996, 34-40; PEPE 2016-2017, 51-81 (67-77); EAD. 2018, 105-128; SCAFURO 2018.

¹⁷³ Arist. *Ath. Pol.* 57. 1: «L'arconte re si occupa di tutto, innanzitutto della celebrazione dei misteri, insieme ai curatori che l'assemblea vota per alzata di mano, due scelti tra tutti gli Ateniesi, uno scelto tra gli Eumolpidi e uno scelto tra i Cherici [...] si può dire che amministra tutti i riti sacri patrii». Sul passo cf. PARKER 2005, 342-360; RHODES 2016, 369.

¹⁷⁴ Fonti epigrafiche e letterarie che attestano tali funzioni tra V e IV secolo: *IG I³ 6*; *IG II² 204*; *IG I³ 78*; *IG I³ 386*; *Hesperia* 49, 1980 = SEG XXX 61 = Agora XVI 56; *IG II² 140*; *IG II² 1231*; Thuc. 8. 53. 2; [Lys.] 6. 10; And. 1. 115-116; Isocr. 4. 157; [Dem.] 59. 116-117; Dem. 22. 27; Aeschin. 3. 18; Arist. *Ath. Pol.* 39. 2 e 57. 1.

¹⁷⁵ *Infra* § 5.

¹⁷⁶ *I. Eleusis*, 138. CLINTON (1980, 272) data la legge fra il 380 e il 350 e ritiene che fosse opera dei nomoteti operanti dopo la revisione del 403 in occasione della quale, secondo lo stesso Clinton, non fu emanata una legge quadro sulla materia (1980, 274). *Infra* §§ 4, 4. 1.

¹⁷⁷ PEPE 2017b, 127 n. 58; EAD. 2018, 118.

¹⁷⁸ Cf. PEPE 2016-2017, 71, 76 n. 92; EAD. 2017a, 52-53. EAD. 2017b, 129 n. 67, 131; EAD. 2018, 116. Più in generale sulle procedure giudiziarie da seguire contro gli empi cf. FILONIK 2013, 15-23, e particolarmente p. 15 «Athenian legal documents provide no precise basis for

raccomandazione fatta dallo pseudo-Lisia.

La complementarità tra dimensione sacrale e giuridica delle competenze esegetiche degli Eumolpidi si ricava dalle definizioni degli autori dell'antichità che parlano di *patria nomima* (*Ath. Pol.* 39. 2 e 57. 1) e testimoniano «le connessioni con pratiche culturali e cultura pregiuridica radicata nel sacro e in relazione con gli ordinamenti giuridici della città»¹⁷⁹.

In materia di reati di empietà l'autorità degli Eumolpidi si estendeva a tutti i cittadini¹⁸⁰, ma lo Stato poteva intervenire nella sfera sacrale e gli Eumolpidi non avevano una gestione autonoma del culto.

Un esempio è il processo celebrato davanti a un tribunale di eliaisti contro Archia, capo supremo del culto di Eleusi, di cui racconta l'orazione pseudo-demostenica *Contro Neera*¹⁸¹. L'ex-ierofante Archia fu condannato a morte per empietà (*asebeia*) per aver compiuto un sacrificio ad Eleusi contravvenendo alle regole tradizionali (*ta patria*)¹⁸².

Non è possibile stabilire con certezza se il tribunale avesse condannato Archia perché esisteva una legge scritta che permetteva all'accusatore di portare avanti l'accusa¹⁸³ o perché, come ipotizzato da Alberto Maffi, al tribunale fu chiesta «l'applicazione di una norma consuetudinaria appartenente al vasto campo del diritto sacrale» e la sentenza accolse l'esortazione dell'oratore a giudicare il caso ricavando un criterio di giudizio «da principi di comportamento condivisi, riconducibili in ultima analisi a consuetudini»¹⁸⁴.

Ciò che sembra chiaro è che fosse possibile agire in giudizio contro il capo del culto di Eleusi, a testimonianza dal fatto che violare le regole tradizionali stabilite per il sacrificio e il calendario delle celebrazioni doveva essere sanzionato dalla città¹⁸⁵ e che gli Eumolpidi non avevano una gestione autonoma del culto.

the charge of impiety, a fact which has been variously ascribed both to the nature of Greek law in general and the peculiarity of this kind of accusation. Presumably, the prosecutors had a wide range of possible procedures to choose from». Sullo sfondo di un tale quadro normativo si spiega che gli interpreti di [Lys.] 6. 10 si dividano sull'effettiva intenzione della raccomandazione fatta da Pericle nell'occasione rievocata dall'anonimo: chiedere di mitigare la sentenza in occasione di un imprecisato processo per empietà (cf. EHRENBERG 1959, 69, sul fatto che il consiglio dato da un Eumolpida poteva concretarsi in un giudizio più mite) o, all'opposto, prospettare una condanna più severa, come appare più probabile (cf. TRIPODI 2011, 246ss.).

¹⁷⁹ DAVERIO ROCCHI 1996, 11-12. Così anche OSTWALD 1973, 90-92.

¹⁸⁰ DAVERIO ROCCHI 1996, 20; PEPE 2018, 109.

¹⁸¹ [Dem.] 59. 116-117. Sul passo hanno richiamato l'attenzione RUDHART 1960, 97; HARRIS 2015, 4; MAFFI 2018a, 91.

¹⁸² [Dem.] 59. 116: οὐ νομίμου ὄντος ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἱερεῖα θύειν, οὐδ' ἐκεῖνον οὐσης τῆς θυσίας ἀλλὰ τῆς ἱερείας. Archia aveva compiuto sacrifici «contro le tradizioni patrie», osando sacrificare in un giorno in cui «non era lecito» e sostituendosi alla sacerdotessa ufficialmente deputata alla funzione.

¹⁸³ Cf. HARRIS 2015, 3: «The rules he violated may have been set forth in a calendar listing the kinds of offerings to be made, the days of sacrifice and who was entitled to conduct the sacrifice». Cf. anche HARRIS 2018a, 42-74, sul fatto che gli Ateniesi potessero agire in giudizio soltanto sulla base di una legge scritta.

¹⁸⁴ MAFFI 2018a, 91. Cf. anche RUDHART 1960, 97: «Une seule allusion à ce procès nous laisse ignorer quelles lois y étaient invoquées; or c'est un problème nouveau qui se pose à nous en l'occurrence, car l'affaire d'Archias est en relation avec les cultes d'Eleusis et savons que ceux-ci sont régis, en partie du moins, par les lois non écrites des Eumolpides. Ces lois non écrites pouvaient-elles servir de fondement à un procès débat devant les tribunaux athéniens?». Va sottolineato che la materia delle leggi sacre resta di difficile inquadramento rispetto alla questione della possibilità di agire in giudizio soltanto sulla base di una legge scritta.

¹⁸⁵ GAGNE 2009, 223-224; HARRIS 2015, 3.

In questo quadro, è condivisibile quanto ha osservato Edward Harris sull'interazione fra prerogative della città e prerogative di chi era deputato alla vigilanza sulle norme stabilite dalle leggi sacre ovvero che «religious officials do not act on their own discretion or their own views about what is appropriate behavior. They are to act in accordance with the laws of the *polis* like other officials» e che «from a legal point of view, they are just as accountable to the *polis* as other public officials. Their religious function does not give them a privileged position vis-à-vis the Assembly and the courts»¹⁸⁶.

Ora, questa stessa complementarità di funzioni si ricava dall'orazione anonima *Contro Andocide*. Qui il richiamo all'esortazione di Pericle testimonia, come già Hirzel aveva constatato, la sintonia tra le prerogative della città e quelle degli Eumolpidi¹⁸⁷. Una sintonia sottolineata anche da Victor Ehrenberg il quale, rispetto ai riti particolari dei Misteri Eleusini, affermava che le prerogative degli Eumolpidi avevano «una funzione riconosciuta in seno alla struttura della vita sociale»¹⁸⁸ e che i riti sacri di Eleusi non rientravano nell'ambito di «un ordine divino del mondo opposto ad un ordine creato dagli uomini»¹⁸⁹. Al contrario, come ugualmente riconosciuto da Giovanna Daverio Rocchi, appare chiaro che esponenti dell'aristocrazia nobiliare «potevano svolgere servizi che possono essere definiti pubblici, in quanto di comune fruizione da parte dei cittadini, ciò che rivela l'avvenuto adattamento di un intero ceto sociale ad un sistema politico che per contenuti, finalità e attitudini era antitetico all'aristocrazia»¹⁹⁰.

In questo senso, il passo dell'orazione *Contro Andocide* parrebbe compatibile con il rilievo dato da Pericle alle leggi non scritte nell'*Epitafio*¹⁹¹.

Pericle avrebbe forse valorizzato il ruolo delle leggi non scritte sia all'interno di un discorso il cui contesto non è per noi precisabile, sia nell'*Epitafio*, nel contesto della descrizione della *politeia* degli Ateniesi.

2. Leggi non scritte e *politeia* nel discorso di Pericle: interpretazioni a confronto

Nella sezione principale del discorso funebre di Pericle, introdotta dopo la rapidissima rievocazione delle gesta compiute dagli antenati, è la descrizione della *politeia* degli Ateniesi.

¹⁸⁶ HARRIS 2015, 11. Così anche GAGNE 2009, 224-226, 231. In questo quadro è comprensibile quanto afferma Eschine (3. 18) sul fatto che anche gli Eumolpidi fossero soggetti a resoconto (*euthynai*). Cf. LAMBERT 2010, 166 n. 136.

¹⁸⁷ HIRZEL 1900, 21 (*supra* n. 29).

¹⁸⁸ EHRENBURG 1958, 70.

¹⁸⁹ EHRENBURG 1958, 71. Più in generale cf. HARRIS 2006, 53-57.

¹⁹⁰ DAVERIO ROCCHI 1996, 9. Non condivido, invece, l'opinione della studiosa che tale adattamento si fosse compiuto solo dopo la revisione legislativa del 403. La documentazione epigrafica testimonia un'interazione non conflittuale già a metà del V secolo (*IG I³ 6, 20-31; 78a, 36-40*). Cf. OSTWALD 1973, 90-91; GAGNE 2009, 224-226, 232; LAMBERT 2010, 166 n. 136; HARRIS 2015, 11; SCAFURO 2018, 135-136; STOLFI 2020, 47-48, e *infra* nn. 333-337.

¹⁹¹ Anche Ehrenberg sottolinea la compatibilità di ciò che afferma il Pericle tucidideo con quanto afferma il Pericle dello Pseudo-Lisia. Infatti, sebbene EHRENBURG 1958, 64, affermi che è difficile riconoscere nelle parole dello Pseudo-Lisia «l'identificazione dell'accezione conferitagli originariamente da Pericle» (cosa evidente, trattandosi nel primo caso di un riferimento generale alle leggi non scritte la cui violazione arreca disonore al colpevole, e nel secondo di un riferimento preciso alle leggi degli Eumolpidi nel quadro della punizione degli empi), tuttavia lo stesso studioso osserva poco oltre che queste leggi «costituivano un tal quale completamento del diritto pubblico e in questo senso non erano dissimili dalle leggi non scritte dell'orazione funebre» (70).

Vale la pena leggere il passo che introduce la descrizione della costituzione «Voglio esporre quali principi ispiratori ci abbiano mossi per giungere a tanto, sotto quale forma di governo e con quale modo di vivere sia nata la nostra potenza, solo dopo passerò a rendere l'elogio ai caduti poiché ritengo che l'occasione sia particolarmente adatta ad affrontare questi argomenti, e che sia utile farli intendere a tutta la folla di cittadini e di stranieri che si è radunata»¹⁹².

La descrizione della *politeia* che occupa il paragrafo successivo ha costituito, a giudizio di alcuni storici, un vero e proprio archetipo per le successive rappresentazioni dei caratteri della democrazia ateniese e – secondo Edward Harris – il modello di descrizione della *politeia* adottato da Aristotele nella *Politica*¹⁹³.

Nel paragrafo 37 Pericle definisce le regole che gli Ateniesi hanno scelto di darsi in materia di giustizia e i criteri secondo i quali essi regolano l'accesso alle cariche pubbliche. Trattandosi di una *politeia* democratica, l'accento è posto da Pericle sul principio che coinvolge nel governo i molti e non i pochi, che la legge tutela l'uguaglianza e che la povertà non impedisce al meritevole di accedere alle cariche. La specificità della *politeia* democratica ateniese è richiamata non solo a livello politico-istituzionale ma anche sul piano dei valori etici condivisi. La stessa uguaglianza è riconosciuta come valore affermato e difeso dalle leggi, ma anche come condizione che non limita il riconoscimento del merito individuale¹⁹⁴.

Nel contesto della descrizione dei principi sui quali si fonda la *politeia* degli Ateniesi, il motivo della complementarità del rapporto fra legge scritta e non scritta assume due principali significati.

Innanzitutto è funzionale ad esaltare la capacità degli Ateniesi di conformare la propria condotta privata e pubblica alla regola del necessario equilibrio fra libertà e rigore, fra tolleranza e disciplina.

Va sottolineato, infatti, che Pericle afferma la complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte precisamente nel contesto di una riflessione che mette al centro la necessaria sintesi tra la tolleranza che informa il giudizio sui comportamenti individuali, da un lato, e la disciplina di cui devono dar prova i cittadini – rispettando *tutte* le leggi (quelle scritte e quelle non scritte) – nella loro condotta pubblica, dall'altro.

All'interno di questa riflessione, la scelta di evocare il disonore (la vergogna) come sanzione per la violazione delle leggi non scritte assume un valore preciso, perché sottolinea il valore di quelle norme, il fatto cioè che fossero efficaci, quanto le norme scritte, al fine di regolare il comportamento dei privati nei confronti della città¹⁹⁵.

Se consideriamo che Pericle sta parlando dei comportamenti degli Ateniesi che coinvolgono un interesse pubblico e se diamo la giusta importanza a quel «soprattutto» (*malista*), dobbiamo individuare nelle leggi scritte quelle che si riferiscono alle fattispecie che comportano un'offesa ritenuta lesiva degli interessi pubblici, anche se colpisce un privato, e nelle leggi non scritte quelle che implicano

¹⁹² Thuc. 2. 36. 4.

¹⁹³ Cf. HARRIS 1992, 159-160; diversamente FANTASIA 2003, 375-376.

¹⁹⁴ Così EHRENBERG 1958, 60; FARRAR 1988, 163; ANDREWS 2004, 545ss. Sull'equilibrio tra merito individuale e uguaglianza cf. anche BORDES 1982, 218: «constatons que l'arété vient témpérer l'égalité» e SICKING 1995, 414, il quale sottolinea al riguardo «the carefully balanced description of democracy as realizing the equality of all citizens before the law without at the same time equalizing them in areas offering scope for excellence (II. 37.2)». Cf. anche FOUCHARD 1997, 193: «la démocratie repose aussi sur l'arété du *dèmos*».

¹⁹⁵ Cf. CAMASSA 2011, 158-159; STOLFI 2020, 156.

una vergogna condivisa per il contravventore¹⁹⁶.

Un esempio di ciò che Pericle intende si trova nello stesso *Epitafio*. Nell'ambito del comportamento in guerra, secondo quanto Pericle afferma poco oltre e in più passaggi, la condotta dei cittadini che sono caduti in battaglia è valutata attraverso il valore mostrato «nelle guerre combattute per la patria «dunque nella loro «azione pubblica» più che a partire «dal danno che avevano arrecato con le loro azioni private», essendo stati «sotto altri aspetti, meno onesti»¹⁹⁷. Qui in particolare appare messo in luce il fatto che a muovere l'azione e la condotta pubblica di quegli Ateniesi era il senso dell'onore, non il timore di una sanzione. In quest'ottica l'*aischyne* (2. 37. 3) diventa il contraltare del *protimatai* (2. 37. 1) che è anch'esso, si direbbe, il risultato di un giudizio condiviso a livello di cittadinanza¹⁹⁸.

Va inoltre considerato che la proposizione periclea, con la considerazione che il disonore era la sanzione che colpiva quanti disobbedivano alle leggi non scritte, rovesciava l'argomentazione di quanti avevano costruito l'opposizione fra legge scritta e non scritta a partire dal contrasto tra la rigidità della legge scritta e la flessibilità della legge non scritta¹⁹⁹.

La norma non scritta – questo afferma Pericle – non è meno capace di disciplinare la condotta degli Ateniesi²⁰⁰. In questo quadro, è da rigettare l'ipotesi secondo la quale sarebbe da leggere in questa proposizione periclea la volontà di contrapporre gli *agraphoi nomoi* «ai *nomoi* che creavano diritto, come fonte di specifiche regole di condotta»²⁰¹. Qui Pericle sembra piuttosto mettere l'accento sull'autorità che dà efficacia normativa alle leggi non scritte (il consenso generale, l'*homologhein* degli Ateniesi) più che sulle modalità della sanzione, insieme al fatto che è l'insieme delle leggi scritte e non scritte a regolare la condotta pubblica dei cittadini²⁰².

Tale rappresentazione rende meglio conto di uno dei caratteri distintivi dell'atteggiamento ateniese rispetto alla legge: il fatto che gli Ateniesi non amavano essere rappresentati come «schiavi» della legge, ma convintamente rispettosi.

¹⁹⁶ Alla violazione di un interesse privato non tutelato, per ipotesi, da una legge scritta, non consegue la vergogna, perché questo tipo di interessi dà luogo ai *diaphora* che le leggi risolvono assicurando pari trattamento (evidentemente processuale) alle parti (Thuc. 2. 37. 1), senza che ciò implichi, salvo eccezioni, disonore per il soccombente. Si noti che *atimia* non equivale automaticamente ad *aischyne*: si direbbe che la prima sia la versione istituzionalizzata della seconda: cf. MAFFI 2018b, 157-161.

¹⁹⁷ Thuc. 2. 42. 4; 2. 43. 1; 2. 44. 4; 2. 45. 1. Cf. anche 2. 64. 6. Devo ad Alberto Maffi, che qui ringrazio, la segnalazione dei passi e del problema che sollevano relativamente al confronto fra il comportamento degli Ateniesi nei confronti della città e il loro comportamento privato.

¹⁹⁸ Su questa tematica cf. LANNI 2016, 27-28, 149, e MAFFI 2017. FORSDYKE 2008, 3-50, considera l'interazione tra sanzione giudiziariamente pronunciata e disonore nel caso di reati specifici come il tradimento, il furto, l'adulterio. Cf. anche EAD. 2018, 204-205, e PATTERSON 2002, 95 n. 6. Cf. nn. 159, 245.

¹⁹⁹ Cf. ad es. quanto afferma Gorgia nell'*Epitafio* sull'*orthos logos* della legge (evidentemente scritta e contrapposta alla legge della ragione, *supra* nn. 62, 118).

²⁰⁰ Sul ruolo delle norme non scritte come mezzi spontanei di controllo sociale nel discorso di Pericle cf. LANNI 2016, 27-28, 149. Per un confronto con il pensiero platonico cf. MAFFI 2002, 149. Il tema assume un particolare significato rispetto al confronto con la *politeia* spartana, confronto che è sullo sfondo dell'intero *logos*: cf. EHRENBERG 1958, 58-71; HARRIS 1992; FOUCHARD 1997, 196-197; BOSWORTH 2000; STOLFI 2020, 156. *Infra* n. 205.

²⁰¹ Così TALAMANCA 2008, 102, il quale afferma che questo è ciò che «si trova espresso con tutta chiarezza in Thuc. 2.37.3» e ribadisce che siamo di fronte ad una opposizione: gli *agraphoi nomoi* di Pericle come «regole di condotta la cui sanzione non va oltre il biasimo sul piano sociale, contrapposte ai *nomoi* che creavano diritto» (TALAMANCA 2008, 103). Per una discussione degli sviluppi di questa posizione nei contributi di PEPE 2017a-b cf. *infra* § 4.

²⁰² Cf. EHRENBERG 1958, 58-59, 67; CAMASSA 2011, 158-159. *Infra* § 3.

Pericle, da un lato, riconosce, che la legge dispone di una forza costringitiva²⁰³, dall'altro sottolinea che gli Ateniesi aderiscono spontaneamente alle regole (non scritte) che la città si è data, perché non sopportano la vergogna che deriva dalla loro trasgressione.

Sullo sfondo di questo riferimento va individuato il principio che le leggi vigenti nella democrazia ateniese associano la forza della prescrizione a quella della persuasione morale.

È un'affermazione che sottolinea il rapporto armonico (unitario) fra due componenti della legge. Gli Ateniesi, afferma Pericle, aderiscono convintamente alle regole (non scritte) che la città si è data, non sopportando la vergogna che deriva dalla loro trasgressione, in quanto riconoscono l'autorità di quelle leggi che, sebbene non scritte, sono espressione di un accordo condiviso²⁰⁴. Anche in questo caso l'approccio pericleo è significativo se si tiene conto della critica, mossa dai sofisti, al carattere costringitivo delle norme sociali, una critica che serviva a sostenere la liceità della loro trasgressione²⁰⁵.

È dunque indicativo che tale carattere distintivo della mentalità giuridica degli Ateniesi appaia rievocato anche successivamente nella tradizione del *logos epitaphios* (ad esempio, nel discorso attribuito a Lisia) a testimonianza del fatto che gli Ateniesi amavano essere descritti come capaci di riconoscere liberamente l'autorità della legge alla quale dovere rispetto²⁰⁶.

La rievocazione della complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte assume un particolare significato quando si considera che il *logos epitaphios* affrontava tipicamente temi capaci di unire e non di dividere.

In un recente volume sui *logoi* di Pericle in Tucidide, Davide Susanetti ha efficacemente messo in luce questa funzione del discorso funebre. Il discorso funebre di Pericle – afferma Susanetti – pone la parola «nello spazio equidistante da tutte le posizioni e da tutti i punti di vista particolari», è lo spazio ove si produce la mediazione. In questo spazio «la rappresentazione dell'unità funziona nella misura in cui scotomizza le differenze del reale», obliterando le disparità economiche e

²⁰³ Thuc. 2. 37. 3 (τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν). Le parti in causa in tribunale parlano spesso del timore delle leggi (cf. Dem. 19. 2; 24. 97, 193; 59. 86). Un timore evocato anche nella tragedia (cf. Aesch. *Eum.* vv. 690-98). Per un confronto tra i passi di Tucidide e di Eschilo cf. EHRENBERG 1958, 62.

²⁰⁴ È il tema sullo sfondo del celebre dialogo tra Pericle e Alcibiade nei *Memorabili* di Senofonte (2. 40-46) sul quale è tornato ZAGREBELSKY 2009, 21-39.

²⁰⁵ Cf. DE LUISE 2015, 41. La stessa studiosa osserva «La spontaneità dell'adesione alla legge, come tratto distintivo della democrazia, ha un ruolo importante nel discorso del Pericle tucidideo per la commemorazione dei caduti. Qui sembra addirittura vanificarsi la componente *kratos* del *nomos*, per effetto di un'eccellente suggestione retorica: obbedienza alla legge e coraggio civico si determinerebbero senza alcuna costrizione, perché fondati sul piacere dell'appartenenza a una città e a uno stile di vita intrinsecamente belli e desiderabili» (55-56). STOLFI 2020, 156, osserva che per Pericle il rispetto dei *nomoi* nutrito dagli Ateniesi è «tanto più meritevole – a fronte della passiva e meno virtuosa obbedienza spartana, in cui domina più la paura che la persuasione – nel caso di leggi non scritte. E ciò proprio perché la loro violazione determinerebbe esiti più lievi di quanto accada con le leggi scritte».

²⁰⁶ Cf. Lys. 2. 25, dove si afferma che per gli Ateniesi è più forte la vergogna che deriva dalla violazione della legge della paura del pericolo di combattere il nemico. Va osservato che non si parla di leggi scritte, ma di leggi in generale. Il tema mi pare adombrato anche nell'*Epitafio* di Gorgia ed è, come noto, insistentemente posto da Platone, nelle *Leggi* (cf. 7. 822e 4 – 823a 6. PRAUSCELLO 2014, 69-73; VEGETTI 2015, 23-35), e presente anche in Aristotele (cf. *Rhet.* 1. 14. 1375a 15-18, con il commento di GASTALDI 2014, 443, che mette in relazione questo passo con l'orazione funebre di Pericle).

sociali²⁰⁷.

Anche Dominique Lenfant ha posto l'accento sulla funzionalità del tema dell'unità, particolarmente rispetto all'esigenza della consolazione propria dell'*Epitafio*²⁰⁸. È un tratto che appare mantenuto negli epitafi successivi: la *politeia* ateniese nei discorsi funebri era rievocata per unire, per oscurare le differenze sociali all'interno della comunità civica²⁰⁹. Possibili elementi di divisione potevano essere evocati ma solo nella forma e ai fini della ricomposizione e della mediazione. Quel genere retorico, per definizione, non poteva che essere «privo di tensioni interne e piuttosto segnato da un'intima armonia»²¹⁰.

Se questa unità sociale fosse evocata al fine di riaffermare la priorità dei valori aristocratici invece che di quelli democratici è argomento che impegna la discussione degli storici.

Contro quanti leggono nell'*Epitafio* di Pericle una rappresentazione autenticamente democratica della costituzione ateniese sono gli studiosi che vi trovano la dimostrazione della posizione politica ambigua di Pericle rispetto alla democrazia²¹¹. Secondo la loro interpretazione, sarebbe indicativa di questa ambiguità la serie di opposizioni che accompagna la descrizione fatta da Pericle, là dove afferma che «mentre nelle controversie private spetta a tutti l'uguaglianza davanti alla legge, invece, per quanto riguarda la reputazione personale, ognuno viene preferito per le cariche pubbliche in base alla stima di cui gode in qualche ambito»²¹².

Sempre secondo tale interpretazione, con quelle parole Pericle introdurrebbe un'attenuazione rispetto al tema dell'uguaglianza politica che poteva suonare rassicurante per le *élites*. Il peso dato alla maggioranza non significherebbe infatti dominio assoluto dei più nei confronti dei pochi, in quanto l'acquisizione delle cariche è connessa al prestigio individuale²¹³.

Gli studiosi che giudicano ambigua la posizione espressa da Pericle rispetto alla democrazia ritengono inoltre che Pericle avrebbe evitato di proposito formulazioni nette e univoche, sfumando sui dati istituzionali per accentuare il criterio meritocratico e oscurando i caratteri democratici più capaci di generare opposizione

²⁰⁷ SUSANETTI 2015, 7.

²⁰⁸ LENFANT 2021.

²⁰⁹ Cf. WALTERS 1980; OBER 1989, 291; FANTASIA 2003, 375; EPSTEIN 2011, 87-102 (90ss.). Per una discussione della funzione inclusiva dell'orazione funebre, con particolare riguardo per il IV secolo, cf. BARBATO 2020, 83-101 (84-87).

²¹⁰ Così FANTASIA 2003, 375. Cf. anche WALTERS 1980, 16 «a principal function of the *epitaphioi logoi* at Athens was to reconcile or mediate conflicting cultural codes»; FOUCARD 1997, 359-360.

²¹¹ Cf. OLIVER 1955, 37-40; GOMME 1956, 107-110; KAKRIDIS 1961, 27; FLASHAR 1969, 18; ZIOLKOWSKI 1981, 183; FARRAR 1988, 29; RUSTEN 1989, 143-146; LORAUX 1993, 188-211. Un distinto filone di studi affronta il problema della distanza tra *logos* e realtà ovvero la funzione di una rappresentazione ideologica della democrazia ateniese che maschera la realtà delle cose. Cf. GRETHLEIN 2010, 227-228, il quale afferma «the radiant image that Pericles sketches stands in pointed contrast to the misery of the plague that follows nearly immediately in the narrative» e che vi siano «other points in which the Athens of Pericles' oration not only contrasts with the Athens that was subsequently wrecked by the war, but also with Periclean Athens». Lo studioso tedesco, più in generale, osserva che «the praise of the stable constitution and the harmonious polis-life contrasts not only with later politics but also with Pericles' own experiences when he was first fined and then re-elected as general (2.65.3-4). [...] Thus, the Periclean funeral oration illustrates that the need to please the audiences leads to logoi that are out of touch with erga». Analoghe riflessioni negli studi di CANFORA 2011b e di UGOLINI 2011.

²¹² Thuc. 2. 37. 1.

²¹³ SUSANETTI 2015, 150-152.

(sorteggio e ruolo identico negli organi decisionali), al fine di compiacere gli aristocratici²¹⁴. E, si sostiene, sempre per compiacere gli aristocratici Pericle avrebbe scelto di fare spazio nel suo *logos* alle leggi non scritte. Quando Pericle passa dalla descrizione della *politeia* con riguardo ai diritti del corpo sovrano alla descrizione del tema di ciò che merita rispetto /timore nella sfera pubblica, le leggi scritte e quelle non scritte hanno infatti pari dignità e rilievo. Sarebbe quell'accentuazione positiva delle leggi non scritte (il cui valore non è inferiore a quello delle leggi scritte) – secondo quanto osserva Cynthia Farrar – a sottolineare il rilievo che i valori aristocratici continuavano ad esercitare sulla società ateniese: Pericle intende con quel tema «nobilitare la democrazia ateniese»²¹⁵. Analoga la posizione di Nicole Loraux, secondo la quale Pericle non dice che le leggi scritte sono la base del regime democratico e nell'associarle a quelle non scritte vuole diminuirne il significato²¹⁶.

Ora, sulla possibilità che Pericle intendesse sminuire il significato delle leggi scritte a vantaggio di quelle non scritte, a me pare condivisibile la valutazione che ha dato Domenico Musti nella sua fondamentale discussione dell'*Epitafio*. Occorre – scrive Musti – «saper visualizzare le cose»: immaginare che Pericle in una potente celebrazione pubblica dei valori democratici scegliesse di ridimensionare l'importanza delle leggi scritte è scarsamente credibile²¹⁷.

Non pare d'altra parte, che l'interpretazione che Musti propone a proposito del richiamo di Pericle alle leggi non scritte possa chiudere esaustivamente la discussione: che cioè Pericle faccia riferimento a quelli che Musti definisce «i principi della coscienza» e «il comune sentimento di umanità»²¹⁸. Né risolvono in modo soddisfacente la questione altre ipotesi di lettura che, allo scopo di confutare la teoria dell'ambiguità di Pericle rispetto al carattere democratico della costituzione ateniese, finiscono col ridimensionare il significato politico della rievocazione delle leggi non scritte le quali sarebbero da intendere come un generico riferimento alla morale universale e più specificamente all'etica greca²¹⁹.

Gli *agraphoi nomoi* di Pericle, secondo questa interpretazione, individuerebbero le leggi non scritte condivise da tutti i Greci e dagli uomini in generale: quelle che impongono di rispettare gli dèi, i genitori, gli ospiti; le tre leggi dell'etica greca in cui diritto positivo (*nomos*) e natura (*physis*) possono convivere²²⁰ e cui allude – tra gli

²¹⁴ Così POZZI 1983, 225; FARRAR 1988, 29; LORAUX 1993, 191-193; SUSANETTI 2015, 12-13, 153.

²¹⁵ FARRAR 1988, 29: «Pericles stresses the continued weight of aristocratic influence and values in democratic Athens (2. 37.1) and he ennobles the democracy».

²¹⁶ Per l'opinione che Pericle con quel riferimento volesse compiacere gli aristocratici cf. OLIVER 1955, 37-40; GOMME 1956, 107-110; KAKRIDIS 1961, 27; FLASHAR 1969, 18; ZIOLKOWSKI 1981, 183; BORDES 1982, 216-218; FARRAR 1988, 29; RUSTEN 1989, 143-146; LORAUX 1993, 188-211; SUSANETTI 2015, 150-153. *Contra*: HARRIS 1992, 158ss. (con ampia rassegna bibliografica); MUSTI 1995, 12-15, 51ss.; FOUCHARD 1997, 193ss.; BOSWORTH 2000, 16; FANTASIA 2003, 377; ANDREWS 2004, 539-561; LENFANT 2021.

²¹⁷ MUSTI 1995, 51 e 12, sul fatto che Pericle corregge il sospetto su democrazia (ove fosse intesa come esclusivo «governo della maggioranza») e afferma perciò «i diritti di tutti di fronte alla legge».

²¹⁸ MUSTI 1995, 15 e 51.

²¹⁹ Così GOMME 1956, 112-114, il quale pensa a leggi «universal in the Greek world» (114); FINLEY 1967, 8, che afferma: «one may see in them a confidence in human nature»; RHODES 1988, 221, che pensa a: «those moral principles which, it was thought, were shared by all right-thinking people and did not need to be incorporated in codes of law».

²²⁰ Cf. TURATO 1972, 113-143 (141). Per possibili varianti delle tre leggi dell'etica cf. HARRIS 2006, 54ss. Discussione e rassegna di testimonianze anche in EHRENBERG 1958, 229-236; TURATO 1972, 126-127; ISNARDI PARENTE 1975, 3-26 (15 n. 23).

altri – Socrate nel celebre dialogo con Ippia, nei *Memorabili* di Senofonte²²¹.

L'interpretazione secondo la quale negli *agraphoi nomoi* di Pericle va individuato il significato di generiche leggi morali, valide per i Greci come per tutti gli uomini, appare scarsamente plausibile nel contesto della descrizione della *politeia* degli Ateniesi.

Tale descrizione appare infatti particolarmente attenta al tema della specificità. Sono originali i valori sui quali la *politeia* ateniese si fonda e sono quei valori a distinguere gli Ateniesi da tutti gli altri Greci²²². La «nostra *politeia* non si propone di imitare le leggi di altri popoli» esordisce Pericle quando dà avvio alla celebrazione della *politeia* ateniese²²³. Pericle riconosce evidentemente agli *agraphoi nomoi* e ai *nomoi gegrammenoi* la medesima capacità di manifestare i valori condivisi dagli Ateniesi. E nel fare ciò si allinea con la tradizione culturale greca precedente e successiva, da Pindaro fino a Platone e ad Aristotele²²⁴.

Conviene, allora, valutare la proposizione periclea del tema delle leggi non scritte uscendo dal rigido schema dei modelli interpretativi fin qui considerati e che leggono in quel riferimento dell'*Epitafio* ora la passiva adesione di Pericle ai canoni del genere retorico, ora il tentativo di compiacere gli aristocratici, ora, infine, l'espressione di un generico riferimento alla coscienza individuale e a valori morali universali.

È in questa operazione che occorre recuperare e valorizzare la posizione di Hirzel.

A partire dalla sua interpretazione «inclusiva» degli *agraphoi nomoi* di Pericle è infatti possibile ipotizzare che Pericle abbia inteso fare del tema dell'unità del *nomos*²²⁵ un elemento centrale del suo manifesto democratico.

Con quel tema Pericle si sarebbe riappropriato dei valori di tutte le parti della città e ciò per impedire che una parte della società ateniese identificasse *in maniera esclusiva* nella legge non scritta una norma valida del proprio comportamento sociale e religioso²²⁶.

Questa interpretazione tocca un punto rilevante nella prospettiva della nostra riflessione: è l'idea che l'unità della *politeia* si esprime attraverso la complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte e che tale complementarità salva la *politeia* intesa come espressione di valori condivisi.

Per valutare la forza di questo modello interpretativo occorre tornare al dibattito sulla legge che viene svolto nella letteratura sofistica e appare evocato nella tragedia.

²²¹ Xen. *Mem.* 4. 4. 5-20. Per un confronto col passo dei *Memorabili* cf. HIRZEL 1900, 23ss., 33; HORNBLLOWER 1991, 302, ipotizza «family obligation like honouring your parents and avoiding incest». Così anche FANTASIA 2003, 382: «obbligazioni familiari che sono patrimonio comune o quelle norme, di ordine morale prima ancora che religioso, che presiedono alle relazioni interpersonali». Diversamente HARRIS 2006, 54 n. 41, individua negli *agraphoi nomoi* gli *ethe* ovvero «customs».

²²² Opportunamente HARRIS 2004, 51; ID. 2006, 54 n. 41, osserva che si tratta di «customs followed by a specific community». Cf. anche BRUNSCHWIG 1996, 144 sul concetto di *agraphoi nomoi* come «customs, mores, specific moral intuition of a given social and political group». Il punto era già stato sottolineato da DE STE CROIX 1972, 16, 20, oltre che da HIRZEL 1900, 21-23.

²²³ Thuc. 2. 37. 1.

²²⁴ Sui *nomima* e gli *agraphoi nomoi* quali norme effettivamente capaci di esprimere il concetto di giustizia che ogni società elabora per sé stessa cf. FOUCHARD 1997, 366, e la sua discussione delle fonti (Pind. fr. 92 (Puech); Hdt. 3. 38; Plat. *Prot.* 327a). *Infra* § 5.

²²⁵ Giustamente STOLFI 2020, 155-156, riconosce nella proposizione periclea questo significato.

²²⁶ Cf. BORDES 1982, 362, 379ss.

3. Pericle, gli *agraphoi nomoi* e la coesione sociale degli Ateniesi

Si è già fatto cenno al dibattito culturale che a metà del V secolo si era sviluppato intorno al concetto di legge negli ambienti della sofistica, e che di riflesso appare adombrato nella tragedia e nell'oratoria funebre²²⁷.

È il dibattito in cui la legge positiva, concreta, stabilita dalle varie città per convenzione, poteva essere messa in contrasto con quel nucleo profondo della legge, più stabile (che si trattasse di un ordine naturale o divino) e che non era legato ad alcuna particolare comunità.

Guardando alle forme che assume la rievocazione della opposizione tra legge scritta e non scritta, un aspetto appare rilevante e giustamente enfatizzato negli studi: il rischio potenzialmente eversivo della riduzione delle leggi scritte a pura convenzione²²⁸ e insieme il rischio del radicamento della tesi che il rispetto delle leggi non scritte fosse prerogativa esclusiva di una parte della città, non della città tutta²²⁹. In tale quadro, l'appello alle leggi non scritte poteva assumere la forma di una sfida al processo democratico di laicizzazione e storicizzazione del *nomos*. Considerato che a fondamento dell'ideologia democratica era il principio dell'obbedienza alle leggi, il νόμοις πείθεσθαι²³⁰, il rischio di una divisione sul tema della legittimità della legge scritta era reale e rilevante, tanto più se si considera che, tra gli argomenti divisivi era quello della superiorità ed esclusività della legge non scritta come legge il cui valore era riconosciuto solo da una parte della città.

Aspetti comuni alle diverse forme in cui questa tensione si esprimeva erano la critica alla legge scritta in quanto espressione contingente e relativa del potere di una parte della città, quella democratica, e insieme l'esaltazione della legge non scritta come norma che regolava l'azione di un'altra parte della città, quella dei più «illuminati»²³¹.

Quale il rischio sullo sfondo di questa lacerante dialettica? Quello di un'accentuata divaricazione di valori e di ceti – che era il prodotto della crisi del concetto di legge positiva – e del divorzio fra classe colta, espressa e rappresentata dalla Sofistica, e assemblea popolare di Atene²³².

In tale quadro, è plausibile che Pericle, nell'orazione funebre, avesse deciso di assumere una posizione precisa sullo sfondo di un dibattito culturale che metteva in crisi, insieme alla legittimità della legge scritta, l'unità del *nomos* e la coesione sociale della polis.

Pericle, secondo una prospettiva di studio che mette direttamente a confronto i contenuti dell'*Epitafio* con i temi di questo dibattito culturale, avrebbe reagito e preso posizione rispetto agli orientamenti ideologico-culturali di matrice antidemocratica.

In particolare, Pericle avrebbe collocato entro uno spazio politico e sviluppato con un

²²⁷ *Supra* n. 47.

²²⁸ Sulla relatività del *nomos* e l'opposizione fra *nomos* e *physis* cf. Antiph. DK 87 B44; Plat. *Prot.* 337d, 372a; Plat. *Rep.* I. 338d-e; 340e-341a; Gorg. DK 90, 19-20; Xen. *Mem.* 4. 4. 13-14, 19-24. Cf. HIRZEL 1900, 23ss., 33; ISNARDI PARENTE 1975, 3-26; EAD. 1977; FOUCHARD 1997, 365-379, 411-413; TRABATTONI 2005, 22-29; CANFORA 2006, 55-61; HARRIS 2006, 54; ZAGREBELSKY 2009, 21-39; SUSANETTI 2015, 156-157; STOLFI 2020, 167-172. Sulla concezione di Trasimaco cf. FOUCHARD 1997, 377-378; VEGETTI 1998; MAFFI 2019.

²²⁹ CANFORA 2006; BERTELLI 2008.

²³⁰ Sul punto cf. TURATO 1972, 135.

²³¹ Cf. ISNARDI PARENTE 1975, 3-26; EAD. 1977; TURATO 1972, 141ss.; TRABATTONI 2005, 22-29; CANFORA 2006, 55-61; ZAGREBELSKY 2009, 21-39; SUSANETTI 2015, 156-157.

²³² Cf. CANFORA 1989, 183; utile anche ISNARDI PARENTE 1977, 4ss.

linguaggio politico un tema evocato in altri campi del sapere – l’ambito retorico e filosofico della sofistica e quello poetico della tragedia – dove il rapporto fra legge scritta e non scritta trovava espressione nella forma conflittuale e antinomica propria di quei generi²³³.

Gli studiosi hanno messo a confronto l’appello agli *agraphoi nomoi* di Pericle con numerose posizioni espresse dagli scrittori ateniesi sul tema delle leggi non scritte e sul rapporto tra legge e potere. Ad alcuni di questi raffronti si è già fatto cenno²³⁴, ma c’è un confronto sul quale si è soprattutto insistito: è quello con la posizione che Sofocle aveva espresso, nel 442 a.C. nell’*Antigone*, là dove la protagonista afferma la superiorità delle leggi non scritte che sono eterne e non legate ad una particolare comunità²³⁵. Le leggi non scritte evocate da Antigone, che hanno vita eterna, sono messe a confronto, per contrasto²³⁶, con le leggi che sono sottratte al divino, quanto alla loro origine, e situate nella dimensione nel tempo, quanto alla loro storia.

È stato per primo lo storico tedesco Victor Ehrenberg a valutare il discorso funebre di Pericle sullo sfondo del conflitto adombrato nella tragedia sofoclea.

Ehrenberg, in particolare, ha affermato che l’evocazione delle leggi non scritte nell’orazione funebre rappresentava la risposta democratica alla «sfida» che l’*Antigone* di Sofocle (442 a.C.) aveva mosso alle leggi positive²³⁷.

Si tratta di un’interpretazione indipendente da quella di Hirzel, ma che significativamente approda a risultati analoghi rispetto alla valorizzazione del carattere «inclusivo» che il riferimento agli *agraphoi nomoi* assume nel discorso di Pericle.

Ma procediamo con ordine. Nel secondo episodio dell’opera, in uno dei luoghi più celebri dell’intera tragedia attica, si legge la più antica evocazione dell’espressione «leggi non scritte» (vv. 450-457). Qui il discorso di Antigone oppone la legge non scritta divina, stabile e assoluta, al bando (*kerygma*) di chi governa la polis, il re di Tebe Creonte. Quest’ultimo vieta di dare sepoltura a chi abbia preso le armi contro la patria (è il caso di Polinice, fratello di Antigone) e ad esso Antigone oppone la sacralità delle leggi e dei doveri religiosi che competono ai membri superstiti della famiglia.

Nel discorso di Antigone si afferma la delegittimazione della legge che non appaia conforme alla giustizia divina di cui Zeus è depositario e garante. Le leggi di chi governa la città non possono «consentire a un mortale di calpestare le leggi non scritte degli dèi, che sono inviolabili» né queste ultime possono perdere autorità e valore nel confronto con le leggi umane²³⁸. Una disposizione che non tenga conto di quella giustizia divina non può avere valore per Antigone: «infatti non era Zeus a bandire per me questi ordini, né la Giustizia che abita con gli dei inferi, promulgò tra

²³³ Cf. ISNARDI PARENTE 1975, 21; UGOLINI 2011, 202-205. All’origine dell’antinomia era anche la difficoltà di rappresentare in modo schematico l’opposizione fra democrazia e oligarchia/aristocrazia attraverso il binomio leggi scritte e non scritte: cf. nn. 53, 293.

²³⁴ Cf. Xen. *Mem.* 2. 40-46; 4. 4. 12-14, 19-20. *Supra* n. 221.

²³⁵ Soph. *Ant.* vv. 450-457. Cf. EHRENBURG 1958, 37-76. Sul confronto tra Sofocle e Pericle cf. anche CERRI 1979, 33-77; KNOX 1983², 94-98; BROWN FERRARIO 2006, 79-117; CAMASSA 2011, 154-162; UGOLINI 2011, 187-212; STOLFI 2014a, 467-503; ID. 2014b, 101-119. Scettici rispetto alla possibilità del confronto: GOMME 1956, 113-114; HORNBLOWER 1991, 301-303; ANDREWS 2004, 544 n. 19; HARRIS 2004, 19-56; ID. 2012, 287-300 (288-289).

²³⁶ Per una lettura che nega la possibilità di quest’opposizione cf. MUSTI 1995, 252; HARRIS 2004. *Infra* § 4.

²³⁷ Cf. EHRENBURG 1958, 37-76.

²³⁸ Soph. *Ant.* vv. 454-455, 519, 521, 745.

gli uomini leggi di tal fatta»²³⁹.

Lo scontro tra Antigone e Creonte ha offerto, nel corso di secoli di rivisitazioni di questo mito, innumerevoli chiavi di lettura. Tra le più durature è quella del contrasto tra il bando del tiranno visto come espressione del diritto positivo e le leggi non scritte invocate da Antigone, ricondotte via via a una giustizia divina, a un'etica universale, alla legge naturale.

Occorre riconoscere che nessuna delle teorie interpretative sviluppate, da Aristotele in poi, nel tentativo di trovare la «formula» capace di spiegare in modo definitivo ed esclusivo ciò che è al cuore di questo conflitto ha ottenuto un consenso generale.

È dibattuta ogni griglia interpretativa che celebra il fronteggiarsi di polarità uniche quali: diritto positivo contrapposto a diritto naturale, legge o diritto scritto contrapposti a legge o diritto non scritto, vincoli religiosi o familiari contrapposti alle leggi della città.

Quando Aristotele prova ad interpretare le parole di Antigone considera cautamente ciò che «Antigone sembra dire» ovvero che le leggi non scritte fossero le leggi di natura²⁴⁰. Ma l'assenza, nelle argomentazioni dei contendenti, di un esplicito richiamo alla *physis* testimonia che la connessione aristotelica con le leggi di natura è il frutto di una pressione (re)interpretativa²⁴¹.

Nelle parole di Antigone non si trova nemmeno un riferimento alla forma scritta dell'editto di Creonte che è divulgato oralmente. Nulla impedisce di credere che fosse anche scritto, ma non è certamente il fatto che l'editto fosse scritto a qualificare il contrasto con le leggi di Antigone²⁴².

Anche l'opposizione tra vincoli religiosi o familiari contrapposti alle leggi della città si rivela, in sé, inadeguata a fornire una chiave interpretativa dei termini del dissidio tragico. Che il diritto dei morti a ricevere sepoltura – traslocato da Sofocle nella mitica Tebe – potesse evocare (per contrasto) le leggi funerarie attiche che vietavano la sepoltura in patria dei traditori, è certamente plausibile²⁴³, né toglie forza all'evocazione tragica la considerazione che le leggi ateniesi sui traditori vietavano la sepoltura nel territorio dell'Attica e non prescrivevano che il corpo restasse insepolto (come è il caso dell'Antigone)²⁴⁴. Comune è la *ratio* della legge ateniese e di quella

²³⁹ Soph. *Ant.* vv. 450-457.

²⁴⁰ Arist. *Rhet.* 1. 13. 1373b 9-13: «Con legge voglio dire tanto quella particolare quanto quella comune, e con legge particolare intendo quella che ogni singolo popolo ha fissato per se stesso – ed essa può essere scritta o non scritta, con legge comune quella che è conforme a natura. Infatti, vi è un comune concetto di giusto e di ingiusto secondo natura, di cui tutti hanno una sorta di predizione, anche se non vi sia alcun contatto reciproco né un accordo: in Sofocle, ad esempio, Antigone sembra dire che è giusto seppellire Polinice, anche se è vietato, in quanto ciò è giusto per natura».

²⁴¹ CAMBIANO 2007, 65; STOLFI 2014b, 109; ID. 2020, 163-164. È comunque notevole il fatto che Aristotele riconduca le leggi evocate da Antigone al «giusto per natura» che è universale in quanto non regolato dalle leggi della *polis*. Cf. nn. 60, 391.

²⁴² Cf. STOLFI 2014a, 489; ID. 2014b, 110; ID. 2020, 162; SUSANETTI 2015, 488: «nulla autorizza a immaginare una disposizione scritta per l'ordine di Creonte». Diversamente PEPE 2017a, 45. Più sfumata la posizione di OSTWALD 1973, 85-86, e CERRI 2010, 139, che riconoscono il carattere non scritto del *kerygma*, ma insistono sul fatto che nella trama drammatica questo rappresentava evidentemente il «simbolo» delle leggi scritte.

²⁴³ Il punto è sottolineato da CAIRNS 2016, 39: «In the mind of the average Athenian, denial of burial and denial of burial within Attica may have come to very much the same thing, and it is entirely possible that many in the original audience will have failed to notice that Creon's stipulation that Polynices' corpse be left unburied *where it is* (on the plain of Thebes) represents a crucial difference between his proclamation and the Athenian treatment of traitors».

²⁴⁴ Al riguardo cf. le condivisibili considerazioni di CAIRNS 2016, 37-42.

di Creonte: arrecare ingiuria al cadavere del defunto così da vendicarsi della colpa di cui il morto si era macchiato quando era in vita. Tra i casi noti è quello di Temistocle – sul quale torneremo – che fu sepolto fuori dalla patria, a Magnesia, in quanto giudicato colpevole di tradimento, e fu poi riportato dai membri del suo *ghenos* in patria, di nascosto, secondo quanto ci dice Tucidide²⁴⁵.

Negare la dialettica, anche conflittuale, tra riti familiari e leggi funerarie ateniesi, sarebbe sbagliato. Resta, tuttavia, la difficoltà di individuare nei versi dell'Antigone il significato di una critica esclusiva e diretta a una precisa esperienza istituzionale²⁴⁶. E resta valida l'interpretazione che al riguardo propone Ehrenberg: la «sfida» di Antigone non nasceva dall'esigenza di difendere particolari privilegi esercitati dalle famiglie aristocratiche nell'ambito delle leggi non scritte (ad esempio, quelle leggi interpretate dagli Eumolpidi delle quali si è detto) e semplicemente evocava il tema etico della «obbedienza nei confronti delle leggi sacre degli dèi» che sono universali e non contingenti, stabili invece che mutabili²⁴⁷. Le leggi non scritte evocate da Antigone non sono infatti esclusivamente riferibili alle regole del rituale funerario nelle tradizioni familiari e, al contrario, si palesano – come osservava Ehrenberg – «in tutto ciò che ha valore come tradizione sacra»: sono in generale le «leggi sacre degli dèi»²⁴⁸.

Appare perciò condivisibile quanto ha recentemente affermato Emanuele Stolfi sull'errore di «pensare a una contrapposizione del *nomos* con «qualcosa di pienamente altro da sé»: il *nomos* che Sofocle aveva davanti «era tanto l'arcaico ordine cosmico che non conosceva cesure tra il divino e l'umano, quanto la singola prescrizione della polis»²⁴⁹.

Le riletture recenti proposte da Stolfi e Susanetti mi pare convincentemente individuino i termini del conflitto evocato da Sofocle nella divisione tra le parti della città rispetto alle due concezioni di *nomos* che si fronteggiano nella tragedia e delle quali Antigone e Creonte si fanno portavoce²⁵⁰.

Il carattere controversiale di molte affermazioni degli esegeti moderni si deve a questa divisione che la tragedia mantiene latente²⁵¹.

È giusto ad esempio osservare che Antigone si oppone a Creonte con il sostegno della comunità (vv. 508-9, 690-695), che Creonte è rappresentato come un tiranno (vv. 506, 666-7, 738, 1056, 1169) e ammette il suo errore (vv. 1113-4)²⁵².

D'altra parte, va notato che la tragedia affida a Creonte il tema del rispetto della

²⁴⁵ Thuc. 1. 138. 6 (cf. *infra* n. 285). Sull'applicazione di quei provvedimenti nel corso della storia della democrazia ateniese cf. BROWN FERRARIO 2006, 79-117; PATTERSON 2002, 93-108 (99); MARCHIANDI-MARI 2016, 177-202; UGOLINI 2011, 196-199, a partire anche dalle testimonianze di Hdt. 5. 71; Thuc. 1. 126. 3-11; Xen. *Hell.* 1. 7. 20-22; Plut. *Sol.* 12. 1-2. FORSDYKE 2008, 31-33, considera il significato del divieto di sepoltura in patria dei traditori in relazione al disonore che tale condizione arrecava al colpevole. *Supra* n. 198.

²⁴⁶ STOLFI 2014a, 484-490. Diversamente, CERRI 1979, 33-49; ID. 2010, 141ss.; PEPE 2017b, 109-131, i quali pensano che la tragedia adombrasse un conflitto di autorità tra leggi dei *ghene* e leggi della città. Seguono questa linea interpretativa in modo più o meno indipendente anche OSTWALD 1986, 149, 161-169; DAVERIO ROCCHI 1996, 15ss. e UGOLINI 2011, 206-209. *Infra* § 4.

²⁴⁷ EHRENBURG 1958, 47-50.

²⁴⁸ EHRENBURG 1958, 49-50.

²⁴⁹ STOLFI 2014a, 491; ID. 2020, 165. Cf. MUSTI 1995, 252; HARRIS 2004.

²⁵⁰ Cf. SUSANETTI 2012; STOLFI 2014a, 484-490; ID. 2020, 160-167.

²⁵¹ Sul punto ha insistito giustamente CAIRNS 2016, 43-44, 53, osservando che «the *Antigone* is not a study in black and white».

²⁵² Cf. HARRIS 2006, 61-80, part. 74-76; ID. 2012, 287-300; ID. 2013b, 106 n. 6. Così anche CAIRNS 2016, 52.

legge come solo baluardo capace di salvare la città. Si consideri ad esempio il discorso con cui Creonte si presenta al Coro degli anziani quale nuovo reggente di Tebe e annuncia il suo editto sulla sepoltura di Eteocle e Polinice (vv. 163-210, in particolare v. 192).

Quel discorso, come nota Mauro Bonazzi «si caratterizza piuttosto per una dedizione alle ragioni della collettività ed espone una serie di principi morali e politici assolutamente condivisibili, a partire dall'affermazione che più importante dell'amicizia è la giustizia (vv. 185-188, 207-210)» o che «è solo nella *polis* che sta la salvezza (v. 189)», e che pertanto «se si riconosce questo principio, sarà possibile non solo garantire la salvezza della città, ma anche farla grande: “È con questi *nomoi* che renderò grande la città”, proclama Creonte (v. 192)».²⁵³

Ed è giusto quanto osserva al riguardo Cairns, che cioè il Coro non riconosce la legittimità della posizione di Antigone²⁵⁴.

Di qui il carattere della sofferta rimediazione sofoclea attorno al tema del rapporto fra legge e potere che «non aveva, ovviamente, soluzioni univoche da additare, tantomeno in modo esplicito; al massimo «poteva indurre a immaginare un percorso, all'insegna della mediazione, così da contemperare rispetto degli dei e delle più risalenti tradizioni familiari (e perciò aristocratiche) con la salvaguardia dell'assetto della *pólis*»²⁵⁵.

Ma è sul tenore della risposta data da Pericle che occorre soffermarsi. Secondo Ehrenberg, in una sorta di dialogo a distanza, Pericle nell'*Epitafio* avrebbe risposto che la democrazia ateniese era pervasa da un profondo rispetto verso le leggi non scritte, che le leggi non scritte in quanto caratteri distintivi della *politeia* ateniese, erano valori di tutti, non di una parte, che tali leggi erano valide in quanto espressione di unanime consenso. «L'unanimità con cui veniva condannata una infrazione delle leggi creava una legge che rifletteva la pubblica opinione»²⁵⁶.

Che la posizione di Ehrenberg continui a mantenere validità rispetto al contenuto della posizione espressa da Pericle è stato recentemente riaffermato da Giorgio Camassa. La posizione di Camassa non è completamente sovrapponibile a quella di Ehrenberg, ma è piena la sintonia rispetto al carattere della risposta data da Pericle il quale, anche secondo Camassa, affermava il principio che la democrazia ateniese rispettava le leggi non scritte e che l'obbedienza a quelle leggi era garantita dalla *politeia* ateniese nella stessa misura di quelle scritte²⁵⁷. È una logica inclusiva quella del discorso di Pericle. Il tema è che il rispetto delle leggi non scritte non può essere un valore individuale, ma collettivo²⁵⁸.

Al di là del problema del dialogo a distanza posto da Ehrenberg, il contributo dello studioso tedesco è stato quello di avere messo a fuoco il principale contenuto della posizione espressa da Pericle sulle leggi non scritte: spostare la fonte dell'autorità

²⁵³ BONAZZI 2010b, 212-215.

²⁵⁴ CAIRNS 2016, 44: «the Chorus never once acknowledge that Antigone is right». Sulla mancanza di un'approvazione da parte del Coro aveva già attirato l'attenzione CERRI 1979, 52.

²⁵⁵ Cf. SUSANETTI 2012; STOLFI 2014a, 484-490; ID. 2020, 160-167. La posizione capace di mediare è quella che propone Emone, il figlio di Creonte, là dove, pur riconoscendo che le parole di Creonte non possono essere giudicate «non giuste», lo invita a non escludere «ogni altra convinzione come non giusta» e a tenere conto del fatto che la scelta di Antigone ha il sostegno della città (vv. 683-739).

²⁵⁶ EHREMBERG 1958, 58-71 (62).

²⁵⁷ CAMASSA 2011, 158-159.

²⁵⁸ Così anche SAMONS 2007, 282-308 (292-293).

delle leggi non scritte dall'ordine divino al corpo politico intero.

Su questo punto la posizione di Ehrenberg è in linea con quella di Hirzel, anche se sviluppata in modo indipendente, e identico è l'esito cui conduce la sua interpretazione.

È la considerazione che a dare efficacia normativa alle leggi non scritte era il comune consenso dei cittadini e che la vergogna come sanzione per la violazione delle leggi non scritte doveva essere «riconosciuta da tutti» invece che da una parte della città.

Ma c'è uno sviluppo originale nell'interpretazione di Ehrenberg da riconoscere rispetto a due aspetti: è il fatto di valutare la posizione di Pericle nel quadro di una tensione culturale e ideologica che si compone nello spazio del discorso politico, e insieme è il fatto di valorizzare la centralità nel discorso di Pericle del tema del «comune» rispetto a un conflitto potenzialmente «lacerante» e capace di generare la divisione sociale²⁵⁹.

In linea con l'interpretazione di Ehrenberg, il senso dell'evocazione fatta da Pericle delle leggi non scritte è da cercare nella volontà di esaltare il significato politico di quelle leggi in senso democratico e ciò appropriandosi pubblicamente, in un contesto come quello dell'orazione funebre, di un tema *potenzialmente* di parte e rendendolo comune.

Qual è il punto su cui insiste la «mediazione» di Pericle? È l'idea – essenziale per la salvezza della città e della sua *politeia* – che le leggi non scritte debbano essere rappresentate e percepite come parte integrante delle leggi della polis e prodotto di una pubblica convenzione (la *homologhia* del discorso di Tucidide)²⁶⁰.

Potrebbero essere valorizzate in questo contesto le riflessioni di Diego Lanza e Mario Vegetti sull'ideologia della città e il ruolo della legge: che l'ideologia della città producesse tra i propri vettori ideologici la legge e che a «istituire nella coscienza comune la riacquistata omogeneità del sociale» fosse il tema della legge²⁶¹.

Ehrenberg non usa i termini «consuetudine» o *ethe* per definire le leggi non scritte: usa espressioni compatibili del tipo «codice etico la cui forza poggiava sul fatto che esso era universalmente riconosciuto» in seno alla comunità dei cittadini o leggi «della società ateniese»²⁶².

A usare l'espressione *ethe* per definire le leggi non scritte evocate da Pericle è invece Hirzel che cita per Thuc. 2. 37. 3 l'interpretazione dello scoliaste (ἄγραφοι νόμοι τὰ ἔθνη εἰσὶ)²⁶³ e dà, lo si è visto, di queste leggi una definizione ampia: negli *ethe* rientrano infatti sia le norme consuetudinarie appartenenti al vasto campo del diritto sacrale sia tutti quei comportamenti che il legislatore non ha fatto oggetto di una previsione scritta, secondo la definizione che Aristotele dà nella *Retorica* (1. 13. 1373b 1 - 1374a 37) e che Hirzel valorizza nel confronto con l'*Epitafio* di Pericle²⁶⁴.

Sono quelle regole di comportamento sociale e religioso che tutti i cittadini convenivano dover essere rispettate e il cui valore concorrevano insieme alle leggi scritte a definire l'idea di giusto. «Siamo in grado di chiarire ciò che giusto»

²⁵⁹ CAMASSA 2011, 154.

²⁶⁰ PONTANI 1950, 21, sul carattere manifesto di questo accordo. Cf. *supra* n. 14.

²⁶¹ LANZA-VEGETTI 1977, 12, 13, 26ss. Cf. anche BERTELLI 2008, 30, sul «consenso sociale che circonda gli *agraphoi nomoi*» - di cui si tratta in Thuc. II 37.3 – e sul fatto che gli *agraphoi nomoi* erano indicati come «uno dei due poli, accanto al rispetto delle leggi scritte, entro cui si collocava la coesione sociale di Atene».

²⁶² EHRENBURG 1958, 59, 64.

²⁶³ HUDE 1973, 132. Cf. HIRZEL 1900, 21 n. 3.

²⁶⁴ HIRZEL 1900, 20-36. Sul confronto con Arist. *Rhet.* 1. 13. 1373b 18 e sgg. e 1374a 18 e sgg. cf. anche CAREY 1996, 35, e HARRIS 2006, 54 n. 41.

attraverso la dimostrazione «che un reato esiste o non esiste»: questo afferma Aristotele in quel passo della *Retorica* (1. 13. 1374a 9-10).

Possiamo affermare che Pericle nell'orazione funebre facesse riferimento al ruolo determinante della morale condivisa rispetto alla possibilità di «chiarire ciò che è giusto»? Io credo si possa rispondere affermativamente.

Il giudizio dei cittadini sui comportamenti pubblici che sono giusti o sbagliati, che arrecano o non arrecano disonore al trasgressore, agiva certamente come deterrente, come spesso notato, ma non solo. Esso forniva criteri di giudizio utili nei casi in cui la nozione morale di ciò che è ingiusto non coincideva perfettamente con la definizione giuridica del corrispondente reato. È il caso dei comportamenti configurabili come empì, dei quali già si è detto²⁶⁵.

Non sono dunque generiche «leggi morali» quelle evocate da Pericle²⁶⁶, ma i principi secondo i quali gli Ateniesi definiscono di volta in volta ciò che è giusto e ciò che non lo è. Gli Ateniesi riconoscono ai loro *agraphoi nomoi* un valore che non è inferiore a quello attribuito alle leggi scritte, la loro *politeia* assegna in pari misura alla legge scritta e alla legge non scritta la tutela dell'interesse pubblico e perciò riconosce la funzione politica degli *agraphoi nomoi*.

4. La teoria del conflitto tra due ordini giuridici: *agraphoi nomoi* vs leggi scritte nel 431?

Si è già osservato che la critica appare divisa rispetto al significato che assume la scelta di Pericle di individuare negli *agraphoi nomoi* gli *ethe* degli Ateniesi e di sottolineare il carattere particolare degli *agraphoi nomoi* in quanto parte della *politeia* degli Ateniesi.

Contro la lettura «inclusiva» di Hirzel²⁶⁷ e di Ehrenberg, si trova l'interpretazione di quanti leggono un intento esclusivo (o esclusivista) nell'affermazione periclea che gli *agraphoi nomoi* hanno valore in quanto parte di un ordinamento particolare.

Pericle – si osserva – con tale affermazione nega valore giuridico all'*agraphos nomos* in quanto ordine metapositivo²⁶⁸.

I presupposti di questa interpretazione sono due: nella rappresentazione periclea gli *ethe*, come regole del costume, si contrappongono ai *nomoi* che hanno una vigenza positiva e tale contrapposizione è funzionale a negare valore giuridico a quelle norme consuetudinarie che il *koinos nomos* individuava come valide²⁶⁹.

Secondo questa lettura, nell'affermazione di Pericle che gli *agraphoi nomoi* hanno valore *solo se* riconosciuti dalla comunità politica vanno riconosciuti, da un lato, il formale disconoscimento delle prerogative che alcuni *ghene* ateniesi mantenevano rispetto all'applicazione degli *agraphoi nomoi* come ordine metapositivo (ad esempio in ambito sacrale)²⁷⁰ ovvero «il principio di una radicale riforma democratica, determinata a scardinare l'idea stessa dell'attività esegetica»²⁷¹;

²⁶⁵ Cf. *supra* § 1. 3 e nn. 159-160. Mi pare significativo che, nella prospettiva di chiarire la portata e i limiti della nozione giuridica di empìetà, COHEN 1989, 101-102, parta proprio da quel passo aristotelico (*Rhet.* 1. 13. 1374a).

²⁶⁶ Così giustamente MAFFI 1983, 245-262 (254).

²⁶⁷ Cf. HIRZEL 1900, 21-23. *Supra* n. 29.

²⁶⁸ Contro Ehrenberg cf. soprattutto CERRI 1979, 34ss; ID. 2010, 142-143. Per questa interpretazione del *logos epitaphios* pronunciato da Pericle e del significato che vi assumono gli *agraphoi nomoi* cf. anche TALAMANCA 1994², 38-39; ID. 2008, 101-103; PEPE 2017a-b.

²⁶⁹ Cf. TALAMANCA 1994², 38-39, 64-65; ID. 2008, 101-103. *Supra* n. 82.

²⁷⁰ Così CERRI 1979, 67; ID. 2010; PEPE 2017b, 131.

²⁷¹ CERRI 1979, 70.

dall'altro, la nuova prospettiva nella quale l'*agraphos nomos* «orienta il proprio significato in direzione del comune senso morale» e l'evoluzione semantica «avviata dalla dottrina di cui si fa portavoce Pericle»²⁷².

L'assunto sul quale si fonda tale interpretazione, recentemente riproposta in una serie di studi, è che il rapporto fra gli *agraphoi nomoi* e i *nomoi gegrammenoi* rappresentasse un problema normativo da affrontare e risolvere nel corso del V secolo e che Pericle fosse intervenuto in tal senso negando valore giuridico agli *agraphoi nomoi* come ordine metapositivo²⁷³.

Un punto di partenza conveniente per discutere questa interpretazione è la ricostruzione che in questo filone di studi è offerta relativamente al conflitto evocato nell'*Antigone*. Una ricostruzione che conduce ad esiti distanti e inconciliabili rispetto ai risultati ai quali era giunto Ehrenberg. Mentre lo studioso tedesco ha insistito sul carattere culturale della tensione adombrata nell'*Antigone* tra legge scritta e non scritta, dando rilievo all'intento compositivo della risposta di Pericle, altri studiosi ritengono che ci troviamo di fronte a un conflitto di autorità che avrebbe visto opposte leggi dei *ghene* (*agraphoi nomoi*) e leggi della *polis* (*nomoi gegrammenoi*). Secondo tale ipotesi, Pericle, nel *logos epitaphios*, avrebbe reagito a questo conflitto con una operazione politica di laicizzazione e «declassamento» degli *agraphoi nomoi*.

Al centro di questa teoria, argomentata per la prima volta da Giovanni Cerri in un volume del 1979, e riproposta in un articolo del 2010, è la convinzione che fino al 431 Atene avesse conosciuto l'opposizione radicale tra due ordini giuridici²⁷⁴, tra due codici organici di leggi: quello delle leggi scritte e un *corpus* di leggi non scritte, garantito dall'esegesi aristocratica e affidato alla memoria dei *ghene*²⁷⁵.

Secondo tale visione, nel conflitto evocato da Sofocle con l'appello alle leggi non scritte andrebbero individuate «le basi giuridiche della resistenza opposta dalle famiglie aristocratiche a ben precise leggi scritte»²⁷⁶. Una tensione, inconciliabile e crescente, in atto ad Atene negli anni trenta del V secolo tra polis e famiglie aristocratiche e tra i loro rispettivi ordinamenti, circa le leggi da rispettare e applicare in circostanze specifiche.

Il conflitto di autorità, secondo tale teoria, avrebbe riguardato, in particolare, due codici di leggi affidate alla memoria – «diritto positivo in senso stretto» secondo la definizione di Cerri. Un primo gruppo sarebbe costituito dalle leggi a tutela di legami familiari che potevano essere interpretate dai *ghene* aristocratici, (non solo dai *ghene* degli Eumolpidi o dei Cerici)²⁷⁷. Un secondo gruppo sarebbe rappresentato dalle leggi che regolamentavano aspetti specifici di un culto (nello specifico quello dei Misteri di Eleusi), custodite da un solo *ghenos* (quello degli Eumolpidi) «che di esse è unico depositario e interprete»²⁷⁸.

Rispetto al presunto conflitto tra ordini giuridici il discorso di Pericle avrebbe assunto una funzione precisa: sancire in un contesto ufficiale che le leggi orali non avevano valore giuridico. La formulazione adottata nel *logos epitaphios* per fare riferimento agli *agraphoi nomoi*, osserva Cerri, in quanto individuava il criterio

²⁷² CERRI 1979, 67.

²⁷³ Cf. CERRI 1979, 67; ID. 2010; PEPE 2017b, 131.

²⁷⁴ CERRI 2010, 145.

²⁷⁵ CERRI 1979, 33-49; CERRI 2010, 141; PEPE 2017b, 124, 127ss.

²⁷⁶ CERRI 1979, 33.

²⁷⁷ CERRI 1979, 38-41.

²⁷⁸ CERRI 1979, 35-39; PEPE 2017b, 132.

discriminante dell'efficacia delle leggi non scritte nel consenso della pubblica opinione, conteneva in sé «il principio di una radicale riforma democratica, determinata a scardinare l'idea stessa dell'attività esegetica»²⁷⁹.

Secondo questa lettura, le parole usate nel *logos epitaphios* a proposito del valore degli *agraphoi nomoi* rivelerebbero sia la nuova prospettiva nella quale l'*agraphos nomos* «orienta il proprio significato in direzione del comune senso morale» sia l'evoluzione semantica «avviata dalla dottrina di cui si fa portavoce Pericle»²⁸⁰.

La posizione di Cerri è stata ripresa e sviluppata dalla storica del diritto greco Laura Pepe che nel 2017 ha riportato l'attenzione sul fatto che all'interno del *logos epitaphios* di Pericle si possa trovare, se non proprio una «teoria» delle leggi non scritte, almeno la testimonianza di una nuova considerazione del valore delle leggi non scritte. Pepe interpreta il riferimento di Pericle al significato degli *agraphoi nomoi* nei termini di una «desemantizzazione, se non addirittura di un declassamento, delle «leggi non scritte»²⁸¹. La studiosa considera che Pericle, là dove afferma che per la violazione degli *agraphoi nomoi* non vi è altra sanzione se non quella che deriva dal biasimo sociale, colloca quelle stesse leggi «al di fuori del meccanismo del diritto e della sua attuazione coattiva», togliendo alle leggi non scritte quella validità giuridica che la legislazione orale gentilizia assegnava loro²⁸².

Esaminiamo più da vicino i due gruppi di leggi ai quali, secondo la teoria del conflitto di autorità fra ordini giuridici, Pericle avrebbe dato il nuovo valore di «comune senso morale»²⁸³.

Si tratterebbe innanzitutto di leggi a tutela dei legami familiari in ambito funerario «il cui rispetto è sentito, almeno da chi le difende, come ben più cogente dell'obbedienza alle leggi promulgate dalla città»²⁸⁴.

In un riferimento di Tucidide al fatto che i parenti di Temistocle avessero riportato in patria le spoglie del loro defunto «di nascosto»²⁸⁵ sia Cerri che Pepe trovano la traccia di «tenaci resistenze a provvedimenti cittadini relativi al trattamento sanzionatorio da riservare *post mortem* ai traditori»²⁸⁶ e l'evidenza di «una 'legge' del gruppo familiare»²⁸⁷.

Ora, la possibilità di individuare una certa conflittualità fra le leggi non scritte invocate da Antigone e le leggi ateniesi che prescrivevano il divieto di sepoltura nel territorio della *polis* per i traditori e i sacrileghi è stata considerata da numerosi

²⁷⁹ CERRI 1979, 70.

²⁸⁰ CERRI 1979, 67.

²⁸¹ PEPE 2017b, 131.

²⁸² PEPE 2017b, 131, che cita TALAMANCA 2008, 103. Cf. CERRI 1979, 67, che riconosce uno slittamento di «significato in direzione del comune senso morale».

²⁸³ CERRI 1979, 67; cf. PEPE 2017b, 131.

²⁸⁴ PEPE 2017b, 132.

²⁸⁵ Thuc. 1. 138. 6: «I suoi congiunti sostengono che le sue ossa furono trasportate in patria, come lui aveva prescritto, e furono sepolte in Attica di nascosto dagli Ateniesi, dal momento che non era lecito dare sepoltura ad un esule per tradimento». Forse la tomba era ancora segreta al tempo in cui scrive Tucidide (cf. CANFORA 1986, 105). Va osservato che il fatto non ha alcuna risonanza pubblica, tanto che Pausania (1. 1. 2) conosce e dà una versione completamente diversa (cf. MCKECHNIE 2015, 130 n. 75) e non è escluso che Tucidide avesse appreso la notizia da fonti non ufficiali (cf. CARAWAN 1989, 154, per l'idea che fossero i «*familiares* who gave Thucydides an account of Themistocles' death and burial, I. 138.6»). Cf. anche HORNBLLOWER 1991, 224-225, sull'interpretazione del passo.

²⁸⁶ PEPE 2017b, 124; cf. CERRI 1979, 22ss.

²⁸⁷ PEPE 2017b, 125.

studiosi²⁸⁸. Le fonti documentano l'operatività di quelle leggi²⁸⁹ ed è plausibile che alcune delle collegate vicende ateniesi, più e meno recenti, fossero richiamate alla memoria degli spettatori dell'*Antigone*²⁹⁰.

Che la vicenda di Temistocle abbia una qualche rilevanza a sostegno della tesi di una contrapposizione fra leggi dei *ghene* e leggi della città sembra tuttavia da escludere, anche in ragione del fatto, già sottolineato (n. 285), che la vicenda non sembra avere avuto alcuna risonanza pubblica.

La notizia è riferita da Tucidide nei termini di un atto illecito compiuto dai familiari di Temistocle per realizzare le volontà espresse dal defunto, un atto probabilmente rimasto impunito in quanto non provato, considerato che, ancora al tempo in cui Tucidide scrive, non appare noto il luogo in cui furono traslocati i resti di Temistocle. Non vi è alcuna evidenza di una legge del *ghenos* (che altrimenti questa sarebbe stata la spiegazione fornita da Tucidide per quella decisione) né traccia di un conflitto di autorità fra *ghene* e polis, a meno di voler individuare in ogni atto compiuto contro le leggi vigenti la prova dell'esistenza di un conflitto fra ordini giuridici.

Non convince neppure la teoria secondo la quale, mentre Sofocle aderiva a una concezione aristocratica della legislazione orale, Pericle, al contrario, avrebbe negato agli *agraphoi nomoi* ogni valore che non fosse in direzione del comune senso morale.

Tra i primi è stato Domenico Musti a mettere in luce le difficoltà che solleva un'interpretazione di questo tipo, riconoscendo, in linea con Ehrenberg, che alla base della tragedia sofoclea fosse una concezione etica e religiosa di respiro universale nella quale il richiamo alle leggi non scritte non conosce i confini di aristocrazia e democrazia e si colloca in un «terreno di rappresentazione» di valore più generale «delle determinazioni politiche»²⁹¹.

Condivisibile anche la critica di Musti alla tesi di una percezione contrapposta – da parte di Sofocle e Pericle – del valore degli *agraphoi nomoi*: per Sofocle come per Pericle – osserva Musti – «la democrazia era il terreno della compatibilità, dell'armonia e dell'accordo tra potere pubblico e poteri privati», in questo quadro andrebbe vista, invece che una contrapposizione, la ricerca di un'assonanza dei «*nómoi ágraphoi* di Tucidide II 37,3 e degli *ágrapta kai asphalê theôn nómina* di Sofocle, *Antigone* 454sg» e con essa la «complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte nell'orazione funebre di Pericle»²⁹².

Contro l'assimilazione delle leggi non scritte al diritto orale prerogativa dei *ghene* aristocratici Musti ha fatto valere anche il fatto più generale che non è possibile stabilire un nesso automatico e assoluto fra la condizione d'uso della legge e il carattere democratico o aristocratico dei regimi politici greci²⁹³ e che la difesa delle

²⁸⁸ ROSIVACH 1983, 193-211; OSTWALD 1986, 149, 161-169; MARCIANDI-MARI 2006, 195; UGOLINI 2011, 196-199.

²⁸⁹ Cf. CAIRNS 2016, 39. *Supra* nn. 243-244.

²⁹⁰ UGOLINI 2011, 191-209. Quali reazioni il tema potesse suscitare nel pubblico resta incerto e non univocamente valutato (cf. tra gli altri ROSIVACH 1983, 193-211; HORNBLLOWER 1991, 224-225).

²⁹¹ MUSTI 1986, 26 n. 5. Cf. anche PARKER 1996, 56-66, e HARRIS 2006, 43, a partire dalla trattazione di BOURRIOT (1976) sul ruolo dei *ghene*.

²⁹² MUSTI 1995, 252.

²⁹³ Cf. MUSTI 1986, 25-26 n. 5; MAFFI 1992, 419-432 (423-424); MUSTI 1995, 49-51; WOHL 2010, 289. Cf. anche HEDRICK 1994, 168 «It is precisely the fixity and disengagement of the written word and the law from the living mind of the people which make them at the same

leggi non scritte non è necessariamente in contraddizione con la teoria democratica della legislazione scritta²⁹⁴.

Musti ha ulteriormente sviluppato la possibilità della compatibilità tra le posizioni espresse da Sofocle e Pericle, giungendo a non escludere che lo statista avesse voluto «rendere omaggio proprio alla calorosa difesa di principio delle leggi non scritte fatta dal poeta, e che in tale modo Pericle avrebbe ricondotto «sotto le sue ali l'intera concezione e tradizione di leggi»²⁹⁵.

Una sottolineatura del carattere inclusivo del riferimento pericleo agli *agraphoi nomoi* che Musti contrappone all'ipotesi che il conflitto evocato da Sofocle avesse un carattere giuridico e istituzionale.

Va considerato, a sostegno di questa interpretazione, che la legge sull'*ataphia* dei sacrileghi veniva fatta risalire dagli Ateniesi al legislatore Solone ed è difficile immaginare che potesse essere percepita come espressione della democrazia più radicale e dispotica²⁹⁶.

Alla legislazione di Solone, peraltro, si deve anche – come giustamente osservato da Gianluca Cuniberti – quella «forte ed essenziale dimensione religiosa che si realizza e trova il risultato più rilevante nell'incorporazione e nell'organizzazione di Eleusi e dei suoi culti misterici»²⁹⁷: i culti regolati dalle leggi sacre non scritte affidate all'esegesi degli Eumolpidi e dalle leggi scritte, nella forma dell'interazione che attesta l'orazione pseudo-lisiana *Contro Andocide*.

È dagli Eumolpidi che conviene ripartire per valutare il secondo argomento su cui è fondata la teoria del conflitto fra ordini giuridici che Pericle avrebbe “risolto” o affrontato nel 431. Secondo quanti sostengono tale teoria, la decisione di Pericle di individuare gli *agraphoi nomoi* negli *ethe* degli Ateniesi «declassava» quelle leggi non scritte che regolamentavano aspetti specifici di un culto, nello specifico quello dei Misteri di Eleusi, custodite dal *ghenos* degli Eumolpidi²⁹⁸.

Nel discorso di Pericle – si afferma – non vi sarebbe più spazio per leggi «come quelle di cui sono custodi gli Eumolpidi», nel senso che quelle leggi non sarebbero tra le norme «a cui viene riconosciuta validità dal consenso dell'opinione pubblica»²⁹⁹.

La tesi sostenuta è che «la riserva del *consensus omnium*» evocata da Pericle scardinasse l'idea stessa dell'attività esegetica³⁰⁰. Si tratta di un'interpretazione che di fatto critica entrambi i presupposti sui quali era fondata l'interpretazione di Hirzel, anche se formalmente individua il suo bersaglio polemico nella ricostruzione proposta da Ehrenberg³⁰¹.

time potentially an egalitarian standard and an unresponsive instrument of authority». Utili riflessioni anche in TARN STEINER 1994, 127-85. Ciò non significa evidentemente sottostimare l'altrettanto forte nesso stabilito dall'ideologia democratica fra democrazia e scrittura delle legge. Cf. MUSTI 1986, 21-48; THOMAS 2005, 41-60; BERTELLI 2008, 23-65; FARAGUNA 2011, 1-20; RUZÉ 2017, 34-49 (41ss.).

²⁹⁴ MUSTI 1995, 252. Cf. HARRIS 2004; ID. 2006, 53-57; ID. 2012, 288-289; ID. 2013, 280.

²⁹⁵ MUSTI 1995, 252. Su questa convergenza tra concezione sofoclea e periclea della legge cf. anche HARRIS 2004; ID. 2012.

²⁹⁶ Plut. *Sol.* 12. 2. Cf. PATTERSON 2002, 99 e n. 15.

²⁹⁷ CUNIBERTI 2011, 6-7 e n. 23.

²⁹⁸ CERRI 1979, 70; PEPE 2017b, 132.

²⁹⁹ PEPE 2017b, 130.

³⁰⁰ CERRI 1979, 70.

³⁰¹ CERRI 1979, 30 n. 10, il quale lamenta che l'opera di Hirzel sia stata «dimenticata dalla critica successiva» (cf. *supra* n. 44) e critica duramente l'interpretazione di Ehrenberg senza considerare che questa appare in sintonia con la concezione hirzeliana per molti aspetti,

Decisivo per la teoria del «conflitto di autorità fra ordini giuridici» è dimostrare l'assunto che Pericle aveva escluso le leggi non scritte degli Eumolpidi da quelle «a cui viene riconosciuta validità dal consenso dell'opinione pubblica»³⁰². La prova è individuata nell'orazione di Andocide *Sui Misteri* e soprattutto nell'esito del processo contro Andocide, conclusosi nel 399 a.C. con l'assoluzione dell'imputato.

Prima di considerare gli argomenti utilizzati a sostegno della teoria che contro Andocide le leggi degli Eumolpidi non avevano valore *in quanto* declassate da Pericle, conviene procedere a una rapida illustrazione di quella vicenda giudiziaria che consenta – attraverso il confronto con l'orazione pseudo-lisiana *Contro Andocide* – di precisare i contenuti delle accuse.

Andocide, lo si è visto³⁰³, era stato accusato di varie azioni delittuose, tutte compiute «contro i riti sacri della città», secondo quanto afferma lo Pseudo-Lisia³⁰⁴, e riconducibili a reati di empietà. Tra le accuse era quella di avere violato il decreto di Isotimide, che vietava l'ingresso nell'agora e nei templi ai rei confessi di avere partecipato alla parodia dei Misteri Eleusini, nel 415³⁰⁵. Da questa accusa Andocide si difende agevolmente con due argomenti: il decreto non è applicabile al suo caso, perché egli non ha confessato e non è empio³⁰⁶; inoltre il decreto di Isotimide non è valido, in quanto decaduto dopo l'amnistia e perciò non trascritto in occasione della revisione legislativa nel 403³⁰⁷. Su quest'ultimo punto, ci torneremo, Andocide si serve di un'argomentazione che possiamo definire analogica. L'argomento è che la proibizione che la legge faceva alle *archai* di fare uso di leggi non trascritte in occasione della revisione legislativa valeva a maggior ragione per l'uso di un «decreto non trascritto»³⁰⁸. Una diversa accusa era quella di essere entrato nell'Eleusinio e di avere depresso una supplica durante il rito³⁰⁹. Un atto quest'ultimo che, secondo l'accusa che si legge nel discorso dello Pseudo-Lisia, sarebbe stato auspicabile punire con la morte ricorrendo a un *nomos patrios* la cui interpretazione era affidata agli Eumolpidi³¹⁰.

particolarmente per l'analogia considerazione della complementarità del rapporto tra leggi scritte e non scritte.

³⁰² PEPE 2017b, 130.

³⁰³ Cf. § 1. 3.

³⁰⁴ [Lys.] 6. 17, 33-34.

³⁰⁵ [Lys.] 6. 24; And. 1. 71.

³⁰⁶ And. 1. 19. Andocide si era guadagnato l'immunità tradendo i suoi compagni e denunciandoli come colpevoli, ma non confessando (Thuc. 6. 60. 5; cf. And. 2. 7).

³⁰⁷ And. 1. 85, 87.

³⁰⁸ And. 1. 86: «C'è forse in questa legge qualche scappatoia che permetta ai magistrati di istruire una causa o a qualcuno di voi di intentarne una, se non in conformità alle leggi pubblicate (*anagegrammenous nomous*)? Se dunque non è lecito applicare una legge non scritta (*agraphos nomos*), a maggior ragione non è assolutamente lecito applicare un decreto non scritto». La tesi argomentata da CANEVARO – HARRIS 2012 (cf. anche IDD. 2016-2017, 7-48) che il decreto di Patrocleide (And. 1. 74-76), il decreto di Tisameno (And. 1. 83-84), le cosiddette Nuove Leggi (And. 1. 85 e 87) e il decreto di Demofanto (And. 1. 96-98) siano documenti falsi, composti in un periodo successivo alla composizione del discorso, e inseriti poi nel testo dell'orazione *Sui Misteri*, non toglie valore alla regola che vieta il ricorso all'*agraphos nomos*, che Andocide richiama ripetutamente (1. 85, 86, 87, 89) e che non viene messa in discussione dagli studiosi.

³⁰⁹ [Lys.] 6. 8, 17, 33-34, 52; And. 1. 115-116.

³¹⁰ Cf. And. 1. 110, 115-116. La legge è evocata due volte: in And. 1. 110, come legge che condannava a morte «chiunque deponga una supplica durante i Misteri» e in And. 1. 115, come legge «che prescriveva la condanna a morte senza processo» per chiunque avesse

La logica della linea accusatoria è inequivocabile: se Andocide può fare appello a un argomento forte, che cioè l'ammnistia ha sospeso il decreto di Isotimide³¹¹, i giudici, che hanno il dovere di condannare un empio (e di non farlo fuggire!³¹²), dovrebbero tenere conto *anche* delle leggi non scritte, come Pericle una volta aveva consigliato di fare³¹³.

Questo riferimento a Pericle, del quale si è già considerata la pertinenza nel quadro di un'argomentazione che insiste sul doppio giudizio, umano e divino, contro gli empio³¹⁴, è comprensibilmente giudicato capzioso dagli studiosi che difendono la teoria del conflitto di autorità.

Si tratta di un giudizio obbligato, considerato che la proposizione periclea esplicitamente riconosce il valore delle leggi non scritte degli Eumolpidi, mentre, secondo la teoria del conflitto tra gli ordini giuridici, è proprio a Pericle che si deve il declassamento delle leggi non scritte che regolavano i riti legati ai Misteri³¹⁵.

Il sostegno alla teoria del conflitto di autorità fra ordini giuridici che Pericle avrebbe risolto nel 431 si cerca pertanto nell'orazione andocidea *Sui Misteri*: un documento che racconta la stessa vicenda processuale, ma con gli argomenti usati dalla difesa di Andocide.

Per gli studiosi che sostengono la tesi del conflitto di autorità fra ordini giuridici "risolto" da Pericle nel 431, la prova del declassamento degli *agraphoi nomoi* si trova nell'argomento con cui Andocide si difende da una delle accuse: quella di avere deposto un ramoscello di supplice nell'Eleusinio durante la celebrazione dei Misteri.

Nel contesto della difesa da quella specifica accusa (la deposizione della supplica durante il rito)³¹⁶, Andocide riferisce infatti un fatto pregresso, ossia lo scontro, avvenuto nel Consiglio all'indomani della celebrazione del rito, tra Callia, daduco in Eleusi e Cefalo.

In quella circostanza Callia, accusando Andocide, aveva affermato che, secondo una legge antica (*nomos patrios*) la cui interpretazione era stata a suo tempo resa da suo padre Ipponico, chiunque avesse collocato un ramoscello di supplica nell'Eleusinio, doveva morire senza processo. Ma Cefalo, che sosteneva la difesa di Andocide, aveva a quel punto attaccato Callia ricordandogli, prima di tutto, di non essere autorizzato a praticare l'esegesi, in quanto appartenente ad un altro *ghenos*, e in secondo luogo richiamando la sua attenzione sulla stele posta proprio al suo fianco e che per lo stesso reato registrava una sanzione pecuniaria di mille dracme. A giudizio di quanti difendono la tesi del «declassamento» degli *agraphoi nomoi* da parte di Pericle, la mancata applicazione di quel *nomos* degli Eumolpidi dimostra che nel 399

deposto una supplica. La differente formulazione corrisponde rispettivamente ad Andocide e al suo accusatore Callia.

³¹¹ [Lys.] 6. 37.

³¹² [Lys.] 6. 18. L'oratore rimprovera alla città di farsi spesso sfuggire i colpevoli salvo cercare di catturarli, quando è troppo tardi.

³¹³ [Lys.] 6. 8, 10.

³¹⁴ *Supra* § 1. 3.

³¹⁵ CERRI 1979, 35-36, parla di «forzatura interpretativa, tendente a far credere che anche il più importante statista di parte democratica avesse accettato senza riserve il principio della inviolabilità assoluta delle leggi non scritte». PEPE 2017b, 129, afferma che l'atteggiamento ufficiale di Pericle verso gli *agraphoi nomoi* «doveva essere diverso rispetto a quello riferito dallo pseudo Lisia». Cf. anche PEPE 2016-2017, 70, sul «tono vago e non ufficiale del riferimento» che «manca di specificare quando la dichiarazione fu pronunciata». Così anche UGOLINI 2011, 206.

³¹⁶ And. 1. 110, 115. *Supra* n. 310.

quel *nomos* non aveva valore³¹⁷.

Ora, l'assoluzione di Andocide dimostra inequivocabilmente che, almeno per quanto concerne l'accusa relativa alla deposizione della supplica, i giudici avevano a disposizione una norma chiara, quella incisa sulla stele, e che decisero di non ricorrere agli Eumolpidi per l'esegesi del durissimo *nomos* invocato da Callia³¹⁸. Ciò si spiega agevolmente a partire dal fatto che, in presenza di una legge chiara sull'uso della supplica, non c'era bisogno di scomodare un *nomos patrios* affidato all'esegesi degli Eumolpidi³¹⁹, del quale comunque mai si afferma che fosse formalmente decaduto³²⁰, semmai forse giudicato obsoleto in rapporto alla successiva legge scritta³²¹.

Che l'argomento utilizzato da Cefalo per la difesa di Andocide non consenta di giungere alla conclusione che le leggi degli Eumolpidi non avessero più valore, mi pare indirettamente suggerito dal fatto che, secondo la ricostruzione di Andocide, ciò che viene contestato a Callia è «in primo luogo» (πρῶτον) il diritto di interpretarlo, in quanto appartenente a un *ghenos* (quello dei Cerici) che non poteva interpretare quel *nomos*³²². Un argomento che non avrebbe avuto senso utilizzare se, come si ritiene, le prerogative degli Eumolpidi fossero state «scardinate» nel 431³²³ e pertanto non avessero avuto valore nel 399³²⁴.

Va inoltre notato che la contrapposizione dialettica tra accusa e difesa non verte sul carattere scritto e non scritto delle due disposizioni evocate, tanto è vero che Andocide non chiama in alcun caso *agraphos* quel *patrios nomos*³²⁵. Semmai la contrapposizione si gioca sul piano dell'inadeguatezza della richiesta fatta dall'accusa (che neppure è legittimata a proporla) e sulla distanza fra ciò che dice quell'«antica legge» e ciò che registra la stele.

³¹⁷ And. 1. 116. Per l'interpretazione del passo cf. CERRI 1979, 68-69; PEPE 2016-2017, 72-73.

³¹⁸ Cf. PEPE 2017b, 129: «l'assoluzione di Andocide dimostra che i giudici erano dalla sua parte» e non lascia dubbi sul fatto «che gli Ateniesi consideravano sovrane le 'leggi scritte' cittadine». Cf. anche PEPE 2016-2017, 71: «il durissimo νόμος πατριος degli Eumolpidi risulta obsoleto, non più vigente, di fatto abrogato da ben più miti leggi cittadine».

³¹⁹ CLINTON 1982, 36. Cf. anche NAIDEN 2004, 74, sul fatto che al tempo dell'accusa mossa contro Andocide l'uso della supplica fosse precisamente regolato da una legge dell'assemblea «what is certain is that in the late fifth century the Athenian Assembly regulated the use of boughs in supplication».

³²⁰ Sul punto FURLEY 1996, 116, avanza la seguente spiegazione: «both Kallias' manipulation of the law here, and the development in its formulation which emerges from the stele, point in the direction of a slackening of regard for this particular offence; a slackening, note, not an abolition».

³²¹ A meno di recuperare la soluzione dell'aporia offerta da WRIGHT 1913, 47, ovvero che le sanzioni per chi presentava una supplica durante il rito andassero dalla multa alla condanna a morte, la spiegazione migliore resta quella offerta da CLINTON 1982, 36: «in the 4th century the Athenians used unwritten laws if they had not been replaced by written versions».

³²² And. 1. 116. Il punto è messo opportunamente in rilievo da RUDHART 1960, 99: «Céphalos, remarquons-le, ne nie pas l'existence de la loi non-écrite à laquelle Callias se réfère; il conteste seulement à celui-ci la qualité voulue pour l'interpréter». Non trovo invece in questa contestazione alcun elemento riconducibile a una farsa, come afferma GAGNÉ 2009, 235 n. 132: «There is something of the comic performance in this confrontation between the high priest and the rowdy potter for religious authority».

³²³ CERRI 1979, 70, legge nelle parole pronunciate da Pericle «il principio di una radicale riforma democratica, determinata a scardinare l'idea stessa dell'attività esegetica». Così anche PEPE 2017b, 131: «Pericle segna la strada che verrà poi seguita dai logografi».

³²⁴ Come invece affermano CERRI 1979, 65-77; PEPE 2017b, 130-131.

³²⁵ Anche se non c'è da dubitare che quel *nomos patrios* fosse non scritto: lo si ricava da [Lys.] 6. 8, 10, e dal fatto che la sua esegesi fosse affidata agli Eumolpidi (And. 1. 116). Cf. CERRI 1979, 69 e 75 n. 16; ID. 2010, 144.

Più in generale pare problematico ricavare dall'assoluzione di Andocide indicazioni chiare circa presunti interventi legislativi compiuti nei riguardi dell'attività esegetica degli Eumolpidi. Lo testimonia la serie di interpretazioni (spesso divergenti) che genera la scelta di fare affidamento sull'orazione andocidea (in particolare sugli argomenti usati contro l'accusa) quando si vogliono intendere i termini del rapporto tra leggi scritte e non scritte nel V secolo.

4. 1. *Agraphoi nomoi* vs leggi scritte nel 403: quali *agraphoi nomoi*?

Un caso indicativo della difficoltà di trovare un punto d'incontro nelle posizioni di quanti sostengono la tesi del conflitto tra due ordini giuridici è la valutazione relativa all'argomento con cui Andocide (1. 116) mette a confronto il *nomos patrios* (non scritto) e la prescrizione incisa sulla stele.

Si è detto di come giudichino tale argomento gli studiosi che riconducono a Pericle il declassamento degli *agraphoi nomoi*: «il durissimo νόμος πάτριος degli Eumolpidi risulta obsoleto, non più vigente, di fatto abrogato da ben più miti leggi cittadine»³²⁶ e tale condizione del *nomos* è il prodotto dello scardinamento dell'attività esegetica determinata dalla «riforma» di Pericle³²⁷.

Non tutti gli studiosi però – tra quanti difendono la tesi del conflitto di autorità tra leggi scritte della città e leggi non scritte dei *ghene* – concordano sul fatto che l'assoluzione di Andocide fosse dovuta a un presunto intervento di Pericle.

Vi è chi ritiene che solo più tardi, in occasione della revisione legislativa del 403 a. C, l'attività esegetica del *ghenos* degli Eumolpidi fosse diventato oggetto di una radicale ristrutturazione.

L'ipotesi formulata da Giovanna Daverio Rocchi al riguardo è che una risposta ai «conflitti di autorità tra leggi della famiglia e leggi dello Stato, adombrati dalla tragedia sofoclea, da Lisia e da Andocide» si trova solo «alle soglie del secolo successivo, concomitante alla fase della ristrutturazione legislativa»³²⁸. Si tratta di una interpretazione meno radicale di quella proposta da Cerri e Pepe, nel senso che non argomenta la tesi di «una illegalità generalizzata delle leggi non scritte», ma quella di una «precisazione delle sfere di applicazione delle leggi scritte e di quelle tramandate oralmente»³²⁹.

Il fatto che la documentazione più cospicua in merito all'attività esegetica risulti posteriore a quella data autorizzerebbe a ritenere, secondo la studiosa, che quell'attività esegetica sia stata investita da una radicale ristrutturazione e che si possa immaginare una data coincidente o vicina a quella della riforma legislativa del 403 come momento di avvio di un'attività ufficiale degli esegeti come funzionari pubblici meglio integrati nelle istituzioni della città³³⁰.

Il riordino, secondo questa interpretazione, sarebbe stato funzionale ad assicurare l'interazione pacifica fra le leggi della *polis* e le leggi non scritte di carattere sacro e avrebbe avuto il fine di evitare conflitti di autorità tra leggi della città e leggi dei

³²⁶ PEPE 2016-2017, 71.

³²⁷ *Supra* n. 318.

³²⁸ Così DAVERIO ROCCHI 1996, 21.

³²⁹ DAVERIO ROCCHI 1996, 21. Anche Cerri pensa che nel 403 ci fu un intervento sugli *agraphoi nomoi* degli Eumolpidi, a completamento del processo avviato da Pericle (CERRI 1979, 95-102, 125) e che «rappresentò il definitivo affossamento della 'legge non scritta' che, deprivata di ogni valore giuridico, finì per dilavarsi dalla memoria e dalla coscienza degli Ateniesi in un tempo brevissimo» (CERRI 2010, 140).

³³⁰ Così DAVERIO ROCCHI 1996, 22.

ghene. Sempre secondo tale interpretazione, proprio la nuova regolata interazione tra esegeti e magistrature poliadi (riconoscibile nell'assetto istituzionale descritto nell'*Athenaion Politeia* aristotelica³³¹) spiegherebbe il carattere della riflessione teorica del IV secolo, che insiste sulla complementarità del rapporto fra leggi scritte e non scritte³³², dopo il superamento della fase dei conflitti precedenti.

La soluzione di continuità tra V e IV secolo rispetto alle funzioni che la città riconosceva agli Eumolpidi è però tutt'altro che evidente e univocamente riconosciuta.

Una prima difficoltà rispetto all'ipotesi che nel 403 le leggi non scritte degli Eumolpidi fossero state ridimensionate sembra sollevare l'*Athenaion Politeia* aristotelica, là dove illustra i termini degli accordi ratificati con l'amnistia per quanto riguardava i Misteri³³³. Dalla sua ricostruzione si ricava infatti l'impressione che si trattasse di accordi pattuiti nel segno della continuità (*kata ta patria*) con il secolo precedente, come gli studi più recenti hanno messo in evidenza³³⁴.

Inoltre, le testimonianze letterarie ed epigrafiche attestano un'interazione pacifica già nel V secolo³³⁵.

È difficile perciò non concordare con quanto ha recentemente osservato Adele Scafuro contro la tesi del conflitto manifesto nell'Atene del V secolo tra leggi della città e prerogative degli Eumolpidi³³⁶, anche in considerazione del fatto che le loro raccomandazioni non fossero vincolanti, ma orientative³³⁷.

Ugualmente scettico rispetto alla possibilità che le leggi sacre degli Eumolpidi fossero divenute oggetto di una compiuta riorganizzazione a fine V secolo si è detto Kevin Clinton, il quale non crede all'ipotesi che una «legge quadro» sulle norme la cui interpretazione era affidata all'esegesi degli Eumolpidi fosse stata emanata in

³³¹ Cf. Arist. *Ath. Pol.* 57. 1: «L'arconte re innanzitutto si occupa dei Misteri insieme agli epimeleti, che il popolo elegge per alzata di mano, due tra tutti gli Ateniesi, uno della famiglia degli Eumolpidi, uno da quella dei Cerici». Il nuovo assetto si sarebbe determinato nel 403, nel quadro degli accordi siglati sotto l'arcontato di Euclide, quando «si stabilisce che quanti tra gli Ateniesi rimasti in città durante il governo oligarchico e che desiderano emigrare, si stabiliscano ad Eleusi, rimanendo cittadini a tutti gli effetti, perfettamente autonomi e padroni delle proprie ricchezze; che il santuario sia comune alle due parti e che «le famiglie dei Cerici e degli Eumolpidi amministrino il culto secondo le tradizioni patrie» (39. 2). Cf. RHODES 2016, 369; PARKER 1996, 296; ID. 2005, 342-360; JOYCE 2016, 16.

³³² DAVERIO ROCCHI 1996, 17 n. 37 e 18: «Le testimonianze del V secolo, dalla tragedia sofoclea ad Andocide, manifestano una tensione inconciliabile e crescente nel corso del tempo tra leggi scritte ed orali, che non appare nel secolo successivo, quando l'attività degli esegeti viene presentata come complementare agli interventi delle magistrature poliadi».

³³³ Arist. *Ath. Pol.* 39. 2: «Il santuario sia comune alle due parti, le famiglie dei Cerici e degli Eumolpidi amministrino il culto secondo le tradizioni patrie». Cf. RHODES 2016, 369; PARKER 1996, 296; ID. 2005, 342-360; JOYCE 2016, 16.

³³⁴ Cf. JOYCE 2016, 16, sui termini dell'amnistia. Sulle occorrenze dell'espressione *kata ta patria* nelle leggi sacre cf. HARRIS 2015, 9, 11, 16-17, 27-28.

³³⁵ *Supra* § 1. 3.

³³⁶ SCAFURO 2018, 129-136.

³³⁷ Cf. ad es. Thuc. 8. 53. 2 sul contributo di Cerici e Eumolpidi alla discussione scatenata dalla proposta di Pisandro di far rientrare Alcibiade nel 411 «...molti manifestavano dissenso e inoltre gli avversari di Alcibiade gridavano che era un'indegnità che egli tornasse dopo aver calpestato le leggi: Eumolpidi e Cerici poi erano lì ad attestare la violazione dei misteri per cui era andato in esilio e chiedevano, invocando gli dei, che non venisse consentito il suo ritorno». Sul passo cf. HIRZEL 1900, 45 e SCAFURO 2018, 135-136. In generale sulla competenza degli *exeghetai* e sul fatto che il loro responso non fosse vincolante cf. OSTWALD 1973, 90-91; GAGNÉ 2009, 224-226, 231; LAMBERT 2010, 166 n. 136; HARRIS 2015, 11; SCAFURO 2018, 135-136.

occasione della revisione legislativa del 403³³⁸ (mentre una regolamentazione di carattere generale fu prevista dopo il 380)³³⁹.

L'ipotesi di Clinton, largamente seguita, è che al nomoteta Nicomaco fosse stato affidato l'incarico di stilare un nuovo calendario dei sacrifici, non di regolamentare secondo nuovi criteri i Misteri e le competenze specifiche – esegesi compresa – dei suoi sacerdoti³⁴⁰.

Soprattutto rilevante, nella nostra prospettiva, è un fatto al quale lo stesso Clinton ha dato particolare importanza: è il fatto che Callia, l'accusatore di Andocide, *poteva* evocare nel 399 un *nomos* non scritto (definito come *patrios*) che era affidato all'esegesi degli Eumolpidi.

Ciò solleva un'ulteriore difficoltà rispetto all'ipotesi che la revisione legislativa avesse riguardato anche quelle leggi: come conciliare, infatti, la possibilità di quella evocazione col principio ordinatore della revisione del 403, in base al quale solo le leggi che avevano superato la revisione ed erano state «trascritte» potevano essere applicate dai magistrati³⁴¹?

La soluzione proposta a quest'ultima difficoltà da parte di chi sostiene la teoria del conflitto di autorità fra leggi scritte e non scritte porta su un terreno scivoloso. Infatti, l'affermazione (giusta e condivisibile) che «evidentemente il divieto di ricorrere a una legge non scritta non valeva per le leggi relative ai Misteri, pur se esse non erano state ritrascritte»³⁴² contrasta con l'argomento che Pericle avesse già provveduto a «scardinare» le prerogative degli Eumolpidi³⁴³.

Se proviamo a tirare una linea su quanto considerato fino a qui, si deve constatare quanto sia complicato provare a ricavare dall'assoluzione di Andocide (e dagli argomenti che Andocide usa contro i suoi accusatori) la conclusione che Pericle nel 431 e/o i nomoteti nel 403 avessero ridimensionato il ruolo degli Eumolpidi. Per

³³⁸ CLINTON 1980, 272-274.

³³⁹ Cf. CLINTON 1980, 272; ID. 2005 n. 138 (*JG I*³ 78); HARRIS 2013b, 162-163.

³⁴⁰ CLINTON 1974, 274: «the laws of Solon as revised by Nikomachos in 410/9 to 404/3 probably included some statutes concerning the Mysteries, but to judge from the various laws mentioned above from the late 6th century to the mid-4th which dealt with many aspects of the Mysteries, it was probably very difficult and may have been impossible for the revised Solonian code to exhibit a complete set of existing statutes on the Mysteries». Sul ruolo che nella revisione legislativa ebbe la definizione dei calendari religiosi cf. HARRIS 2015, 3: «we know that the Athenians considered these calendars as part of their lawcode because they were included among the measures included in the revision of the laws that took place between 410 and 399 BCE. The laws of Draco and Solon that were revised between 410 and 399 contained many rules about sacrifices and presumably listed them in the form of a calendar (Lysias, XXX, 17-20)». Cf. anche BRULÉ 2017, 110. È stato ipotizzato da VOLONAKI 2001, 147-157, sulla base di Lys. 30. 4, 17, che la revisione delle leggi sacre fosse stata compiuta dagli *anagrapheis* in una fase separata e distinta (dal 404 al 399), ma sul punto cf. CANEVARO – HARRIS 2012, 112 n. 78. Sul ruolo di Nicomaco in questa fase cf. ora ORANGES 2018, 72-76. Scettici circa l'ipotesi di attribuire alla ristrutturazione legislativa del 403 l'intento di ridimensionare il ruolo degli Eumolpidi, e in linea con CLINTON 1974, 274, sono anche PARKER 1996, 293-297; NAIDEN 2004, 74; ID. 2006, 184 n. 62; PEPE 2016-2017, 76 n. 92; EAD. 2018. Ostwald concorda su tale difficoltà (OSTWALD 1986, 164-165) e in una lunga appendice al suo volume rappresenta tutta la complessità delle diverse letture che questa linea interpretativa apre e sviluppa, compresa l'ipotesi che il *nomos patrios* di Callia fosse stato «scritto» al tempo in cui era *patrios*, ma non «trascritto» nel 403.

³⁴¹ CLINTON 1982, 36: «Why would Kallias, in the first place, have resorted to an unwritten law if they were all clearly invalid as of 403/2?» [...] this law would have been the strongest part of his case; would have needed no other legal argument».

³⁴² PEPE 2016-2017, 76 n. 92.

³⁴³ *Supra* n. 318. È indicativo che CERRI 1979, 98, rigetti decisamente tale ricostruzione.

difendere tale teoria occorre muoversi su un terreno particolarmente accidentato.

Ugualmente complicato individuare in modo univoco il significato di quanto afferma Andocide a proposito del divieto per i magistrati di servirsi di *nomoi agraphoi* (And. 1. 85, 86, 87, 89). Andocide, come sottolineato da Clinton, non usa l'argomento contro il suo accusatore, e tale silenzio è interpretato come prova del fatto che evidentemente il divieto non valeva per le leggi relative ai Misteri³⁴⁴. Gli *agraphoi nomoi* degli Eumolpidi erano insomma esclusi dal divieto imposto ai magistrati, perché altrimenti Andocide avrebbe usato quell'argomento contro Callia. Come giustamente nota Clinton, «this law would have been the strongest part of his case; would have needed no other legal argument»³⁴⁵.

Come interpretare allora il divieto evocato da Andocide? Di quali *agraphoi nomoi* si vieta l'applicazione?

Cominciamo da ciò che gli studi hanno chiarito della ristrutturazione legislativa di fine V secolo. Il processo di revisione delle leggi scritte è relativamente chiaro nei suoi caratteri essenziali: la durata complessiva dal 410 al 399, le due fasi prima e dopo la restaurazione democratica³⁴⁶, il ruolo degli *anagrapheis* e di Nicomaco³⁴⁷, il fatto che il controllo avesse riguardato le leggi di Solone e Draconte³⁴⁸ e il ruolo svolto dai due comitati di nomoteti³⁴⁹.

³⁴⁴ MACDOWELL 1989, 125; CLINTON 1982, 36; PEPE 2016-2017, 76 n. 92; EAD. 2017a, 53.

³⁴⁵ Cf. *supra* n. 341 la posizione che sul punto ha espresso CLINTON 1982, 36, seguito da PEPE 2016-2017, 76 n. 92; PEPE 2017a, 52-53. Così anche OSTWALD 1973, 100-103 (101), e TALAMANCA 2008, 62-66.

³⁴⁶ CANEVARO – HARRIS 2012, 112.

³⁴⁷ CANEVARO – HARRIS 2012, 111-112: «The examination of the laws was the continuation of a procedure which began in 410/9 and went on until 405/4 when it was interrupted by the regime of the Thirty. The most detailed account of this process is found in Lysias' speech *Against Nicomachus* (30.2–5). One must be careful when using this source because it is the account of an advocate who is doing his best to place his opponent's action in the worst possible light. Although many of his statements are clearly slander, several of the details he gives are confirmed by a contemporary inscription (IG I³ 104). The accuser who delivered the speech says that Nicomachus held the office of *anagrapheus* and was ordered to write up the laws of Solon in four months, but he stayed in office for six years (Lys. 30.2). The accuser claims that he took money to add certain laws and delete others. The archons tried to impose a fine on him and bring him to court, but he refused. Before he could be removed from office and forced to submit to examination (*euthynai*), the city met with disaster, an allusion to Athens' defeat by Sparta in 405/4 (Lys. 30.2–3). Despite his failure to pay for his crimes, he was appointed *anagrapheus* again and wrote up laws for another four years although he could have done this in thirty days (Lys. 30.4). He had authority over everything and did not submit to an examination. Unlike other officials who give an account of their office every prytany, he did not do this once during his four years in office (Lys. 30.5).^[1] The charges against Nicomachus are not supported by evidence, and his reappointment to office after the restoration of the democracy certainly undercuts the allegations made about his conduct during his first term. The title of *anagrapheus* held by Nicomachus is confirmed by the prescript of the republication of Draco's homicide law». Per una recente riconsiderazione della documentazione e una discussione degli studi cf. ORANGES 2018.

³⁴⁸ RHODES 1991, 89-93; CANEVARO – HARRIS 2012, 111.

³⁴⁹ CANEVARO – HARRIS 2012, 110-116; JOYCE 2016. Cf. in particolare CANEVARO – HARRIS 2012, 110: «In his narrative, Andocides outlines two procedures. In the first procedure, *nomothetai* are elected by the Assembly to enact new laws (νομοθέτας τε εἰλεσθε). These *nomothetai* of 403/2 should not be identified with the *nomothetai* from the *nomothesia* procedure for two reasons. First, the latter board did not exist until after the new procedure for legislation was enacted, something which did not happen until after new laws were passed later in 403/2 or in a subsequent year. Second, this board of officials is given the task of

Conosciamo anche in modo relativamente solido la procedura della *nomothesia* che i nomoteti eletti ad Atene nel 403, dopo il ritorno degli esuli da File e dal Pireo, crearono per dare nuove leggi alla città³⁵⁰. Attraverso quella procedura il popolo aveva assunto formalmente il potere di cambiare le leggi e aveva costituito dei comitati di nomoteti che si riunivano – forse in occasione di sessioni speciali dell'assemblea o forse nei tribunali – per decidere sulla promulgazione di nuove leggi, sulla modifica di leggi esistenti e sull'abrogazione di leggi contraddittorie³⁵¹. Ugualmente introdotta dopo il 403 la distinzione gerarchica tra legge (*nomos*) e decreto (*psephisma*)³⁵² e i dispositivi messi a punto per garantirla ed evitare ora che un decreto andasse contro una legge (*graphe paranomon*) ora che la legge contraddicesse una già esistente (*graphe nomon me epitedeion theinai*).

Centrale nel processo di revisione delle leggi fu la necessità di stabilire cosa era una legge e cosa era un decreto³⁵³, ed è attorno a questa distinzione fondamentale che sembra soprattutto concentrarsi la formulazione delle nuove regole di cui serbano traccia le fonti, da Andocide³⁵⁴ a Demostene³⁵⁵.

enacting the laws, those which Andocides says were to be enacted while the commission of twenty was ruling the city. These should be the laws quoted by Andocides at 85–9».

³⁵⁰ And. 1. 80-89.

³⁵¹ CANEVARO 2013a, 1-22.

³⁵² And. 1. 87 con CANEVARO – HARRIS 2012, 116-17. Cf. anche Dem. 23. 87 con CANEVARO 2013b, 75.

³⁵³ Cf. HIRZEL 1900, 37ss.; TALAMANCA 1994², 36 n. 13. Per una sintesi efficace cf. JOYCE 2016, 15: «a scrutiny of older laws followed, and new laws were passed to guarantee that public liabilities pertaining to events prior to the restoration were cancelled (Andoc. 1.85–88). Older laws were scrutinized to weed out statutes under which citizens might still have been liable (see Canevaro OHAGL on making and changing laws). An example was the decree of Isotimides under which Andocides had been exiled in 415 BCE, which in the new vocabulary did not qualify as a ‘law’ (*nomos*). The point of the scrutiny was to clarify what was a law and what was not. This had the effect of invalidating former decrees which led to litigation and of guaranteeing that laws against tyranny could only be applied to offences post-dating 403 BCE. At the same time, it needs to be emphasized that Andocides presents the scrutiny of the laws in such a way as to make his own case appear more plausible. The impression from the speech that the legal scrutiny was designed specifically with the needs of men like Andocides in mind is almost certainly distorted (Joyce 2008: 517–518; Canevaro and Harris 2012: 111). As other evidence shows (for example Lys. 30.1–4), the *anagrapheis* pre-dated the amnesty by some years, and in origin had nothing to do with the amnesty, but aimed to give the laws of Athens unity and coherence (see Canevaro OHAGL on making and changing laws)».

³⁵⁴ And. 1. 85: «Questo dunque, o signori, è il decreto che sancì la revisione delle leggi; quelle approvate furono poi esposte nella Stoa. Dopo di che fu varata la legge che tutti osservate. Leggimi la legge. Una legge non scritta (*agraphos nomos*) non può essere applicata dai magistrati in nessun caso»; 1. 86: «C'è forse in questa legge qualche scappatoia che permetta ai magistrati di istruire una causa o a qualcuno di voi di intentarne una, se non in conformità alle leggi pubblicate (*anagegrammenous nomous*)? Se dunque non è lecito applicare una legge non scritta (*agraphos nomos*), a maggior ragione non è assolutamente lecito applicare un decreto non scritto»; 1. 87: «Una legge non scritta (*agraphos nomos*) non può essere applicata dai magistrati in nessun caso»; 1. 89 «Se dunque decideste di sottoporre a revisione le leggi e di esporle una volta approvate, e decideste che una legge scritta (*agraphos nomos*) non può essere applicata in nessun caso dai magistrati, e che nessun decreto né della *Bulé* né del popolo può prevalere su di una legge, e che non è valida una legge *ad hominem* a meno che non sia applicabile a tutti gli Ateniesi, e stabiliste di servirvi delle leggi sancite durante e dopo l'arcontato di Euclide, un decreto, più o meno importante che sia, dell'epoca precedente l'arcontato di Euclide, potrà avere valore di legge? Penso proprio di no, o signori».

³⁵⁵ Cf. Dem. 23. 87: «nessun decreto né del Consiglio né del popolo può prevalere sulla legge».

Nella prospettiva di intendere il senso del divieto per i magistrati di ricorrere a un *agraphos nomos*, così come rievocato nella difesa di Andocide, gli studiosi hanno giustamente richiamato l'attenzione sulla rilevanza della nuova distinzione tra legge e decreto.

Andocide racconta che le leggi esaminate e ratificate furono trascritte nel portico. Queste le sue parole «Questo dunque, o signori, è il decreto che sancì la revisione delle leggi; quelle approvate furono poi esposte nella Stoa. Dopo di che fu varata la legge che tutti osservate. Leggimi la legge. Una legge non scritta (*agraphos nomos*) non può essere applicata dai magistrati in nessun caso»³⁵⁶.

Gli studiosi hanno spesso osservato che, in questo particolare contesto, *agraphos nomos* significa «legge non trascritta», ovvero legge che, non essendo stata convalidata nel corso del procedimento di revisione, non ha trovato posto nel testo finale, affisso nel portico³⁵⁷.

A dimostrarlo sarebbe l'utilizzazione concreta che Andocide, nel suo discorso, intende fare di questa legge abrogativa quando afferma ciò che si legge nel paragrafo immediatamente successivo «È forse lasciato un minimo appiglio in base al quale un magistrato possa intentare un processo o uno qualsiasi di voi possa agire altrimenti che ai sensi delle leggi scritte (*anaghegrammenoi nomoi*)? Dunque, dal momento che non è lecito servirsi di una legge non scritta (*agraphos nomos*), a maggior ragione non bisognerà assolutamente servirsi di un decreto non scritto (*agraphon psephisma*)»³⁵⁸.

Questa affermazione in particolare è apparsa indicativa agli studiosi, perché colloca nella categoria generale dell'*agraphos nomos* uno *psephisma* che, necessariamente, è scritto e che solo in quanto non trascritto nel testo legislativo del 403 può essere definito *agraphos*³⁵⁹.

La “forzatura” di Andocide è stata colta e spiegata da Clinton, il quale perciò respinge l'idea stessa che un divieto di quel genere abbia potuto avere valore³⁶⁰.

³⁵⁶ And. 1. 85.

³⁵⁷ Così HIRZEL 1900, 37-39; OSTWALD 1973, 91-92; CERRI 1979, 97-98; MCDOWELL 1989, 125-126; HANSEN 1991, 170; RHODES 1991, 97; SICKINGER 1999, 100; THÜR 2000; TALAMANCA 2008, 62-68 (64 n. 167); LANNI 2006, 145; SANCHO ROCHER 2007-2008, 947 n. 30; GAGARIN 2008, 185. TALAMANCA 2008, 62-68; CARAWAN 2013, 184 n. 21; PEPE 2017b, 129 n. 76; MAFFI 2018a, 84; STOLFI 2020, 156. *Contra*: CANEVARO – HARRIS 2012, 116 n. 98: «see Clinton (n. 79), 34, who rightly points out that the adjective ἄγραφος is more likely to be contrasted with γεγραμμένος than with ἀναγεγραμμένος. Unwritten laws are contrasted with those written down, not with those inscribed. In fact, Dem. 24.43 explicitly states that laws go into effect when they are enacted, not when they are inscribed, which might occur later». L'osservazione è corretta, ma la domanda da farsi è: può una tale considerazione essere applicata al caso di Andocide che fa ripetuti riferimenti a ciò che vale e a ciò che non vale più dopo la trascrizione del 403 e secondo le leggi pubblicate?

³⁵⁸ And. 1. 86.

³⁵⁹ Cf. CERRI 1979, 97-99.

³⁶⁰ CLINTON (1982, 36): «it^[SEP] seems unwise to think that unwritten laws had no validity in 4th-century Athens. It is unlikely that the law concerning impiety could have included every particular act of impiety; for particulars the Athenians must have relied on unwritten law, often probably as revealed by the exegetes. Thus, it seems fairly certain that Andocides gave an incomplete version of the law concerning ἄγραφοι νόμοι; he left out the crucial clause, "if there is a written law concerning the same matter." In addition, this law surely was meant to distinguish between ἄγραφος νόμος (unwritten) and γεγραμμένος (written, i.e. passed by the Athenian State), not between ἄγραφος νόμος (uninscribed) and ἀναγεγραμμένος (inscribed), though Andocides would like us to think that the latter distinction was meant. If that had really been the case, then Athenians used ἄγραφοι νόμοι in the 4th century in cases where a law had been passed but not yet inscribed, for Diokles in his decree ordered that a law should

Analoga è la spiegazione che dell'argomentazione andocidea offre Talamanca «Siccome per lo ψήφισμα è essenzialmente prevista una documentazione scritta, e l'oratore non nega né l'esistenza né l'efficacia, a suo tempo, del decreto d'Isotimide, ἄγραφον ψήφισμα può avere soltanto il valore di ψήφισμα οὐκ ἀναγεγραμμένον e, nella logica del ragionamento così svolto, anche la previsione relativa al νόμος ἄγραφος doveva riferirsi ai νόμοι οὐκ ἀναγεγραμμένοι. E, del resto, l'equivalenza fra νόμοι ἄγραφοι e νόμοι οὐκ ἀναγεγραμμένοι è esplicitamente posta dall'oratore all'inizio del § 86, quando – dopo aver dato lettura della legge sull' ἄγραφος νόμος – soggiunge che, così stando le cose, non si vede come un magistrato possa introdurre un'azione, se non sulla base di un νόμος ἀναγεγραμμένος»³⁶¹.

Ora, Talamanca sottolinea la debolezza dell'analogia, considerato che per i decreti nulla di simile alla trascrizione era stato disposto in occasione della revisione legislativa, ma questo non toglie forza all'interpretazione dell'argomento usato da Andocide che «con la regola sull' ἄγραφος νόμος, in realtà prendeva di mira i νόμοι οὐκ ἀναγεγραμμένοι». Ciò che Andocide sostiene, infatti, è che «non potendosi dare applicazione ad un νόμος ἄγραφος, ciò era vietato anche per un ἄγραφον ψήφισμα»³⁶².

In questo quadro, il divieto di «servirsi di un *nomos agraphos*» rivolto ai magistrati operava certamente nell'ambito delle norme scritte (leggi e decreti) che valgono solo se ufficialmente trascritte, secondo l'interpretazione che della regola di Andocide raccoglie il maggiore consenso³⁶³.

Secondo questa interpretazione, largamente condivisa, l'*agrapnos nomos* di And. 1.

be valid not from when it was actually published but ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἧς ἔτεθε (Demosthenes, XXIV. 42). On the day a law was passed (ἔτεθε) it was γεγραμμένος and thereby did not belong to the category of ἄγραφοι νόμοι. Ambiguity could arise from the fact that word ἄγραφος νόμος could logically be taken as opposite to either γεγραμμένος or ἀναγεγραμμένος, though as a legal term it seems to have been understood only as the opposite of γεγραμμένος (i.e. formulated and approved by the legislative authority of Athenian State). If Andocides' citation and interpretation of the law concerning ἄγραφοι νόμοι had been correct, this law would have been the strongest part of his case; would have needed no other legal argument. But it is clear, after some probing, that this part of his case was unsound, and that in the 4th century the Athenians used unwritten laws if they had not been replaced by written versions».

³⁶¹ TALAMANCA 2008, 62-68. Cf. anche PEPE 2017b, 129 n. 76; MAFFI 2018a, 84; STOLFI 2020, 156.

³⁶² TALAMANCA 2008, 65.

³⁶³ Così OSTWALD 1973, 91-92: «What is peculiar about this ἄγραφος νόμος is that it is not opposed to the written statutes, that is, to the νόμοι γεγραμμένοι at all, but, as Andocides explicitly states, to the ἀναγεγραμμένοι νόμοι, i.e., those laws which had passed the scrutiny of the commissions mentioned in the decree of Teisamenus (And. 1. 83-84) and now constituted the one and only official and published lawcode of Athens»; ID. 1986, 166-167, 523; CERRI 1979, 97-98; MACDOWELL 1989, 126-127; HANSEN 1991, 170; RHODES 1991, 97; SICKINGER 1999, 100; THÜR 2000 (che peraltro ritiene che la regola non fosse valida nei tribunali, ma cf. TALAMANCA 2008, 64 n. 167); LANNI 2006, 145: «The first law is generally interpreted to mean that magistrates were to enforce only the laws that were written up by the anagraphis and amendments ratified by the nomothetai; other laws that were not included in the revision were now void»; SANCHO ROCHER 2007-2008, 947 n. 30; GAGARIN 2008, 185. TALAMANCA 2008, 62-68; CARAWAN 2013, 184 n. 21: «This rule is often interpreted absolutely, as prohibiting the application of 'unwritten law' (such as the sacred obligations that motivate Sophocles' Antigone). But as Thür has pointed out (2000), the rule against unwritten law was not a juristic principle but an instruction to the archons. In this context, it is incumbent upon the officials to authorize the remedies 'written up' in the stoa only against offences since 403»; Così anche PEPE 2017a, 52-53; EAD. 2017b, 129 n. 76; MAFFI 2018a, 84; STOLFI 2020, 156.

85, 87, altro non è che la legge non trascritta.

Ma oltre a questa finalità chiara della regola che imponeva ai magistrati di applicare solo le leggi trascritte, si può pensare *anche* a una messa al bando degli *agraphoi nomoi* intesi come consuetudine? Si può cioè interpretare il divieto citato da Andocide nel senso della esclusione del *nomos agraphos* come ordinamento metapositivo?

Gli studiosi che ammettono questa possibilità offrono soluzioni interpretative divergenti.

Il problema è posto in modo chiaro da Giorgio Camassa quando afferma: «Occorre chiedersi come sia da intendere in questo caso ἄγραφος νόμος. Copre almeno in qualche misura l'ambito del nostro diritto consuetudinario o è la semplice antitesi di νόμος ἀναγεγραμμένος, cioè si contrappone, in quanto non trascritta, alle leggi riconosciute valide e pertanto riproposte al termine dei lavori delle due conunizioni di nomoteti che aveva insediato il decreto di Tisameno? Si tende a sottoscrivere la seconda opzione. Ma è pur ammissibile (prima opzione) che il popolo, memore del modo in cui per due volte a distanza di pochi anni era stato instaurato un regime oligarchico, fosse giustamente sospettoso rispetto agli abusi che le *archai* avrebbero potuto commettere rifacendosi a norme non coincidenti con le leggi scritte, norme magari connotate ormai come di parte avversa»³⁶⁴.

Camassa considera dunque, con cautela, la possibilità di un'interpretazione generale del divieto del ricorso alla legge non scritta, ma puntualizza che per consuetudine si deve intendere solo quella che «si era imposta come pratica oligarchica»³⁶⁵. Si tratta di una posizione affine a quella espressa da Rosalind Thomas, la quale afferma che il divieto si spiega a partire dalla possibilità che durante la recente esperienza oligarchica si fosse fatto ricorso ad abusi interpretativi delle leggi non scritte³⁶⁶. Diversamente, Christopher Joyce propone di intendere la regola evocata da Andocide come una decisa messa al bando delle norme consuetudinarie, riconoscendo al divieto il preciso intento di colpire le «customary rules» che Pericle aveva evocato nel suo discorso funebre³⁶⁷. Contro questa ipotesi Mirko Canevaro e Edward Harris, pur ritenendo che l'interpretazione di quel divieto debba essere nel senso di una messa al bando della consuetudine³⁶⁸, negano la possibilità che il divieto valesse per

³⁶⁴ CAMASSA 2011, 160.

³⁶⁵ CAMASSA 2011, 160.

³⁶⁶ THOMAS 2005, 51 n. 28: «unwritten laws may have been manipulated unscrupulously by the oligarchy».

³⁶⁷ JOYCE 2008, 517 n. 47: «it means that written laws, not customary rules, are to be the legal basis of all civil cases. For scattered ancient references to the existence of unwritten social customs observed at Athens, see Thuc. 2. 37. 3; Soph. *Ant.* vv. 450-457; Xen. *Apom.* 4. 4. 19; Pl. *Laws* 792c-793d».

³⁶⁸ Cf. CANEVARO – HARRIS 2012, 116 n. 98 «Unwritten laws are contrasted with those written down, not with those inscribed. In fact, Dem. 24.43 explicitly states that laws go into effect when they are enacted, not when they are inscribed, which might occur later». Cf. anche CANEVARO 2015, 20: «This should be interpreted as a basic rule to be respected in the city: magistrates should perform their task adhering strictly to the instructions of the written laws, and not according to customs, or to any principle that is not explicitly included in the laws of the city. The very enactment of such a law by the nomothetai is evidence that they undertook an unprecedented task, that of defining once and for all, from the basics, what are the laws that are to rule the city»; ID. 2016a, 346, sulla legge che «ordina che i magistrati non possano fare uso di leggi non scritte (*agraphoi nomoi*), rifiutando così la consuetudine come fonte del diritto»; ID. 2016b, 6 «it is not allowed for magistrates to use an unwritten (*agraphos*) *nomos* not even about a single matter – a basic rule that orders public officials to perform their task

la tipologia di *agraphoi nomoi* evocati nel discorso di Pericle³⁶⁹.

In definitiva, gli studiosi sono, come si vede, molto divisi relativamente alla possibilità di interpretare il divieto citato da Andocide nel senso della esclusione del *nomos agraphos* come ordinamento metapositivo.

Contro questa interpretazione vanno considerati gli argomenti contrari che alcuni storici del diritto hanno considerato (oltre a quelli di cui si è detto)³⁷⁰: non vi è traccia di questo divieto nel *corpus* degli oratori attici³⁷¹ e questa regola è assente nella *Retorica* di Aristotele, in particolare là dove il tema affrontato (1. 15) «è proprio la dialettica tra legge scritta e non scritta»³⁷².

Problematico è anche un corollario che discende dall'ipotesi che interpreta la regola di Andocide come una messa al bando della consuetudine: la conseguenza per chi interpreta in questo modo la regola di Andocide è che fino al 403 bisogna individuare nella consuetudine una fonte del diritto giuridicamente rilevante (diversamente perché prevedere un divieto?) e nel ricorso all'*agraphos nomos* un potenziale strumento giudiziario da utilizzare contro la legge scritta. Ma proprio tale possibilità viene decisamente negata dagli studiosi che accolgono l'interpretazione della regola citata da Andocide nei termini di una messa al bando della consuetudine invece che come regola che imponeva ai magistrati di applicare solo le leggi «trascritte»³⁷³.

In realtà, nonostante la dialettica di cui sono testimonianza le due orazioni che ci documentano sugli argomenti usati da accusa e difesa nel processo contro Andocide, bisogna riconoscere che né in quelle orazioni né nella retorica giudiziaria in genere si trova l'argomento dell'invalidazione della legge scritta a partire da quella non scritta e viceversa (tanto è vero che neppure la difesa di Andocide ricorre formalmente a tale argomento, neppure sottolineando il carattere non scritto del *patrios nomos*)³⁷⁴. Come osserva Maffi, «nell'applicazione pratica del diritto, quale risulta dalle orazioni giudiziarie, le leggi non scritte non sono mai poste a fondamento di una pretesa o di una difesa» contro le leggi scritte³⁷⁵. Nella retorica giudiziaria, semmai, la legge non scritta viene evocata per accentuarne la complementarità con la legge scritta e quale espressione coerente dei valori della *politeia*. La consuetudine non è mai invocata contro la legge scritta, ma a supporto di questa, nella forma di una interazione pacifica.

È lo stesso valore che assume la rievocazione degli *agraphoi nomoi* nella riflessione teorica del IV secolo. Particolarmente quando il rapporto contempla la *politeia*, il

following the instructions of the written laws of the city, and not according to custom or to other principles».

³⁶⁹ CANEVARO – HARRIS 2012, 116 n. 98 «The unwritten laws are not those mentioned by Pericles (Thuc. 2.37.3) (*pace* Joyce [n. 68], p. 517 n. 47), but either those not passed by the Athenians and therefore not recorded or those which have been repealed and are therefore no longer recorded in the Metroon».

³⁷⁰ Ovvero (nn. 360-363) che la regola non sembra valere per Andocide (And. 1. 110) né per Callia (And. 1. 116) e che l'interpretazione offerta da Andocide di quella regola è nel senso che il divieto vale per ogni legge non trascritta.

³⁷¹ Lo testimonia la puntuale disamina di TALAMANCA 2008. Cf. le condivisibili osservazioni di STOLFI 2020, 156.

³⁷² TALAMANCA 2008, 68.

³⁷³ Per questa ragione, credo, sia THOMAS 2005, 51 che CAMASSA 2011, 160 considerano la plausibilità di quella interpretazione *solo* con riferimento alle recenti esperienze oligarchiche (*supra* nn. 364-366).

³⁷⁴ Cf. CLINTON 1982, 36; PEPE 2016-2017, 76 n. 92; EAD. 2017a, 52-53. *Supra* n. 360.

³⁷⁵ MAFFI 2018a, 83. Così anche TALAMANCA 2008, 62-71; STOLFI 2020, 156. Cf. CLINTON 1982, 36.

«contenitore» dei *nomoi*, sono evidenti la sintonia e la complementarità del rapporto tra leggi scritte e non scritte. Nella riflessione teorica del IV secolo gli *agraphoi nomoi* sono certamente da intendere come consuetudine. La complementarità delle leggi scritte e non scritte appare la principale garanzia di salvezza della *politeia*. Che questa configurazione del rapporto tra leggi scritte e norme consuetudinarie possa essere giudicata in continuità con la rappresentazione che di quel rapporto ha offerto Pericle, secondo la ricostruzione di Hirzel, è quanto resta da valutare.

5. Complementarità dei *nomoi* e salvezza della *politeia*: Platone e Aristotele

È proprio nella riflessione teorica che il ruolo assegnato alle leggi non scritte in rapporto alla *politeia* è definito nella maniera più chiara: la loro funzione è di complemento e sostegno delle leggi scritte nell'azione comune di salvaguardia della *politeia*.

Hirzel aveva riconosciuto l'affinità delle posizioni espresse da Platone e Aristotele rispetto alla proposizione di Pericle nel *logos epitaphios*. Diversamente, Ostwald giudicava le posizioni espresse dai teorici del IV secolo nel segno della discontinuità rispetto al secolo precedente e quali attestazioni isolate (e reciprocamente divergenti) di una interazione armonica tra leggi scritte e non scritte³⁷⁶.

In realtà, la posizione espressa sul rapporto tra costituzione e leggi non scritte da Platone e Aristotele appare univoca e in continuità con la proposizione periclea.

Platone, nell'ultima sua importante opera, *Le Leggi*, dove immagina di dettare le norme per la città ideale di Magnesia, definisce per bocca dell'Ateniese, protagonista del dialogo insieme a Clinia di Creta, la funzione delle leggi non scritte (*agrapha nomima*) con le seguenti parole: «questi sono legami (*desmoi*) di ogni costituzione (*politeia*), che stanno in mezzo tra tutte le leggi fissate per iscritto e che sono in vigore e quelle che ancora lo saranno, proprio come usanze tradizionali e del tutto antiche, che, ben stabilite ed entrate nell'uso, tengono avvolte le leggi allora scritte con ogni mezzo utile a preservarle». La funzione è ribadita poco oltre con riferimento alle leggi (*nomoi*), le consuetudini (*ethe*) e le usanze (*epitedeumata*): «infatti una città è tenuta insieme (*syndeitai*) da tutti siffatti elementi, e senza l'uno o l'altro nessuno di questi è stabile, cosicché non bisogna meravigliarsi se norme (*nomima*) o abitudini (*ethismata*) numerose e all'apparenza di poca importanza, con il loro affluire rendono più lunghe le leggi»³⁷⁷.

³⁷⁶ OSTWALD 1973, 97, 100-103. Già EHRENBERG 1958, 39 n. 3 e DE ROMILLY 1971, 27, avevano sottolineato tale discontinuità. Così anche CERRI 1979, 102 e nn. 19, 22; DAVERIO ROCCHI 1996, 17 n. 37; PEPE 2017a, 48 n. 92 (dove è ribadita la distanza tra il significato che assumono gli *agraphoi nomoi* nel discorso di Pericle e nella riflessione teorica del IV secolo, come anche nella retorica giudiziaria (55-56). Analoghe le riflessioni di TALAMANCA 2008, 101-102.

³⁷⁷ Plat. *Nom.* 7. 793a-d: ὅτι ταῦτ' ἔστιν πάντα, ὅσα νῦν διεξερχόμεθα, τὰ καλούμενα ὑπὸ τῶν πολλῶν ἄγραφα νόμιμα· καὶ οὐδὲ πατρίους νόμους ἐπονομάζουσιν, οὐκ ἄλλα ἐστὶν ἢ τὰ τοιαῦτα σύμπαντα. καὶ ἔτι γε ὁ νῦν δὴ λόγος ἡμῖν ἐπιχρθεῖς, ὡς οὔτε νόμους δεῖ προσαγορεύειν αὐτὰ οὔτε ἄρρητα ἔαν, εἴρηται καλῶς· δεσμοὶ γὰρ οὗτοι πάσης εἰσὶν πολιτείας, μεταξύ πάντων ὄντες τῶν ἐν γράμμασιν τεθέντων τε καὶ κειμένων καὶ τῶν ἔτι θησομένων, ἀτεχνῶς οἷον πάτρια καὶ παντάπασιν ἀρχαῖα νόμιμα, ἃ καλῶς μὲν τεθέντα καὶ ἐθισθέντα πάση σωτηρίᾳ περικαλύψαντα ἔχει τοὺς τότε γραφέντας νόμους, ἂν δ' ἐκτὸς τοῦ καλοῦ βαίνει πλημμελῶς, οἷον τεκτόνων ἐν οἰκοδομήμασιν ἐρείσματα ἐκ μέσου ὑπορέοντα, συμπίπτειν εἰς ταῦτόν ποιεῖ τὰ σύμπαντα, κείσθαι τε ἄλλα ὑφ' ἐτέρων, αὐτὰ τε καὶ τὰ καλῶς ὕστερον ἐποικοδομηθέντα, τῶν ἀρχαίων ὑποπεσόντων. ἃ δὴ διανοομένους ἡμᾶς, ὦ Κλεινία, σοὶ δεῖ τὴν πόλιν καινὴν οὕσαν πάντη συνδεῖν, μήτε μέγα μήτε μικρὸν παραλιπόντας εἰς

Nel passo in questione Platone riconosce alle leggi non scritte la funzione di legami della costituzione (*politeia*) che sull'esistenza di quei vincoli fonda la salvezza delle leggi e, implicitamente, la sua stessa salvezza (*soteria*)³⁷⁸. Ogni costituzione ha le sue leggi non scritte la cui funzione «legante» si manifesta in due dimensioni: la dimensione orizzontale dello spazio della polis presente, dove le leggi scritte in vigore sono avvolte da quelle non scritte, e la dimensione diacronica e verticale dello spazio temporale che unisce la polis passata e quella futura. In questa dimensione verticale le norme non scritte appaiono legate alle leggi scritte quale «punto medio» tra le leggi già scritte e quelle che ancora lo devono essere³⁷⁹. Ma Platone sembra voler affermare qualcosa di più preciso. Il punto è che a questi legami è affidata la salvezza della costituzione (*politeia*)³⁸⁰ in quanto il sostegno garantito dalle leggi non scritte rende «più lunghe» quelle scritte. Non è solo un generico riferimento al ruolo dell'abitudine che rafforza il sentimento del rispetto della legge³⁸¹. In questa dimensione orizzontale e verticale – nella quale Platone riconosce l'interazione fra leggi scritte e leggi non scritte – va inquadrata l'operatività delle norme consuetudinarie che intervengono per meglio interpretare i principi stabiliti dalle leggi non scritte, quando non siano perfettamente adattati alle circostanze, così rendendo «più lunghe» le leggi scritte, perché non ne rendono necessaria la correzione né l'abrogazione³⁸².

Quali dunque gli ἄγραφα νόμια di Platone? È chiaro che Platone non fa riferimento a leggi orali né a leggi della consuetudine in senso tecnico-giuridico³⁸³. Neppure si deve pensare a leggi universali o naturali³⁸⁴. Si tratta al contrario di quelle norme consuetudinarie che sono proprie di una data *politeia*.

Sono le norme che gli scrittori greci chiamano *ethe*³⁸⁵ e che «si manifestano e rivestono eventualmente forma verbale solo nel momento della loro applicazione e limitatamente a quel caso»³⁸⁶. Sono quei principi non scritti che, in quanto espressione del carattere (*ethos*) della *politeia*, non solo non si oppongono alle leggi

δύναμιν ὅσα νόμους ἢ ἔθη τις ἢ ἐπιτηδεύματα καλεῖ· πᾶσι γὰρ τοῖς τοιούτοις πόλις συνδεῖται, ἄνευ δὲ ἀλλήλων ἑκάτερα τούτων οὐκ ἔστιν μόνιμα, ὥστε οὐ χρὴ θαυμάζειν ἐὰν ἡμῖν πολλὰ ἄμα καὶ σμικρὰ δοκούντων εἶναι νόμια ἢ καὶ ἔθισματα ἐπιρρέοντα μακροτέρους ποιῆ τοὺς νόμους. Nel testo la traduzione usata è quella di FERRARI – POLI 2018, 575.

³⁷⁸ Diversa l'interpretazione che offre PEPE 2017a, 48 n. 52 a proposito del passo nel quale si leggerebbe la tradizionale posizione oligarchica relativa al tema della superiorità delle leggi non scritte rispetto a quelle scritte. Si cita sul punto THOMAS 1995, 18ss.

³⁷⁹ TRABATTONI 2001, 357.

³⁸⁰ CUSHER 2014, 1039: «The Athenian's argument here is made exclusively in terms of security, that is, the preservation of the law: good unwritten laws contribute to the preservation and stability of the polity and are, for this reason, a necessary condition of healthy political life».

³⁸¹ Cf. sul punto Arist. *Pol.* 2. 8. 1269a 21- 23, con PODDIGHE 2018, 158.

³⁸² L'interazione tra norme consuetudinarie e leggi scritte può essere vista anche nel senso che la consuetudine agisce come «diritto residuale progressivamente occupato da norme scritte sia per venire incontro a nuove esigenze sia per risolvere conflitti di applicazione delle regole consuetudinarie» (MAFFI 1990, 79).

³⁸³ MAFFI 1983, 249. Sulla consuetudine in senso tecnico-giuridico cf. TALAMANCA 2008, 12-13.

³⁸⁴ Per Platone, come per Aristotele e come per la pratica giudiziaria, nel rapporto con la *politeia* vale l'*agraphos nomos* come consuetudine e non come diritto naturale. Cf. MAFFI 1983, 256; BRUNSCHWIG 1996, 144; TALAMANCA 2008, 103; HARRIS 2013a, 31; PEPE 2017a, 55. Fuori del rapporto con la *politeia*, invece, l'antitesi *nomos-physis* è centrale nella discussione del V secolo (*supra* §§ 1, 3) e nella riflessione platonica (KEYT 2006 e 2008).

³⁸⁵ Cf. HIRZEL 1900, 4-23; OSTWALD 1973, 99-102; MAFFI 1990, 75-76; FARAGUNA 2007, 89; CUSHER 2014, 1039-1040.

³⁸⁶ MAFFI 2018a, 78.

scritte, semmai possono aggiungere criteri interpretativi delle leggi scritte, ma «mai per contrasto»³⁸⁷.

Tali norme consuetudinarie «non possono che conformarsi ai modelli di comportamento socialmente dominanti che possono legittimare il ricorso alla legge non scritta» e perciò non vanno intese come generiche leggi morali ma come regole di comportamento condivise e coerenti con l'*ethos* di una data *politeia*³⁸⁸. Come scrive Brent Cusher a proposito del ruolo della consuetudine nel passo delle *Leggi* «habits, customs, and practices are those things that bring together the constitutive elements of the regime – e.g., statutes, institutions, leaders, citizens – into a coherent whole. They connect citizens to each other, on the one hand, and to the regime governing them, on the other»³⁸⁹.

Aristotele svolge considerazioni affini a quelle platoniche, sia rispetto al carattere delle leggi non scritte che sono proprie di ogni data *politeia*, sia rispetto alla funzione che queste svolgono al fine di preservare la costituzione.

Nel primo libro del suo trattato sull'arte retorica, Aristotele definisce tra i caratteri della legge non scritta – *agraphos nomos* – la condizione di legge «particolare» (*idios nomos*) ovvero di legge che – scritta o non scritta – «ogni singolo popolo ha fissato per se stesso»³⁹⁰, diversamente dalla «legge conforme a natura» che è invece universale per definizione³⁹¹.

Poco oltre, nella stessa *Retorica*, Aristotele afferma che ci sono diverse azioni che non sono fissate nelle leggi scritte³⁹². Queste leggi non scritte sono con ogni evidenza da intendere come norme della consuetudine, nel senso che il legislatore trascura di fare oggetto di previsioni scritte quei comportamenti, giusti o sbagliati, che la

³⁸⁷ MAFFI 1983, 254; ID. 1990, 77. Cf. anche TRABATTONI 2001, 365, per l'idea che nelle *Leggi* il rapporto tra legge scritta e non scritta vada letto anche a partire dalla considerazione dei limiti della norma scritta relativamente alla condizione che «i principi siano correttamente adattati alle circostanze».

³⁸⁸ Cf. MAFFI 1983, 254-255.

³⁸⁹ CUSHER 2014, 1039: «Unwritten laws regulate the behavior of individuals such that they remain devoted to the common things even when there are no immediate punitive consequences for relaxing their devotion. In a word, these unwritten laws constitute the citizen's steady attachment to justice. The Athenian's use of the term "bonds" and the verb "to bind" in this passage implies that habits, customs, and practices are those things that bring together the constitutive elements of the regime—e.g., statutes, institutions, leaders, citizens—into a coherent whole. They connect citizens to each other, on the one hand, and to the regime governing them, on the other».

³⁹¹ Cf. OSTWALD 1973, 71-73, 76-81; MAFFI 1990, 72: «Aristotele ci dice che il *nomos* si distingue in *koinos* e *idios*. Quest'ultimo, proprio di ciascuna entità statale, è in parte scritto (*gegrammenos*) e in parte non scritto (*agraphos*)». Cf. ora STOLFI 2020, 154-156. *Supra* n. 72.

³⁹¹ Arist. *Rhet.* 1. 13 1373b 1ss: λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἐκάστοις ὀρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν. ἔστι γὰρ τι ὃ μαντεύονται πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ἢ μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους Ἀντιγόνη φαίνεται λέγουσα, ὅτι δίκαιον ἀπειρημένου θάψαι τὸν Πολυνείκη, ὡς φύσει ὄν τοῦτο δίκαιον· οὐ γὰρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε ζῆ τοῦτο, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη. Nel testo è citata la traduzione di MONTANARI 1996, 107. Quando Aristotele prova a farsi interprete di Sofocle, il significato delle leggi non scritte evocate da Antigone è chiaro: sono le leggi naturali, che sono universali. Molti interpreti, da Cambiano a Stolfi, hanno plausibilmente spiegato il richiamo alla *physis* come il frutto di una pressione (re)interpretativa aristotelica dei versi dell'*Antigone*: CAMBIANO 2007, 65; STOLFI 2014b, 109; ID. 2020, 164. Cf. n. 60.

³⁹² Arist. *Rhet.* 1. 13. 1374a 18-30.

consuetudine regola adeguatamente³⁹³.

Aristotele, come Platone, colloca l'associazione tra legge scritta e non scritta sullo sfondo del rapporto con il sistema politico (il popolo che fissa per se stesso le leggi scritte e non scritte) ovvero con la comunità politica della quale esse esprimono l'accordo condiviso su ciò che individua un comportamento corretto (non empio nel senso ampio del termine).

In questo quadro è da valorizzare l'interpretazione di Robert Mayhew che trova nella *Politica* l'affermazione dell'idea secondo la quale i cittadini devono avere forti convinzioni su ciò che è o non è empio, perché l'assenza di una sintonia su questa materia potrebbe minare l'unità della città e la stabilità della *politeia*³⁹⁴.

In effetti, il rapporto tra *politeia* e comportamenti regolati dalle leggi non scritte viene evocato da Aristotele in molti luoghi della sua opera politica.

Nel passo che chiude l'*Etica Nicomachea* e annuncia il programma da portare a compimento nella *Politica*, Aristotele riconosce la funzione delle regole non scritte (*ethe*) rispetto agli scopi di ciascuna *politeia*, e afferma la necessità di indagare di volta in volta «le leggi e i costumi³⁹⁵ dei quali ogni costituzione si serve» avendo di mira la sua salvezza³⁹⁶.

Il concetto è ripreso nella *Politica* dove il tema della salvezza costituzionale si svolge attraverso la rievocazione delle leggi, scritte e non scritte, di ciascuna *politeia*: qui «i mezzi di salvezza di una costituzione» – τὰ σώζοντα τὰς πολιτείας – sono «le leggi, scritte, o no» – ovvero i νόμους καὶ τοὺς ἀγράφους καὶ τοὺς γεγραμμένους – che servono a neutralizzare le cause di distruzione della costituzione³⁹⁷.

È chiara la funzione riconosciuta a questo «gruppo» di leggi nella riflessione teorica che mette a fuoco il rapporto tra una *politeia* e le sue leggi non scritte: le leggi non scritte preservano la *politeia*. Agiscono quale fattore «accomunante» e distintivo del carattere di ciascuna *politeia* (rispettivamente secondo Platone e Aristotele), capace – almeno potenzialmente – di neutralizzare i fattori di disgregazione della *politeia* – ovvero di assicurarne la salvezza (sia Platone che Aristotele usano il termine *soteria*) – in quanto sostegno e complemento delle leggi scritte.

L'affinità tra le posizioni espresse da Platone e Aristotele rispetto alla funzione delle leggi non scritte è divenuta oggetto di attenta riflessione soprattutto negli studi

³⁹³ Cf. MAFFI 2018a, 86. Si tratta, per Aristotele, delle lacune involontarie della legge che un legislatore non può evitare (PODDIGHE 2020, 78-79). Platone, diversamente, quando riflette sulla città perfetta di Magnesia, attribuisce al legislatore il compito di mettere per iscritto anche le raccomandazioni e gli ammonimenti che non sono sanzionabili da leggi scritte. Cf. OSTWALD 1973, 95 (per un interessante confronto col *Politico*, 298 d-e); MAFFI 1990, 76; PRAUSCELLO 2014, 69-72.

³⁹⁴ Cf. MAYHEW 1996, 54-59, e *supra* n. 142. Parliamo di comportamento empio nel senso in cui lo definisce lo Pseudo-Aristotele, secondo il quale è «un venir meno ai doveri verso gli dèi e i demoni, o, altresì, verso i morti, i parenti o la patria» [Arist.] *De virtute et vitiis*, 7. 1251a.

³⁹⁵ Sui *nomoi kata ta ethe* che sono più saldi di quelli *kata ta grammata* cf. Arist. *Pol.* 3. 16. 1287b 5-8: HIRZEL 1900, 14; Cf. sul passo anche SANCHO ROCHER 2007, 147, 150, 153; PODDIGHE 2014, 261-262, 272-274.

³⁹⁶ Arist. *EN* 10. 10. 1181b 15-18. Cf. anche Arist. *Rhet.* 1. 8. 1365b 21-24 dove afferma che la cosa più importante e più decisiva di tutte in relazione al poter convincere e al consigliare bene è quella di conoscere tutte le costituzioni, i costumi, gli usi conformi alle leggi e gli interessi di ciascuna (μέγιστον δὲ καὶ κυριώτατον πάντων πρὸς τὸ δύνασθαι πείθειν καὶ καλῶς συμβουλεύειν τὸ τὰς πολιτείας ἀπάσας λαβεῖν καὶ τὰ ἐκάστης ἥθη καὶ νόμιμα καὶ συμφέροντα διελεῖν).

³⁹⁷ Arist. *Pol.* 6. 5. 1319b 34 - 1320 a 1. Cf. HIRZEL 1900, 6, 13; OSTWALD 1973, 96 Cf. anche Arist. *EN* 10. 10. 1180a 34- b 3, con OSTWALD 1973, 100-101, 103.

condotti sul progetto delle *Leggi* di Platone e particolarmente rispetto al problema di intendere il compito del legislatore che per assicurarsi il rispetto delle leggi deve far leva sulla morale dei cittadini cui si rivolge con un adeguato progetto educativo³⁹⁸. Un tema che impegna Platone nelle *Leggi* e Aristotele nella *Politica*.

Meno indagato è l'aspetto sul quale l'affinità fra i due teorici della politica appare più significativa: che la conservazione della costituzione dipende dall'unità del *nomos* ed è messa in pericolo dalla sua separazione. Per la concezione platonica del nesso *politeia-nomoi* questa funzione di garanzia affidata alle leggi non scritte è stata discussa in un importante contributo di Cushner del 2014, che tuttavia non considera il rapporto con Aristotele³⁹⁹.

L'affinità fra le posizioni espresse da Platone e Aristotele rispetto a questo punto appare ben riconosciuta nel volume di Hirzel, ma tendenzialmente ignorata nelle trattazioni successive che non mettono in relazione diretta le posizioni espresse dai teorici del IV secolo⁴⁰⁰.

La messa a fuoco più nitida si deve allo studio di Ostwald, nel quadro, però, di una riflessione che non considera il rapporto con la *politeia*, se non incidentalmente, e che, forse per questa ragione, sottostima decisamente il valore delle considerazioni svolte da Platone e da Aristotele su questo specifico tema⁴⁰¹. Di entrambe le posizioni infatti Ostwald considera unicamente il carattere di attestazioni isolate di una forma di interazione armonica tra leggi scritte e non scritte.

In particolare, Ostwald afferma, a proposito della posizione espressa da Platone nelle *Leggi*, che quell'opera «is the only one of the fourth century works so far discussed in which the expression is not used in explicit contrast with the νόμος γεγραμμένος»⁴⁰². Considera più in generale che Platone e Aristotele abbiano assunto posizioni non solo difficilmente comparabili fra loro, ma disorganiche anche all'interno delle rispettive opere.

La posizione di Ostwald si spiega a partire dall'assunto di partenza della sua trattazione, che cioè non si possa riconoscere nelle fonti greche un concetto univoco di legge non scritta⁴⁰³. Ma il dato che l'espressione *agraphos nomos* possa avere assunto differenti sfumature etiche, religiose, politiche a seconda del contesto d'uso, non è certo in discussione⁴⁰⁴. È evidente che di tali differenti impieghi dell'espressione e del concetto di *agraphos nomos* vi sia traccia nella riflessione

³⁹⁸ Cf. almeno PIÉRART 1974; ID. 2016; VEGETTI 1989; BOBONICH 1991; MORROW 1993; NIGHTINGALE 1999; TRABATTONI 2001; PRAUSCELLO 2014.

³⁹⁹ Cf. CUSHER 2014, 1040.

⁴⁰⁰ Cf. HIRZEL 1900, 96. DE ROMILLY 1971, 25-49, non ne fa cenno, pur soffermandosi su *Nom.* 7. 793a (p. 27 e p. 44) e su *Arist. Pol.* 6. 5. 1319b 38ss (p. 47 n. 42)

⁴⁰¹ Mentre rimane utilissima la trattazione dei singoli passi: OSTWALD 1973, 71-82, 97-98, 100-103.

⁴⁰² Cf. OSTWALD 1973, 97-98, il quale contestualmente riconosce la distanza dal discorso di Pericle il cui scopo sarebbe «to prevent transgressions of the nomoi as a whole» facendo «the general moral and religious code of Athens a complement to the written statutes» (p. 98). Non si vede però come tale interpretazione (corretta) della proposizione periclea possa essere messa in contrapposizione con la posizione platonica.

⁴⁰³ OSTWALD 1973, 97, 100-103. In particolare, Ostwald giudica contrastanti le posizioni espresse in *Nom.* 7. 793a e *Nom.* 8. 838c-d. Lo stesso contrasto è riconosciuto nelle diverse accezioni di *agraphos nomos* in *Rhet.* 1. 10 (*koinos nomos*) e 1. 13 (*epieikeia*). Si tratta, però, di contesti diversi nei quali i due teorici considerano diversi aspetti dell'*agraphos nomos*.

⁴⁰⁴ Cf. GAGARIN 2008, 33; UGOLINI 2011.

teorica del IV secolo⁴⁰⁵.

Ciò che qui, tuttavia, si discute è il significato che assume l'espressione *agraphoi nomoi* in un contesto ben preciso: nel contesto del rapporto con le leggi scritte e con la *politeia*.

Sul punto le posizioni di Pericle, Platone e Aristotele sono affini e comparabili per analogia, come giustamente ha riconosciuto Hirzel⁴⁰⁶.

È uno solo il significato che l'espressione assume quando la riflessione è rivolta al rapporto fra leggi e *politeia*, nel *logos epitaphios* di Pericle come nella riflessione teorica del IV secolo.

Per concludere, è utile fare un rapido cenno ai risultati cui giungono gli studi rivolti al rapporto fra *ethe* e *politeia* nell'ambito della retorica giudiziaria.

Va detto che Ostwald non ha sviluppato la possibilità di mettere a confronto la riflessione filosofica sul nesso *politeia* e *agraphoi nomoi* con la retorica del IV secolo né con quella del secolo precedente.

Per il IV secolo, limitatamente alla retorica giudiziaria, il vuoto è stato però colmato da studi ampi e sistematici, quali la densa monografia di Jacqueline Bordes e la sistematica indagine condotta da Mario Talamanca sull'intero *corpus* degli oratori attici.

Pur nell'ambito di prospettive d'indagine non coincidenti – lo sviluppo della nozione di *politeia* in un caso, il valore del ricorso alla legge non scritta nella retorica giudiziaria nell'altro – entrambi gli studi sono giunti a risultati convergenti rispetto a un punto: la rievocazione delle leggi non scritte, nel contesto della discussione dei caratteri della *politeia*, serve a dare forza alla legge scritta e mai assume la forma di una contrapposizione⁴⁰⁷. È dunque la sintonia tra leggi scritte (*nomoi*) e leggi non scritte (*ethe/nomoi agraphoi*) ad essere richiamata nei discorsi giudiziari⁴⁰⁸, con poche eccezioni non significative⁴⁰⁹ e incapaci di togliere valore al quadro complessivo⁴¹⁰.

La complementarità di leggi scritte e non scritte attestata nel IV secolo nel discorso giudiziario ateniese è evidentemente compatibile con quanto si legge nella riflessione teorica⁴¹¹: quando la *politeia* è evocata nel discorso giudiziario insieme alle leggi non scritte queste sono concepite quale espressione unitaria di valori e norme condivise dalla comunità politica ateniese.

Per gli oratori, come per Pericle e come per Platone e Aristotele, nel rapporto con la *politeia* vale l'*agraphos nomos* inteso come consuetudine⁴¹².

È forse nel *logos epitaphios* di Pericle che possiamo individuare il contesto

⁴⁰⁵ Per una sintesi efficace dei diversi contesti nei quali la riflessione platonica considera il tema dell'*agraphos nomos* cf. PRAUSCELLO 2014. Per la riflessione aristotelica, si veda l'ottima trattazione di STOLFI 2020, 153-185.

⁴⁰⁶ HIRZEL 1900, 4-20, 45 n. 1, 96ss.

⁴⁰⁷ Cf. CANEVARO 2019, 271-292.

⁴⁰⁸ Cf. Dem. 20. 105; 22. 57. TALAMANCA 2008, 90-92. Lo stesso Talamanca, d'altra parte, nega che si possa individuare negli *agraphoi nomoi* di Pericle il significato di *ethe* e di consuetudine (TALAMANCA 1994², 38-39; ID. 2008, 101-102) e ritiene che Pericle mettesse in opposizione i due tipi di norme (2008, 103).

⁴⁰⁹ Cf. Aeschin. 1. 179 e 3. 37, con CANEVARO 2016a, 364-365. Cf. anche TALAMANCA 2008, 86.

⁴¹⁰ Per la posizione espressa da Isocrate circa la superiorità delle leggi non scritte cf. ATACK 2018, 178-179 (*supra* n. 113).

⁴¹¹ Cf. DAVERIO ROCCHI 1996, 17 n. 37.

⁴¹² Cf. MAFFI 1983, 256; BRUNSWIG 1996, 144.

originario nel quale si è affermato il principio della complementarità di leggi scritte e non scritte che sono destinate a realizzare l'interesse pubblico e a custodire lo spirito della *politeia*. Nel discorso politico, come nel discorso giudiziario, l'ideologia della città produceva tra i propri vettori ideologici la legge. Era la legge ad «istituire nella coscienza comune la riacquistata omogeneità del sociale»⁴¹³. Pericle, pertanto, avrebbe scelto di affermare in un discorso pubblico come il *logos epitaphios* che gli *agraphoi nomoi* degli Ateniesi non avevano meno valore delle leggi scritte e includevano tutte le norme consuetudinarie. Non vi è ragione di ritenere che tra V e IV secolo il rapporto tra leggi scritte e *agraphoi nomoi* si sia sostanzialmente modificato né che a fine V secolo gli Ateniesi abbiano deciso di impedire ogni forma di interazione tra norme consuetudinarie e leggi scritte. Mentre una legge scritta che appariva in contrasto con la *politeia* poteva essere modificata o abrogata (dai nomoteti), la legge non scritta era evocata solo se in sintonia con la *politeia*. Perciò è corretto affermare, con Ehrenberg, che le leggi non scritte potevano essere applicate «soltanto là dove venivano riconosciute e quando venivano riconosciute»⁴¹⁴, il che equivaleva a dire che le leggi non scritte avevano valore (e si manifestavano) tutte le volte che i cittadini ateniesi decidevano che dovessero essere applicate. Gli Ateniesi non avevano bisogno di togliere valore alle leggi non scritte, perché, come avverte Pericle, erano gli Ateniesi stessi, il loro consenso manifesto a rappresentare la fonte dell'autorità di quelle leggi.

⁴¹³ LANZA – VEGETTI 1977, 13, con BERTELLI 2008, 30, sul «consenso sociale che circonda gli *agraphoi nomoi*» - di cui si tratta in Thuc. II 37.3 - e sul fatto che gli *agraphoi nomoi* erano indicati come «uno dei due poli, accanto al rispetto delle leggi scritte, entro cui si collocava la coesione sociale di Atene».

⁴¹⁴ Così EHRENBURG 1958, 61.

BIBLIOGRAFIA

ANDREWS 2004 = J.A. ANDREWS, *Pericles on the Athenian Constitution* (Thuc. 2.37), in *AJP* 125 (2004) 539-561.

ARRINGTON 2010 = N. T. ARRINGTON, *Topographic Semantics: The Location of the Athenian Public Cemetery and Its Significance for the Nascent Democracy*, in *Hesperia* 79 (2010) 499-539.

ATAK 2018 = C. ATAK, *Politeia and the Past in Xenophon and Isocrates*, in *Xenophon and Isocrates. Political Affinities and Literary Interactions*, cur. M. TAMIOLAKI, *Trends in Classics*, Special Issue 10 (2018) 171-196.

AZOULAY 2014 = V. AZOULAY, *Pericles of Athens*, Princeton 2014.

BARBATO 2017 = M. BARBATO, *Using the past to shape the future: ancestors, institutions and ideology in Aeschin. 2.74-8*, in *Conflict in communities. Forward-looking memories in Classical Athens*, cur. E. FRANCHI, G. PROIETTI, Trento 2017, 213-253.

BARBATO 2020 = M. BARBATO, *Athenian identity and the ideology of autochthony: an institutionalist approach*, in *The Making of Identities in Athenian Oratory*, cur. J. FILONIK, B. GRIFFITH-WILLIAMS, J. KUCHARSKI, London-New York 2019, 83-101.

BEARZOT 2007 = C. BEARZOT, *Vivere da democratici: studi su Lisia e la democrazia ateniese*, Roma 2007.

BEARZOT 2015 = C. BEARZOT, *La città e gli orfani*, in *Tra marginalità e integrazione. Aspetti dell'assistenza sociale nel mondo greco e romano*, cur. U. ROBERTO, P.A. TUCCI, Quaderni di Erga/Logoi 4, Milano 2015, 9-31.

BERTELLI 2008 = L. BERTELLI, *Nomos, scrittura e identità civica*, in *Unità e disunione della Polis*, cur. G. CARILLO, Avellino 2008, 23-65.

BOBONICH 1991 = CH. BOBONICH, *Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's Laws*, in *CQ* 41.2 (1991) 365-388.

BONAZZI 2009 = M. BONAZZI, *La virtù di Creonte: qualche osservazione sul rapporto tra epieikeia e dike*, in *Aevum(ant)* 9 (2010) 37-40.

BONAZZI 2010 = M. BONAZZI, *I sofisti*, Roma 2010.

BONAZZI 2010b = M. BONAZZI, *Antigone contro il sofista*, in *La filosofia a teatro*, cur. A. COSTAZZA, Milano 2010, 205-222.

BORDES 1982 = J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris 1982.

BOSWORTH 2000 = A.B. BOSWORTH, *The Historical Context of Thucydides' Funeral Oration*, in *JHS* 120 (2000) 1-16.

BOURRIOT 1976 = F. BOURRIOT, *Recherches sur la nature du genos. Étude d'histoire sociale athénienne dans les périodes archaïque et classique*, Lille 1976.

BOWDEN 2015 = H. BOWDEN, *Impiety*, in *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, cur. E. EIDINOW, J. KINDT, Oxford 2015, 325-338.

BROWN FERRARIO 2006 = S. BROWN FERRARIO, *Replaying 'Antigone': Changing patterns of public and private commemoration at Athens c. 440-350 (Sophocles' works)*, in *Helios* 33 (2006) 79-117.

BROCK 1991 = R. BROCK, *The Emergence of Democratic Ideology*, in *Historia* 40 (1991) 160-169.

BRULE 2017 = P. BRULE, *Hiéra et hosiá. Affaires divines et affaires humaines dans le travail législatif des assemblées*, in *Writing Laws in Antiquity/L'écriture du droit dans l'Antiquité*, cur. D. JAILLARD, CH. NIHAN, Wiesbaden 2017, 111-113.

BUCHNER 1958 = ED. BUCHNER, *Der Panegyrikos des Isokrates. Eine historisch-philologische Untersuchung*, Wiesbaden 1958.

CAIRNS 2016 = D. CAIRNS, *Sophocles: Antigone*, London 2016.

CAMASSA 1996 = G. CAMASSA, *Leggi orali e leggi scritte. I legislatori*, in *I Greci: storia, cultura, arte, società, 2.1, Una storia greca. Formazione*, cur. S. SETTIS, Torino 1996, 561-576.

CAMASSA 2011 = G. CAMASSA, *Scrittura e mutamento delle leggi nel mondo antico. Dal Vicino Oriente alla Grecia di età arcaica e classica*, Roma 2011.

CAMBIANO 2007 = G. CAMBIANO, *La retorica di Aristotele e il diritto naturale*, in *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, cur. D. MANTOVANI, A. SCHIAVONE, Pavia 2007, 59-74.

CANEVARO – HARRIS 2012 = M. CANEVARO – E. HARRIS, *The documents in Andocides' On the Mysteries*, in *CQ* 62 (2012) 98-129.

CANEVARO – HARRIS 2016-2017 = M. CANEVARO – E. HARRIS, *The Authenticity of the Documents at Andocides' On the Mysteries 77-79 and 83-84*, in *Dike* 19-20 (2016-2017) 7-48.

CANEVARO 2013a = M. CANEVARO, *Nomothesia in Classical Athens: What Sources Should We Believe?*, in *CQ* 63 (2013) 1-22.

CANEVARO 2013b = M. CANEVARO, *The Documents in the Attic Orators. Laws and Decrees in the Public Speeches of the Demosthenic Corpus*, Oxford 2013.

CANEVARO 2016 = M. CANEVARO, *Demostene, Contro Leptine. Introduzione, traduzione e commento storico*, Berlin-Boston 2016.

CANEVARO 2016b = M. CANEVARO, *Legislation (nomothesia)*, in *Oxford Research Encyclopedia of Classics* (online publication).

CANEVARO 2019 = M. CANEVARO, *Laws Against Laws: The Athenian Ideology of Legislation*, in *Use and Abuse of Law in Athenian Courts, Mnemosyne Supplements* 419, cur. C. CAREY, I. GIANNADAKI, B. GRIFFITH-WILLIAMS, Leiden-Boston 2019, 271-292.

CANFORA 1986 = L. CANFORA, *Tucidide. La guerra del Peloponneso*, cur. L. CANFORA, Roma-Bari 1986.

CANFORA 1989 = L. CANFORA, *Una società premoderna: lavoro morale, scrittura in Grecia*, Roma-Bari 1989.

CANFORA 2006 = L. CANFORA, *La natura o la legge?* in *La legge sovrana. Nomos basileus*, cur. I. DIONIGI, Milano 2006, 55-61.

CANFORA 2011a = L. CANFORA, *Il mondo di Atene*, Roma-Bari 2011.

CANFORA 2011b = L. CANFORA, *Il corpusculum degli Epitafi ateniesi*, in *QS* 74 (2011) 5-24.

CARAWAN 1989 = E.M. CARAWAN, *Thucydides and Stesimbrotus on the Exile of Themistocles*, in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 38 (1989) 144-161.

CARAWAN 2004 = E. CARAWAN, *Andocides' Defence and MacDowell's Solution*, in *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens: Essays in Honour of Douglas M. MacDowell*, cur. D. L. CAIRNS, R. A. KNOX, Swansea 2004, 103-112.

CARAWAN 2013 = E. CARAWAN, *The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law*, Oxford 2013.

CARBON - PIRENNE-DELFORGE 2017 = J.M. CARBON, V. PIRENNE-DELFORGE, *Codifying 'Sacred Laws' in Ancient Greece*, in *Writing Laws in Antiquity/L'écriture du droit dans l'Antiquité*, cur. D. JAILLARD, CH. NIHAN, Wiesbaden 2017, 141-157.

CAREY 1996 = C. CAREY, *Nomos in Attic rhetoric and oratory*, in *JHS* 116 (1996) 33-46.

CAREY 2007 = C. CAREY, *Epideictic oratory*, in *A Companion to Greek Rhetoric*, cur. I. WORTHINGTON, Chichester-Malden 2007, 236-252.

CATAUDELLA 1977-1979 = M. CATAUDELLA, *Su Ps. Lysia VI [Contra Andocidem]. Cronologia e interpretazione*, in *AHAM* 20 (1977-1979) 44-56.

CERRI 1979 = G. CERRI, *Legislazione orale e tragedia greca*, Napoli 1979.

CERRI 2010 = G. CERRI, *Il significato dell'espressione "leggi non scritte" nell'Atene del V secolo a.C.: formula polivalente o rinvio ad un corpus giuridico di tradizione orale?*, in *MedAnt* 13 (2010) 139-146.

CLINTON 1974 = K. A. CLINTON, *The sacred officials of the Eleusinian Mysteries*, in *Transactions of the American Philosophical Society* 64 (1974) 89-93.

CLINTON 1980 = K. A. CLINTON, *Law in the City Eleusinion Concerning the Mysteries*, in *Hesperia* 49 (1980) 258-288.

CLINTON 1982 = K. A. CLINTON, *The Nature of the Late Fifth-Century Revision of the Athenian Law Code*, in *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography: Presented to Eugene Vanderpool*, cur. L. SHEAR, *Hesperia Supplements* vol. 19 (1982) 27-37.

CLINTON 2005 = K. A. CLINTON, *Eleusis: The Inscriptions on Stone: Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme*, Vol. I: Text, Athens 2005 (The Archaeological Society at Athens Library, 236).

COHEN 1989 = D. COHEN, *The Prosecution of Impiety in Athenian Law*, in *Symposion 1985: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, cur. G. THÜR, Köln 1989, 99-107.

CUNIBERTI 2011 = G. CUNIBERTI, *Procedure giudiziarie e riconciliazione sociale nell'Atene di Solone*, in *Dike* 14 (2011) 1-18.

CUSHER 2014 = B. CUSHER, *How Does Law Rule? Plato on Habit, Political Education, and Legislation*, in *The Journal of Politics* 76 (2014) 1032-1044.

DAVERIO ROCCHI 1996 = G. DAVERIO ROCCHI, *Aristocrazia nobiliare e aristocrazia del sapere in Atene (V-IV sec. a.c.)*, in *Ancient Society* 27 (1996) 5-25.

DELLI PIZZI 2011 = A. DELLI PIZZI, *Impiety in epigraphic evidence*, in *Kernos* 24 (2011) 59-76.

DE LUISE 2015 = F. DE LUISE, *Nomos e kratos: scene (e aporie) di un connubio antico*, in *Teoria politica* 5 (2015) 37-58.

DENNISTON 1954 = J. D. DENNISTON, *The Greek Particles*, Oxford 1954.

DE ROMILLY 1971 = J. DE ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque*, Paris 1971.

DE STE CROIX 1972 = G.E.M DE STE CROIX, *The Origins of the Peloponnesian War*, London 1972.

DREHER 2018 = M. DREHER, "Heiliges Recht" and "Heilige Gesetze": Law, Religion, and Magic in Ancient Greece, in *Ancient Greek Law in the 21st Century*, cur. P. PERLMAN, Austin 2018, 85-103.

EHRENBERG 1958 = V. EHRENBERG, *Sofocle e Pericle*, Brescia 1958.

EPSTEIN 2011 = S. EPSTEIN, *Direct Democracy and Minority Rule*, in *Stability and Crisis in the Athenian Democracy*, cur. G. HERMAN, Stuttgart 2011, 87-102.

FARAGUNA 2007 = M. FARAGUNA, *Tra oralità e scrittura: diritto e forme della comunicazione dai poemi omerici a Teofrasto*, in *Etica & Politica* 9 (2007) 75-111.

FARAGUNA 2011 = M. FARAGUNA, *Legislazione e scrittura nella Grecia arcaica e classica*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 177 (2011) 1-20.

FANTASIA 2003 = U. FANTASIA, *Tucidide. La Guerra del Peloponneso. Libro II*, Pisa 2003.

FARRAR 1988 = C. FARRAR, *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge 1988.

FERRARI – POLI 2018 = F. FERRARI, S. POLI, *Platone. Le leggi*, Milano 2018.

FILONIK 2013 = J. FILONIK, *Athenian Impiety Trials: A Reappraisal*, in *Dike* 16 (2013) 11-96.

FLASHAR 1969 = H. F. FLASHAR, *Der Epitaphios des Perikles: Seine Funktion im Geschichtswerk des Thukydides*, Heidelberg 1969.

FORSDYKE 2008 = S. FORSDYKE, *Street Theater and Popular Justice in Ancient Greece: Stoning, shaming and starving offenders inside and outside the courts*, in *Past & Present* 201 (2008) 1–50.

FORSDYKE 2018 = S. FORSDYKE, *Ancient and modern conceptions of the rule of law in Ancient Greek history and the contemporary social sciences*, cur. M. CANEVARO, A. ERSKINE, B. GRAY, J. OBER, Edinburgh 2018, 184-212.

FOUCHARD 1997 = A. FOUCHARD, *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon 1997.

FRANGESKOU 1999 = V. FRANGESKOU, *Tradition and Originality in Some Attic Funeral Orations*, in *The Classical World* 92 (1999) 315-336.

FURLEY 1996 = D. W. FURLEY, *Andokides and the Herms: A Study of Crisis in Fifth-century Athenian Religion*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London / Supplementary Papers* 1996.

GAGARIN 2002 = M. GAGARIN, *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin 2002.

GAGARIN 2008 = M. GAGARIN, *Writing Greek Law*, Cambridge 2008.

GAGNÉ 2009 = R. GAGNÉ, *Mystery Inquisitors: Performance, authority, and sacrilege at Eleusis*, in *Classical Antiquity* 28 (2009) 211-247.

GAISER 1975 = K. GAISER, *Das Staatsmodell des Thukydides: zur Rede des Perikles für die Gefallenen*, Heidelberg 1975.

GASTALDI 2014 = S. GASTALDI, *Aristotele. Retorica*, Roma 2014.

GIOMBINI 2015 = S. GIOMBINI, *Gorgia esperto di diritto*, in *Schegge di filosofia antica*, cur. I. POZZONI, Villasanta 2015, 65-78.

GIOMBINI 2018² = S. GIOMBINI, *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'Encomio di Elena, all'Apologia di Palamede, all'Epitaffio*, Perugia 2018².

GOMME 1937 = A.W. GOMME, *The Speeches in Thucydides' History*, in *Essays in Greek History and Literature*, Oxford 1937.

GOMME 1956 = A.W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides, II. The Ten Years' War: Books II-III*, Oxford 1956.

GRETHLEIN 2005 = J. GRETHLEIN, *Gefahren des λόγος. Thukydides' „Historien“ und die Grabrede des Perikles*, in *Klio* 87 (2005) 41-71.

GRETHLEIN 2010a = J. GRETHLEIN, *The Greeks and their Past. Poetry, Oratory and History in the Fifth Century BCE*, Cambridge 2010.

GRETHLEIN 2010b = J. GRETHLEIN, *Historia magistra vitae in Herodotus and Thucydides? The exemplary use of the Past and ancient and modern temporalities*, in *The Western Time of ancient History. Historiographical Encounters with the Greeks and Roman Pasts*, cur. A. LIANERI, Cambridge 2010, 247-263.

GRETHLEIN 2021 = J. GRETHLEIN, *A Subversive Epitaphios Logos: Pericles's Funeral Speech in Thucydides*, in *The Athenian Funeral Oration*, cur. D. M. PRITCHARD, Cambridge 2021 (c.d.s).

HANSEN 1976 = M.H. HANSEN, *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes: A Study in the Athenian Administration of Justice in the Fourth Century B.C.*, Odense 1976.

HANSEN 1991 = M.H. HANSEN, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, London 1991.

HARDING 1977 = H.F. HARDING, *The Speeches of Thucydides*, Lawrence 1973.

HARRIS 1992 = E. M. HARRIS, *Pericles' Praise of Athenian Democracy Thucydides 2.37.1*, in *HSCPh* 94 (1992) 157-167.

HARRIS 2004 = E. M. HARRIS, *Antigone the Lawyer, or the Ambiguities of Nomos in The Law and the Courts in Ancient Greece*, cur. E.M. HARRIS, L. RUBINSTEIN, London 2004, 19-56.

HARRIS 2006 = E. M. HARRIS, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics*, Cambridge 2006.

HARRIS 2012 = E. M. HARRIS, *Sophocles and Athenian Law*, in *A Companion to Sophocles*, cur. K. ORMAND, Chichester-Malden 2012, 287-300.

HARRIS 2013a = E. M. HARRIS, *How Strictly Did the Athenian Courts Apply the Law? The Role of Epieikeia* in *BICS* 56 (2013) 27-48.

HARRIS 2013b = E. M. HARRIS, *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*, Oxford – New York 2013.

HARRIS 2015 = E. M. HARRIS, *Toward A Typology Of Greek Regulations About Religious Matters: A Legal Approach*, in *Kernos* 28 (2015) 55-84.

HARRIS 2018a = E.M. HARRIS, *The Athenian View of an Athenian Trial*, in *The Use and Abuse of Law in the Athenian Courts*, cur. C. CAREY, I. GIANNADAKI, B. GRIFFITH-WILLIAMS, Leiden 2018, 42-74.

HARRIS 2018b = E.M. HARRIS, *The Unity of Greek Law*, in *Journal of Ancient Civilizations* 33 (2018) 187-266.

HERRMAN 2004 = J. HERRMAN, *The Athenian funeral orations. Translation, Introduction and Notes*, Newburyport MA 2004.

HESK 2013 = J. HESK, *Leadership and individuality in the Athenian funeral orations*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 56 (2013) 49-65.

HIRZEL 1900 = R. HIRZEL, *Agraphos nomos*, Leipzig 1900.

HORNBLOWER 1991 = S. H. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides, I. Books I-III*, Oxford 1991.

HUDE 1973 = C. HUDE, *Scholia in Thucydidem*, New York 1973.

IRWIN 2010 = T. IRWIN, *Morality as Law and Morality in the Laws*, in *Plato's Laws: A Critical Guide*, cur. C. BOBONICH, Cambridge 2010, 92–107.

ISNARDI PARENTE 1975 = M. ISNARDI PARENTE, *Egualitarismo democratico nella sofistica?*, in *Rivista critica di storia della filosofia* 30 (1975) 3-26.^[SEP]

ISNARDI PARENTE 1977 = M. ISNARDI PARENTE, *Sofistica e democrazia antica*, Firenze 1977.

JOYCE 2008 = C. JOYCE, *The Athenian amnesty and scrutiny of 403*, in *CQ* 58 (2008) 507–18.

JOYCE 2016 = C. JOYCE, *The Athenian reconciliation agreement of 403 BCE and its legacy for Greek city-states in the Classical and Hellenistic ages*, in *Oxford Handbook of Ancient Greek Law*, cur. E. M. HARRIS - M. CANEVARO, Oxford Handbooks Online 2016.

KAKRIDIS 1961 = J. TH. K. KAKRIDIS, *Der Thukydidische Epitaphios. Ein stilistischer Kommentar*, München 1961.

KEYT 2006 = D. KEYT, *Plato on justice*, in *A companion to Plato*, cur. H.H. BENSON, Cambridge 2006, 341-355.

KEYT 2008 = D. KEYT, *Plato on justice*, in *Philosophical Inquiry* 30 (2008) 37-53.

KNOX 1983² = B. KNOX, *The Heroic Temper*, Berkeley 1983².

KRISCHER 1977 = T. KRISCHER, *Die Enkomiastische Topik im Epitaphios des Perikles*, in *Mnemosyne* 30 (1977) 122-134.

LAMBERT 2010 = S. LAMBERT, *A Polis and its Priests: Athenian Priesthoods before and after Pericles' Citizenship Law*, in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 2 (2010) 143-175.

LANDMANN 1974 = G.P. LANDMANN, *Das Lob Athens in der Grabrede des Perikles*, in *Museum Helveticum* 31 (1974) 65-95.

LANNI 2006 = A. LANNI, *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge 2006.

LANNI 2016 = A. LANNI, *Law and Order in Ancient Athens*, Cambridge 2016.

LANZA –VEGETTI 1977 = D. LANZA – M. VEGETTI, *L'ideologia della città*, in *L'ideologia della città*, cur. M. VEGETTI, D. LANZA, G. CAIANI, F. SIRCANA, Napoli 1977, 13-27.

LENFANT 2021 = D. LENFANT, *The Funeral Oration as the Self-Portrait of Athenian Democracy*, in *The Athenian Funeral Oration*, cur. D. M. PRITCHARD, *The Athenian Funeral Oration*, Cambridge (cds).

LONGO 2000 = O. LONGO, *Tucidide. Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra (II, 34-47)*, Venezia 2000.

LORAUX 1993 = N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris 1993.

LUPU 2005 = E. LUPU, *Greek Sacred Law*, Leiden-Boston 2005.

MACDOWELL 1989 = D. M. MACDOWELL, *Andocides. On the Mysteries*, Oxford 1989.

MAFFI 1983 = A. MAFFI, rec. a M. Bretonne, M. Talamanca, *Il diritto in Grecia e a Roma*, in *QS* 17 (1983) 245-262.

MAFFI 1990 = A. MAFFI, *La consuetudine nella Grecia arcaica e classica*, in *La coutume. Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, vol. 51, Bruxelles 1990, 73-79.

MAFFI 1992 = A. MAFFI, *Leggi scritte e pensiero giuridico*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, Roma, cur. G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA, Roma 1992, 419-432.

MAFFI 2002 = A. MAFFI, *Gesetzgebung und soziale Ordnung in Platons Nomoi*, in *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*, cur. D. COHEN, München 2002, 147-153.

MAFFI 2017 = A. MAFFI, rec. a A. Lanni, *Law and Order in Ancient Athens*, Cambridge 2016, in *BMCR* (2017.10.22).

MAFFI 2018a = A. MAFFI, *Legge scritta e legge non scritta nella Grecia antica*, in *Legge eguaglianza diritto: i casi di fronte alle regole nell'esperienza antica. Atti del convegno, Bologna-Ravenna, 9-11 maggio 2013*, cur. G. LUCHETTI, Roma 2018, 73-93.

MAFFI 2018b = A. MAFFI, *Outlawry and atimia: Response to Maria Youni*, in *Symposion 2017. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Tel Aviv, 20.-23. August 2017)*, cur. G. THÜR, U. HIFTACH, R. ZELNICK-ABRAMOVITZ, Wien 2018, 157-161.

MAFFI 2019 = A. MAFFI, *Trasimaco fra Platone e Aristotele*, in *viaBorgogna* 3 4.10 (2019) 1-5.

MARCHIANDI – MARI 2016 = D. MARCHIANDI, M. MARI, *I funerali per i caduti di guerra. La difficile armonia di pubblico e privato nell'Atene del V secolo a.C.*, in *MedAnt* 19 (2016) 177-202.

MAYHEW 1996 = R. MAYHEW, *Impiety and Political Unity: Aristotle, Politics 1262a25-32*, in *Classical Philology* 91 (1996) 54-59.

MCKECHNIE 2015 = P. MCKECHNIE, *Themistocles' two afterlives*, in *Greece & Rome* 62 (2015) 129-139.

MEDDA 1991 = E. MEDDA, *Lisia. Orazioni I-XV*, Milano 1991.

MONTANARI 1996 = F. MONTANARI, *Aristotele. Retorica*, Milano 1996.

MORROW 1993 = G.R. MORROW, *Plato's Cretan City: An Historical Interpretation of the Laws*, Princeton NJ 1993.

MUSTI 1986 = D. MUSTI, *Democrazia e scrittura*, in *Scrittura e Civiltà* 10 (1986) 21-48.

MUSTI 1995 = D. MUSTI, *Demokratía: origini di un'idea*, Roma – Bari 1995.

MUSTI 1999 = D. MUSTI, *Democrazia e antidemocrazia. Teorie e modelli di comportamento degli antichi e dei moderni*, in *Maledetta democrazia: studi su Crizia*, cur. U. BULTRIGHINI, Torino 1999, 395-444.

NAIDEN 2004 = F.S. NAIDEN, *Supplication and the Law*, in *The Law and the Courts in Ancient Greece*, cur. E.M. HARRIS, L. RUBINSTEIN, London 2004, 71-91.

NAIDEN 2006 = F.S. NAIDEN, *Ancient supplication*, Oxford 2006.

NICOLAI 1996 = R. NICOLAI, *L'eloquenza perduta. Tradizioni antiche sulle orazioni di Pericle*, in *QS* 44 (1996) 95-113.

NIGHTINGALE 1999 = A.W. NIGHTINGALE, *Plato's Lawcode in Context: Rule by Written Law in Athens and Magnesia*, in *Classical Quarterly* 49 (1999) 100-122.

OBER 1998 = J. OBER, *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton 1998.

OLIVER 1955 = H. OLIVER, *Praise of Periclean Athens as a Mixed Constitution*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 98 (1955) 37-40.

OSTWALD 1973 = M. OSTWALD, *Was There a Concept of agraphos nomos in Classical Greece?*, in *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, cur. E. N. LEE, A. P. D. MOURELATOS, R. M. RORTY, Assen 1973, 70-104.

OSTWALD 1986 = M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley 1986.

PARKER 1996 = R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.

PARKER 2004 = R. PARKER, *What Are Sacred Laws?*, in *The Law and the Courts in Ancient Greece*, cur. E.M. HARRIS, L. RUBINSTEIN, London 2004, 57-70.

PARKER 2005 = R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005.

PATTERSON 2002 = C. PATTERSON, *The Polis and the Corpse: the Regulation of Burial in Democratic Athens*, in *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*, cur. D. COHEN, München 2002, 93-108.

PEPE 2016-2017 = L. PEPE, *Osservazioni sul ruolo e sulla funzione degli esegeti ateniesi*, in *Dike* 19/20 (2016-2017) 51-81.

PEPE 2017a = L. PEPE, *Escribir las leyes, respetar las leyes no escritas*, in *Revista Jurídica de Buenos Aires* 42 (2017) 33-60.

PEPE 2017b = L. PEPE, *Nomos agraphos, Nomos gegrammenos. Osservazioni su 'leggi non scritte' e 'leggi scritte' nell'ordinamento ateniese*, in *RDE* 7 (2017) 109-139.

PEPE 2018 = L. PEPE, *Athenian "Interpreters" and the Law*, in *Symposion 2017. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Tel Aviv, 20.-23. August 2017)*, cur. G. THÜR, U. HIFTACH, R. ZELNICK-ABRAMOVITZ, Wien 2018, 105-128.

PETROVIC 2015 = A. PETROVIC, *Sacred Law in Ancient Greek Religion*, in *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, cur. J. KINDT, E. EIDINOW, Oxford 2015, 339-352.

PIÉRART 2016 = M. PIÉRART, *Plato and the Reform of Athenian Law*, in *Oxford Handbook of Ancient Greek Law*, cur. E. M. HARRIS - M. CANEVARO, Oxford Handbooks Online 2016.

PODDIGHE 2014 = E. PODDIGHE, *Aristotele, Atene e le metamorfosi dell'idea democratica. Da Solone a Pericle (594-451 a.C.)*, Roma 2014.

PODDIGHE 2016 = E. PODDIGHE, *Giustizia e costituzione: scienza politica e intelligibilità della storia secondo Aristotele (EN, V, 1134a 25-1135a 8)*, in *Gerión* 34 (2016) 77-101.

PODDIGHE 2018 = E. PODDIGHE, *Aristotele e la legge: il tema del mutamento*, in *Kállistos Nómos. Scritti in onore di Alberto Maffi*, cur. B. BISCOTTI, Torino 2018, 153-176.

PODDIGHE 2020 = E. PODDIGHE, *Aristotele e il synoran. La visione globale tra politica e storia, tra retorica e diritto*, Milano 2020.

POHLENZ 1948 = M. POHLENZ, *Zu den attischen Reden auf die Gefallenen*, in *Symbolae Osloenses* 26 (1948) 46-74.

PONTANI 1950 = F. M. PONTANI, *Tucidide. Epitafio di Pericle*, Roma 1950.

PORCIANI 1999 = L. PORCIANI, *Come si scrivono i discorsi. Su Tucidide I 22.1*, in *QS* 49 (1999) 103-135.

PORCIANI 2001 = L. PORCIANI, *Prime forme della storiografia greca. Prospettiva locale e nazionale nella narrazione storica (= Historia Einzelschriften 152)*, Stuttgart 2001.

POULAKOS 1990 = T. POULAKOS, *Historiographies of the tradition of rhetoric: A brief history of the classical funeral orations*, in *Western Journal of Speech Communication* 54 (1990) 172-188.

POZZI 1983 = D. POZZI, *Thucydides II: 35-46: A Text of Power Ideology*, in *The Classical Journal* 78 (1983) 221-231.

PRANDI 2003 = L. PRANDI, *I caduti in guerra, eroi necessari della cultura greca*, in *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea*, cur. A. BARZANÒ ET AL., Bergamo 2003, 99-114.

PRAUSCELLO 2014 = L. PRAUSCELLO, *Performing Citizenship in Plato's Laws*, Cambridge 2014.

PRINZ 1997 = K. PRINZ, *Epitaphios Logos. Struktur. Funktion und Bedeutung der Bestattungsreden in Athen des 5. Und 4. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1997.

PRITCHARD 1996 = D. M. PRITCHARD, *Thucydides and the Tradition of the Athenian Funeral Oration*, in *Ancient History Resources for Teachers* 26 (1996) 137-150.

PRITCHARD 2021 = D. M. PRITCHARD, (cur.), *The Athenian Funeral Oration*, Cambridge 2021 (c.d.s).

RHODES 1988 = P. J. RHODES, *Thucydides. History II*, Warminster 1988.

RHODES 1991 = P.J. RHODES, *The Athenian code of laws, 410–399 BC*, in *JHS* 111 (1991) 87-100.

ROSIVACH 1983 = V. J. ROSIVACH, *On Creon, "Antigone" and not burying the dead*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 126 (1983) 193-211.

RUDHART 1960 = J. RUDHARDT, *La définition du délit d'impiété dans la législation attique*, in *MH* 17 (1960) 87-105.

RUSTEN 1989 = J. S. RUSTEN, *Thucydides. The Peloponnesian War. Book II*, Cambridge 1989.

RUZÉ 2017 = F. RUZÉ, *La codification en Grèce archaïque*, in *Writing Laws in Antiquity*, cur. D. JAILLARD, C. NIHAN, Wiesbaden 2017, 34-49.

SAMONS 2007 = L.J. SAMONS, *Perikles and Athens*, in *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, cur. L.J. SAMONS, Cambridge 2007, 282-308.

SANCHO ROCHER 2007-2008 = L. SANCHO ROCHER, *Condicionamientos democráticos y sistema judicial ateniense*, in *Veleia* 24-25 (2007-2008) 939-953.

SCAFURO 2018 = A.C. SCAFURO, *Eumolpid Exegesis in Andocides 1 and Lysias 6: Response to Laura Pepe*, in *Symposion 2017. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Tel Aviv, 20.-23. August 2017)*, cur. G. THÜR, U. HIFTACH, R. ZELNICK-ABRAMOVITZ, Wien 2018, 129-136.

SCHROEDER 1914 = O. SCHROEDER, *De Laudibus Athenarum a poetis tragicis et ab oratoribus epidicticis excultis*, Gottingen 1914.

SHEAR 2013 = J.L. SHEAR, *"Their memories will never grow old": the politics of remembrance in the Athenian funeral orations*, in *CQ* 63 (2013) 511-536.

SICKING 1995 = C. M. J. SICKING, *The General Purport of Pericles' Funeral Oration and Last Speech*, in *Hermes* 123 (1995) 404-425.

SICKINGER 1999 = J.P. SICKINGER, *Public Records and Archives in Classical Athens*, Chapel Hill – London 1999.

STADTER 1973 = P.A. STADTER (cur.), *The Speeches in Thucydides*, Chapel Hill 1973.

STRASBURGER 1958 = H. STRASBURGER, *Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener*, in *Hermes* 86 (1958) 17-40.

STOLFI 2014a = E. STOLFI, *Nómoi e dualità tragiche. Un seminario su Antigone*, in *SDHI* 80 (2014) 467-503.

STOLFI 2014b = E. STOLFI, *Dualità nomiche*, in *Dike* 17 (2014) 101-119.

STOLFI 2020 = E. STOLFI, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*, Roma 2020.

SUSANETTI 2012 = D. SUSANETTI, (a cura di), *Sofocle. Antigone*, Roma 2012.

SUSANETTI 2015 = D. SUSANETTI, *Tucidide. I discorsi della democrazia*, Milano 2015.

TALAMANCA 1994² = M. TALAMANCA, *Il diritto in Grecia*, in *Il diritto in Grecia e a Roma*, cur. M. BRETONE, M. TALAMANCA, Roma-Bari 1994², 5-89.

TALAMANCA 2008 = M. TALAMANCA, *Ethe e nomos agraphos nel Corpus oratorum atticorum*, in *Prassi e diritto. Valore e ruolo della consuetudine*, cur. L. BOVE, Napoli 2008, 3-104.

TARN STEINER 1994 = D. TARN STEINER, *The Tyrant's Writ. Myths and Images of Writing in Ancient Greece*, Princeton 1994.

TAYLOR 2010 = M. TAYLOR, *Thucydides, Pericles, and the idea of Athens in the Peloponnesian War*, Cambridge 2010.

THOMAS 1995 = R. THOMAS, *Written in stone? Liberty, equality, orality and the codification of law*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 40 (1995) 59-74.

THOMAS 2005 = R. THOMAS, *Writing Law, and Written Law*, in *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, cur. M. GAGARIN, D. COHEN, Cambridge 2005, 41-60.

THÜR = G. THÜR, *Rechtvorschriften und Rechtsanwendung in Athen (5./4. Jh. v. Chr.)*, in *Timai Ioannou J. Triantaphyllopoulou*, Athens 2000, 89-100.

TODD 2007 = S. C. TODD, *A commentary on Lysias, speeches 1-11*, Oxford 2007.

TRABATTONI 2001 = F. TRABATTONI, *Persuasione e scrittura della legge nelle Leggi platoniche*, in *Rivista di Storia della Filosofia* 3 (2001) 357-371.

TRABATTONI 2005 = F. TRABATTONI, *La verità nascosta: oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma 2005.

TRIPODI 2011 = D. TRIPODI, *Una nota a Ps. Lysias 6 (Contro Andocide)*, in *Prometheus* 37 (2011) 245-249.

TURASIEWICZ 1995 = R. TURASIEWICZ, *Pericles' Funeral Oration in Thucydides and Its Interpretation*, in *Eos* 83 (1995) 33–41.

TURATO 1972 = L. F. TURATO, *Le leggi non scritte negli Uccelli di Aristofane*, in *Atti e Memorie dell'Accademia Pataviana di Scienze, Lettere ed Arti* 84 (1972) 113-143.

UGOLINI 2011 = G. UGOLINI, *Il tema delle leggi non scritte nella drammaturgia sofoclea*, in *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato*, cur. A. BELTRAMETTI, Roma 2011, 187-212.

UNTERSTEINER 1954 = M. UNTERSTEINER, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. III, Firenze 1954.

VEGETTI 1989 = M. VEGETTI, *Nell'ombra di Theut. Dinamiche della scrittura in Platone*, in *Sapere e scrittura in Grecia*, cur. M. DETIENNE, Roma-Bari 1989, 201-227.

VEGETTI 1998 = M. VEGETTI, *Trasimaco*, in Platone, *La Repubblica*. Traduzione e commento, vol. I, Napoli 1998, 233-256.

VEGETTI 2015 = M. VEGETTI, *Nomothetes. Il legislatore greco fra storia e teoria*, in *Teoria politica* 5 (2015) 23-35.

VOLONAKI 2001 = E. VOLONAKI, *The re-publication of the Athenian laws*, in *Dike* 4 (2001) 137–67.

VRETSKA 1966 = H. VRETSKA, *Perikles und die Herrschaft des Würdigsten. Thukydides 2, 37, 1*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 109 (1966) 108-120.

WALTERS 1980 = K.R. WALTERS, *Rhetoric as ritual: the semiotics of the Attic funeral oration*, in *Florilegium* 2 (1980) 1-27.

WILAMOWITZ 1893 = U. WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, vol. II, Berlin 1893.

WRIGHT 1913 = D. WRIGHT, *The Eleusinian Mysteries and Rites*, Oxford 1913.

ZAGREBELSKY 2009 = G. ZAGREBELSKY, *Intorno alla legge. Il diritto come dimensione del vivere comune*, Torino 2009, 21-39.

ZIOLKOWSKI 1981 = J. E. ZIOLKOWSKI, *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*, New York 1981.

ZUMBRUNNEN 2002 = J. ZUMBRUNNEN, *Democratic politics and the 'character' of the city in Thucydides*, in *History of Political Thought* 23 (2002) 565-589.