

# DIKE

RIVISTA DI STORIA DEL DIRITTO GRECO ED ELLENISTICO

21

2018



# DIKE

## RIVISTA DI STORIA DEL DIRITTO GRECO ED ELLENISTICO

### DIRETTORI

Eva Cantarella, già Università degli Studi di Milano (eva.cantarella@unimi.it)  
Alberto Maffi, già Università degli Studi di Milano Bicocca (alberto.maffi @unimib.it)

### COORDINATORE

Laura Pepe, Università degli Studi di Milano (laura.pepe@unimi.it)

### COMITATO DI REDAZIONE

Antonio Banfi, Università degli Studi di Bergamo (antonio.banfi @unibg.it)  
Lorenzo Gagliardi, Università degli Studi di Milano (lorenzo.gagliardi@unimi.it)  
Laura Pepe, Università degli Studi di Milano (laura.pepe@unimi.it)

### COMITATO SCIENTIFICO

David Cohen, Berkeley University  
Edward Cohen, University of Pennsylvania  
Martin Dreher, già Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg  
Michele Faraguna, Università degli Studi di Milano  
Michael Gagarin, già University of Texas at Austin  
† Remo Martini, già Università degli Studi di Siena  
† Joseph Mélèze-Modrzejewski, già Université Panthéon-Sorbonne  
Hans-Albert Rupprecht, già Universität Marburg  
Gerhard Thür, Österreichische Akademie der Wissenschaften  
Stephen Todd, University of Manchester  
Julie Velissaropoulos-Karakostas, già Panepistemio Athenon  
Robert W. Wallace, Northwestern University, Evanston

# DIKE

RIVISTA DI STORIA DEL DIRITTO GRECO ED ELLENISTICO  
21, 2018

INDIRIZZI EMAIL DEI CONTRIBUTORI DI QUESTO VOLUME

Domingo Aviles: domingo\_aviles@sfu.ca

Ifigeneia Giannadaki: giannadaki.if@ufl.edu

Annabella Oranges: annabella.oranges@unicatt.it

Rachel Zelnick-Abramovitz: rachelze@tauex.tau.ac.il

Alberto Maffi: alberto.maffi@unimib.it

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Milano.

Issn: 1128-8221

Isbn: 9788857546797

# Indice

## Articoli

*Domingo Aviles*

Are the suitors in the *Odyssey* guilty of rape? A linguistic analysis 3

*Ifigeneia Giannadaki*

The citizen and the ‘outsider’: reconstructing civic identity and ideology in Demosthenes’ political (forensic) speeches 19

*Annabella Oranges*

Nicomaco a processo 49

*Rachel Zelnick-Abramovitz*

Kabeiroi, manumitted slaves and *xenoi*: the manumission inscriptions from Lemnos 87

## Recensioni

*Alberto Maffi*

Rassegna critica 117

*Domingo Aviles*

# Are the suitors in the *Odyssey* guilty of rape? A linguistic analysis (\*)

## *Abstract*

In book 22 of the *Odyssey*, just after the massacre of the suitors, Odysseus also has twelve maidservants executed, in part because they had engaged in sexual relations with his enemies. But in other passages we are told that the suitors would use force to get their way with female slaves (and Odysseus accuses them precisely of this crime in verse 22.37). This seeming contradiction has caused a great deal of confusion among commentators, translators and other modern readers. In this article I argue that there is no real reason for such confusion, which is based on an unwarranted reading of 22.37 as definite, that is, as though it implied that all slave women have behaved in the same way and that they have all been subjected to violence by the suitors. I also try to tease out, from the text of the *Odyssey* itself as well as some legal texts from classical *poleis*, which moral assumptions may have led the protagonist to behave as he does.

Nel libro 22 dell’Odissea, subito dopo il massacro dei pretendenti, Odisseo fa giustiziare anche dodici sue ancelle, in parte perché avevano avuto rapporti sessuali con i suoi nemici. Ma in altri passi ci viene detto che i pretendenti avrebbero violentato le schiave (e Odisseo li accusa precisamente di questo crimine nel verso 22.37). Quest’apparente contraddizione ha causato una grande confusione tra commentatori,

---

\* An earlier version of this paper was given at the 48<sup>th</sup> conference of the Classical Association of the Pacific Northwest in Tacoma in March 2018. I greatly benefited from the discussion that followed it. I would also like to thank Dr. David Mirhady and my sister Raissa Avilés for reading early drafts of this paper, Dr. Eirini Kotsovili for bringing to my attention M. Atwood’s *Penelopiad* and, last but not least, the editors and the referee for *Dike* for helping me give this article the final polish.

traduttori e altri lettori moderni. In questo articolo sostengo che tale confusione è fondata su un malinteso, ovvero su una lettura ingiustificata del verso 22.37 come linguisticamente definito, cioè come se implicasse che tutte le schiave si fossero comportate nello stesso modo e tutte fossero vittime della violenza dei pretendenti. Cerco anche di dedurre, tanto dal testo della stessa Odissea quanto da alcuni testi giuridici provenienti da *poleis* classiche, quali concezioni morali abbiano spinto il protagonista a comportarsi in tal modo.

When we read or translate passages from the two major Greek epic poems, we face the same issue with which we must deal when confronted with languages that lack a definite article, such as Latin or Russian: with every noun we encounter we must decide whether or not to supply an article – a definite or indefinite one – or, as a linguist would put it, whether the noun in question is definite or indefinite. In general linguistics several theories have been proposed to capture the nature of this phenomenon; particularly important here is the work of John A. Hawkins<sup>1</sup>, and in this paper I use a definition of definiteness that closely follows Hawkins's approach. According to him, when a noun is definite, its referent is both specific (that is, belongs to a well-defined set of individual things that is known both to the speaker and to the listener) and inclusive (that is, in the case of plural or uncountable nouns, their meaning encompasses all elements of the set at hand).<sup>1</sup> To exemplify this, let us consider the following two examples:<sup>2</sup> “Bring *the [stumps]*<sup>3</sup> in after the game of cricket.” – Would I be satisfied if the hearer brought me only four or five of the six [stumps]? I would not. [...] “I must ask you to move *the sand* from my gateway.” – Would I be satisfied if only some were moved? I would not.

<sup>1</sup> J. Hawkins, *Definiteness and Indefiniteness. A Study in Reference and Grammaticality Prediction* (London, 1978). See also J. Hawkins, ‘On (in)definite articles: implicatures and (un)grammaticality prediction’, *Journal of Linguistics* 27, 405-42.

<sup>2</sup> See Hawkins (n. 1), 158. Cf. *ibid.*, p. 17: ‘The definite description refers “inclusively” to the totality of the objects satisfying the descriptive predicate within the relevant pragmatic set.’ In other words, only with singular countable nouns does the definite article – or, for that matter, any other marker of definiteness – entail uniqueness; with plural countable ones it implies that all elements of the given set are included.

<sup>2</sup> Hawkins (n.1), 159 (Italics in the original).

<sup>3</sup> ‘Wickets’ in the original. The author must be confusing the wickets, of which there are two, with the stumps, three of which make up each wicket.

If my hearer only moved part of the sand away, I would be justified in complaining: *I thought I asked you to ...*' In all these cases, the reference set (Hawkins' 'shared' or 'pragmatic set') is established pragmatically, that is, the listener (or reader) has to infer from the context which specific set of things is being referred to.

However, in many cases a definite noun phrase does not imply that literally every element of the set is included in the description; for instance, if we say that 'the Russians fought against the Germans in WWII', this does not mean that literally every Russian and every German fought. In such cases, the set is seen as a collective rather than a number of separate individuals. However, such definiteness contains a generalization that invites the reader to consider all individuals included in the set at hand as implicated in what is predicated of the group.

Such a level of analysis regarding (in)definiteness as is practiced in general linguistics is rarely found in Classical scholarship. To be sure, most scholars of Classical languages (as well, I suppose, as most of those conversant with Russian, Chinese etc.) continually establish in their own minds whether a noun is definite or not without, as a rule, giving it much thought; and when they translate into a modern language that does mark (in)definiteness explicitly through articles, they automatically add the article the target language requires, or omit it when the target language requires that it be omitted, based on their understanding of the passage in question. In fact, seldom does the absence of an article create ambiguity, since in languages without articles there are either other indicators of (in)definiteness or the context suggests or imposes a definite or indefinite interpretation.

One case where the lack of a definite article does cause difficulties is the phrase δμωαὶ γυναῖκες in *Odyssey* 22.37. In all the translations I have consulted, this expression is rendered as 'the female slaves' (i.e. the female slaves who serve in Odysseus's house). Likewise, where the word μνηστῆρες appears it is usually translated as 'the suitors'. In many cases this translation is certainly correct, for instance, in *Od.* 22.427, where Penelope is said to have prohibited Telemachus from giving *the* female slaves orders (σημαίνειν ἐπὶ δμωῆσι γυναιξὶ). This is probably because this prohibition, constituting a general statement, logically applies to all elements that are included in the expression at hand. The servant women we are talking about belong to a specific set (that is, those female slaves who serve in Odysseus's household), and since the prohibition is not qualified, Telemachus is forbidden from giving orders to any of them.

Consequently, all servants are included in the prohibition, which makes the referent not only specific but also inclusive – in other words, definite.

Less straightforward is the interpretation of passages when a non-general statement is made, that is, when a specific event is recounted. In such a case we cannot be so sure, in the absence of a definite article, whether the statement applies to all X or only to some, and so we must be careful about our use of the article. Sometimes a definite interpretation is possible; for instance, in 23.356 we read:

μῆλα δ' ἃ μοι μνηστῆρες ὑπερφίαλοι κατέκειραν

the cattle of mine that *the* haughty suitors ate away.

Here the statement applies to all suitors and, consequently, needs the definite article. Eating Odysseus' food is what the suitors – all of them – did; there is no reason to exclude any of them from the statement, although from a purely grammatical point of view we certainly could. The occurrence of passages such as the two discussed here, however, does not justify adding a definite article every time we encounter the words μνηστῆρες or δμωαὶ γυναῖκες. For instance, in 4.842 and 5.27 μνηστῆρες refers not to all suitors but only to those who have been selected to be on the ship sent out to ambush Telemachus and kill him, namely the twenty 'best' ones (4.669 and 778). There is no grammatical clue as to this fact, however; the reader must infer it from the context. This situation seems to have confused most commentators of the *Odyssey* and landed them in some intricacies in an attempt to solve the supposed contradiction between Odysseus's claim in 22.37 (talking to the suitors):

δμωησι δὲ γυναιξὶ παρευνάζεσθε βιαίως

you slept with (the?) maidservants by force

and the events described at the beginning of book 20, where (the?) slave women are reported to have engaged and still be engaging in sexual relations with (the?) suitors (6-8):

ταὶ δ' ἐκ μεγάροιο γυναῖκες  
ἥισαν, αἱ μνηστῆροι ἐμισγέσκοντο πάρος περ,

And from the hall came forth (the?) women,

Who had been sleeping with (the?) suitors...

Not surprisingly given the general absence of articles from Homeric Greek, neither γυναῖκες nor μνηστῆροι is accompanied by any article; ταῖ before δέ hardly counts as such.<sup>4</sup> Nonetheless, most commentators appear to take these words as definite, which leads them to see a contradiction between the two statements:<sup>5</sup> in the latter, ‘the’ female servants consent to the sexual acts in question; in the former they are raped.<sup>6</sup> The 19<sup>th</sup>-century commentator Hayman even claims, on the grounds of this alleged contradiction, that βιαίως in this verse means not ‘by force’ but ‘insolently’, namely against Odysseus.<sup>7</sup> It is questionable, however, whether βία in Homer (or elsewhere, for that matter) ever simply means ‘insolence’. Although the word most often carries a connotation of wantonness and unlawfulness – which is what separates βία from ἀνάγκη when the latter is used from the point of view of the person using force, as in 9.98 (Odysseus has some of his companions carried back to the ships by force, ἀνάγκη, from the land of the Lotus-eaters) – βία also implies, if not direct force against a person, a violation of his will, an action ‘in spite of’ somebody (cf. LSJ s.v. βία, II. 2.). Consequently, words like βιαίως and βίᾳ imply that the agent acts against the will of the person acted upon;<sup>8</sup> thus, in the case at hand, it is warranted to take the suitors to be acting against the will of the maids they have intercourse with. When an action is in violation of the will of a third party, we expect the latter to be named in a genitive governed by βίᾳ.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> See E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, vol. I, 21: ‘Nur deiktisch sind die älteren Formen τοί ταῖ gegenüber οἱ οἰ.’ See also, on the same page, the exposition of how in Homer – unlike in later Greek – ó/ή followed by a connective particle (most often δέ, but others are possible) is mostly not adjectival.

<sup>5</sup> The alleged contradiction, as well as the problematic textual tradition of 22.37-8, has even prompted some editors to delete 22.37 altogether.

<sup>6</sup> R. Omitowoju, *Rape and the Politics of Consent in Classical Athens* (Cambridge, 2002), 54 goes so far as to call *Od.* 22.37 ‘the *locus classicus* for [the use of βία when physical force is not involved]’ – a very strange statement seeing as nearly all interpreters and translators (with the exception of H. Hayman, *The Odyssey of Homer* [London 1866-82], *ad loc.*, cited by Omitowoju) take this verse to refer to rape and the adverb βιαίως to mean ‘by force’. Her argument is that 20.6-8 shows that ‘the’ maidservants had consensual sexual relations with the suitors and βιαίως cannot therefore refer to forcible intercourse but only to the alleged fact that such intercourse violates Odysseus’s property rights over the female slaves in question.

<sup>7</sup> See previous n.

<sup>8</sup> In *Od.* 2.307 βιαίως indicates that the suitors help themselves to Odysseus’s goods without caring about his (assumed) will and that of his family. In *Il.* 16.387 the will of the gods, and maybe also that of the community, is disregarded by those who give ‘crooked judgments’.

<sup>9</sup> For instance, in Aeschylus, *Septem* 745-6: (Laios procreated) Απόλλωνος βίᾳ.

Among the other commentators, Stanford<sup>10</sup> seems to come closest to the view advocated in this article. In his note on 16.108-11, he defends the mention of servant women being subjected to sexual violence against scholars who object to it on the grounds that it is nowhere shown directly.<sup>11</sup> He states that ‘in view of 22.[3]7 and 313-15 it seems a justifiable, if slightly exaggerated, description of the relations between the Suitors and some of the women, cp. 19, 154; 20, 6-8; 22, 424, 462ff.’. But while the expression ‘*some of* the women’ may sound like a clue that 22.37 does not refer to all of them, the passages he cites after that appear to indicate that by ‘*some of* the women’ he actually means all those maidservants who have had any kind of sexual relations with suitors – likely not all of them have, forcibly or otherwise, because the suitors were not equally interested in all of them – and sees a ‘slight exaggeration’ in the fact that the poet now describes such affairs as sexual violence. Yet changing the description of a sexual relation from consensual (as in 20.6-8) to forcible is not an ‘exaggeration’ but changes the content of the statement completely, since rape is not ‘exaggerated sex’ or anything like that. At any rate, Stanford’s comment too seems to assume that there is only one group of slave women who have had any sexual encounters with the suitors instead of two – the willing paramours and the rape victims –, or else he does not clearly caution against such an interpretation and fails to point out that there are indeed two groups.

Fernández-Galiano<sup>12</sup> writes that Odysseus’ claim of rape at the hand of the suitors is factually wrong since in 20.6-8 as well as 22.424 and 445 ‘the’ slave women are shown to be willing paramours to the intruders. However, in commenting on another passage, namely 22.313-4 (Leodes claiming that he did not do anything ‘reckless’ [ $\alpha\tau\alpha\sigma\theta\alpha\lambda\omega$ ] toward the women in the household), he claims that ‘the women-slaves ... as we know from xvi 108-9, xx 318-9 were ceaselessly molested by the other suitors’. Perhaps the understatement contained in the choice of the word ‘molested’ is aimed at reconciling the seeming contradiction. If this is the case, the remedy proposed is inadequate, as it introduces the *ad hoc* assumption that the suitors (not generally known for taking ‘no’ for an answer) would have mistreated the maidservants in a sexual way but stopped short of actually raping them, and this in the face of the explicit description of violence contained in the references to the ‘dragging’ of the women in the passages

<sup>10</sup> W. Stanford, *The Odyssey of Homer* (London/New York, 1962<sup>2</sup>), vol. II, 267.

<sup>11</sup> On this too see below.

<sup>12</sup> J. Russo et al., *Homer’s Odyssey*, vol. 6 (Oxford, 1992; Italian edition 1986) *ad loc.*

he himself cites, 16.108-9 and 20.318-9. We ought to call the dragging of maidservants what it is: (attempted) rape.<sup>13</sup>

As a side note, Fernández-Galiano speaks, in his note on 22.441-73, of ‘the strange and unwarranted cruelty’ of the punishment of the disloyal maids, pointing out that ‘the women’s illicit intercourse with the suitors [has] played no significant part in the events of the story’. But the disloyal female slaves are not punished just for the intercourse but for their general behaviour, of which their affairs with the suitors are but a subset, albeit a significant one in that it expresses their attitude toward their masters (more on this below).

The translators too seem to have a penchant for interpreting the noun phrase in this verse as definite. All the translations I have consulted render the noun phrase δμωῆστι γυναιξί in 22.37 as definite. Fagles<sup>14</sup> renders the verse in question as follows: ‘(you) ravished *my*<sup>15</sup> serving-women’; McCrorie writes:<sup>16</sup> ‘forced *my* female workers to lie alongside you’; Wilson:<sup>17</sup> ‘raped *my* slave girls<sup>18</sup>'; Onesti:<sup>19</sup> ‘delle mie schiave entrate per forza nel letto’; Privitera:<sup>20</sup> ‘vi giacevate a forza con *le* donne mie ancelle.’

One may caution that definiteness need imply no more than that a group of people seen as a collective does something, rather than referring to literally every single member of that group; also, one can point to the fact that possessive noun phrases in predicative position are not always inclusive.<sup>21</sup> In practice, however, the reader is almost invariably going to take expressions such as those just quoted to imply totality

<sup>13</sup> On the significance of the imagery of women being dragged by force see below. I. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey* (Cambridge, 2011), 393 (on 16.108-11) makes the same point as Fernández-Galiano and others, claiming that 20.6-8 shows that ‘the’ maids slept with ‘the’ suitors of their own accord.

<sup>14</sup> R. Fagles, *Homer, the Odyssey* (New York 1997).

<sup>15</sup> That the possessive in English entails definiteness is shown by examples akin to those quoted above: if I asked a school principal to let me see ‘my’ children (and let us assume I have three children who go to that school), I would not consider my request fulfilled if I were shown only one or two of them. Sentences such as ‘I broke my leg’, where the requirements for definiteness are not fully met, generally occur with respect to things that are very closely connected to the individual at hand, namely body parts and family members (I can say ‘my brother’ even if I have more than one and the listener cannot be assumed to know which one is meant). On this and the few other exceptions to the rule that English possessives mark definiteness see C. Lyons, *Definiteness* (Cambridge 1999), 25-6.

<sup>16</sup> E. McCrorie, *The Odyssey* (Baltimore/London 2004).

<sup>17</sup> E. Wilson, *Homer. The Odyssey* (London/New York 2017).

<sup>18</sup> Wilson never brings forth any argument to back up her contention that Odysseus’ slave women must be very young. Fernández-Galiano (in Russo et al., n. 13), 207 and 209 uses the word ‘slavegirls’ (spelled exactly in this way) without explaining it.

<sup>19</sup> R. C. Onesti, *Omero, Odissea* (Torino, 1963).

<sup>20</sup> G. A. Privitera, *Omero, Odissea*, (Milano 1981-1986).

<sup>21</sup> Lyons (n. 16), at 25.

and thus, in this specific case, to think that all maidservants have been raped. A case in point is the Canadian author Margaret Atwood, whose novel *The Penelopiad*<sup>22</sup> consists in a retelling of the *Odyssey* mainly from Penelope's point of view, but also from that of the twelve maidservants whom Telemachus has hanged in book 22. In her note at the end of the book, Atwood cites as her main source the translation of Rieu,<sup>23</sup> which renders 22.37 as 'you raped my maids'. Chapter xxvi of the novel is a 'Trial of Odysseus, as Videotaped by the Maids'; in it the twelve hanged slave women force the judge to try Odysseus not only for killing the suitors but also for executing them, and the judge, leafing through the *Odyssey*, comments (p. 179) that 'It's written there, in this book – a book we must needs consult, as it is the main authority on the subject [...] – it says right there, in Book 22, that the maids were raped. The Suitors raped them. Nobody stopped them from doing so ...'. So Rieu's 'my maids' has become 'the maids', and there is no doubt in Atwood's mind that this wording means that *all* of Odysseus' maidservants were unwilling victims of the suitors' sexual aggression (on p. 182 she tries to harmonize this interpretation with the representation of consensual relations in book 20 by claiming that 'in effect, these maids were forced to sleep with the Suitors because if they'd resisted they would have been raped anyway, and much more unpleasantly'; thus the consensual relations are re-interpreted, as it were, as less violent rape). In the Introduction (p. xv) she writes that she has always been haunted by the hanged maids and that the story as is told in Homer holds no water, being full of contradictions. From the author's own words, it seems that the entire *Penelopiad* was born out of this misinterpretation. Thus, we see that, in practice, the reader of the existing translations will be misled by the unwarranted definite rendition of the noun phrase at hand.

As we have seen, then, the confusion surrounding this issue is predicated on our taking δμωῆσι γυναιξί as definite and translating it as '*the* slave women'. If, on the other hand, we suppose that this sentence only refers to *some* female slaves,<sup>24</sup> this verse is perfectly compatible with all those passages in which some treacherous slaves are represented as willingly sleeping with the (or some) suitors. Perhaps the fact that the

<sup>22</sup> Toronto 2005. It was also made into a stage play. I shall be referring to the novel throughout.

<sup>23</sup> The Penguin Classics translation of the *Odyssey* by E.V. Rieu, revised by D.H.C. Rieu (1991).

<sup>24</sup> Eurycleia is technically a slave woman herself, and we know that she did not engage in consensual sex with the suitors. This fact already seems to undermine the reading of δμωῆσι γυναιξί as definite, even though, as we shall see below (n. 31), she is also portrayed as being in some way outside of this group.

words οἴκοι in 22.36 as well as γυναῖκα ('wife') in 22.38 must be rendered as definite may seem to suggest, or may have led interpreters to think, that 22.37 is definite, too. However, what we are really seeing here is specificity: Odysseus is not talking about any old household or any old wife but about his own, and in the singular such specificity amounts to definiteness. 22.37 is specific too: the reference is to a particular set of maidservants, those in Odysseus's house; but it is not necessarily definite in the sense described before, namely as entailing totality. In other words, the wording of this verse does not imply that *all* maidservants in Odysseus's house have been raped. Thus, from a purely grammatical point of view it is perfectly possible to interpret this sentence as stating that only a subset of the maidservants were raped and a few had consensual relations; in other words, we have to assume that there were at least two groups of slave women, one of which willingly acceded to the suitors' advances whereas the other resisted and was then subjected to rape or attempted rape by the hubristic youths who occupied the household.<sup>25</sup>

That this second interpretation is to be preferred is shown by a couple of passages where the poet hints at the existence of widespread sexual violence by the (or some) suitors against (some of) the slave women. Besides the aforementioned (and, as we have seen, textually disputed) 22.37, I am referring specifically to 16.108-09 = 20.318-19:<sup>26</sup>

(death would be preferable to having to watch)  
 διμωὰς τε γυναῖκας / ρύστάζοντας ἀεικελίως κατὰ δόματα κολά

(suitors) dragging slave women disgracefully through the beautiful house

as well as 22.313-14, where Leodes says he has always refrained from reckless (ἀτάσθαλον) acts or words against any of the women, which must refer to the maidservants since the only free woman in the house who is ever named is Penelope. The verb ρύστάζω suggests sexual assault of women,<sup>27</sup> much as ἔλκω or ἔλκέω does

<sup>25</sup> There might, of course, also have been a third group of women who were not propositioned at all because the suitors were not interested in them. In the following I shall, for the sake of simplicity, refer only to the two other groups and treat this third group as part of the second one.

<sup>26</sup> Eustathius cites these verses to explain 22.37. Hayman (n. 7), 166 (on 16.108-09) claims that Odysseus only speaks these words because he is not well informed about the goings-on in his house. Apart from the circular reasoning, 20.318-19 refutes this argument: these two verses have identical wording and are spoken by Telemachus, who, unlike Odysseus, must know exactly what is happening in the house. Hayman ignores this second passage.

<sup>27</sup> In 18.224 ρύστακτύς is applied to the treatment of a male guest (ξεῖνος); the verb, on the other

(cf. *Il.* 6.466 and 22.62 and, most tellingly, *Od.* 11.580, where the poet describes with the word ἔλκησε the rape or attempted rape of Leto by Tityos, who is punished in Tartarus for this transgression). And generally, when in ancient Greek texts we read about violence against a woman or a child, sexual violence is implied. In particular, one needs to notice the use of the word βία or cognates in contexts where it very likely refers to rape,<sup>28</sup> as in Herodotus 3.80.5:

(ό τύραννος) νόμαιά τε κινέει πάτρια καὶ βιάται γυναικας κτείνει τε ἀκρίτους.  
(the tyrant) upsets traditional norms, uses force against (i.e. rapes) women and has people executed without due process.

As far as 16.108-09 is concerned, there generally seems to be among translators a greater openness for an indefinite interpretation. Thus while Fagles, for instance, writes: ‘men dragging the serving-women through the noble house, exploiting them all, no shame’, McCrorie renders the passage as ‘women and handmaids dragged around in shame’ (but in 20.318-19: ‘dragging the women around in shame’); Wilson: ‘slave girls dragged around, raped in my lovely home!’ (but at 20.318-20: ‘suitors acting so horribly [...], dragging the house girls through my home, molesting them’).

This greater openness, however, is probably caused by the fact that in a specific situation not all female servants will have been dragged around at the same time – a fact that rules out our reading δμωὰς γυναικας as definite in a strict sense – but just some of them, rather than by a genuine awareness of the fact that there were two groups of servant women, the faithful and the unfaithful ones, the latter of whom willingly engaged in trysts with some of the suitors, and that very likely only those female servants who did not go along willingly were forced (needed forcing at all) into sexual intercourse. At any rate, one needs to note that in these verses the Greek is hardly different from that in 22.37, with δμωὰς γυναικας being used in much the same way except for the different case. This shows that the rendition of this noun phrase as definite or indefinite depends solely on each specific context.

It is true that, as some have pointed out, the *Odyssey* never directly portrays such sexual violence but limits itself to hinting at it through the words of some of the characters; nonetheless, the language in the passages listed above seems clear enough,

---

hand is always used of women as victims.

<sup>28</sup> As is noted by Omitowoju herself (n. 7), 18 with n. 7.

and these passages cannot simply be expunged from the received text. Likewise, while there are hints at the mistreatment of male slaves,<sup>29</sup> the latter is nowhere directly shown in the poem. But in truth, there is no reason why we should expect the poet to portray everything directly and dismiss out of hand what he does not.

On the other hand, there is certainly a second group of maidservants who willingly engage in sex with some of the suitors. Apart from the passage just mentioned,<sup>30</sup> there is a longer disquisition on this subject in 22.421-6 (shortly after the massacre of the suitors), where Eurycleia names the number of the slave women who serve in Odysseus's house, fifty in total, and specifies that twelve of them have become 'shameless' and disrespect both her and Penelope herself.<sup>31</sup> It is clear from the beginning of book 20 as well as from Odysseus's words in 22.444-5 and Telemachus' in 22.462-4 that the poet views consensual sex with the suitors as treason against Odysseus and Penelope and also that there is no third group of servant women who have had sex with the suitors but still show proper respect toward their masters and Eurycleia; on the contrary, it is made quite clear that the twelve bad maidservants Eurycleia singles out are the same ones who have had consensual sex with some of the suitors. This situation is consistent with what we are shown in 18.321-6, where we are introduced to the unfaithful slave woman Melantho, who is described both as obnoxious in her behaviour and as the girlfriend of Eurymachus, one of the leaders of the suitors (4.628-9). The text itself points out (18.324-5) that she had no empathy for Penelope's plight *but* (ἀλλά) had a sexual and romantic relationship with one of the suitors; the poet's view on the matter can hardly be made any clearer. Thus there are no issues or contradictions in any of this, provided that we abandon the unwarranted interpretation of 22.37 as definite and assume the existence of two groups of servant women which differ in how they relate to the suitors – in other words, in whether they have stayed faithful to the legitimate masters of the house, Odysseus and his family, or have sided with the intruders.

<sup>29</sup> 18.415-6 = 20.324-5.

<sup>30</sup> The poet hints at the existence of maidservants who are unfaithful to Penelope in 19.154 as well: Penelope's ruse with the web is uncovered by one of the women revealing it to the suitors.

<sup>31</sup> Especially 22.422 suggests that one could regard Eurycleia as outside of the group referred to as δημοσίη γυναικες. In this case, even if we added a definite article to 'servant women' in our translations, she would not be included, since she would be excluded from the specific reference group at hand (cf. n. 25).

But where does this interest in the sexual behaviour of slaves come from? One may consider the following hypothesis: What we are seeing here is the same kind of thinking that one encounters in Lysias 1.33:

... ἡγούμενος τοὺς μὲν διαπραττομένους βίᾳ ὑπὸ τῶν βιασθέντων μισεῖσθαι, τοὺς δὲ πείσαντας οὕτως αὐτῶν τὰς ψυχὰς διαφθείρειν, ὥστ' οἰκειοτέρας αὐτοῖς ποιεῖν τὰς ἀλλοτρίας γυναικας ἡ τοῖς ἀνδράσι, καὶ πᾶσαν ἐπ' ἐκείνοις τὴν οἰκίαν γεγονέναι, καὶ τοὺς παῖδας ἀδήλους εἶναι ὄποτέρων τυγχάνουσιν ὅντες, τῶν ἀνδρῶν ἡ τῶν μοιχῶν.

(The lawgiver) thought that those who have forcible intercourse are hated by those on whom they force themselves, whereas those who seduce corrupt their victims' souls to such an extent that they make other men's wives more intimate with themselves than with their husbands and become the masters of the house, and it is not clear of whom the children are, the husbands or the seducers.

Here the two reasons why female chastity and sexual fidelity are seen as particularly important are the issue of paternity – society must know with whom a woman sleeps in order to know who the father of her children is – and the fact that sexual infidelity will translate into emotional infidelity, which will undermine the wife's loyalty to her husband and cause her, so to speak, to hand the keys of the house over to her lover. Perhaps the loyalty that slaves are expected to show toward their masters is also seen as undermined if they have consensual sexual relations with their masters' enemies. The first of these reasons does not apply to men for obvious reasons; as for the second, it seems that male infidelity is not assumed to cause a husband and head of household to abandon his duties, as we can see in the *Odyssey* itself, where Odysseus has sexual relations with Circe and Calypso but ultimately wants to return to his home and restore law and order to it.<sup>32</sup> Thus there is in Greek society a double standard by which female infidelity is strongly frowned upon<sup>33</sup> whereas extramarital affairs on the side of the

<sup>32</sup> This is not to deny that the affairs he has with Circe and Calypso as well as Nausicaa's discreet wooing of him as a prospective husband constitute temptations which might make him forget or give up his determination to return home. I would still maintain that such affairs are less important for a male, although this is ultimately a matter of degree. It bears pointing out here that, considering the social norms of the day, Odysseus is, if anything, remarkably faithful to his wife: not only does he have little choice in the case of Circe and Calypso, the only two female beings with whom he has extramarital sexual relations in the poem, but when he is able to decide, namely in the case of Nausicaa, he declines, preferring to return to his native land and his household, thus ultimately to Penelope. Even his flirtation with Nausicaa is dictated by sheer necessity since – just as in the case of the two goddesses – he needs her help to survive and make it back home.

<sup>33</sup> Yet in the *Odyssey* itself this fact does not prevent Helen from returning into her husband's

husband are met with no further sanction than the wife's anger.<sup>34</sup> Correspondingly, in the legislation of classical Greek city-states *μοιχεία* ('seduction'<sup>35</sup>) is a criminal offense and, interestingly – albeit not surprisingly –, only a woman can be, if I may say so, the *corpus delicti*.<sup>36</sup> In the case of rape, on the other hand, both men and women can be victims. We can see this difference in the Gortyn code,<sup>37</sup> which stems from the mid-5<sup>th</sup> century but must be largely based on older laws. Column 2 deals mainly with sexual offences:

αἱ καὶ τὸν ἐλεύθερον ἐ τὰν ἐλευθέραν κάρτει οἴπει, ἐκατὸν στατερανς καταστασεῖ· αἱ δέ κ' ἀπεταίρο, δέκα· αἱ δέ κ' ὁ δοῦλος τὸν ἐλεύθερον ἐ τὰν ἐλευθέραν, διπλεῖ καταστασεῖ· αἱ δέ κ' ἐλεύθερος οικέα ἐ οικέαν, πέντε δαρκνάνς· αἱ δέ κα οικεὺς οικέα ἐ οικέαν, πέντε στατερανς. [...] αἱ κα τὰν ἐλευθέραν μοικίον αἰλεθεῖ ἐν πατρὸς ἐ ἐν ἀδελπιοῦ ἐν τῷ ἀνδρός, ἐκατὸν στατερανς καταστασεῖ· αἱ δέ κ' ἐν ἄλο, πεντέκοντα.

If one sleeps by force with a free man or woman, he shall pay a hundred *stateres*; if that of an *apetairos*, ten; if a slave [sleeps by force] with a free man or woman, he shall pay twice as much; if a free man a slave man or woman, five drachmae; if a slave man a slave man or woman, five *stateres*. [...] If one is caught having illegitimate intercourse (*μοιχίον* = *μοιχεύων*) with a free woman in the house of her father, brother or husband, he shall pay a hundred *stateres*; if in someone else's house, fifty.

Unfortunately, no other extant legal inscription from any other Greek city deals with the issue of rape or seduction. All we have is a speech from classical Athens, the aforementioned Lysias 1, which paraphrases – we do not know how accurately – a law that deals with rape (Lysias 1.32):

ἀκούετε, ὃ ἄνδρες, ὅτι κελεύει, ἔάν τις ἄνθρωπον (ἄνδρα?) ἐλεύθερον ἡ παῖδα αἰσχύνῃ βίᾳ, διπλῆν τὴν βλάβην ὄφείλειν· ἐὰν δὲ γυναῖκα, ἐφ' αἰσπερ ἀποκτείνειν ἔξεστιν, ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐνέχεσθαι.

graces and living normally thereafter, as we see in book 4. We cannot expect too much consistency from traditional myths.

<sup>34</sup> That this could be enough is shown by the fact that Laertes is reported to have refrained from having intercourse with Eurykleia for fear of his wife's wrath (1.430-3).

<sup>35</sup> Better than 'adultery': see e.g. E. Harris, Review of Susan Deacy and Karen Pierce (eds.), *Rape in Antiquity: Sexual Violence in the Greek and Roman Worlds*, *Classical Views* 16 (1997), 483-96, 494-5, at 496 n. 11, with further literature.

<sup>36</sup> Since an adulterous woman faced severe social sanctions (albeit no criminal ones), such as those outlined in [Dem.] 59.86-7, we cannot assume that she was regarded as a victim: *μοιχεία* may well be a victimless crime (which do exist: compare the offence named *ἀσέβεια*). Possibly these very social repercussions made the lawgivers regard adulteresses as already 'punished enough', so as not to warrant criminal prosecution.

<sup>37</sup> *IC IV* 72.

Hear, gentlemen, how [the law] ordains that if somebody shames by force a free person (man?) or child, he shall owe double the amount; if he [shames by force] a woman [of those] where one may kill [the man caught having illegitimate intercourse with her], he shall be liable to the same penalty.

This passage, together with the aforementioned statement by the same author, points to rape and seduction being viewed as two separate offences in Athens as well. It also seems to confirm the gender-neutral nature of rape as opposed to the exclusively male-on-female nature of seduction, although we cannot be totally sure due to the problematic character of the transmitted text.<sup>38</sup>

At any rate, the Gortyn code, as well as other pieces of legislation such as the *hubris* statute in Athens, points to a situation in which even aristocrats had no absolute license to hurt or mistreat those beneath them, including slaves.<sup>39</sup> Neither is there anything in the way the laws in question are phrased to indicate that the protection afforded to any group of people is due to a desire to safeguard the ownership rights of their master or guardian, as is sometimes claimed. All human beings who live in a community must be treated with a minimum of decency (unless they forfeit this right in some way); and while the penalty for offenses committed against them varies according to their social status, and although the number of situations in which violence was deemed acceptable was certainly far greater in archaic Greece than it is today, no one, not even slaves, was simply free game for abuse, rape or murder. We know that in classical Athens the killing of a slave by anyone but his or her master was punishable with exile, the normal penalty for the killing of non-citizens. It is not clear what happened if the master himself killed the slave; there would be a need for ritual purification, but criminal prosecution seems excluded by the fact that the only person entitled to initiate prosecution for the murder of a slave was the master himself.<sup>40</sup> However, the fact that an action was not prosecutable did not in itself make it moral or acceptable in the eyes of Greek society. This is evidenced by [Dem.] 47.68-73, where the speaker describes how he was unable to prosecute the murderers of his old nurse,

<sup>38</sup> For an in-depth analysis of this case see M. Falcon, 'Riflessioni sull'utilizzo dei Nomoi in Lys. 1', in: C. Peloso (ed.), *Atene e oltre. Saggi sul diritto dei Greci* (Padua 2016), 147-208.

On this subject see M. Canevaro, 'The Public Charge for *Hubris* against Slaves: The Honour of the Victim and the Honour of the *Hybristēs*', JHS 138 (2018), 100-126. He points out that, although official Athenian ideology did not recognize slaves as having any honor, in daily social interactions it was necessary to act as if they did possess at least a modicum of it (*ibid.* p. 121).

<sup>40</sup> See e.g. D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens* (Ithaca/New York 1978), 81 and 117 (prosecution for the killing of an alien or a slave).

now a freedwoman, because he had no standing to initiate prosecution as he was neither related to her nor any longer her master. Since she also lacked any of the relatives listed in Draco's homicide law as entitled to do so, her murder had to remain unpunished. Nonetheless, the speaker seeks to spark outrage against his enemies by recounting the murder, which indicates that the immorality of the act was not removed by the fact that the functioning of the legal system prevented it from being criminally prosecuted.<sup>41</sup>

The dichotomy of rape and seduction that we encounter in the written legislation of the later *poleis* seems to me to be reflected in the *Odyssey* as well, where Odysseus blames the suitors only for raping maidservants, not for having consensual relations with them, and seems to hold accountable only the unfaithful slave women themselves for their consensual relations with some of his enemies. The difference is, of course, that the written laws provide that in the case of seduction, not just of rape, it is the man, not the woman, who is to be criminally prosecuted.<sup>42</sup> Correspondingly, neither Odysseus nor Telemachus wants to eliminate any of the servants simply because they have been raped (*pace* Atwood) but punish only those ones who willingly engaged in trysts with some of the suitors as is shown in the beginning of book 20.

Therefore, Odysseus and Telemachus must be absolved of the accusation of punishing the innocent – unless, of course, we espouse the view that even the consenting maidservants did not really have a choice because of the power imbalance between the suitors, who were aristocratic men, and themselves, who were mere slaves.<sup>43</sup> In this case, Odysseus and Telemachus would actually have cruelly killed perfectly innocent slave women. However, the poet of the *Odyssey* makes clear that he does not see things in this way: not only does the description of the behaviour of some of the women in the beginning of book 20 show them to be perfectly happy with the situation, but the hints at sexual violence demonstrate by implication that the other thirty-eight maidservants

<sup>41</sup> I do not agree with the widespread view that written laws counted for little in the decision-making process of Athenian judges. I have argued against this view with respect to Dem. 18 (*On the Crown*) 120, one of the classical examples of supposed utter disregard and reckless twisting of written statutes (D. Aviles, “Arguing against the law.” Non-literal interpretation in Attic forensic oratory’, *Dike* 14 [2011], 19–42, p. 34–39. I am much indebted to the anonymous referee for *Dike* for his/her observations, which thoroughly shaped the final version of this passage; unfortunately, the footnote containing the credits was somehow lost in the publication process). Against the common view that Lysias too is twisting the law in the speech mentioned above see Falcon (n. 39).

<sup>42</sup> The word *μοιχεύτρια* is rare and found exclusively in non-legal contexts. Interestingly, the verb *μοιχεύω* is used in the active of the man and in the passive of the woman (see LSJ s. v.).

<sup>43</sup> Wilson (n. 18), 52: ‘These women are slaves, who presumably had little choice about their treatment by the suitors’.

were perfectly able to choose not to engage in the same kinds of acts as the twelve unfaithful ones. The servant women can be expected to resist the suitors – and then perhaps be taken by force, but in this case, they will remain guiltless, having been coerced through actual force and remained free of emotional infidelity, as in the case of the thirty-eight faithful maidservants. Also, nothing really compels a slave to take the side of the intruders instead of Odysseus and his family. But to appreciate this fact one needs to acknowledge that there are two groups of slave women in the first place, a knowledge clouded by the unwarranted reading of 22.37 as definite, which seems to be at the root of most of the confusion on this matter.

We thus see that the claim that a slave woman could not really choose whether or not to give in to a suitor's advances certainly does not represent the view of the poet himself. In the *Odyssey* as a whole, the 'duress' defence has little purchase. The crew of Odysseus are punished for eating the cattle of the Sun; yet they were under a kind of duress that – I suspect – one would deem significantly harder than that faced by the maidservants being propositioned by the suitors: they faced, at least in their minds, death by starvation; this fact, however, does not erase their guilt and they are destroyed all the same. The *Odyssey* puts a great deal of emphasis on individual choice, and its bar for declaring someone to have had no choice is much higher than the one that most of us would probably set today. Also, it is worth pointing out that in the eyes of the poet, all people, regardless of their gender or social status, are responsible for the decisions they make, including hard ones, and can be held accountable if they choose to do something wrong. The only thing that is really exculpatory in the poet's mind is actual coercion ( $\betaία$  or  $\grave{α}νάγκη$ ), as in the case of the singer Phemius, who is spared because he was forced by the suitors to sing for them against his will.<sup>44</sup>

The two groups of slave women whom we see in the poem are thus divided by the decision they have made regarding whether to side with the suitors or to stay faithful to their lawful masters. It is not 'the' maidservants who have been raped, but only those who have made what the poet sees as the right decision and thus have had to endure the suitors' wantonness. And in 22.37 Odysseus tells the suitors that the punishment he is about to deal out will be, among other things, on behalf of these faithful maidservants as well.

---

<sup>44</sup> Phemius sings for the suitors  $\grave{α}νάγκη$ : 1.154; 22.331, 353.

*Ifigeneia Giannadaki*

# The citizen and the ‘outsider’: reconstructing civic identity and ideology in Demosthenes’ political (forensic) speeches<sup>1</sup>

## *Abstract*

Citizen identity is central to democracy. The Athenian civic self-representation has been the subject of modern studies, such as Lape’s (2010) *Race and citizen identity in the classical Athenian democracy* (CUP), recently, who offers an elegant framework for the theorization of citizen identity in classical Athens. However, little scholarly attention has been given to the rhetorical reconstruction of civic identity in Demosthenic forensic oratory. As part of the process of aligning themselves with (and engaging) their audience and alienating the audience from their opponent, litigants often articulate narratives of civic identity, relying on common values, (democratic) codes of political conduct, morality and ideology, to complement their legal argumentation. These reconstructions take the form of antithetical representations of oneself as a valuable member of the citizen group, having a share in civic *ethos*, political conduct, and morality with what comprises the ‘civic’ identity, as against the ‘other’, the ‘outsider’.

This article examines the speeches written for cases of *graphē paranomōn* in the *Corpus Demosthenicum*, which are highly politically charged and accordingly, illustrates strands of the elaborate rhetoric of civic identity. It looks at the way speakers exploit ideas/concepts (e.g. slavery vs freedom), social expectations regarding performance of civic obligations/duties, and manipulate the emotions of the audience by drawing on shared attitudes and social norms on private (e.g. exclusion from the citizen-body as a result of sexual activity) or political grounds (cf. oligarchic/tyrannical vs democratic conduct). It also reveals how reconstructions of civic identity are interwoven with legal argumentation, both in prosecution and defense speeches.

L’identità del cittadino ha una grande rilevanza per la democrazia. L’autorappresentazione del cittadino ateniese è stata oggetto di studi recenti, come *Race and citizen identity in the classical Athenian democracy* (CUP 2010) di S. Lape, che

---

<sup>1</sup> I am grateful to Konstantinos Kapparis for his observations on an earlier draft, to Brenda Griffith-Williams for her suggestions on style, and to the anonymous referees of the journal for their valuable comments.

presenta una cornice elegante per la teorizzazione dell'identità civica nell'Atene classica. Tuttavia, gli studiosi hanno dedicato scarsa attenzione alla ricostruzione retorica dell'identità civica nell'oratoria forense di Demostene. Nel quadro della tattica che mira a riconoscersi e a farsi riconoscere dall'uditore e a disporlo negativamente nei confronti della controparte, i litiganti spesso introducono, ad integrazione delle loro argomentazioni legali, narrazioni relative all'identità civica, facendo leva su valori condivisi, codici (democratici) di condotta politica, morale e ideologica. Queste ricostruzioni assumono la forma di rappresentazioni antitetiche di sé stessi quali membri onorevoli della compagnia cittadina, che condividono l'*ethos* civico, la condotta politica e la moralità in cui si esprime l'identità 'civica', in contrapposizione all'"altro", l'"estraneo".

Questo articolo si occupa in particolare delle orazioni, politicamente pregnanti, del *Corpus Demosthenicum* scritte per una *graphē paranomōn*, e ne ricava un'illustrazione della raffinata retorica riguardante l'identità civica. Esamina il modo in cui gli oratori mettono a frutto idee o concetti (ad es. schiavitù/libertà), aspettative riguardanti l'adempimento di obblighi civici, e manipolano le emozioni dell'uditore delineando attitudini e regole sociali in ambito privato (ad es. l'esclusione dal corpo cittadino a seguito di attività sessuali) o politico (contrapponendo ad es. comportamenti oligarchico/tirannici all'agire democratico). Inoltre, mette in luce come le ricostruzioni dell'identità civica interagiscono con le argomentazioni legali, sia nei discorsi di accusa sia in quelli di difesa.

### *Introduction*

Citizen identity is central to democracy. Athenian citizenship, on a very basic level, can be defined as an institution protected by laws as well as by the *ethos* of the Athenian citizen and *his identity*,<sup>2</sup> which is vitally related to his participation in the democratic government.<sup>3</sup> The terms 'citizen identity' or 'civic identity' are used here to suggest membership of the citizen body (normally by birth), which went hand in

---

<sup>2</sup> See also Lape 2010: 5 with references to earlier scholarship; Manville 1994: 21-29.

<sup>3</sup> Cf. Arist. *Pol.* 1326b12-7: Aristotle's definition of citizen in terms of political participation: having a *share* in the government of the city (decision-making and office-holding) is the predominant aspect of 'membership' of the city relevant to our analysis. Recently, Blok 2017 has developed an elaborate argument about the definition of citizenship, which is shaped primarily, as her main thesis, by the bond between the *polis* and the gods. Having a share in the *polis* is presented as a fundamentally active experience firmly rooted in descent and expressed through participating in the various cults of the *polis*. However, when we turn to the construction of civic identity in forensic speeches, as we shall see, what is emphasised is not the religious dimension of 'sharing' in the citizen group (as a result of Athenian descent), but *political* participation, democratic ethos and morality, as manifested with specific political actions and policies.

hand with honour (*timē*) exclusive to the citizen group, and with their privileges and responsibilities.<sup>4</sup> We have no comprehensive list of those rights preserved,<sup>5</sup> but we can reconstruct them on all levels of personal, political, and economic aspects of life, such as the capacity to own property, to control one's own labour and movement, to engage in judicial proceedings, to exercise marital and family rights, to be involved in the military; to have the right to participate at all levels in the government of the city.<sup>6</sup> Civic identity was articulated in public discourse and the Athenians developed a rhetoric for explaining how birth and ancestry were qualifications for citizenship as well as determining factors of political conduct. In legal terms, birth automatically distinguished citizens from non-citizens<sup>7</sup> and accordingly, the civic, democratic morality, as articulated and exemplified on the political level: from participation in the political bodies, in the capacity of citizen, to the most demanding and highly risky political activity as a public speaker/adviser and office-holder. Nonetheless, at the level of rhetoric, as many orations show, citizen identity and civic morality can be disputed, and litigants develop elaborate narratives either to argue in support of their membership of the civic body, through shared civic morality and conduct as well as free birth, and to deny free birth, civic ethos and morality to their opponents, alienating them from the civic body.

The rhetoric of 'racial' identity, as she termed it, in Classical Athens has been studied by Lape (2010, *Race and Citizen Identity in Classical Athens*). 'Race' and 'racial identity' refer to Athenian birth, ancestry, and the shared values and abilities that the Athenians understood as separating *them* from the 'others', the non-citizens.<sup>8</sup> Lape explores a variety of evidence (drama, oratory, historiography) to show how the Athenians developed a 'racial narrative of citizen identity'<sup>9</sup> employed in various arenas, including the lawcourts. Here I am looking into a different set of narratives, in more depth—the forensic public speeches of Demosthenes written for *graphē paranomōn*

<sup>4</sup> Although, in practice, there were differences in terms of social status and the citizen group was more diverse than this definition may suggest.

<sup>5</sup> See Carey 2017: 51.

<sup>6</sup> Cf. Kamen 2013: 110-111.

<sup>7</sup> For Pericles' citizenship law and Athenian citizenship laws, see de Ste Croix 2004: 233-253; Patterson 2005: 277-278; Blok 2017: 47 ff.

<sup>8</sup> For justified criticisms of the employment of the term 'race' and cognates (and associated methodological problems) in this study, cf. Blok 2014: 869-873. Despite such terminological issues, what matters for my purpose is the features (discussed to a lesser or greater extent by Lape) that the Athenians considered to separate from the non-Athenians.

<sup>9</sup> Lape 2010: 52.

cases (Dem. 18, 22, 23), i.e. public prosecutions against illegal decrees; I examine how ‘political’ arguments offer reconstructions of the civic identity of the ‘self’ as the true democratic citizen, and of the ‘outsider’ as a bad anti-democratic citizen. Since the speeches involve Athenian citizens, it becomes clear that the ‘outsider’ is, in fact, an ‘internal outsider’, an Athenian who is singled out from the civic body in matters of political conduct, morality and ideology.<sup>10</sup> No serious accusation founded on legal issues is made in these speeches so as to suggest that the opponent is not a citizen—except in Androtion’s case, where the allegations against him concern the loss of certain of his civic rights, i.e. his legal capacity to introduce decrees in the Council and Assembly, as a former prostitute and as an heir to his father’s debt to the city.<sup>11</sup> Thus this paper seeks to explore another strand of this rhetoric of civic identity as reconstructed in public trials, which, although they are *not* concerned with challenging citizen status as a legal issue, offer elaborate reconstructions of the civic identity of the speaker and the opponent; these reconstructions are interwoven with, and complement, the legal argumentation of political trials.

Such constructions of identity will lead to conclusions about the nature of the political arguments employed by the litigants in public trials concerning illegal decrees, for both the defence and the prosecution. They will shed light on the ways in which speakers exploit ideas and concepts, such as slavery as against freedom, social and political expectations regarding performance of civic obligations and duties (for instance, public-spiritedness as against hatred of the city; abuse of the people, and treacherous conduct) to describe the opponent as an ‘outsider’, and manipulate the emotions of the *dikastai*, a subset of the demos, by drawing on shared attitudes and social norms on political grounds (for example, ‘oligarchic’ or ‘tyrannical’ conduct as against ‘democratic’ conduct). It will ultimately reveal the various strands of such reconstructions of civic identity, at the level of *rhetoric*, and the way in which they are interwoven with legal argumentation in *graphai paranomōn*.

---

<sup>10</sup> Cf. Lape 2010: 148.

<sup>11</sup> For the details regarding these two allegations, which have legal value but are never proved, see Giannadaki forthcoming.

## I. Shaping civic identity: the presentation of ‘self’; democratic ethos and ideology

### *Demosthenes 18: speech for the defence*

This section focuses on the rhetorical reconstruction of the citizen identity of Demosthenes in Dem. 18, a speech written in support of Ctesiphon, whose decree awarding Demosthenes a crown for his services to the city is indicted as illegal. Some context here is essential: Ctesiphon proposed an honorific crown for Demosthenes for his services to the city in a formal ceremony at the theatre of Dionysos. Demosthenes at the time held the office of supervisor of the Theoric Fund, while he was also in charge of the fortifications of the city. Although the honorific decree does not survive, the preserved speech (along with Aeschines 3) provide evidence for its content. Reference was made to Demosthenes’ contribution to the repair of the city’s walls as well as to his general public service to the city, and particularly, that ‘he continues to advise and act in the best interests of the people’ (Aesch. 3.49). The *graphē paranomōn* is accordingly introduced on the following grounds of illegality: i. Demosthenes was holding two offices while he had not rendered his accounts for either of them at the time when the decree was introduced; ii. Aeschines objects to the location of the proclamation of the award, as according to the law awards made by the Assembly should be proclaimed in the Assembly; iii. the decree was inaccurate in substance when it asserted that Demosthenes continued to advise and act in the best interests of the people. Aeschines essentially puts under scrutiny Demosthenes’ political career and his service to the city from the Peace of Philocrates (346) to the time of the trial (330), and Demosthenes offers a vehement account of his political career in response to Aeschines’ attack. A substantial part of the speech relies on arguments in defence of Demosthenes’ career, arguments devised to address Aeschines’ third objection to Ctesiphon’s decree, as stated above. Our focus will be the reconstruction of Demosthenes’ civic identity as depicted in his argumentation. More specifically, his democratic credentials, ethos and conduct are challenged by Aeschines who offers a ‘classic’ definition of the inherently *dēmotikos* citizen, the democratic citizen who possesses a number of traits and features that Demosthenes allegedly lacks. This is our starting point for discussion of Demosthenes’ self-fashioning in the speech.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Although Aeschines’ definition is designed to advance his rhetorical strategy and meet the needs

έγὼ μὲν μεθ' ὑμῶν λογιοῦμαι ἂ δεῖ ὑπάρξαι ἐν τῇ φύσει τῷ δημοτικῷ ἀνδρὶ καὶ σώφρονι, καὶ πάλιν ἀντιθήσω ποῖόν τινα εἰκός ἐστιν εἶναι τὸν ὀλιγαρχικὸν ἄνθρωπον καὶ φαῦλον ὑμεῖς δ' ἀντιθέντες ἐκάτερα τούτων θεωρήσατ' αὐτόν, μὴ ὀποτέρου τοῦ λόγου, ἀλλ' ὀποτέρου τοῦ βίου ἐστίν. [169] οἶμαι τοίνυν ἄπαντας ἀν ὑμᾶς ὁμολογῆσαι τάδε δεῖν ὑπάρξαι τῷ δημοτικῷ, πρῶτον μὲν ἐλεύθερον εἶναι καὶ πρὸς πατρὸς καὶ πρὸς μητρός, ἵνα μὴ διὰ τὴν περὶ τὸ γένος ἀτυχίαν δυσμενῆς ἦ τοῖς νόμοις, οἱ σώζουσι τὴν δημοκρατίαν, δεύτερον δ' ἀπὸ τῶν προγόνων εὐεργεσίαν τινὰ αὐτῷ πρὸς τὸν δῆμον ὑπάρχειν, ἢ τὸ γ' ἀναγκαιότατον μηδεμίαν ἔχθραν, ἵνα μὴ βοηθῶν τοῖς τῶν προγόνων ἀτυχήμασι κακῶς ἐπιχειρῇ ποιεῖν τὴν πόλιν. [170] τρίτον σώφρονα καὶ μέτριον χρὴ πεφυκέναι αὐτὸν πρὸς τὴν καθ' ἡμέραν δίαιταν, ὅπως μὴ διὰ τὴν ἀσέλγειαν τῆς δαπάνης δωροδοκῇ κατὰ τοῦ δῆμου. τέταρτον εὐγνώμονα καὶ δυνατὸν εἰπεῖν· καλὸν γὰρ τὴν μὲν διάνοιαν προαιρεῖσθαι τὰ βέλτιστα, τὴν δὲ παιδείαν τὴν τοῦ ῥήτορος καὶ τὸν λόγον πείθειν τοὺς ἀκούοντας· εἰ δὲ μή, τὴν γ' εὐγνωμοσύνην ἀεὶ προτακτέον τοῦ λόγου. πέμπτον ἀνδρεῖον εἶναι τὴν ψυχήν, ἵνα μὴ παρὰ τὰ δεινὰ καὶ τοὺς κινδύνους ἐγκαταλίπῃ τὸν δῆμον. τὸν δ' ὀλιγαρχικὸν πάντα δεῖ τάναντία τούτων ἔχειν...

(Aesch. 3.168-170)

[168] I shall reckon up together with you the qualities a democrat and decent man should naturally possess, and then I shall set against them the character to be expected of an oligarch and a base man. You should compare the two and examine him to see which side he belongs to, not in his words but in his way of life. [169] Now I think that you would all agree that a democrat should possess the following qualities: first of all, he should be a man of free birth on both his father's and his mother's side, so that the misfortune of his birth will not make him hostile to the laws that keep the democracy safe; second, he should be able to claim good services toward the people from his ancestors, or at the very least no enmity toward them, so that he will not try to harm the city in an attempt to avenge the disasters of his ancestors. [170] Third, he should show a decent and moderate disposition in his daily life, so that he will not be led by excessive spending to take bribes against the interests of the people. Fourth, he should have sound judgment and ability to speak. For it is a fine thing when the intellect chooses the best course and the speaker's training and skill at speaking persuades his audience. Failing this, sound judgment must always be preferred to skill at speaking. Fifth, he must have a courageous spirit, so that he will not desert the people in the face of threat and danger. The oligarchic man should possess the complete opposite of these qualities...

(Transl. Carey 2000)

---

of this particular case, it is reasonable to suppose that the traits of the Athenian democratic man and political figure singled out by Aeschines here (as against the oligarchic man) are apparently shared with his audience. Cf. Ober 1989: 188-189.

The definition of the democratic man is telling for our purposes, as it suggests that these civic ‘virtues’ should be the possession of the Athenian democratic man *by nature*,<sup>13</sup> thus are *shared* among citizens, and by implication, the *dikastai* themselves, as Athenians, too. So, what are these features? First, the democratic man must possess freedom by birth; second, he should be able to claim good services towards the *demos* by his ancestors or at least no enmity toward the *demos*; third, he should show decency and moderation in everyday life, so that excessive spending will not lead him to take bribes against the interest of the people; fourth, he should be an able speaker with good judgement in order to persuade the people with the best advice; and fifth, he must have a courageous spirit so as not to desert the city at critical times. These function as the ‘criteria’ according to which Demosthenes has failed as a democratic citizen, as Aeschines alleges. Demosthenes’ political argumentation in Dem. 18 offers an elaborate reconstruction of his civic identity in response to Aeschines: on the one hand, he constructs a favourable ‘civic identity’ for himself, for his own democratic *ethos* and conduct, while he constructs Aeschines’ *ethos* and conduct in exactly opposite terms, by portraying him as a political ‘outsider’. He is isolated from the *shared* civic values and character which comprise the identity of the democratic man, as we shall see.

In what follows there is a mixture of generic and specific features of civic identity: that is, features which mark a citizen and features which mark a specific high-profile subset, the *active political figure*. As a result, we should note the convergence between the ideals of the ‘ordinary’ citizen and the ‘elite’ political figure, which is as one would expect in a democracy, where in theory anyone can speak or act, but there is additionally a heightened set of expectations for the more high-profile figure as office-holder and public speaker (*rhētor*) or adviser (*symboulos*). One’s civic *ethos*, and specifically, one’s loyalty/favourable disposition to the city (*eunoia*) is articulated as ‘racial’ inheritance, just as Demosthenes’ is depicted in Dem. 18.<sup>14</sup> *Eunoia* is presented as a shared civic virtue, a natural *disposition*<sup>15</sup> of the citizen and this is a central feature

<sup>13</sup> Aeschines 3.168 ἐγὼ μὲν μεθ’ ὑμῶν λογιοῦμαι ἀ δεῖ ὑπάρξαι ἐν τῇ φύσει τῷ δημοτικῷ ἀνδρὶ καὶ σώφρονι... Cf. Ober 1989: 266 noting the belief of the Athenians that it was possible to inherit from one’s ancestors their love for the city and the democracy. Contrast the discussion of the ‘outsider’ in the exact opposite terms, i.e. inherent enmity to the *dēmos* (see section II below).

<sup>14</sup> Cf. Dover 1974: 83-95; Lape 2010: 41-52; Cook 2009: 31-52.

<sup>15</sup> Dem. 18.321 ... ἐν παντὶ δὲ καιρῷ καὶ πράξει τὴν εὔνοιαν· τούτου γὰρ ἡ φύσις κυρία.

in Demosthenes' self-representation in the speech, exemplified by his policies, as a public speaker and adviser of the city at critical times.<sup>16</sup>

A vivid example comes from his remarkable narrative of the events following the capture of Elateia.<sup>17</sup> Demosthenes offers a dramatic account of the Assembly meeting at this time in Athens, setting the scene for his counselling, in his capacity as a public speaker. The city, he says, was calling for a man to save it and no general or public speaker rose to offer his advice. The *rhētores*, the public speakers, who were expected to address the pressing situation and the imminent threat to Athens from Philip, remained silent, offering no advice on this crisis. Only Demosthenes stood up to speak among them, and only he possessed the civic attributes necessary to offer his political advice (*symbouleuein*), namely loyalty to the *demos*. The use of the term *rhētōr* to refer to public speakers in general, who failed to act on this occasion, is subtly contrasted with political advice provided by the *symboulos* (political adviser), a task that Demosthenes claims for himself in this narrative (18.172-173). Thus his political advice is presented as the task of the high-profile public speaker, and the extraordinary traits of a *symboulos* compose Demosthenes' distinctive political profile. He emphasises that he has the courage to act, never surrendering his disposition of *eunoia* towards the city.<sup>18</sup> His account of the meeting, with his remarks about the desperate call of the city, personified through the herald's call, makes an explicit contrast between the ordinary, patriotic citizen (a designation which includes all the *dikastai*)<sup>19</sup> and the high-profile political adviser, who is not only a patriot but also a man with excellent political judgment and in-depth knowledge of political affairs. Demosthenes is then presented as a *deus ex machina*<sup>20</sup> who provides a solution to the pressing matter of external policy, while the present *dikastai* are identified with the citizen body who listened carefully his advice at that critical time when Philip was aggressively advancing in Southern Greece

<sup>16</sup> He identifies himself both as *symboulos* (e.g. 18.66, 94 and 212 juxtaposed with *rhētōr*) and as *rhētōr* (e.g. 18.246) in the speech.

<sup>17</sup> Dem. 18.170-173. A much-admired narrative of the events relating to the capture of Elateia since antiquity (e.g. [Long.] *Subl.* 10.7, Theon *Progymn.* 70.1, Hermog. *Id.* 2.1.199): cf. Serafim. 2017: 23, Yunis 2001: 204-205, Usher 1993: 230-231, Wankel 1976: 848.

<sup>18</sup> Dem. 18.172 ... ἵν' εἰδῆθ' ὅτι μόνος τῶν λεγόντων καὶ πολιτευομένων ἐγὼ τὴν τῆς εὐνοίας τάξιν ἐν τοῖς δεινοῖς οὐκ ἔλιπον.

<sup>19</sup> Dem. 18.171 καίτοι εἰ μὲν τοὺς σωθῆναι τὴν πόλιν βουλομένους παρελθεῖν ἔδει, πάντες ἀν ὑμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι Ἀθηναῖοι ἀναστάντες ἐπὶ τὸ βῆμ' ἐβαδίζετε· πάντες γὰρ οἶδ' ὅτι σωθῆναι αὐτὴν ἐβούλεσθε·

<sup>20</sup> Cf. Yunis 2001: 207.

and was on the doorstep of Athens.<sup>21</sup> *No-one* held a different view at that meeting, and Demosthenes' proposal ultimately became the policy of the city. This presentation of 'self' echoes features of the *dēmotikos* man, as defined by Aeschines, such as displaying bravery and not abandoning the demos in difficult times, as well as the ability to evaluate political affairs and the rhetorical skill to persuade the people and, ultimately, offer the best advice. This is particularly important for the enhancement of Demosthenes' construction of civic identity, as the people are presented in alignment with his political counselling. This bond between city-citizen/political adviser in this speech is further highlighted by an example, Demosthenes' selection by the people to deliver the funeral speech in honour of the dead at Chaironeia.<sup>22</sup> This event is interpreted as a vote of confidence by the demos in Demosthenes, a reciprocal act of recognition of his enthusiastic and patriotic public service.<sup>23</sup>

Loyalty is also highlighted through his political activity as a public speaker and a political adviser in the years *before* Chaironeia, too. Demosthenes' policy was consistently approved by the *demos*, and his decrees and laws shaped the internal and external policy of the city, as the best advice.<sup>24</sup> The internal or external policy of Athens is identified with the political advice of Demosthenes,<sup>25</sup> which echoes the attributes of good judgement and ability to speak and persuade the people from Aeschines' definition of the genuinely democratic citizen. The passage constructs a strong bond between Demosthenes and the audience through collective trust in his policy, emphasising the concord between Demosthenes and the people—as identified with the present *dikastai*—by aligning himself with those who *naturally* share the same civic virtues as he possesses and espouses for others.<sup>26</sup> Demosthenes' alignment with the

<sup>21</sup> Dem. 18.172 ἐφάνην τοίνυν οὗτος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐγὼ καὶ παρελθόν εἶπον εἰς ὑμᾶς, cf. 18.179-180 for the popularity of Demosthenes' policy, followed by the city.

<sup>22</sup> Dem. 18.285-286.

<sup>23</sup> Dem. 18.286 ἀμφότερ' ἥδεσαν αὐτοί, τήν τ' ἐμὴν εὔνοιαν καὶ προθυμίαν μεθ' ἡς τὰ πράγματ' ἔπραττον, καὶ τὴν ύμετέραν ἀδικίαν. Yunis 2001: 267.

<sup>24</sup> Cf. Dem. 18.320 ὅτε μὲν τῇ πόλει τὰ βέλτισθαι παρῆν, ἐφαμίλλου τῆς εἰς τὴν πατρίδ' εὐνοίας ἐν κοινῷ πᾶσι κειμένης, ἐγὼ κράτιστα λέγων ἐφαινόμην, καὶ τοῖς ἐμοῖς καὶ ψηφίσμασι καὶ νόμοις καὶ πρεσβείαις ἅπαντα διφεύτο, ύμῶν δ' οὐδεὶς ἦν οὐδαμοῦ, πλὴν εἰ τούτοις ἐπηρεάσαι τι δέοι.

<sup>25</sup> Dem. 18.65.

<sup>26</sup> Dem. 18.281 (alignment with the city). Acting for the benefit of the city is another strand of this rhetoric: 18.25 καὶ τίς ὁ πράττων ύπερ ύμῶν καὶ τὸ τῇ πόλει συμφέρον ζητῶν; 18.30 ταῦτα γράψαντος ἐμοῦ τότε καὶ τὸ τῇ πόλει συμφέρον οὐ τὸ Φιλίππω ζητοῦντος; 18.86 πάντ' ἀνωμολόγημαι τὰ ἄριστα πράττειν τῇ πόλει; 18.88 τίς ὁ κωλύσας τὸν Ἐλλήσποντον ἀλλοτριωθῆναι κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους; ὑμεῖς, ἄνδρες Αθηναῖοι. τὸ δ' ὑμεῖς ὅταν λέγω, τὴν πόλιν λέγω. τίς δ' ὁ τῇ πόλει λέγων καὶ γράφων καὶ πράττων καὶ ἀπλῶς ἔσαντὸν εἰς τὰ πράγματ'

*dikastai*, as representatives of the citizen body, is enhanced by vivid metaphors from military language: he places himself in the *ranks of the city and the democratic government* through a military metaphor which recurs six times in the speech.<sup>27</sup> The characteristics of Demosthenes which shape his civic identity are further exemplified by his role as a successful adviser who offers his best advice *before the events present themselves*;<sup>28</sup> he shows sound political foresight and undertakes all the legal responsibility which goes hand in hand with the introduction of his proposals.<sup>29</sup> Thus the reconstruction of his civic identity reveals both a public-spirited citizen and a loyal public speaker and adviser who always strives to offer the best policy to the city. He was successful in proposing resolutions and deliberating and executing policies and, ultimately, was crowned for his services,<sup>30</sup> one of the most honourable reciprocal acts on behalf of the city towards a political figure. This particular aspect is significant for the present *graphē paranomōn*, as Ctesiphon's decree proposed the grant of an honorific crown to Demosthenes for his services and for always offering the best advice to the city.

As the argument goes, the earlier honorific award for his services to the city meant the crowning of *the city* itself: Demosthenes' honour as a citizen, a public speaker and official, is presented as a matter of wider political significance which implies, if hyperbolically, shared honour between Demosthenes and the people. The popularity of his policies throughout his political career emphasises his constant partnership with the *demos*, which, in turn, constructs a vital bond between the citizen group and himself, a *shared* interest for the beneficial policy of the city.

Another trait that defines the democratic man is incorruptibility, which is especially related to the *active political figure*.<sup>31</sup> Aeschines' definition makes it clear that political corruption is inherently incompatible with the nature of the democratic

---

ἀφειδῶς δούς; ἐγώ. He explicitly equates ὑμεῖς/the city's policy with his constant counselling, political actions (ἐγώ).

<sup>27</sup> Dem. 18.62, 138, 173, 192, 221, 304, 320 (military metaphor): 'in the ranks of the government' (*taxis, tattomai*).

<sup>28</sup> Dem. 18.189 ὁ μέν γε πρὸ τῶν πραγμάτων γνώμην ἀποφαίνεται, καὶ δίδωσιν ἔαυτὸν ὑπεύθυνον τοῖς πεισθεῖσι. Cf. also 18.190-191.

<sup>29</sup> Foresight is a central virtue of Demosthenes' self-portrayal which recurs in the speech (e.g. Dem. 18.172, 192, 246), cf. also 4.41 (Assembly). Foresight is discussed by Mader 2007: 339-360 as a fundamental characteristic of the *symboulos*, with special reference to Demosthenes' *Philippics*. Cf. also Usher 1993: 254 on *pronoia*.

<sup>30</sup> Dem. 18.86.

<sup>31</sup> Cf. the definition of the democratic man in Aesch. 3.170, cited above p. 6.

citizen. Accordingly, Demosthenes repeatedly emphasises this feature of his civic identity, associating himself with the victory of the city against corruption (Dem. 18.247). Demosthenes' incorruptibility is expressed in elaborate language:

οὐδὲν ἐπῆρεν οὐδὲ προηγάγετο ὃν ἔκρινα δικαίων καὶ συμφερόντων τῇ πατρίδι οὐδὲν προδοῦναι, οὐδ', ὅσα συμβεβούλευνκα πώποτε τουτοισί, ὁμοίως ὑμῖν ὥσπερ ἀν τρυτάνη ῥέπων ἐπὶ τὸ λῆμμα συμβεβούλευνκα, ἀλλ' ἀπ' ὄρθης καὶ δικαίας καὶ ἀδιαφθόρου τῆς ψυχῆς. (Dem. 18.298)

nothing at all seduced or impelled me to betray what I saw as the honourable and advantageous course for the country, nor, whenever I advised these men, did I offer that advice as you and your accomplices did, sinking towards profit like a balance. Rather, with an honest, just, and incorruptible soul I presided over the greatest issues affecting the people of my day and directed the city's affairs throughout reliably and honourably. (Transl. Yunis 2005)

Demosthenes maintained his political integrity in foreign affairs and remained unbribable, simultaneously aiming at the *common* good of Greek cities against Philip's expansion, as well the good of the Athenians (Dem. 18.109). Corruption and submission to a paymaster suggested surrendering personal freedom and free will in the exercise of civic rights, and, ultimately, treacherous behaviour by siding with the enemies of the city for personal gain.<sup>32</sup>

So far, we have explored elements of the civic identity of the citizen, and in particular the high-profile public speaker, the political adviser (as exemplified by Demosthenes) on two complementary levels: ethos and political conduct. Another aspect of the narrative of civic identity, woven together with political conduct and morality, is the citizen's alignment with, and preservation of, fundamental civic values such as freedom, and political activity in line with Athenian tradition, following ancestral examples.<sup>33</sup> Freedom is a fundamental democratic virtue which defines 'Athenian-ness' (Dem. 18.66-68), and Demosthenes identifies himself with the Athenian *symboulos* (Dem. 18.66), whose policy was always inspired and shaped by the civic virtues and the allegedly continuous Athenian tradition: namely, striving for

<sup>32</sup> Cf. Taylor 2001: 158-159; Ober 1989: 236-238; Harvey 1985: 76-117 on bribery in Greek politics (with other Demosthenic parallels, among other sources, from both forensic and deliberative speeches: *ibid* p. 115).

<sup>33</sup> Cf. Dover 1974: 86-87.

freedom, primacy and renown more than any other Greek city. By using the ethnic name here and claiming for himself the ethos and credentials of the *Athenian* adviser, Demosthenes aligns himself and his policy of resisting Philip with long-lasting tradition and the deeds of the forefathers who fought for the city's freedom and Greek freedom more widely (Dem. 18.66). The emphatic and strategic use of the ethnic name for both Demosthenes and the *dikastai* (Dem. 18.68), highlights the *share* of both parties in the city's character and value system,<sup>34</sup> their civic heritage of 'being Athenians' (ὑμῖν δ' οὗσιν Αθηναίοις). This reference to Athenian character and praise as well as the allusion to Athenian autochthony and the sacrifice of the individual for the city (18.204-206), recurrent in funeral speeches,<sup>35</sup> becomes a feature of unity and civic concord in Demosthenes' rhetoric of civic identity. As the argument develops, 'Athenian-ness' is manifested by the ancestral examples and civic values, which contemporary Athenians (including the *dikastai*) chose to safeguard by fighting at Chaironeia. He depicts the audience as staunch defenders of the Athenian tradition and himself as the city's mouthpiece; in particular, he is credited for his contribution to the city's 'ancestral' policy of defending liberty through his political advice.<sup>36</sup> Demosthenes constantly presents the demos embracing the same policies as he does, and he portrays himself as the loyal instrument of the city.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Cf. Dem. 18.72; The same idea recurs later in Dem. 18.297. Cf. 18.80, 295. See also, Patterson 2005: 270 on the use of the ethnic to suggest membership of the political community.

<sup>35</sup> Cf. Thuc. 2.42.4, Lys.2.62, Loraux 1986: 101-104 for this *topos* of choosing to sacrifice oneself for the benefit of the city; for personal sacrifice for the community, cf. Loraux 1986: 37-71.

<sup>36</sup> Dem. 18.206 νῦν δ' ἐγὼ μὲν ὑμετέρας τὰς τοιαύτας προαιρέσεις ἀποφαίνω, καὶ δείκνυμ' ὅτι καὶ πρὸ ἐμοῦ τοῦτ' εἶχεν τὸ φρόνημ' ἡ πόλις, τῆς μέντοι διακονίας τῆς ἐφ' ἐκάστοις τῶν πεπραγμένων καὶ ἐμαυτῷ μετεῖναι φημι. *Meteinai* vividly suggests the alignment between individual policy of Demosthenes and the city's policy, articulating his standing with the *dēmos*; cf. also Dem. 18.316 for a similar idea articulated with the same vocabulary. Cf. Blok 2017: 8, 11, 21 ff., 54-55 and Carey 2017: 51-52 on this language. The same idea of aligning Demosthenes' policy with the ancestors' policies recurs in 18.199. Contrast the shaping of the civic identity of the outsider in Dem. 22 (see section II below), Androton as an oligarchic man, where he is denied 'a share' in the city's constitution, ethos, and morality.

<sup>37</sup> It is worth remembering here the ancient tradition associating the political self-presentation of Demosthenes along the same lines as the Thucydidean Pericles: the former's self-portrayal shows remarkable similarities with the self-portrayal of Demosthenes in Dem. 18 and in his Assembly speeches: Thuc. 2.60.5 Pericles is presenting himself as the type of statesman who is superior to all, who has knowledge of the best policy and the ability to expound it, a genuine patriot, and unbrisable. On the self-portrayals of Demosthenes and of Pericles in Thucydides, see further Yunis 1996: 268-277; Yunis 2000: 97-118, Mader 2007: 339-360. Cf. also Aristotle's remarks (*Rh.* 2.1.4-7) on the three attributes needed by a public speaker to be more appealing to the people: good sense (φρόνησις), virtue (ἀρετή), good will (εὐνοια).

The political profile of Demosthenes emerging from this much-celebrated narrative, and from Dem. 18 in general, shows remarkable similarities with Demosthenes' persona as a political adviser in his successful Assembly speeches advocating specific policies before the people. As already discussed, the emphasis on the self-presentation of Demosthenes stresses three central features: i. his intellectual judgement of a political situation and ability to offer expert advice to the people; ii. his moral integrity and incorruptible character; iii. his patriotic feeling, alignment with the democratic values and devotion to the cause of the city.<sup>38</sup> In line with these traits, Dem. 5 serves as a good parallel from the *symbouleutic* genus, a speech delivered in 346 advising the Athenians to maintain the peace concluded with Philip and avoid military engagement. In particular, he identifies himself as a *symboulos* (Dem. 5.3-4) and he straightforwardly attempts to establish himself as an expert political adviser who has shown foresight on previous occasions when counsel was needed (Dem. 5.5-10 *pronoia*) and he even claims superior foresight, which he attributes to good fortune and incorruptibility. The latter is also another trait that features Demosthenes' persona as adviser along with his constant concern to offer the most advantageous advice to the city (Dem. 5.12).<sup>39</sup>

#### *Civic identity in Dem 22 and 23 (speeches for the side of the prosecution)*

Having examined key features of the reconstruction of civic identity in Demosthenes' speech for the defence of Ctesiphon, we now turn to the reconstruction of the civic identity of the 'self' in Dem. 22 and 23, speeches written for the prosecution.<sup>40</sup> The presentation of 'self' in those speeches is subtle and occupies much less space than in Dem. 18. In contrast, Demosthenes reconstructs the identity of the 'outsiders', the defendants, at greater length in these speeches. As far as the self-

<sup>38</sup> The attributes of the political adviser as discussed by Demosthenes in Dem. 18 are also recurrent in his demegoric proems. Cf., for example, *Ex. 1.2, 6*, for the political adviser who offers the best advice and has the courage to share his policy with the people, *Ex. 23.2, 33.3* (the role of the active adviser).

<sup>39</sup> This last aspect is dominant in the presentation of the role of the *symboulos*, a term linked with the political persona of Demosthenes in other Assembly speeches, for instance, in Dem. 8 delivered before the Assembly in support of the Athenians' aggressive response to Philip's campaigning in Thrace. A true *symboulos* is the one who offers the best advice to the people (cf. Dem. 8.32, 72, 73-75).

<sup>40</sup> It is worth noting that Dem. 22 is a supporting speech for the side of the prosecution, while Dem. 23 is the main speech for the prosecution.

representation of the speakers is concerned, emphasis is put on their public-spirited motivation to introduce the *graphai paranomōn* or to participate in the trials as supporting speakers; their rhetoric of civic identity is revealed by the antithetic presentation with the defendants, Androton (Dem. 22) and Aristocrates (Dem. 23) respectively.

Androton's decree is attacked by Diodoros as illegal: it prescribed the crowning of the Council in which Androton himself had served, but Diodoros objects on the grounds that the decree has not followed the typical procedure (*probouleusis*); also, the Council could not ask for an award if it failed to build ships, as was the case with this Council; and finally, Androton has lost his right to introduce decrees before the Assembly, as a result of the hereditary state debt and his engagement with prostitution, as Diodoros alleges.

From the outset, Diodoros, the speaker of Dem. 22, a speech written in support of the prosecution against the legality of Androton's honorific decree, reveals the effort of both the prosecutor and himself (as a supporting speaker) to appear as public-spirited citizens who have initiated this public trial for the benefit of the city,<sup>41</sup> which is represented as the injured party as a result of Androton's policy, public conduct, and morality. In contrast with the defendant, Diodoros is presented as an active political figure with a genuine concern for the interest of the city<sup>42</sup> and the preservation of its laws.<sup>43</sup> Diodoros urges the *dikastai* to convict Androton; indeed, they are presented as an interested party in this political trial. The effects of a conviction in this case would also be especially beneficial for the political system more widely, in that it would be a blow to the gangs of established public speakers—including Androton and his associates—as Diodoros argues.<sup>44</sup>

The civic representation of Euthycles, the prosecutor of Dem. 23, is even more oblique and subtle than that of Diodoros. The *graphē paranomōn* was introduced against Aristocrates' decree, which proposed further honours to the Thracian Charidemos, who was earlier granted Athenian citizenship. The honorific decree prescribed inviolability for Charidemos: anyone who tried to assassinate him would be liable to summary arrest, and any city that harboured him would be excluded from any

<sup>41</sup> Dem. 22.1 ἄμα τῇ τε πόλει βοηθεῖν οἴεται δεῖν καὶ δίκην ὑπὲρ αὐτοῦ λαβεῖν, τοῦτο κάγῳ πειράσομαι ποιεῖν.

<sup>42</sup> Dem. 22.1, 68.

<sup>43</sup> Dem. 22.46, 57-58.

<sup>44</sup> Dem. 22.37.

treaty with Athens. The grounds provided for the illegality of this decree is that it contravenes other laws, the content of the decree does not benefit the city, and finally, the honorand does not deserve such a privilege.

Euthycles is focusing on the illegal and detrimental nature of the decree that Aristocrates proposed, to provide protection to the Thracian Charidemos in Athenian and allied territory. He makes clear that his motivation to introduce the *graphē* was not hatred towards the proposer of the decree, but the benefit of the city in relation to its external affairs and particularly, the Chersonese.<sup>45</sup> He shapes his civic *ethos* by presenting himself as an actively involved and public-spirited citizen, but *not* an established political figure,<sup>46</sup> unlike Demosthenes' self-representation in Dem. 18. Nonetheless, Euthycles, too, seeks to create a bond between the *dikastai*, in their capacity as citizens (Dem. 23.4, ὦ ἄνδρες Αθηναῖοι), and himself, in the form of a joint enterprise so that they will make the best decision for the benefit of the city: Euthycles' acquittal and the simultaneous annulment of Aristocrates' decree.<sup>47</sup> Thus he presents his prosecution in compliance with the city's interest and aligns himself with the *dikastai*, as representing and judging not simply a decree but a policy which will be detrimental, as his argument goes.<sup>48</sup>

Therefore, civic *ethos* and morality, as shaping features of civic identity, are present in the prosecution speeches, too, but unlike speeches for the defence as exemplified by Dem. 18, the prosecutors' civic identity is reconstructed more subtly: in public prosecutions, such as these *graphai paranomōn*, the personality of the speaker is less central and the presentation of self tends to be both more brief and more oblique. This may be explained by the public nature of the trial as well as the specific charge (*paranomōn*). The prosecutorial speakers do not focus on themselves as individuals but subtly emphasise their civic credentials and identity in alignment with the benefit of the city as a whole. They are careful to stress their public-spiritedness straightforward and to remove any suspicion of misuse of the procedure against a political opponent, thereby

<sup>45</sup> Dem. 23.1 ἀλλ᾽ εἴπερ ἄρ' ὁρθῶς ἐγὼ λογίζομαι καὶ σκοπῶ, ὑπὲρ τοῦ Χερρόνησον ἔχειν ὑμᾶς ἀσφαλῶς καὶ μὴ παρακρουσθέντας ἀποστερηθῆναι πάλιν αὐτῆς, περὶ τούτου μοί ἐστιν ἄπασ' ἡ σπουδὴ.

<sup>46</sup> Dem. 23.4 οὐδὲ τῶν πολιτευομένων; 23.147 a contrast between himself and the *rhētores*, vaguely implying Aristocrates; 23.185, 188. See also MacDowell 2009: 196.

<sup>47</sup> Dem. 23.5 πρᾶγμ' ἀλυστελές τῇ πόλει.

<sup>48</sup> Dem. 23.15, 93 τὸ ψήφισμα τοῦθ' οὗτος ἔγραψεν οὐχ ἵν' ὅντος ἀκύρου μηδὲν ἀηδόες ὑμῖν συμβῆ... ἀλλ' ἵν' ἐξαπατηθέντων ὑμῶν διαπράξαιντό τινες τὰναντία τοῖς ὑμῖν συμφέρουσιν. Cf. 23.5, 190 the duty of the honest and patriotic, active citizen, as exemplified by Euthycles' self-representation.

presenting themselves as supporters of the city and its laws in cases in which *paranomon* (illegal) is rhetorically blended with policies that are detrimental for the city (*asymphoron*). The similarity of the employment of this strategy for an indirect presentation of ‘self’ as a citizen in Dem. 22 and 23 may reveal an ‘unwritten convention’ and limits on reconstructing one’s own ‘civic identity’ when acting as a prosecutor. An active interest in looking after the city’s benefit is certainly an important trait for prosecutors to claim for themselves; it simultaneously allows them to align themselves with the *dikastai* and the citizens in general, in the course of highly charged political trials.

But central to these speeches are the narratives which focus on the construction of the ‘anti-civic’ behaviour of the ‘outsider’. Besides the legal foundations of such cases (and there is always a legal ground) the prosecutors or supporting speakers for the prosecutor develop elaborate narratives which construct vivid portrayals of the civic identity of the defendant, not only in close relation with the case at hand, but also loosely (but this is not to imply irrelevant) connected narratives, which however, provide consistency and plausibility in their representation of the opponent as an anti-democratic man, developing his ‘anti-civic’ identity. This strategy would seem comparable with the interesting conclusions of Rubinstein (2004) about emotional appeals, especially to anger or hatred, in prosecution speeches in public cases.<sup>49</sup> The frequency of the employment of such emotional appeals suggests, as Rubinstein argues, that a litigant who adopted this strategy was on safe ground, and it is unlikely to have aroused the disapproval of the *dikastai*. Similarly, such appeals to *ethos*—by means of constructing a civic identity for the opponent—must have been considered a useful way to complement other rhetorical arguments (legal and political). In stark contrast, in public speeches written for the side of the prosecution, we find elaborate reconstructions of the *ethos* and conduct of the opponent as an ‘outsider’.

---

<sup>49</sup> See Rubinstein 2004: 187-203; cf. Rubinstein 2013: 136-137.

## II. The rhetoric of reconstructing ‘the outsider’

### 1. *The construction of the outsider in Dem. 18*

#### *The rhetoric of servile descent and upbringing*

Having explored the shaping of the civic identity of ‘self’ in speeches for defence and prosecution in cases of *graphai paranomōn*, we now turn to the rhetorical construction of the civic identity of the outsider, again in speeches for defence and prosecution.

As will become clear, the persona of the opponent is presented in opposition to the virtues of the true *symboulos* (Demosthenes), as discussed earlier, as a result of the (alleged) lack of democratic credentials that define a citizen and the high-profile public speaker/adviser. Aeschines will be portrayed as lacking the essential attributes of a citizen, let alone the public speaker. One of the features of the portrayal of the outsider is the construction of slave origins and upbringing, a rhetorical strategy which is pursued both by Demosthenes and Aeschines in their speeches concerning the honorific crown proposed by Ctesiphon. What is of chief interest to us is the reconstruction of Aeschines’ civic identity as an outsider in Dem. 18, through a direct challenge to his family lineage as an Athenian citizen and his depiction as man with a servile ethos and anti-civic conduct.<sup>50</sup> Although Aeschines, like Demosthenes himself, was an Athenian citizen, the two exchange harsh characterisations, each presenting the other as a man of servile nature. Although such arguments have no legal foundation, coming out of the mouths of Athenian citizens, nevertheless they are recurrent in the speech,<sup>51</sup> which may indicate that they would carry some rhetorical value on an *ideological* level. They could stir up fear in the *dikastai* regarding underlying anxieties about the transgression of status boundaries between freeborn/free and slave/servile.<sup>52</sup> Servile features serve Demosthenes well in reconstructing the identity of a persona diametrically opposed to the representation of citizen *ethos* and conduct. A slave’s unfree status and his condition

<sup>50</sup> Cf. Ober 1989: 270-272 and Kamen 2009: 43-56 who focuses on the discussion of the employment of servile invective in courtroom speeches and its potential effects on the audience: comic effects or fear. The latter is most relevant to our analysis of speeches where no servile background can be legally substantiated for Aeschines.

<sup>51</sup> Servile associations, e.g. Dem. 18.129-131, 258, 261; Aesch. 3.78, 169, 171-172.

<sup>52</sup> Cf. Kamen 2009: 55.

of being owned by a master, *ab initio*, puts him in opposition to Athenian civic identity, whose foundation is built on freedom by birth.<sup>53</sup> As becomes clear, the depiction of the opponent as having servile origins is one of the manifestations of his anti-civic identity on the political scene: servile descent is further developed and illustrated by his ethos and morality, both presented as *natural* traits.

More specifically, Demosthenes presents Aeschines as an outsider of servile status by descent: *eleutheros ek doulou* (Dem. 18.131),<sup>54</sup> whose transition from servile to citizen status was a recent development. His patronymic and metronymic are ridiculed and despite the convention of not naming Athenian women in court,<sup>55</sup> his mother is depicted as a prostitute of servile background and is named as Empousa, a name borne by prostitutes, before the alleged change of her name to Glaukothaea.<sup>56</sup> The rhetorical depiction of Aeschines' origin and servile descent serves as the foundation for the depiction of Aeschines' anti-civic morality, as naturally deriving from his servile status: despite the transition from servile status to citizen status and from slavery to freedom, Aeschines fails even to express his gratitude to the *demos* for this; instead he has sold himself to a paymaster and accordingly has acted to the detriment of the city. He is ungrateful and morally worthless because of his own, allegedly servile, nature,<sup>57</sup> and only became rich as a result of his harmful activity towards the *demos*, by serving the interests of the enemies of the city.<sup>58</sup> These features construct an anti-civic identity, the identity of an outsider whose morality stands in stark contrast with features of citizen identity: servile descent as against free birth, corruptibility and treacherous behaviour as against benefaction to the *demos* or at least favourable disposition to the constitution. Aeschines' ethos and disposition, his ungratefulness, corruption, and treason would be features suitable, by nature, to a slave, not a citizen. Therefore, his *natural* anti-civic morality and servile descent serve to mark his exclusion from the citizen body and the absence of fundamental qualities inherent for citizens.

<sup>53</sup> Cf. also Aesch. 3.169-170 cited on p. 6.

<sup>54</sup> Cf. Lape 2010: 84-88.

<sup>55</sup> For the general tendency to avoid naming respectable women, see Lewis 2002: 108-109.

<sup>56</sup> Lape 2010: 43-44.

<sup>57</sup> Cf., e.g., Dem. 24.124, Ober 1989: 270-279.

<sup>58</sup> For the idea that certain political advisers prioritise their own interest (especially becoming rich by questionable means) over the city's interest as recurrent in the Demosthenic corpus, cf. 3.29, 13.20, 21.158, and *Ex. 53.3*.

The servile portrayal of Aeschines' conduct, as a result of his descent, is further illustrated by his servile upbringing and education.<sup>59</sup> These aspects of his life are explicitly articulated in terms which create an association of Aeschines with servile status, not civic.<sup>60</sup> The poverty of the family led him to perform some petty tasks in the school where his father taught, which required physical labour rather than cultivation of the mind: he was 'grating the ink, sponging the benches and sweeping the classroom' (Dem. 18.258). Aeschines' life thereafter was of the same servile character: he assisted his mother in her obscurely presented cult practices reading the service-book, while she performed the ritual, and helping in general with the paraphernalia. Not even his subsequent and mysterious enrolment in the citizen rolls (Dem. 18.261), the details of which are notably evaded by Demosthenes, had any positive effect on his political conduct: on the contrary, his political disposition is described as treacherous, suitable for a slave, and entirely incompatible with a citizen's disposition: Aeschines has served the interest of the city's enemies,<sup>61</sup> showing a complete divergence from the *ethos* and morality of the civic insiders, the citizens. The rhetoric of Aeschines' estrangement from the civic body and the questioning of the fundamental features of his civic identity on a socio-political level are exploited here to create resentment and to arouse the disapproval and indignation of the *dikastai* against him; he has been presented as hostile to the demos and as an inherently servile man, with treacherous traits in stark contrast with the definition of the democratic man, as defined by Aeschines himself.

At the same time, the rhetoric of the outsider serves as the best vehicle to draw a line between the citizen body and the servile, 'counterfeit' citizens who have found their way into the registers of the citizens, just as Aeschines has allegedly done, but whose entire life was determined by their servile and dishonourable descent and upbringing. Slaves were perceived as natural enemies of the democratic political order, which kept them in their servile status. Thus, this depiction of his servile nature and morality become strands of Demosthenes' depiction of Aeschines as an outsider: he has no share in the civic traits of a genuine Athenian citizen. Even though Aeschines' depiction as a freed slave may not be trusted by the audience, on the level of ideology, Demosthenes exploits it as a valuable strategy to alienate him from the civic body,

<sup>59</sup> Dem. 18.258-261.

<sup>60</sup> Dem. 18.258 οικέτου τάξιν, οὐκ ἐλευθέρου παιδὸς ἔχων.

<sup>61</sup> Dem. 18.265 ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν πεπολίτευσαι πάντα.

portraying him as a man of questionable origin and civic values, and thereby sustaining his portrait of Aeschines' naturally anti-democratic conduct in the course of the speech.

*Treason and enmity to the city*

Aeschines' exclusion from the citizen group is a recurrent feature in the reconstruction of his civic identity not only on account of his allegedly servile descent and upbringing, but also in relation to his public conduct and policy. Demosthenes provides other strands of his rhetoric of anti-civic identity in the case of Aeschines, namely, his treacherous conduct and *natural* enmity towards the city.

To start with, Aeschines is presented (Dem. 18.291-293) as lacking fundamental and inherent democratic features. In particular, he is denied a core civic virtue, loyalty to the city (*eunoia*).<sup>62</sup> Demosthenes further reviews Aeschines' political conduct in comparison with the political conduct expected of an Athenian democratic citizen and active political figure (a high profile subset of politically active citizens), and he concludes that Aeschines never performed the expected civic duties.<sup>63</sup> The catalogue of duties and services to the city alludes to liturgies (e.g. trierarchy), magistracies which entail management of external affairs (ambassador), and a range of posts related to internal policy. But Aeschines has no public record of civic accomplishments to show.

Furthermore, Demosthenes goes so far as to portray him as an enemy of his own city by shaping his anti-civic identity in terms of hatred of the city and treason. This allusion to treason is a recurrent feature of his identity and Demosthenes presents it as a natural disposition of Aeschines, *physei*.<sup>64</sup> *Physei* suggests that this behaviour is part of Aeschines' very existence, which is incompatible with civic identity. In stark contrast with the character of the man who supports the *demos* by nature, Aeschines is committed to harm it by nature. The vivid narrative is intended to undermine the *ethos* of the opponent and at the same time evades the need to present evidence in support of the allegation made. Only ostensibly does Aeschines serve Athens and respects its laws;

<sup>62</sup> Dem. 18.291 οὐχ ὡς ἄν εὗνουν... οὐδὲν ὁμοίως ἔσχε τοῖς ἄλλοις.

<sup>63</sup> Dem. 18.311.

<sup>64</sup> Dem. 18.137 οὗτος αὐτὸς ὑπῆρχε τῇ φύσει κατάσκοπος καὶ πολέμιος τῇ πατρίδι. Demosthenes provides examples of the private dealings of Aeschines with Philip's spy, Anaxinos, in the private house of a third party. The episode is set in an environment of secrecy; association with the spy of the enemy turns Aeschines himself into a spy. For explicit references to Aeschines as a traitor (*prodotēs*), cf. Dem. 18.47, 61, 134. This treacherous behaviour is also described as an inherent anti-civic feature in Dem. 19.310.

in reality, he is not acting for the benefit of the demos by his choice of policy. His involvement in the city's affairs is diametrically opposite to the conduct of the citizen group. He does not have a share in the things at which *the many* rejoice or about which *the many* are distressed. The emphatic contrast between 'the many' and the one who is singled out, emphasises the estrangement of Aeschines from the citizen group, clearly suggesting Aeschines' hostility to the city.<sup>65</sup>

This enmity to the city as a feature of Aeschines' anti-civic ethos and morality is further enhanced through his treacherous behaviour, acting as a hireling of Athens' enemies. Instead of serving his own homeland, as a genuinely active citizen would do, he hired himself out to the enemy of the city.<sup>66</sup> As a result, through his opportunistic speeches before the demos to offer his advice, he maliciously attacks fellow citizens, or his advice causes harm to the entire city.<sup>67</sup> In short, Aeschines fails as an adviser and public speaker and his political actions define him as a treacherous enemy of *his* city.

Aeschines is a *common* enemy, *not* merely Demosthenes' personal enemy: this is illustrated not only by his natural hostility to the people (as Demosthenes alleges) and political conduct, but also by his failure to fulfil a fundamental duty of the democratic citizen (Dem. 18.124-125): he refrained from exercising his judicial rights by indicting alleged offenders against the city and thereby failed to act for the benefit of the people, who are cleverly identified with the current audience (ὑπὲρ τούτων).<sup>68</sup> As a result, the *dikastai* have become an injured party, as a representative group of the injured *demos*. Demosthenic rhetoric attempts to suggest that the *dikastai* are not a neutral party in this trial, but an *interested party*, as recipients of Aeschines' hatred, and they are accordingly invited to treat him as a common enemy of the city,<sup>69</sup> (cf. Aesch. 3.168-170, cited above).

<sup>65</sup> Dem. 18.292 καὶ μὴ τῇ προαιρέσει τῶν κοινῶν ἐν τῷ τῶν ἐναντίων μέρει τετάχθαι: ὁ σὺ νυνὶ πεποιηκὼς εἴ φανερός.

<sup>66</sup> Dem. 18.307 μισθώσαντα δ' αὐτὸν τοῖς ἐναντίοις, τοὺς ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν καιροὺς ἀντὶ τῶν τῆς πατρίδος θεραπεύειν.

<sup>67</sup> Dem. 18.309 συμφορὰν δὲ τῷ τυχόντι τῶν πολιτῶν καὶ κοινὴν αἰσχύνην.

<sup>68</sup> 18.124 πότερόν σέ τις, Αἰσχίνη, τῆς πόλεως ἐχθρὸν ἡ ἐμὸν εἶναι φῆ; ἐμὸν δῆλον ὅτι. εἰθ' οὐ μὲν ἦν παρ' ἐμοῦ δίκην κατὰ τοὺς νόμους ὑπὲρ τούτων λαβεῖν, εἴπερ ἡδίκουν, ἐξέλειπες, ἐν ταῖς εὐθύναις, ἐν ταῖς γραφαῖς, ἐν ταῖς ἄλλαις κρίσεσιν: [125] οὐδὲν δὲ ἐγώ μὲν ἀθῷος ἄπαισι, τοῖς νόμοις, τῷ χρόνῳ, τῇ προθεσμίᾳ, τῷ κεκρίσθαι περὶ πάντων πολλάκις πρότερον, τῷ μηδεπώποτ' ἐξελεγχθῆναι μηδὲν ὑμᾶς ἀδικῶν, τῇ πόλει δὲ ἡ πλέον ἡ ἔλαττον ἀνάγκη τῶν γε δημοσίᾳ πεπραγμένων μετεῖναι τῆς δόξης, ἐνταῦθ' ἀπήντηκας; ὅρα μὴ τούτων μὲν ἐχθρὸς ἦς, ἐμοὶ δὲ προσποιῆ. Cf. Dem. 22.66 for the same argument.

<sup>69</sup> Along similar lines, see Yunis 2001: 182.

## 2. The reconstruction of the identity of the 'internal outsider' as an oligarch. The dynamics of private life and public conduct: Dem. 22

Another aspect of the rhetoric of the outsider, from the perspective of the prosecution, is the rhetoric of enmity against the democracy through the display of anti-democratic conduct and ethos, which comes in stark contrast with the defining features of the *dēmotikos* man, whom we discussed earlier. Whereas in cases of alleged treason the traitor presents an existential threat to the city, the oligarch presents an existential threat to the democracy. Androton is presented as an 'internal outsider': he is an insider who allegedly threatens the democracy from within. But Athenian citizens had a natural interest in the protection of democracy, unlike non-Athenians, and this is a commonplace (topos) in extant oratory more generally.<sup>70</sup>

Besides the legal arguments in support of the case, roughly the second half of the speech is devoted to Demosthenes' non-legal argumentation (Dem. 22.42-78), the political conduct (*politeuesthai*) of Androton, including his service as a tax-collector, his policy, and ethos. The depiction of Androton as an outsider is attempted in a review of his political actions, *politeumata*.<sup>71</sup> First, he deposed Euktemon, the prosecutor, from his office which was *filled by lot*, while he appointed himself *by decree* to fill the vacancy, an action which is explicitly presented as anti-democratic. The deposition is vividly described with terms fitting treason and the overthrow of the democracy: Demosthenes is using *katalysis* (dismissal/dissolution)<sup>72</sup> to emphasise the deposition of an official selected by the people. *Kalalysis* is never used for the appropriate termination of an office in Demosthenes<sup>73</sup> and has significant implications for the political ideology exploited in the speech and the depiction of Androton as an anti-democratic and, specifically, an oligarchic plotter. Furthermore, Androton's excessive power is stressed in relation to his role in political life as a public speaker in the Assembly. In the Assembly, 'holding you [the citizens] in his power with his

<sup>70</sup> See Volonaki 2014: 181; Worman 2008: 270; Yunis 2001: 187.

<sup>71</sup> Dem. 22.47, cf. 22.3 οὗτος δημοσίᾳ πεπολιτευμένος οὐκ ὀλίγ' ὑμᾶς ἔβλαψεν, 22.69 πεπολίτευται. For the same rhetorical strategy cf. Dem. 21.142, 148-177, an attack against Meidias' public record and his alleged hostility to the democratic city.

<sup>72</sup> Dem. 22.48. The precise offence is never stated, but the implication is that Androton made a formal complaint against Euktemon, apparently before the Assembly for embezzlement.

<sup>73</sup> Cf., e.g., Thuc. 2.15.2., *LSJ* s.v. A.I.

promises,<sup>74</sup> and he managed to depose Euktemon, possibly alleging that the latter embezzled money.

This rhetoric of reconstructing the anti-civic identity of the outsider is further developed by a vivid narrative of Androton's conduct as office-holder. Androton is heavily criticised for his harsh methods of collecting arrears of property tax, which allegedly violated democratic procedures and were detrimental for the democratic ethos of the *polis*: he entered the houses of individuals who are identified with the current *dikastai*,<sup>75</sup> and exercised physical power and abuse towards his fellow citizens as if his motive was not tax-collection but *hatred towards the demos*.<sup>76</sup> The intense repetition of the second person of the pronoun (νύμετέρας) articulates the terms of the antithesis between the citizens as a solid group and the outsider who abuses his power in the democratic city to harm the *demos*. Thus Androton is dissociated from the ethos of the *dēmotikos* citizen and precisely that of the high-profile political figure, and he is estranged from the citizen group because of his employment of oligarchic methods and his (alleged) preference for oligarchy more generally.<sup>77</sup>

Androton's anti-civic identity is also developed through another strand, his private conduct, specifically, his engagement with prostitution, an activity that was incompatible with democratic participation and the exercise of certain civic rights. According to the law<sup>78</sup> a citizen who had prostituted himself was banned from speaking before the Assembly and the Council, the core decision-making bodies of the democratic *polis*. As Demosthenes suggests, the lawgiver established these sanctions because he considered prostitution entirely incompatible with the democratic constitution, since prostitutes are extremely hostile to democracy which depends on the private individual to expose their disgraceful actions.<sup>79</sup> For that reason, citizens who have prostituted themselves, depriving themselves of fundamental democratic participation in the Assembly and Council, naturally favour oligarchic regimes, in

<sup>74</sup> Dem. 22.49. The expression ταῖς ύποσχέσεσιν κατέχων is unusual and has implications for his control of the *dēmos*.

<sup>75</sup> Dem. 22.50 ἦγ' ἐπὶ τὰς ύμετέρας οἰκίας/ῶσπερ οὐ διὰ τὴν Εὐκτήμονος ἔχθραν ἐπὶ ταῦτ' ἐλθόν, ἀλλὰ διὰ τὴν ύμετέραν.

<sup>76</sup> Cf. Dem. 22.47, 51, 52 for Androton's enmity towards the democracy and his tyrannical conduct.

<sup>77</sup> Dem. 22.51.

<sup>78</sup> Dem. 22.21.

<sup>79</sup> Dem. 22.31 ἀλλ' οὐ τοῦτ' ἐσπούδασεν, ἀλλὰ ταῦτ' ἀπεῖπεν ύπερ ύμῶν καὶ τῆς πολιτείας. ήδει γάρ, ήδει τοῖς αἰσχρῶς βεβιωκότιν ἀπασῶν οὖσαν ἐναντιωτάτην πολιτείαν ἐν ἦ πᾶσιν ἔξεστι λέγειν τάκείνων ὄνειδη.

which those who have the power are less likely to be denounced for their illegalities.<sup>80</sup> Thus private life and conduct are presented in direct relation with civic life and, in particular, Androton as a former prostitute is inherently hostile to democracy. The allusion to Androton's prostitution later in the speech makes the point that such shameful private conduct is an element of his very nature as well as the result of his education.

The idea of natural hostility to the city and constitution that was observed in Dem. 18 as an inherent trait that singles out Aeschines as an outsider and shapes his anti-civic nature, is also used in Dem. 22 along the lines of natural disposition.<sup>81</sup> Androton has no share (οὐ μετέχει τῇ φύσει οὐδὲ τῇ παιδείᾳ) *by nature and breeding* in the values and democratic features that all the citizen body naturally shares; he has always acted against the laws and the customs of the city, 'which must be preserved by you', the *dikastai*. Androton's character fails to qualify as democratic. Anti-democratic characteristics are portrayed as an inheritance and conveyed by the narrative that relates the allegedly unpaid debt of Androton's father and his subsequent escape from prison before paying it off. Instead of inheriting democratic features, Androton inherited (κληρονόμον γάρ σε καθίστησ' ὁ νόμος τῆς ἀτιμίας τῆς τοῦ πατρός)<sup>82</sup> anti-civic behaviour in the form of unpaid debt and *atimia*, hereditary exclusion from the political life, namely speaking and making proposals before the Assembly and the Council. Thus, the person whose father has been punished by the democratic city is likely to become equally inimical to the democracy, just as Androton did. Similarly, a man who has prostituted himself, who sold his body to another man, is likely to sell the city's interest to her enemy, too.<sup>83</sup>

But Androton, the 'outsider', is not only estranged from the civic body and the democratic government; his *conduct* is further vividly compared with the atrocities of the oligarchic regime of the Thirty regarding their treatment of citizens. This comparison suggests that Androton's conduct was more detrimental to the city than

<sup>80</sup> Dem. 22.31 ἥδει γάρ, ἥδει τοῖς αἰσχρῶς βεβιωκόσιν ἀπασῶν οὖσαν ἐναντιωτάτην πολιτείαν ἐν ἥ πᾶσιν ἔξεστι λέγειν τάκεινων ὄνειδη. ἔστι δ' αὕτη τίς; δημοκρατία. Dem. 22.32 πολλὰ γάρ ἀν τὸν δῆμον ὑπ' αὐτῶν ὑπαχθέντ' ἔξαμαρτεῖν, κάκείνους ἥτοι καταλῦσαι γ' ἀν πειρᾶσθαι τὸ παράπαν τὸν δῆμον (ἐν γὰρ ταῖς ὀλιγαρχίαις, οὐδ' ἀν ὁσιν ἔτ' Ἀνδροτίωνός τινες αἰσχιον βεβιωκότες, οὐκ ἔστι λέγειν κακῶς τοὺς ἄρχοντας)...

<sup>81</sup> Dem. 22.57-58, just as Aeschines is excluded from the citizen body (see section II.1 above), there is emphasis on the undemocratic and unfitting nature of Androton as a result of his prostitution.

<sup>82</sup> Dem. 22.34. Cf. Aristogeiton (Dem. 25.32) for the same argument with Lape 2010: 75-76.

<sup>83</sup> Cf. Aesch. 1.29 and Dover 1974: 298 f.

that of the Thirty.<sup>84</sup> Although the comparison is hardly accurate in its historical details, the point is emphatically made and aims at arousing the *pathos*, resentment and anger of the *dikastai* by narrating Androton's excessive brutality against his fellow citizens, both physical and verbal.<sup>85</sup> The person and honour of citizens (*timē*) were legally protected: corporal punishment was banned for citizens and an insult against a citizen could be prosecuted by public procedures (e.g. *graphē hybreōs*). Therefore, Androton violated the laws which define Athenian civic status and protect the citizen body and honour, and treated his fellow citizens as slaves, *isolating himself from the civic body*, while he was serving as a public official in a democratic city.<sup>86</sup> Androton's political conduct alienates him from the civic body to the point that his treatment of fellow citizens would still be outrageous, even 'if you confessed, Athenians, that this was a city of slaves not of men who claim rule over others, you would not have tolerated his insults, which he employed throughout the Agora for both metics and Athenians'.<sup>87</sup>

His oligarchic conduct becomes more emphatic with the description of the potential reactions of the citizens trying to escape on the roof to a neighbour's house or hide under the bed to avoid being arrested for their debts. Moreover, these actions would be taking place before the eyes of their *freeborn wives*:<sup>88</sup> the detail is remarkable as it presents Androton's conduct not only as illegal, but also as disgraceful for a free citizen and his *timē* (honour), which went hand in hand with his civic status. Demosthenes aims to alienate his opponent from the audience: the *dikastai* become an interested party rather than an objective dikastic panel, and conviction is suggested as the fitting penalty for a man who has harmed the democratic ethos of the city and violated and abused its laws.<sup>89</sup> The *dikastai* must acquit those who imitate the ethos of the city and preserve it, while those who harm it must be punished and hated, as Diodoros' argument goes. He even suggests that the *dikastai* themselves are responsible for setting the examples for imitation, as they are being judged, in their turn, by the people for their verdicts.

Finally, it should be noted that the construction of the outsider in *Against Aristocrates* is quite different from the narratives explored in this section, in that the

<sup>84</sup> Dem. 22.52.

<sup>85</sup> Dem. 22.61.

<sup>86</sup> For citizens immune to corporal punishment, see Kamen 2013: 99.

<sup>87</sup> Dem. 22.68.

<sup>88</sup> Dem. 22.54.

<sup>89</sup> Dem. 22.64.

speech focuses not on Aristocrates and his civic identity but on a *real* outsider, Charidemos, in order to show that he is not worthy of the honour that Aristocrates’ decree prescribed for him (Dem. 23.144-195). Unlike the other *graphē paranomōn* cases, which focus on the exclusion of a citizen from the citizen body, through shaping his anti-democratic identity (personal or political conduct incompatible with the democracy), this speech is especially concerned with the unworthiness of the *honorand* (Dem. 23.100-143), not the defendant. This may well relate to the fact that the preliminary decree (*probouleuma*) had lapsed and the defendant was not liable to punishment.<sup>90</sup> Aristocrates’ civic identity is only portrayed obliquely: he is not acting for the benefit of the city, having proposed an allegedly detrimental decree for an allegedly unworthy foreigner.<sup>91</sup> The construction of his anti-civic identity is especially blurred and is only manifested in relation to the decree: Aristocrates’ decree is detrimental to the city and conviction in this case is presented as the just and advantageous verdict. Demosthenes criticises contemporary political figures (Dem. 23.201), the *rhētores*, who readily make awards of citizenship—which are no longer adequately valued by the recipients—to non-Athenians, essentially selling the honours and grants of the Athenians to satisfy their own interests. Although the targets of the harsh attack are contemporary political figures, Aristocrates can only implicitly be included in this group.<sup>92</sup>

## Conclusion

Demosthenes’ speeches written for cases of *graphai paranomōn* (Dem. 18, 22, and 23) offer a variety of means for reconstructing civic identity and the persona of the internal ‘outsider’ from the perspective of the prosecution and the defence. With Aeschines’ definition of the *dēmotikos* citizen by nature as our starting point, we have explored strands of the rhetoric of civic identity used by Demosthenes to align himself with the *dikastai* in Dem. 18 and to offer a portrayal of the exemplary public-spirited, loyal, democratic citizen/public speaker (*rhētōr*) and adviser (*symboulos*). Along

<sup>90</sup> Dem. 23.92 and Giannadaki 2014: 21-22.

<sup>91</sup> Dem. 23.192 δεινὰ ποιεῖν αὐτοὺς ἥγοῦμαι, 194-195. Charidemos may well be considered as an outsider, since he was a citizen by decree, of doubtful loyalty to Athens.

<sup>92</sup> Cf. MacDowell 2009: 205-206.

similar lines, Euktemon (Dem. 22) and Euthycles (Dem. 23) shape their civic credentials and personae favourably, albeit more obliquely compared to Demosthenes' civic identity in his speech for the defence of Ctesiphon. In contrast with these democratic representations of 'self', the prosecution speeches focus on the reconstruction of the identity of the political 'outsider'. Unlike the qualities and morality of the true citizen, the 'outsider' has no share in natural democratic qualities, loyalty and public-spiritedness. On the contrary, they are described by the rhetoric of treachery, corruption and natural or inherited enmity to the demos (Dem. 18, Dem. 22); their democratic credentials and conduct are severely questioned on account of their private and public conduct (Dem. 22) or else their supposedly servile descent and upbringing class them as 'servile' outsiders (Dem. 18). These opposing reconstructions of citizen and outsider are designed to depict Athenian *citizens*, who are eager to align themselves with the demos and their activity with demos' best interest, while demonising their opponents in these trials as 'outsiders', by challenging their democratic credentials and their loyalty to the city. The recurrence of this rhetoric in these politically charged speeches, where the stakes were high, and *actual* removal from the citizen body was a reality by means of a severe penalty which could lead to *atimia* (loss of citizen rights) or even death, suggests that the audiences were receptive to the rhetoric of identification of the litigant with the democratic citizen and by extension, with the *demos*, as represented by the respective court panels. The rhetorical shaping of civic and anti-civic identity respectively in both speeches for the prosecution and the defence reveals the dynamics of this strategy in terms of appealing to the democratic ideology and morality of the *dikastai* as Athenian citizens themselves, and stirring up their emotions, favourable for the speaker and unfavourable for the opponent (such as anger or fear). The rhetoric of civic identity capitalises on the ideological anxieties and prejudices of the *dikastai* when questions of servile morality, oligarchic conduct, and treacherous public actions are associated directly or more obliquely with the opponent, the outsider. On the other hand, the identity of self is depicted in line with the democratic conduct and morality that is inherent in genuine citizens of Athenian descent who are naturally favourably inclined to the city and the interests of the people, from the very basic level of the active citizen to the highest subset of the citizen group, the public speaker (*rhētōr*) and political adviser (*symboulos*). Litigants found it useful to alienate and estrange their opponents from the civic group on the level of civic ideology, with the aim of winning a favourable verdict in cases that concerned illegal

legislation. The study of the *graphē paranomōn* speeches in the Demosthenic corpus suggests that, besides the shaping of civic identity on the grounds of birth and ancestry, the rhetoric of identity could be manifested through various other strands, hereditary and non-hereditary features ('servile' upbringing and education) as well as public conduct (*politeuestai*) and morality.

### *Works Cited*

Blok 2014 = J. Blok, Review of S. Lape, *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, New York Cambridge University Press 2010, *Mnemosyne* 67 (2014), 869-873.

Blok 2017 = J. Blok, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge University Press 2017.  
Carey 2000 = C. Carey, *Aeschines*, University of Texas Press 2000.

Carey 2017 = C. Carey, *Democracy in classical Athens*, London: Bloomsbury 2017.

Cook 2009 = B. Cook, 'Athenian Terms of Civic Praise in the 330s: Aeschines vs. Demosthenes', *GRBS* 49 (2009), 31-52.

de Ste Croix 2004 = G. E. M. de Ste Croix, *Athenian democratic origins and other essays*, Oxford University Press 2004.

Dover 1974 = K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford: Blackwell 1974 (1994<sup>2</sup>).

Giannadaki, I. (forthcoming) *A Commentary on the Speech of Demosthenes, Against Androtion*, Oxford University Press.

Giannadaki 2014 = I. Giannadaki, 'The Time limit (*prothesmia*) in the *graphē paranomōn*', *Dike* 17 (2014), 15-34.

Harvey 1985 = D. Harvey, 'Dona ferentes: some aspects of bribery in Greek politics', in Cartledge, P. and de Ste Croix, G.E.M. (eds.) *Crux: Essays in Greek History Presented to G.E.M. De Ste Croix on His 75th Birthday*, London 1985, 76-117.

Kamen 2009 = D. Kamen, 'Slave Invective in Classical Athens', *Scripta Classica Israelica* 48 (2009), 43-59.

Kamen 2013 = D. Kamen, *Status in Classical Athens*, Princeton University Press 2013.

Lape 2010 = S. Lape, *Race and Citizen Identity in Classical Athens*, Cambridge University Press 2010.

Lewis 2002 = S. Lewis, *The Athenian woman: an iconographic handbook*, London 2002.

Loraux 1986 = N. Loraux, *The invention of Athens: the funeral oration in the classical city*, Harvard University Press 1986.

MacDowell 2009 = D. M. MacDowell, *Demosthenes the Orator*, Oxford University Press 2009.

Mader 2007 = G.J. Mader, ‘Foresight, Hindsight and the Rhetoric of Self-fashioning in Demosthenes’ Philippic Cycle’, *Rhetorica* 25 (2007), 339-360.

Manville 1994 = P. B. Manville ‘Toward a New Paradigm in Athenian Citizenship’, in Boegehold A. and Scafuro, A. (eds.) *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore: John Hopkins University Press 1994, 21-33.

Ober 1989 = J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press 1989.

Patterson 2005 = C. Patterson, ‘Athenian citizenship law’ in Gagarin, M. and Cohen, M. (eds.), *The Cambridge companion to ancient Greek law*, Cambridge University Press 2005, 267-289.

Rubinstein 2000 = L. Rubinstein, *Litigation and cooperation: supporting speakers in the courts of classical Athens*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2000.

Rubinstein 2004 = L. Rubinstein, ‘Stirring up dicastic anger’ in Cairns, D. and Knox, R. (eds) *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens: Essays in Honour of Douglas M. MacDowell*, Classical Press of Wales 2004, 187-203.

Rubinstein 2013 = L. Rubinstein ‘Evoking anger through pity: portraits of the vulnerable and defenceless in Attic oratory’, in Chaniotis, A. and Ducrey, P. (eds) *Unveiling emotions II: emotions in Greece and Rome: texts, images, material culture*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2013, 136-165.

Serafim 2017 = A. Serafim, *Attic Oratory and Performance*, London: Routledge 2017.

Taylor 2001 = C. Taylor ‘Bribery in Athenian Politics, Part II: Ancient Reactions and Perceptions’, *G&R* 48 (2001), 154-172.

Usher 1993 = S. Usher, *Greek Oratory: Demosthenes*, On the Crown, London 1993.

Volonaki 2014 = E. Volonaki, ‘Οικογένεια, καταγωγή και πολιτική λοιδορία στην κλασική Αθήνα’, in Athanasaki, L., Nikolaidis, T. And Spatharas, D. (eds) *Ιδιωτικός βίος και δημόσιος λόγος στην ελληνική αρχαιότητα και στον διαφωτισμό: μελέτες αφιερωμένες στην Ιωάννα Γιατρομανωλάκη*, University of Crete Press 2014, 167-199.

Yunis 1996 = H. Yunis, *Taming the Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Cornell University Press 1996.

Yunis 2001 = H. Yunis, *Demosthenes*, On the Crown, Cambridge University Press 2001.

Yunis 2005 = H. Yunis, Demosthenes. Speeches 18 and 19, University of Texas Press 2005.

Wankel 1976 = H. Wankel, Demosthenes, Rede für Ctesiphon über den Kranz, Heidelberg 1976.

Worman 2008 = N. Worman, *Abusive mouths in classical Athens*, Cambridge University Press 2008.



# *Annabella Oranges*

## Nicomaco a processo<sup>1</sup>

### *Abstract*

Il presente contributo offre una ricostruzione globale del processo che Nicomaco, uno dei funzionari preposti alla procedura di revisione e ripubblicazione legislativa che ebbe luogo ad Atene a cavallo fra la fine del V e il principio del IV secolo, subì alla fine dell'anno 399/8 a.C.: muovendo dall'esame dell'orazione lisiana *Contro Nicomaco*, l'unica testimonianza su questa vicenda giudiziaria, esso consta di due parti. Nella prima sezione, accanto alle caratteristiche formali del testo lisiano, vengono discussi i dettagli procedurali dell'azione giudiziaria e viene avanzata l'ipotesi che il processo a Nicomaco sia sorto dal suo rendiconto di fine mandato. La seconda sezione è invece dedicata al tema dell'incarico ricoperto da Nicomaco e a quello del capo d'accusa: mediante un confronto fra l'orazione lisiana e le altre fonti epigrafiche e letterarie, con particolare attenzione al decreto di Tisameno, conservato dall'orazione andocidea *Sui misteri*, viene avanzata l'ipotesi che Nicomaco sia stato portato a processo con l'accusa di aver causato un danno al patrimonio della città per via di presunte inadempienze relative alla trascrizione delle leggi, da lui svolta non già in qualità di *anagrapheus*, bensì di *nomothetes*.

This paper gives a comprehensive reconstruction of the trial that Nikomachos, one of the officials in charge of the revision and republication of laws that took place in Athens between the end of the V and the beginning of the IV century, underwent at the end of the year 399/8 BC. Starting from the analysis of Lysias' *Against Nikomachos*, the only source on this judicial case, the paper consists of two parts. The first section, next to the analysis of rhetorical features of the Lysianic text, discusses the procedural details of Nikomachos' trial and argues that it arose from the accounting at the end of his term of office. The second section focuses both on the kind of the task performed by Nikomachos and on his charge. The comparison among Lysias' speech and other epigraphic and literary data, with special attention to the Teisamenos' decree preserved by Andocides' *On the Mysteries*, provides for the hypothesis that Nikomachos was brought on trial on charge of damage to the city's estate because of alleged failures in the laws' transcription that he carried out not as *anagrapheus*, but as *nomothetes*.

---

<sup>1</sup> Ringrazio la Prof.ssa C. Bearzot e il Prof. A. Maffi per aver discusso con me i nodi più intricati e rilevanti del testo e per i preziosi suggerimenti datimi al riguardo; un ringraziamento va anche all'anonimo revisore di "Dike" per le sue utili osservazioni. La responsabilità dei contenuti del presente articolo, in ogni caso, resta mia.

## Introduzione

La vicenda giudiziaria che vide imputato Nicomaco, uno dei funzionari preposti alla procedura di revisione e ripubblicazione delle leggi ateniesi fra il 410 e il 399<sup>2</sup>, è un tema che non manca di presentare ancora qualche zona d'ombra. Il caso, che rientra nella ben più ampia cornice storico-istituzionale della ripubblicazione legislativa che ebbe luogo ad Atene fra la fine del V secolo e il principio del IV, pone infatti a tutt'oggi molteplici interrogativi prima di tutto sul piano retorico, per la natura stilistica e compositiva della trentesima orazione lisiana, unica fonte diretta sul processo; poi sul piano procedurale, in relazione al tipo di procedura impiegata nel dibattito processuale, un tema questo fortemente discusso dalla critica; infine sul piano storico-istituzionale, essendo stato il caso di Nicomaco impiegato per tentare di definire le competenze dei funzionari preposti alla ripubblicazione delle leggi (ἀναγραφεῖς e νομοθέται), nonché, più in generale, per comprendere il presunto bilanciamento delle funzioni fra i magistrati e le figure di cui Nicomaco, in quanto *expert in Athenian Law*, sarebbe stato, già secondo S.C. Todd, un esponente di spicco e che P. Ismard ha definito come *les experts*, contrapponendoli ad una *démocratie* composta di *non experts* di diritto<sup>3</sup>. È sembrato dunque opportuno riprendere in considerazione il tema, specie alla luce del rinnovato dibattito sul decreto di Tisameno che, come si vedrà, offre degli spunti di riflessione non irrilevanti ai fini della comprensione del caso contro Nicomaco e, più in generale, della procedura di revisione e ripubblicazione legislativa. Accanto alla ricostruzione della vicenda processuale nei suoi aspetti procedurali, il presente contributo intende offrire una proposta di interpretazione del caso coerente con le testimonianze in nostro possesso, verificando, al contempo, se l'azione giudiziaria contro Nicomaco debba essere considerata un processo promosso dai non-tecnici del diritto contro l'esponente di una casta di tecnici oppure se, come appare più probabile, esso sia stato esclusivamente frutto della contestazione di inadempienze commesse da un normale cittadino nell'esercizio delle funzioni magistratuali cui era stato preposto.

<sup>2</sup> L'analisi del contesto storico-politico, delle ragioni che indussero gli Ateniesi a operare la revisione del proprio *corpus* legislativo e delle modalità in cui la revisione ebbe luogo sia in occasione del 410 che in occasione del 403, rappresentano un argomento troppo vasto per essere adeguatamente trattato in questa sede. Per una bibliografia sulla revisione delle leggi ad Atene, argomento ampiamente trattato dai moderni, si rimanda ai seguenti studi: Hignett 1952, 299-305; Harrison 1955; MacDowell 1962, 194-199; MacDowell 1978, 46-48; Clinton, 1982; Ostwald 1986, 395-412 e 497-524; Natalicchio 1990; Robertson 1990; Rhodes 1991; Hansen 2003, 161-177; Shear 2011, 70-111 e 227-262; Carawan 2013, 21-65.

<sup>3</sup> Todd 1996, 130-131; Ismard 2014; Ismard 2015, 109-110.

Prima di iniziare con l'analisi del caso, mi sembra opportuno riassumere gli avvenimenti, per come essi emergono da Lys. 30. Nicomaco, uomo dai natali oscuri e presumibilmente umili, figlio di un ex schiavo e apparentemente ammesso tardi alla cittadinanza, si era distinto per le proprie capacità di segretario tanto da essere nominato commissario per la trascrizione delle leggi due volte: la prima in occasione della revisione legislativa dopo il colpo di stato dei Quattrocento e la seconda a seguito della restaurazione della democrazia dopo la caduta del regime dei Trenta. A seguito di quest'ultimo incarico e di presunte irregolarità riscontrate nel bilancio del suo esercizio, Nicomaco venne condotto a processo con capi di imputazione differenti, dall'arbitrario prolungamento della sua carica, alla mancata presentazione del rendiconto di fine mandato, all'alterazione dei testi delle leggi in cambio di denaro, fino alle modifiche arbitrarie delle leggi sulle ceremonie religiose, che avrebbero contribuito a mettere ulteriormente in ginocchio le già precarie finanze ateniesi.

### **Lys. 30 e la questione procedurale**

La trentesima orazione di Lisia rappresenta l'unica fonte sulla vicenda processuale contro Nicomaco e, più precisamente, ne costituisce il discorso di accusa. Questo testo si distingue dal resto del *corpus* lisiano per lo stile, meno chiaro e conciso degli altri discorsi, tanto da aver indotto gli antichi a dubitare della sua autenticità<sup>4</sup>. Se al giorno d'oggi la paternità lisiana dell'orazione sembra un dato ormai acquisito<sup>5</sup>, sono altre le caratteristiche che hanno alimentato il dibattito sul testo, a cominciare dalla struttura argomentativa, apparsa ai moderni vaga e poco stringente: è per questo motivo che, a partire dagli inizi del XX secolo, la critica ha considerato Lys. 30 un'orazione mutila dell'inizio o epitome di un testo più ampio<sup>6</sup>. Oggi si è per lo più inclini a ritenere

<sup>4</sup> Cf. Harp. s.v. ἐπιβολή.

<sup>5</sup> Cf. Lamb 1930, 611; Albini 1955, 267; Todd 1996, 101-102; Medda 2000<sup>4</sup>, 353; Carey 2007.

<sup>6</sup> Thalheim 1910, XIX. L'ipotesi che Lys. 30 sia un epilogo deve essere invece senz'altro esclusa in virtù dell'intervento di testimoni in Lys. 30. 20, giacché l'epilogo, pur considerato una particolare forma di deuterologia (cf. Meier-Schömann-Lipsius 1883-1887, 921), non prevedeva la citazione di prove a sostegno dell'argomentazione (cf. Lys. 28 e 29, per due esempi di epiloghi

che si tratti di una deuterologia<sup>7</sup>, ossia di un discorso di supporto all'accusa (o, viceversa, alla difesa), impiegato per integrare e approfondire le argomentazioni principali o per attirare l'attenzione dell'uditario su argomenti particolarmente rilevanti, meritevoli di una trattazione separata<sup>8</sup>. Quest'ipotesi non è priva di rilevanza anche per l'analisi dei contenuti del discorso e del tipo di procedura impiegata contro Nicomaco e permette di comprendere come mai la presentazione degli argomenti sfugga, di primo acchito, ad un inquadramento ben preciso: se, com'è altamente probabile, Lys. 30 è una deuterologia, va da sé che l'accusa doveva essere necessariamente completata dall'intervento degli altri attori e ciò renderebbe perfettamente comprensibile non solo perché il testo contenga dettagli procedurali poco precisi, ma anche perché presti attenzione solo a quelle accuse che l'autore della deuterologia riteneva rilevanti, ma che rappresentavano solo una parte dell'intera strategia argomentativa<sup>9</sup>. È per questa motivazione che le affermazioni lisiane vanno accolte con la debita cautela: il discorso consente di mettere a fuoco solo una parte degli argomenti impiegati contro Nicomaco: ecco perché, ai fini della comprensione globale del caso, è risultato indispensabile confrontare il testo lisiano con le altre fonti letterarie e documentarie in nostro possesso.

---

lisiani). Diversamente, la partecipazione dei testimoni alla deuterologia era ammessa, benché non obbligatoria (cf. Isocr. 21).

<sup>7</sup> Cf. Thalheim 1903.

<sup>8</sup> Lys. 30 condivide alcuni tratti con Lys. 15, una delle due deuterologie di cui si compone l'accusa contro Alcibiade il giovane: ambedue i testi sono infatti caratterizzati da una certa brevità e da una riproposizione dei punti salienti dell'accusa tanto veloce da suggerire che si tratti di una ricapitolazione degli argomenti piuttosto che di un'esposizione vera e propria. Anche analizzando la struttura di Lys. 30 emerge l'assenza di una vera e propria διήγησις, il che rende altamente probabile che l'esposizione estesa e sistematica delle argomentazioni doveva essere già stata realizzata da un altro parlante e che, diversamente, l'accusatore che pronuncia Lys. 30 si sia concentrato solo su una sezione particolare degli argomenti; ancora, l'estensione della *Contro Nicomaco* non è compatibile con quella dei discorsi solitamente pronunciati dall'accusatore principale, specialmente alla luce del fatto che, trattandosi di un'azione pubblica, il processo avrebbe dovuto occupare l'intera giornata. Del resto, è lo stesso parlante che dimostra di non agire da solo, ma di far parte di un gruppo più esteso di accusatori (Lys. 30, 1 e 34): a questo proposito non osta il fatto che Lys. 30 sia stata scritta per l'accusatore principale, perché, in seno alla discussione in tribunale, era possibile che si verificasse un'inversione fra le parti per cui il συνήγορος avrebbe presentato l'accusa principale, mentre l'attore principale avrebbe finito formalmente per offrire un contributo all'accusa (cf. Rubinstein 2000, 25 e 38, che riprende a sua volta Blass 1887, 446; Carawan 2013, 235 n. 5; *contra* Todd 1996, 114).

<sup>9</sup> Non è possibile escludere che Lys. 30 ci sia stata trasmessa in questa forma proprio perché questa sezione dell'accusa comprendeva gli argomenti più rilevanti per contenuto ed era dunque degna di esser preservata: del resto la rilevanza argomentativa è la principale ragione per cui ci sono pervenute le deuterologie che, in quanto discorsi di supporto e talora vertenti intorno a motivazioni di carattere personale, sarebbero diversamente andate perdute (cf. Meier-Schömann-Lipsius 1883-1887, 925).

Prendendo le mosse dalla questione procedurale, vale la pena notare innanzitutto che la tradizione manoscritta assegna concordemente a Lys. 30 il titolo di *Κατὰ Νικομάχου γραμματέως εὐθυνῶν κατηγορία* e ciò suggerirebbe di considerare il testo come discorso di accusa contro Nicomaco in relazione al suo rendiconto da segretario. Se, diversamente dal passato<sup>10</sup>, una parte della critica oggi ammette per Nicomaco il ricorso ad una *γραφὴ περὶ τῶν εὐθυνῶν*<sup>11</sup>, un'altra parte della critica ha rifiutato il dato della tradizione manoscritta, con argomenti che meritano di essere discussi, ipotizzando, sulla base di riferimenti interni al testo, il ricorso ad una procedura diversa dall'*εὐθυνα*. Mi riferisco prima di tutto a E.M. Carawan, il quale ha ritenuto che Nicomaco sia stato perseguito con una sorta di *γραφὴ νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι* che anticiperebbe la forma impiegata successivamente nel IV secolo<sup>12</sup>. Questa ricostruzione, che pur ha il merito di sottolineare l'importanza della redazione del calendario sacrificale nella strategia oratoria (Lys. 30. 17-21)<sup>13</sup>, reca un'aporia: accanto

<sup>10</sup> Il titolo dell'orazione (*Κατὰ Νικομάχου γραμματέως εὐθυνῶν κατηγορία*) compare già nel più antico manoscritto del *corpus* lisiano, il Palatino Greco 88 (X), datato fra il tardo XII e il principio del XIII secolo. Espunto da Thalheim, il titolo viene oggi accolto da Carey nella sua edizione di Lisia (cf. Carey 2007, XII e 267).

<sup>11</sup> Cf. Harrison 1955, 30; MacDowell 1978, 46; Rhodes 1991, 89; Blok 2017, 81.

<sup>12</sup> Carawan 2010, 85-87.

<sup>13</sup> Lys. 30. 17-21 rappresenta il cuore dell'accusa a Nicomaco in relazione al secondo mandato e contesta all'imputato presunte inadempienze nella redazione del calendario sacrificale. Comunemente definito "calendario di Nicomaco", esso è composto da tredici frammenti, ritrovati nell'Agorà, afferenti a due muri diversi per spessore e incisi in dialetto ionico su di un lato (lato A) e in dialetto attico sull'altro (lato B): oltre ai resti di una legge trierarchica, i frammenti testimoniano la trascrizione di riti tradizionali e di nuovi riti introdotti a seguito della restaurazione democratica (cf. Lambert 2002 e Shear 2011, 241-245. Blok 2017, 81 ritiene che, al pari della legge di Dracone, anche il calendario sacrificale doveva essere originariamente eretto nella *stoà basileios* perché ricadeva sotto l'autorità dell'arconte *basileus*). Sul lato A il calendario sacrificale riporta un'ampia rasura, che è stata ricondotta da parte della critica all'esito negativo del processo contro Nicomaco: la stele, in alfabeto ionico, attesta infatti solo le spese legate ai riti tradizionali, rivendicati dall'accusa in Lys. 30. 17-21, e questo deporrebbe a favore del fatto che le disposizioni sui nuovi riti inserite da Nicomaco sarebbero state cancellate e sostituite da quelle antiche perché l'imputato avrebbe perso la causa (Robertson 1990, 75 e Carawan 2010, 80-81). L'esito del processo è a noi sconosciuto; Lys. 30. 21 cerca di provare che il calendario contenente i nuovi sacrifici abbia dubbia validità e, attribuendone la responsabilità a Nicomaco, aggiunge che egli diceva che avrebbe fatto cancellare le disposizioni inserite e contrarie al favore dell'uditore. È poco probabile però che Nicomaco avesse facoltà di ordinare la cancellazione di un provvedimento o, viceversa, piena discrezionalità di aggiungerlo (cf. Dow 1960, 275): al contrario, è molto più probabile che ciò potesse accadere una volta che si fosse conclusa positivamente una *γραφὴ νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι* (o una *γραφὴ παρανόμων*) contro il proponente della legge (o del decreto). E poiché Nicomaco era tecnicamente solo il trascrittore dei provvedimenti, vi è da pensare che la rasura non sia decisiva per concludere alcunché sull'esito di Lys. 30 e che, al contrario, essa dipenda da altre ragioni che lo stato lacunoso delle fonti non ci consente di precisare e che, pur attestandosi al piano della mera ipotesi, potrebbero esser riconducibili all'esito di un indipendente procedimento a carico del proponente dei sacrifici il cui inserimento è attribuito da Lisia a Nicomaco. Poiché l'inserimento di nuovi sacrifici aveva causato l'innalzamento della spesa pubblica, dietro l'alterazione dell'iscrizione devono celarsi ragioni economiche: ciò rende probabile che l'aggiunta, prima ancora di essere iscritta, sia stata

alla difficoltà di accettare l’ipotesi un po’ evanescente del ricorso ad una γραφὴ νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι che anticiperebbe in maniera non meglio precisata quella più nota di IV secolo, va rilevato che questa procedura veniva esclusivamente applicata contro il proponente di una legge. È vero, Lisia incolpa Nicomaco di aver prodotto leggi svantaggiose per la città, ma perché le avrebbe irregolarmente e illegalmente trascritte e non perché ne fu il proponente: del resto, l’imputato viene qualificato come ἀναγραφεύς<sup>14</sup>, ὑπογραμματεύς<sup>15</sup> o νομοθέτης<sup>16</sup>, ma non viene mai definito proponente. Anzi, è piuttosto la strategia argomentativa lisiana che intende persuadere l’uditore del fatto che Nicomaco abbia inserito *sua sponte* e illegalmente delle leggi non approvate dai cittadini, ma vi sono tutte le ragioni di ritenere, come si vedrà, che ciò sia frutto di una costruzione retorica. A questo proposito, mi sembra peraltro degno di considerazione un passo che, pur citato da Carawan, non viene particolarmente valorizzato. In sede di appello conclusivo, l’accusatore afferma di aver ricevuto pressioni dai sostenitori di Nicomaco per ritirare l’accusa, ma che egli, insieme agli altri accusatori, si era rifiutato di farlo: anche i giudici dunque non dovrebbero perdere al momento presente l’occasione di punire adeguatamente quanti cercano di rovinare la legislazione della città (Lys. 30. 35: τιμωρεῖσθαι τοὺς τὴν ὑμετέραν νομοθεσίαν ἀφανίζοντας). Ora, non è chiaro chi siano gli ἀφανίζοντες cui Lisia si riferisce, ma è probabile che l’espressione, lungi dall’essere un riferimento ai συνήγοροι di Nicomaco, indichi che anche altri individui erano stati considerati autori di irregolarità riguardo alla ripubblicazione delle leggi e rende probabile l’ipotesi che fossero stati aperti procedimenti giudiziari a loro carico: nello specifico, οἱ ἀφανίζοντες potrebbe riferirsi ai colleghi di Nicomaco<sup>17</sup>, forse ritenuti corresponsabili delle irregolarità relative alla

---

predisposta in un periodo in cui le condizioni di austerità non dovevano precludere nuove iniziative. Quest’ipotesi sarebbe altamente compatibile con le osservazioni sulla spesa di dodici talenti e con quella dell’ammacco di tre talenti per i sacrifici tradizionali negli ultimi due anni, che un tempo dovevano risultare sostenibili (cf. Lys. 30. 20; Robertson 1990, 66). Sulle questioni economiche legate al calendario, v. *infra*.

<sup>14</sup> Cf. Lys. 30. 2, in relazione al primo mandato e 25, di cronologia non ben inquadrabile, ma riferibile con alta probabilità al secondo mandato per via della posizione del termine nel testo.

<sup>15</sup> Lys. 30. 27-28.

<sup>16</sup> Lys. 30. 2 e 27-28.

<sup>17</sup> Vale la pena notare a questo proposito che Lys. 30. 27-28 menziona Tisameno fra i colleghi di Nicomaco e definisce dispregiativamente questi ultimi ὑπογραμματεῖς, quasi sottolineandone una pari inadempienza. Non sono pervenute tracce di un’azione giudiziaria contro Tisameno né contro altri colleghi e l’ipotesi che, al pari di Nicomaco, anch’essi siano stati passibili di azioni giudiziarie per presunte irregolarità legate alla gestione del loro mandato resta dunque aperta. In questo caso, non vi sarebbe però da stupirsi se essi fossero stati destinatari di procedimenti giudiziari indipendenti. Anche se afferenti al medesimo collegio magistratuale e, quindi, corresponsabili di eventuali irregolarità, è improbabile che i magistrati venissero giudicati in

trascrizione delle leggi e parimenti passibili di giudizio poiché ἀφανίζοντες τὴν νομοθεσίαν tanto quanto il loro collega<sup>18</sup>. A maggior ragione allora bisognerebbe escludere il ricorso ad una γραφὴ νόμου μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι nel caso di Nicomaco: se, come sembra, il suo contributo all’ἀφανίζειν τὴν νομοθεσίαν consisteva in una trascrizione abusiva, egli doveva esser stato perseguito per irregolarità legate alla gestione del suo mandato, il che conferma l’ipotesi di una γραφὴ περὶ τῶν εὐθυνῶν.

Un’altra ipotesi che merita di essere discussa è quella di M.H. Hansen, che ha escluso il ricorso all’εὐθυνα σulla base di Lys. 30. 5 (μόνος οὗτος τῶν ἀρξάντων εὐθύνας οὐκ ἔδωκεν)<sup>19</sup> e ha ritenuto, al contrario, che Lys 30. 7 (ἐὰν δ’ ἄρα ἐπιχειρῇ λέγειν ἄπερ ἐν τῇ βουλῇ, ως ἐγὼ τῶν τετρακοσίων ἐγενόμην) sia indice dell’apertura di un procedimento di εἰσαγγελία davanti alla βουλή, in seguito pronunziatisi a favore del rinvio al tribunale per approfondire le accuse di δῶρα λαβεῖν e di κατάλυσις τοῦ δήμου<sup>20</sup>. L’ipotesi di Hansen non sembra decisiva per negare che il processo a Nicomaco sia una γραφὴ περὶ τῶν εὐθυνῶν<sup>21</sup> e per prediligere l’ipotesi di εἰσαγγελία, anzi: anch’essa porge apparentemente il fianco a qualche obiezione, innanzitutto di carattere sostanziale. Se è vero, infatti, che in Lys. 30. 9 l’accusatore si prefigge di dimostrare che Nicomaco ha tramato contro il popolo (ὸν ἐγὼ ἐπιβούλευσαντα τῷ πλήθει ἀποδείξω), è anche vero che questa affermazione è esclusivamente tesa ad introdurre il resoconto sul presunto coinvolgimento dell’imputato nella condanna a morte del democratico Cleofonte (Lys. 30. 10-14), ben anteriore al processo in corso<sup>22</sup>.

---

blocco: diversamente non si spiegherebbe come mai Eurittolemo, all’epoca del processo delle Arginuse, abbia accusato di illegalità la mozione di Calliseno, sottolineandone la mancanza di garanzie sui diritti individuali perché, proponendo di giudicare gli strateghi in blocco, negava la distinzione sulle loro singole responsabilità (cf. Xen. *Hell.* 1. 7. 9-10 e 14, 23-24). Ciò suggerisce, di contro, che la prassi ateniese doveva essere orientata verso il diritto per ciascun imputato ad un giudizio καθ’ενα ἔκαστον, ossia in forma individuale e con l’assegnazione di un tempo adeguato per l’accusa e la difesa. A ciò si aggiunga che abbiamo un caso di magistrati che, pur facendo parte di un blocco unitario responsabile della medesima missione, sembra siano stati giudicati singolarmente: Pitodoro, Sofocle ed Eurimedonte, strateghi della prima spedizione di Sicilia, furono condannati al loro ritorno ad Atene nel 424 a pene differenti (cf. Thuc. 4. 65. 3) e ciò suggerisce che siano stati processati separatamente. Sul rapporto fra responsabilità collegiale e procedimenti individuali, cf. Rubisntein 2012, 332-342, con particolare attenzione alla tarda classicità e con discussione della bibliografia precedente.

<sup>18</sup> Cf. Lys. 30. 17-23. Per le considerazioni sull’incarico svolto da Nicomaco, v. *infra*.

<sup>19</sup> Così già Gernet 1989<sup>5</sup>, 159.

<sup>20</sup> Cf. Hansen 1975, 23 e in particolare le pagine 116-117 del catalogo per la sua ricostruzione del processo a Nicomaco; così anche Bearzot 2007, 79-80.

<sup>21</sup> Cf. al riguardo anche Todd 1996, 107-108, che pur escludendo il ricorso all’εἰσαγγελία, sostiene che Nicomaco sia stato deposto dal proprio incarico, ma finisce per sospendere il giudizio sulla questione procedurale.

<sup>22</sup> Ucciso nella primavera del 404 (cf. Lys. 13. 10-12), Cleofonte torna a più riprese nel *corpus*

Per di più, in Lys. 30. 15 l'accusatore chiarisce che non avrebbe mai citato questa vicenda ( $\piερὶ τούτων οὐδένα ἀν ἐποιησάμην λόγον$ ) se, avendo saputo che Nicomaco avrebbe tentato di impetrare la propria assoluzione professandosi come autentico democratico, non vi fosse stato il bisogno di smascherarlo. Poiché il parlante appare consapevole della scarsa pertinenza della vicenda di Cleofonte in relazione al processo, analogamente artificioso sembra l'inserimento di Nicomaco nella catena degli avvenimenti che avevano innescato i ben noti mutamenti costituzionali di fine V secolo. Di conseguenza, risulta poco probabile che l'imputato sia stato condotto a processo per  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambdaυσίς τοῦ δήμου$ , accusa che peraltro, fatta eccezione per i paragrafi sopraccitati, non viene più ripresa in Lys. 30: incolpare Nicomaco di aver prodotto una legge in tribunale per indirizzare l'*iter* procedurale contro Cleofonte e di aver collaborato, più o meno consapevolmente, con quanti avevano rovesciato la democrazia si rivela piuttosto come il tentativo dell'accusa di sollevare contro l'imputato un sentimento antioligarchico e di guadagnare, al contempo, il favore degli esuli democratici, probabilmente seduti sugli scranni della giuria, che dovevano considerare *ex post* un evento sciagurato l'eliminazione dell'unico accanito oppositore delle offerte spartane di pace<sup>23</sup>. Sostenere poi il ricorso all'*εἰσαγγελία* sulla base dell'accusa di  $\deltaῶρα λαβεῖν$  in Lys. 30. 2 crea a sua volta qualche difficoltà: se infatti Nicomaco viene pur cursoriamente accusato di aver percepito donativi, è anche vero che l'accusa di  $\deltaῶρα λαβεῖν$ , diversamente da altri casi di *εἰσαγγελία*, non configura in questa sede un chiaro reato di attentato alla democrazia da parte di Nicomaco, ma è tesa a motivare la sua presunta e arbitraria alterazione delle leggi e in ultima analisi, al pari di quanto precedentemente osservato, una sua latente ostilità contro le istituzioni democratiche, da lui manipolate e gettate nel caos (Lys. 30. 3). Inoltre, vale la pena osservare che, al pari della vicenda di Cleofonte, anche l'accusa di  $\deltaῶρα λαβεῖν$  viene circoscritta ad un'epoca antecedente a quella cui si riferisce Lys. 30. Appare dunque poco probabile

---

*lysiacum*: oltre a Lys. 19. 48 (387), che lo cita come esempio di onesto amministratore, egli compare anche in alcuni paragrafi della *Contro Agorato*, dove Teramene e i terameniani sono presentati come i veri responsabili del suo processo politico e della sua morte (Lys. 13. 8-12). Questi paragrafi sono complementari a Lys. 30. 10-14 poiché, condividendone l'impianto narrativo, intendono evidenziare che la strada della congiura antidemocratica era già stata preparata ben prima del ritorno degli esuli grazie all'azione malvagia di funzionari statali, che strumentalizzavano e occupavano le naturali sedi della democrazia per realizzare i loro piani sovversivi.

<sup>23</sup> Cf. Piovan 2011, 274-278; *contra* Canfora 2017, 303-308, che considera le parole di Lys. 30. 10-14 testimonianza certa del ruolo centrale svolto Nicomaco, a suo giudizio “oligarca di lungo corso”, nella condanna e nell’eliminazione di Cleofonte.

che i due argomenti siano rilevanti per sostanziare l'accusa relativa al processo in corso; sembra piuttosto che il logografo si serva di queste argomentazioni per mettere in luce la cattiva condotta tenuta in passato dall'imputato, accentuando la propensione della giuria ad emettere una sentenza di colpevolezza. Infine, anche i riferimenti di carattere procedurale non appaiono così stringenti: l'argomentazione per cui Nicomaco non si era ancora sottoposto a rendiconto (Lys. 30. 5) sembra pretestuosa nel sottolineare la malevola insubordinazione dell'imputato rispetto alle procedure di controllo democratiche<sup>24</sup>, stante la sua impossibilità di sottrarvisi qualora gli fossero state attivate contro. Per quanto poi riguarda l'intervento della *βουλή* in Lys. 30. 7, non vi è necessità di considerarlo indice dell'apertura di un procedimento di *εἰσαγγελία*: il testo non afferma ciò chiaramente, ma riferisce soltanto che, in quella sede, Nicomaco avrebbe indirizzato contro l'accusatore alcune illazioni sulla sua pretesa affiliazione ai Quattrocento<sup>25</sup>. Per di più, se si presta fede a quanto riferito nel decreto di Tisameno (And. 1. 83-84)<sup>26</sup>, era facoltà di qualsiasi cittadino avanzare alla *βουλή* proposte migliorative sulle leggi esposte in via provvisoria dai *voμοθέται* eletti dalla *βουλή* presso il monumento degli Eponimi, prima che fossero definitivamente incise<sup>27</sup>. E poiché l'accusatore insiste in Lys. 30. 17-23 sull'incoerenza della compilazione legislativa di Nicomaco, nulla vieta di pensare che egli avesse avanzato in sede buleutica rimostranze sulla coerenza dei testi ben prima dell'incisione definitiva e che, accortosi successivamente che le richieste non erano state accolte, si sia risoluto ad adire le vie legali.

A questo punto, merita di essere verificata l'ipotesi del ricorso alla procedura di *εὑθυνα*, esclusa innanzitutto sulla base del fatto che Nicomaco, in qualità di *ἀναγραφεύς*, non avrebbe rivestito una vera e propria *ἀρχή* e non sarebbe stato, conseguentemente, obbligato a sottoporsi al rendiconto di fine mandato<sup>28</sup>. Le parole di Lisia in realtà muovono in una direzione diversa: il logografo definisce chiaramente

<sup>24</sup> Sul legame fra *εὑθυνα* e verifica della fedeltà dei magistrati alle istituzioni democratiche, v. Oranges 2016.

<sup>25</sup> Ciò suggerirebbe di identificare l'accusatore di Nicomaco come un giovane filoligarchico, che confuta le illazioni dell'imputato appellandosi alle clausole dell'amnistia (cf. Lys. 30. 9; così Carawan 2013, 233-238. Sul tema dell'amnistia in seno al dibattito processuale contro Nicomaco, cf. Bearot 2007, 79-80).

<sup>26</sup> V. *infra*.

<sup>27</sup> And. 1. 84: ἔξειναι δὲ καὶ ιδιώτῃ τῷ βουλομένῳ, εἰσιόντι εἰς τὴν βουλὴν συμβουλεύειν ὅ τι ὄν ἀγαθὸν ἔχῃ περὶ τῶν νόμων.

<sup>28</sup> Così Carawan 2010, 82.

ἀρχή l’incarico rivestito dall’imputato in Lys. 30. 2-4; inoltre, Lys. 30. 5 specifica che Nicomaco era l’unico degli ex magistrati a non essersi sottoposto a rendiconto<sup>29</sup>, il che depone a favore dell’ipotesi che l’orazione si riferisca proprio a questo tipo di procedura. È fuor di dubbio dunque che Nicomaco doveva sottoporsi ad εὑθυνα because aveva rivestito un incarico magistratuale e non era possibile che vi si sottraesse arbitrariamente<sup>30</sup>. Particolari procedurali significativi e compatibili con l’ipotesi di un processo περὶ τῶν εὐθυνῶν emergono poi dai paragrafi iniziali. Parlando della prima fase della revisione legislativa, Lys. 30. 3 riferisce che dopo Egospotami<sup>31</sup> Nicomaco, lasciato il proprio incarico, si sottopose a rendiconto (πρὸν τοῦτον ἀπαλλαγῆναι τῆς ἀρχῆς καὶ τῶν πεπραγμένων εὐθύνας ὑποσχεῖν)<sup>32</sup>: poiché in quell’occasione non subì alcuna punizione, egli avrebbe perpetrato le proprie illegittimità anche nel secondo mandato (καὶ γάρ τοι, ὃ ἀνδρες δικασταί, ἐπειδὴ ἐκείνων δίκην οὐ δέδωκεν, ὅμοίαν καὶ νῦν τὴν ἀρχὴν κατεστήσατο). Pur cadendo in aperta contraddizione (difficilmente Nicomaco sarebbe stato nuovamente preposto alla revisione legislativa se avesse compiuto pesanti irregolarità durante il primo mandato), Lisia sembra sfruttare la

<sup>29</sup> Le parole di Lisia potrebbero indurre erroneamente a ritenere che Nicomaco sia stato trascinato in giudizio per mezzo di una γραφὴ ἀλογίου, cioè un’azione pubblica rivolta contro i magistrati che non avevano presentato il rendiconto di fine mandato (così Roberts 1982, 26). In realtà, da un frammento eupolideo (Eup. F 377 K.A.) e da alcune testimonianze lessicografiche (cf. Hesych. α 3215, Phot. α 1025, Etym. Mag. p. 70, Suda α 1313 e Σ in Ael. Arist. Jebb 306, 19) apprendiamo che la γραφὴ ἀλογίου era attivata esclusivamente nel caso in cui il magistrato uscente avesse omesso di presentare il resoconto finanziario delle spese effettuate durante il proprio mandato (λόγος) oppure la dichiarazione di non aver impiegato fondi pubblici. Diversamente, la verifica della condotta non era affidata all’iniziativa del magistrato, ma era automaticamente indagata dagli organismi statali preposti una volta che egli fosse uscito di carica, senza che potesse sottrarvisi (v. *infra*). L’ipotesi della γραφὴ ἀλογίου deve essere senz’altro rigettata nel caso di Nicomaco: è poco probabile che la trascrizione delle leggi abbia previsto l’impiego di fondi pubblici da parte dei magistrati ad essa preposti.

<sup>30</sup> Del resto, anche dalle testimonianze epigrafiche apprendiamo che la procedura di εὑθυνα era prevista nel caso degli ἀναγραφεῖς a fine mandato: un’iscrizione del 330/29 ca. in onore dell’ἀναγραφεύς Callicratide figlio di Callicrate di Stiria dispone che egli, una volta superato positivamente il rendiconto, sia insignito di una corona d’oro del valore di cinquecento dracme per aver svolto bene il suo incarico (IG II/III<sup>3</sup>, 1 469, 25-28). Appare dunque a maggior ragione da rigettare l’ipotesi di Todd 1996, 104, che esclude il ricorso all’εὑθυνα sulla base dell’affermazione di Lys. 30. 5: le parole del logografo sono volutamente fuorvianti poiché i controlli dell’operato di un magistrato *in itinere* (cf. Arist. *Ath. Pol.* 43. 4 e 61. 2) e a fine mandato (cf. Arist. *Ath. Pol.* 48. 3-5 e 54. 2) non erano discrezionali e volontari, ma obbligatori. È evidente che, qualora essi avessero avuto esito positivo, non sarebbe stato aperto alcun procedimento contro l’ex magistrato e ciò, con ogni probabilità, avrebbe dato l’impressione che egli si fosse volontariamente sottratto alle verifiche del proprio operato.

<sup>31</sup> L’espressione ἡ πόλις εἰς τὰς μεγίστας συμφορὰς κατέστη di Lys. 30. 3 ricorre spesso nel *corpus lysiacum* per indicare lo scontro di Egospotami dell’autunno del 405 (cf. Lys. 12. 43-44; 18. 11; 21. 18; 25. 26; 31. 8).

<sup>32</sup> L’ipotesi che Nicomaco abbia presentato rendiconto del suo primo mandato alla fine del 404 è generalmente sostenuta dalla critica (cf. MacDowell 1962, 46 e 197; Clinton 1982, 28-30; Ostwald 1986, 122; Todd 1996, 109; Volonaki 2001, 151; Shear 2011, 74; Blok 2017, 82; *contra* Rhodes 1991, 89).

similitudine fra i due mandati per rendere il primo il precedente delle illegalità che l'imputato, sfuggito presumibilmente a punizione, avrebbe perpetrato indisturbatamente anche in seguito. L'orazione però attesta chiaramente che presumibilmente sul finire del 404, cioè dopo Egospotami e prima dell'insediamento dei Trenta<sup>33</sup>, Nicomaco aveva ufficialmente lasciato l'incarico di ἀναγραφεῖς, sottponendosi ad εὑθύνα; il fatto che egli fu preposto nuovamente alla revisione legislativa dopo la caduta dei Trenta indica inoltre che l'aveva superata positivamente. Escludendo che sia vera l'affermazione per cui l'imputato avrebbe prolungato a propria discrezione il suo incarico<sup>34</sup>, è da ritenere che Nicomaco avesse portato a termine il proprio mandato nei tempi previsti<sup>35</sup>. E poiché Lisia stesso istituisce una similitudine fra i due momenti, sottolineando che alla fine del primo mandato Nicomaco si sottopose

<sup>33</sup> Cf. Arist. *Ath. Pol.* 35. 1 e il relativo commento di Rhodes 1981, 436.

<sup>34</sup> Le fonti non sono chiare sulla durata del primo mandato degli ἀναγραφεῖς né tantomeno consentono di stabilire se la scadenza del loro lavoro sia stata prevista ufficialmente fin da principio: il testo lisiano però permette di affermare che il primo mandato ebbe una durata complessiva di sei anni (cf. Lys. 30. 2, che però attribuisce falsamente questa estensione all'arbitrio di Nicomaco); al contempo, esso riflette l'opinione diffusa secondo cui quattro mesi sarebbero stati sufficienti per la ripubblicazione (così Rhodes 1991, 89; Gallia 2004, 453; Canevaro-Harris 2012, 112) e che Lisia impiega strumentalmente per persuadere l'uditario che l'imputato abbia agito contro la legge. La nuova trascrizione delle leggi di Solone, probabilmente percepita agli inizi come eseguibile in poco tempo, si rivelò più ostica del previsto per l'insorgenza di problemi tecnici (reperimento delle leggi, collazione e incisione) e burocratici (approvazione dei testi), ragion per cui il termine del mandato degli ἀναγραφεῖς fu prorogato per consentire un coerente svolgimento del lavoro (cf. Harrison 1955, 30; MacDowell 1978, 46-47; Clinton 1982, 28; Robertson 1990, 53; Volonaki 2001, 149; Hansen 2003, 163). Vi è stato chi ha interpretato le due indicazioni di tempo del testo lisiano come sintomo di due delibere differenti, la seconda delle quali avrebbe fissato a sei anni la scadenza del lavoro degli ἀναγραφεῖς (cf. Ostwald 1986, 407-408): è vero, Lys. 30. 3 consente di affermare che gli ἀναγραφεῖς conculsero il loro lavoro dopo sei anni, ma è poco probabile ritenere che una simile scadenza sia stata sancita *ab origine*. Mi pare indicativo al riguardo il legame che il logografo istituisce fra il primo rendiconto di Nicomaco e la battaglia di Egospotami, che non è soltanto un *terminus post*, ma rappresenta piuttosto una cesura di importanza ben più grande: vi è da ritenere che la sconfitta abbia aggravato così tanto lo scenario bellico e finanziario da indurre gli Ateniesi a deliberare la conclusione del lavoro degli ἀναγραφεῖς immediatamente (così anche Volonaki 2001, 151, che ritiene la scelta particolarmente caldeggiata dagli oligarchici, pronti a preparare il terreno delle trattative con Sparta). Pertanto, mi sembra altamente probabile che il lavoro degli ἀναγραφεῖς venne prorogato di anno in anno, finché, dopo settembre 405, gli eventi indussero il *demos* a deliberare che l'anno successivo sarebbe stato l'ultimo anno di lavori: la mancanza di una scadenza *ab origine* e di una sospensione improvvisa, consentirebbe di comprendere perché Lys. 30. 2 abbia facoltà di far credere che sia stato Nicomaco a prolungare arbitrariamente il proprio mandato e a decidere di dismetterlo solo dopo Egospotami. In ogni caso, solo alla fine del 404, gli ἀναγραφεῖς dovettero sottoporsi alla procedura di εὑθύνα, come afferma del resto Lys. 30. 2. Qualora invece fossero sorte irregolarità, meritorie di approfondimento in sede di tribunale, ne avremmo sicuramente trovato traccia nelle fonti.

<sup>35</sup> Rhodes 1991, 89 ritiene che Lys. 30 abbia per oggetto tutti e due i mandati di Nicomaco. L'espressione ὄμοίαν καὶ νῦν τὴν ἀρχήν di Lys. 30. 4 distingue però molto bene l'incarico di Nicomaco, oggetto di questa azione giudiziaria, da quello precedente, risalente a prima dell'avvento dei Trenta (v. *infra*). Ciò consente di sostenere, diversamente da Rhodes, che Lys. 30 faccia riferimento ad un bilancio esclusivo dell'incarico più recente.

ad εὕθυνα, non vi è ragione di ritenere che egli non lo abbia fatto anche nel 399/8, alla fine del secondo<sup>36</sup>: del resto, sarebbe impensabile che un magistrato incaricato di un compito così importante fosse esentato dalla verifica del proprio operato.

A questo punto, sembra possibile rivalutare anche il titolo che i manoscritti assegnano all'orazione e che non deve essere necessariamente emendato. Se da un lato l'indicazione della procedura appare del tutto giustificabile in base agli elementi interni al discorso, non di meno lo sembra la qualifica di γραμματεύς attribuita a Nicomaco. È probabile che, per effetto della menzione della βουλή in Lys. 30. 7 e del confronto ivi verificatosi fra l'imputato e il suo accusatore, il copista abbia definito Nicomaco γραμματεύς ritenendo che egli sia stato condotto a processo per irregolarità compiute come γραμματεὺς τῆς βουλῆς: le testimonianze epigrafiche mostrano infatti che, fra le competenze di questo magistrato, rientrava anche l'ἀναγραφή, cioè l'insieme delle mansioni legate alla pubblicazione di leggi e decreti, dalla preparazione delle minute per il lapicida, all'assoldamento di quest'ultimo, alla curatela della pubblicazione<sup>37</sup> financo alla distruzione materiale dei decreti contrari alle leggi<sup>38</sup>, che sono le medesime richiamate da Lisia e contestate a Nicomaco. Poiché d'altra parte l'orazione non offre indicazioni chiare sulla qualifica dell'imputato, indicata in maniera tanto generica quanto talora contraddittoria, come si vedrà, il copista deve essersi trovato innanzi alle

<sup>36</sup> Cf. Lys. 30. 4. Il logografo, inoltre, afferma che Nicomaco impiegò quattro anni per una trascrizione che avrebbe potuto concludere in trenta giorni, riproponendo dunque l'accusa dell'arbitrario prolungamento del mandato. L'ipotesi del rinnovo annuale *in itinere* può essere senz'altro sostenuta anche a questo riguardo (così già Robertson 1990, 52).

<sup>37</sup> *IG I<sup>3</sup> 10, 23-26; IG I<sup>3</sup> 24, 9-12; IG I<sup>3</sup> 62, 9-10; IG I<sup>3</sup> 71, 22-25; IG I<sup>3</sup> 156, 20-23; IG I<sup>3</sup> 174, 7-11.*  
<sup>38</sup> Informazioni rilevanti al riguardo provengono dalla legge di Nicofonte (375/4), che riguarda la monetazione attica di argento e predispone le misure che devono essere adottate per contrastare la circolazione di monete false sia all'Agorà che al Pireo (per l'*editio princeps* del documento, contenente contestualizzazione storica e commento, rimando a Stroud 1974, 187-188; per un'analisi più recente, cf. Psoma 2012, con discussione della bibliografia precedente). Il principio riferito è che all'Agorà e al Pireo le transazioni dovevano avvenire tramite moneta d'argento, recante il tipo attico. Per evitare disparità fra i pagamenti e garantire l'applicazione coerente del provvedimento, la legge prevedeva la presenza di un δοκιμαστής, cioè di uno schiavo pubblico che aveva compito di verificare le monete. Il documento testimonia l'attività di due δοκιμασταί, operanti rispettivamente in città e al Pireo (cf. Agora I 7180, 5 e 43) e informa inoltre che, qualora il δοκιμαστής ὁ δημόσιος non svolgesse il proprio lavoro, esaminando le monete secondo la legge nella sede a lui deputata, i συλλογεῖς dell'assemblea dovranno punirlo con cinquanta colpi di frusta (Agora I 7180, 13-16). L'iscrizione si conclude poi affermando la superiorità della legge di Nicofonte su qualsiasi altro decreto esistente di orientamento contrario: quest'ultimo, qualora venisse inciso su stele, dovrà essere distrutto dal segretario della boulé (Agora I 7180, 55-56; cf. Stroud 1974, 184-185). Questa ultima disposizione depone a favore di una procedura semplificata per quanto riguarda il divieto di pubblicazione di una norma di tipo inferiore che confligga con una superiore. Appare rilevante che ampi poteri in materia siano forniti al γραμματεὺς τῆς βουλῆς: egli sembra agire come supremo garante della coerenza dei contenuti dei decreti rispetto alle leggi. È probabile che la possibilità di questi magistrati di avere accesso a più fonti di diritto e alla prassi legislativa consentisse loro di aver maggiore potere di iniziativa.

medesime perplessità dei moderni e deve aver affibbiato malamente a Nicomaco il titolo di *γραμματεύς* mediante un autoschediasma fondato sugli elementi interni a Lys. 30, non diversamente da quanto aveva fatto per il tipo di procedura, che doveva apparirgli tuttavia più perspicua.

### **Nicomaco, *anagrapheus* e *nomothetes*? L'incarico ricoperto e il capo d'accusa**

Individuare il tipo di incarico svolto da Nicomaco e il capo d'accusa con cui egli venne condotto a processo porta inevitabilmente a chiedersi quali competenze gli ἀναγραφεῖς abbiano avuto nel contesto della revisione legislativa che seguì la restaurazione democratica. Credo sia indispensabile, a questo proposito, il confronto fra Lys. 30 e le altre testimonianze al riguardo, in particolare con l'orazione andocidea *Sui misteri* e con il discusso decreto di Tisameno ivi conservato (And. 1. 83-84)<sup>39</sup>. Pur nella consapevolezza della problematicità di questo documento, va osservato che Lys. 30, soprattutto ai paragrafi 17-28, sembra rivelare una certa compatibilità non solo con And. 1. 82, ma anche con la procedura descritta da And. 1. 83-84.

Nel suo discorso, Andocide richiama gli eventi che accompagnarono la restaurazione democratica nel 403/2 e ricorda che, per garantire la coerente osservanza dell'amnistia, fu necessario procedere alla promulgazione di un nuovo *corpus* di leggi. In un primo momento fu deciso di tralasciare la revisione dei *nomoi* di Solone e dei

<sup>39</sup> Benché questa non sia sede adatta per affrontare esaurientemente il tema, ricordo che il decreto è stato posto recentemente al centro di un rinnovato dibattito da una parte della critica che, rilevando difficoltà interpretative fra il testo del documento trasmesso dall'orazione andocidea e la parafrasi in essa contenuta, si è schierata contro la sua autenticità (cf. Canevaro-Harris 2012, 110-116). In un recente contributo, M.H. Hansen ha mostrato, in maniera a mio giudizio persuasiva, che tuttavia non esistono ragioni cogenti e definitive per rigettare l'autenticità del decreto di Tisameno e che le apparenti discrepanze contenutistiche fra il testo del decreto e la sua parafrasi, nonché le apparenti anomalie formali del decreto stesso, possono trovare una spiegazione sia interna al testo dell'orazione sia esterna, alla luce di un confronto con le altre fonti documentarie e, fra quelle letterarie, in particolar modo con il testo lisiano (cf. Hansen 2016). Canevaro ed Harris hanno successivamente risposto alle obiezioni di Hansen, difendendo le argomentazioni precedentemente sostenute (cf. Canevaro-Harris 2016-2017, 33-47). La loro ipotesi presenta in ogni caso dei punti di interesse e ha avuto, fin da principio, il merito di riaprire il dibattito sul decreto di Tisameno.

*thesmoi* di Dracone<sup>40</sup>: eppure, dopo aver avviato il processo con il sorteggio dei buleuti e l’elezione dei νομοθέται<sup>41</sup>, ci si accorgeva progressivamente<sup>42</sup> che molti cittadini sarebbero ancora stati passibili di giudizio anche per effetto delle leggi di Solone e Dracone, contrariamente alle clausole amnistiali. Per questa ragione fu convocata un’assemblea che decretò di sottoporre a verifica tutte le leggi<sup>43</sup> e di esporre nella στοὰ βασίλειος quelle revisionate<sup>44</sup>. Andocide chiede dunque lettura del decreto proposto da Tisameno, che istituiva la procedura di ripubblicazione delle leggi, offrendone in questo modo i dettagli. Apprendiamo dunque che due collegi di νομοθέται, distinti fra loro per composizione e mansioni, vennero incaricati della revisione. Il primo, eletto dalla *boulé*, avrebbe dovuto trascrivere su tavolette di legno le leggi soggette a revisione (οἵδε ἡρημένοι νομοθέται ὑπὸ τῆς βουλῆς ἀναγράφοντες ἐν σανίσιν), garantirne l’esposizione davanti al monumento degli Eponimi, così che ciascun cittadino potesse

<sup>40</sup> And. 1. 81.

<sup>41</sup> And. 1. 82: ἐπειδὴ δὲ βουλὴν τε ἀπειληρώσατε νομοθέτας τε εἴλεσθε. Canevaro-Harris 2012, 110 e, successivamente, Canevaro-Harris 2016-2017, 34-35 ritengono che l’assemblea sia stata responsabile di queste due operazioni, ma il testo andocideo non specifica la sede in cui i cittadini, cui l’oratore si rivolge, le abbiano svolte e nulla vieta di pensare, come fa Hansen 2016, 36, che responsabili del sorteggio della *boulé* e dell’elezione dei νομοθέται siano stati rispettivamente i cittadini dei demi e i tesmoteti e la *boulé*, in linea con quanto viene riferito dal decreto di Tisameno. Quest’ultimo poi, menziona due collegi di νομοθέται, ma l’espresso riferimento di And. 1. 82 ai problemi sorti riguardo all’incompatibilità fra le leggi riviste e le clausole dell’amnistia rende altamente probabile che il riferimento generico di And. 1. 82 sia ai νομοθέται eletti dalla *boulé*, che agivano come commissione d’inchiesta (And. 1. 83; cf. Rhodes 1991, 98 e Hansen 2016, 39 e 42; contra Canevaro-Harris 2012, 114 n. 85, secondo cui il collegio di νομοθέται sarebbe stato uno solo, eletto dall’assemblea. A loro avviso, ciò sarebbe confermato anche da Lys. 30. 28, che però non suffraga apparentemente questa ipotesi: qui l’accusatore di Nicomaco si riferisce genericamente all’elezione dei νομοθέται da parte degli Ateniesi, ma non specifica che se ne sia occupata l’assemblea).

<sup>42</sup> And. 1.82: εὐρίσκοντες τῶν νόμων τῶν τε Σόλωνος καὶ τῶν Δράκοντος πολλοὺς ὄντας οἵς πολλοὶ τῶν πολιτῶν ἔνοχοι ἦσαν τῶν πρότερον ἔνεκα γενομένων. I manoscritti recano concordemente l’imperfetto εὔρισκον, emendato da Blass e altri in εὐρίσκοντες per rimuovere un pesante asindeto (cf. MacDowell 1962, 121; la lezione εὔρισκον è preferita anche da Hansen 2016, 42, come riferimento esplicito all’operato dei νομοθέται eletti dalla *boulé*). Mi sembra tuttavia che la struttura del testo renda preferibile l’emendazione di Blass εὐρίσκοντες, come participio congiunto di εἴλεσθε. Questa soluzione non impedisce però di ritenere che l’intera espressione alluda in ogni caso all’operato dei νομοθέται eletti dalla *boulé*, cui sembra riferirsi anche And. 1. 82, giacché la necessità di emendare tutte le leggi doveva esser emersa per effetto del loro lavoro di inchiesta sui testi.

<sup>43</sup> Cf. su questo punto Hansen 2016, 38-40.

<sup>44</sup> And. 1. 82: ἐκκλησίαν ποιήσαντες ἐβουλεύσασθε περὶ αὐτῶν, καὶ ἐψηφίσασθε, δοκιμάσαντες πάντας τοὺς νόμους, εἴτ’ ἀναγράψαι ἐν τῇ στοᾷ τούτους τῶν νόμων οἵ ἀν δοκιμασθῶσι. Dal resoconto andocideo non emerge con chiarezza a chi sia stata affidata l’ispezione delle leggi e a cura di chi esse siano state pubblicate. Hansen 2016, 36 ritiene che il soggetto logico di ἀναγράψαι sia un collegio magistratuale e che, con ogni probabilità, si tratti degli ἀναγραφεῖς; parallelamente, il soggetto di δοκιμάσαντες sarebbe la *boulé*, coadiuvata dai νομοθέται. Vale la pena osservare però che gli ἀναγραφεῖς, come già evidenziava Hansen 1990, 68, non ricorrono né nel testo andocideo né in altra fonte letteraria: appare dunque possibile avanzare l’ipotesi per cui il medesimo collegio magistratuale, cioè i νομοθέται, si sia occupato dell’esame delle leggi e della loro ἀναγραφή, come suggerisce del resto anche And. 1. 84.

vederle (έκτιθέντων πρὸς τοὺς ἐπωνύμους, σκοπεῖν τῷ βουλομένῳ), e consegnarle ai magistrati allo scadere del mese in corso (καὶ παραδιδόντων ταῖς ἀρχαῖς ἐν τῷδε τῷ μηνὶ)<sup>45</sup>. Un secondo collegio di nomoteti, eletto fra i demoti, avrebbe dovuto procedere all'esame delle leggi insieme alla *boulé*, prima della loro esposizione definitiva (τοὺς δὲ παραδιδομένους νόμους δοκιμασάτω πρότερον ἡ βουλὴ καὶ οἱ νομοθέται οἱ πεντακόσιοι, οὓς οἱ δημόται εἴλοντο, ἐπειδὰν ὀμωμόκωσιν), introducendovi le eventuali modifiche che ciascun cittadino, a seguito dell'esposizione innanzi al monumento degli Eponimi, avesse proposto alla *boulé* (ἐξεῖναι δὲ καὶ ἴδιώτῃ τῷ βουλομένῳ, εἰσιόντι εἰς τὴν βουλὴν συμβουλεύειν ὅ τι ἀν ἀγαθὸν ἔχῃ περὶ τῶν νόμων)<sup>46</sup>.

Il testo lisiano non manca di mostrare qualche corrispondenza con And. 1. 83-84, a partire dall'estensione del secondo mandato di Nicomaco: rilevante appare al riguardo la prossimità fra l'originario limite di trenta giorni, secondo l'accusatore ignorato dall'imputato e arbitrariamente prolungato a quattro anni (ὅστις πρῶτον μὲν τέτταρα ἔτη ἀνέγραψεν, ἔξὸν αὐτῷ τριάκοντα ἡμερῶν ἀπαλλαγῆναι)<sup>47</sup>, e il termine di un mese come scadenza ultima del lavoro di trascrizione delle leggi da parte dei nomoteti eletti dalla *boulé* (And. 1. 83: οἴδε ἡρημένοι νομοθέται ὑπὸ τῆς βουλῆς ἀναγράφοντες ἐν σανίσιν...ἐν τῷδε τῷ μηνὶ). Ciononostante, Lys. 30 mostra anche qualche discrepanza non di poco conto rispetto al resoconto andocideo e al decreto di Tisameno in relazione all'incarico che Nicomaco avrebbe ricoperto. Come osservato, l'orazione definisce l'imputato per due volte ἀναγραφεύς: a questa designazione fanno eccezione la qualifica di ὑπογραμματεύς, impiegata solo una volta<sup>48</sup> come iperbole dispregiativa, e quella di νομοθέτης, impiegata tre volte<sup>49</sup>. Parte della critica ha sostenuto che la procedura di revisione e ripubblicazione delle leggi non subì sostanziali

<sup>45</sup> And. 1. 83. Questo collegio di νομοθέται agirebbe come commissione d'inchiesta preposta alla preparazione della bozza delle leggi (cf. Hansen 2016, 38-39).

<sup>46</sup> And. 1. 84. Il decreto afferma poi in chiusura che, dopo la ratifica, il tribunale dell'Areopago avrebbe vigilato sulla corretta applicazione delle leggi approvate da parte dei magistrati e che esse sarebbero state esposte sul muro, dove si trovavano in precedenza, perché tutti avessero la possibilità di vederle.

<sup>47</sup> Lys. 30. 3-4. Come già evidenziato, la scoperta dei frammenti del calendario sacrificale redatto da Nicomaco e dai suoi colleghi ha mostrato che quest'accusa non è nient'altro che un espediente retorico per svilire l'operato dell'imputato.

<sup>48</sup> Lys. 30. 27-28.

<sup>49</sup> Lys. 30. 2, ove Nicomaco è accusato di essersi autonominato legislatore al posto di Solone e aver trasceso i limiti imposti dal proprio incarico; 30. 27, ove viene affermato che Nicomaco era divenuto νομοθέτης da ὑπογραμματεύς; 30. 28, ove Lisia costruisce un raffronto fra gli autorevoli νομοθέται del passato e quelli meno autorevoli del presente, ossia Nicomaco e Tisameno.

cambiamenti fra la fase antecedente all'avvento dei Trenta e quella successiva, ragione per cui i due momenti andrebbero interpretati come parti omogenee di un unico progetto sospeso e poi riattivato: da ciò deriverebbe che Nicomaco sia stato nuovamente coinvolto nelle operazioni di revisione legislativa come ἀναγραφεύς<sup>50</sup> e che il termine νομοθέτης assegnatogli da Lisia non sia altro che un'iperbole<sup>51</sup>, impiegata per convincere la giuria che l'imputato avesse trasceso i limiti, prettamente cancellereschi, impostigli dal suo incarico. Questa ricostruzione non sembra tenere adeguatamente conto di un dato estremamente rilevante: non solo infatti gli ἀναγραφεῖς τῶν νόμων scompaiono completamente dalle fonti successive alla restaurazione democratica, compreso And. 1. 82<sup>52</sup>, ma lo stesso decreto di Tisameno li esclude dalle operazioni di ripubblicazione delle leggi, assegnandone il compito ai νομοθέται nominati dalla βουλή (νομοθέται ὑπὸ τῆς βουλῆς ἀναγράφοντες)<sup>53</sup>. I moderni hanno tentato di sanare l'aporia fra il resoconto andocideo e quello lisiano in vario modo. In passato, il titolo di ἀναγραφεὺς τῶν νόμων è stato ritenuto sinonimo di νομοθέτης e, conseguentemente, i νομοθέται eletti dalla βουλή di cui parla il decreto di Tisameno non sarebbero altri che gli ἀναγραφεῖς nuovamente nominati nel 403<sup>54</sup>. Più di recente, è stata ipotizzata

<sup>50</sup> Propendono, al contrario, per un'identità dei due mandati senza variazioni procedurali Rhodes 1991, 88-89 e Canevaro – Harris 2012, 112.

<sup>51</sup> Harrison 1955, 29 e Todd 1996, 108-109.

<sup>52</sup> Come già evidenziava Hansen 1990, 68. È opportuno osservare che solo le iscrizioni, a partire dal terzo quarto del IV secolo, attestano la presenza di un ἀναγραφεύς: le funzioni di questo magistrato, che compare sempre da solo e mai come membro di un collegio più ampio, nulla hanno a che fare con quelle degli ἀναγραφεῖς τῶν νόμων e sembrano piuttosto prossime a quelle del γραμματεὺς τῆς βουλῆς (cf. *IG* II/III<sup>3</sup>, 1 469), cui sono in ogni caso normalmente attribuite le funzioni di trascrizione e pubblicazione dei decreti per tutto il IV secolo. Solo con il regime di Antipatro, che impresse una trasformazione nel numero e nelle funzioni di alcuni settori della pubblica amministrazione, si osservano alcune modifiche delle competenze del segretario annuale. Le epigrafi della forbice cronologica 321/0-319/8 evidenziano infatti la sua sostituzione con un ἀναγραφεὺς eponimo, che ricopre le funzioni originariamente assegnate al γραμματεὺς τῆς βουλῆς, ma che dopo il 318 scompare per lasciargli nuovamente posto (su questo tema, cf. Poddighe 2002, 44-45).

<sup>53</sup> And. 1. 83 presenta in questo punto una difficoltà testuale, relativa al participio del verbo ἀναγράφειν che segue la menzione del primo collegio di νομοθέται (νομοθέται ὑπὸ τῆς βουλῆς ἀναγράφοντες): i codici riportano la lezione ἀναγραφέντας, emendata dal Blass in ἀναγραφόντες. Adottare un approccio conservativo o emendativo non è affatto indifferente perché restituirebbe due testi diversi e, conseguentemente, due informazioni ben distinte. Mantenendo invariato il testo tradito, bisognerebbe ammettere che ἀναγραφέντας sia o una forma insolita di participio sostantivato o che si riferisca ad un complemento oggetto sottinteso e, ovviamente, alle bozze dei νόμοι trascritti su tavoletta. Ciò lascia però aperto il problema di quali magistrati siano stati preposti a questa trascrizione preliminare. L'emendazione di Blass, che restituisce ἀναγραφόντες come participio congiunto di νομοθέται, appare pertanto vincente: essa è perfettamente in linea con And. 1. 82, che menziona i νομοθέται come unici responsabili del processo di revisione legislativa.

<sup>54</sup> Così Blass 1868, 458 n. 1 e Jebb 1876, 224 n. 1. In seguito, Blass ha modificato leggermente la propria posizione, sostenendo che i νομοθέται si sarebbero occupati esclusivamente della redazione delle nuove leggi, mentre gli ἀναγραφεῖς sarebbero stati eletti per la revisione delle

l'esistenza di un decreto, non pervenutoci, alternativo a quello di Tisameno e differente nello scopo: se il primo mirava a disciplinare le competenze dei νομοθέται, il secondo sarebbe stato finalizzato a regolare quelle degli ἀναγραφεῖς, non meglio preciseate, ma in ogni caso di gran lunga ridotte rispetto al primo mandato perché la ratifica dei testi di legge sarebbe stata affidata al parere preliminare della *boulé* e dei νομοθέται eletti dai demì<sup>55</sup>.

Ambo le proposte implicano qualche difficoltà. La seconda, già fortemente indebolita dal confronto con il decreto di Tisameno che, pur prescrivendo indicazioni procedurali sulla revisione legislativa, tace sorprendentemente l'intervento degli ἀναγραφεῖς, sembra complicare il quadro piuttosto che semplificarlo e, per di più, apporta elementi poco utili alla comprensione del testo lisiano: ammettendo infatti che gli ἀναγραφεῖς siano esistiti per coadiuvare i νομοθέται della *boulé* e che Nicomaco sia stato uno di essi, non si comprende bene come mai egli, detentore di un potere e di responsabilità minori rispetto ad altri, sia stato condotto a processo. Per di più, ciò sembra in contrasto con quanto risulta da Lys. 30. 29, secondo cui, benché non si potesse svolgere l'incarico di sottosegretario per due volte per la stessa magistratura (ὑπογραμματεῦσαι μὲν οὐκ ἔξεστι δις τὸν αὐτὸν τῇ ἀρχῇ τῇ αὐτῇ), era stato permesso agli stessi individui di essere padroni delle decisioni più importanti per lungo tempo (περὶ δὲ τῶν μεγίστων τοὺς αὐτοὺς ἔατε πολὺν χρόνον κυρίους εἶναι). Questa frase è pregnante: nel definire Nicomaco e Tisameno κυρίους, Lisia, confermando il rinnovo del loro incarico nel contesto della revisione legislativa dopo l'arcontato di Euclide<sup>56</sup>, ammette che essi

---

leggi di Draconte e Solone che restavano da scrutinare, non mancando anche di coadiuvare in parte i νομοθέται (Blass 1887, 465). L'ipotesi dell'identificazione degli ἀναγραφεῖς con i νομοθέται è stata più di recente riproposta da Hansen 1990, 68-69 e Hansen 2003, 163; *contra*, Pébarthe 2006, 135 n. 147.

<sup>55</sup> MacDowell 1962, 198; Clinton 1982, 34-35; Volonaki 2001, 156-158.

<sup>56</sup> Un coinvolgimento di Tisameno anche nella prima fase della revisione legislativa è ipotizzabile sulla base di alcuni frammenti di Teopompo Comico, attivo fra la fine del V e gli inizi del IV secolo, che sembra aver accolto questa tematica nella propria produzione, tanto da conferire ad una propria commedia il titolo di *Teisamenos* (cf. Theopompus FF 60-62 K.-A.). La maggior parte della critica identifica questo Tisameno con il figlio di Mecanione, collega di Nicomaco e proponente dell'omonimo decreto. I frammenti di Teopompo Comico sono però esigui e così tematicamente poco omogenei e perspicui da impedire di comprendere a quando deve esser fatta risalire la commedia, come l'autore abbia affrontato il tema politico e ritratto la figura di Tisameno e, infine, se questi sia stato esclusivo bersaglio dell'opera. Ciononostante, poiché il titolo reca il nome del probabile destinatario, il *Teisamenos* possiede le caratteristiche formali dell'όνομαστή κωμῳδεῖν tipico delle commedie di fine V secolo. Sommerstein ha dunque inserito la commedia di Teopompo nel filone delle cosiddette "commedie dei demagoghi", proponendo il 404 come *terminus ante*: con la restaurazione democratica, infatti, si assiste alla scomparsa di questo tipo di commedie, che ormai, in una temperie culturale improntata alla moderazione, non dovevano essere più apprezzate dal pubblico per via degli attacchi verbali e personali troppo violenti e

avevano avuto un ruolo altamente delicato e di primaria importanza nella pubblicazione del materiale legislativo, ben distante sia da quello puramente burocratico tipico degli ὑπογραμματεῖς delle singole magistrature<sup>57</sup> sia da quello di presunti ἀναγραφεῖς.

L'ipotesi che Nicomaco abbia svolto un ruolo subordinato ai νομοθέται nel secondo mandato e, in particolare, quello di ἀναγραφεῖς come nel primo, deve essere dunque abbandonata: al contrario, il fatto che Lisia alluda ad un'ἀρχὴ κύρια, suggerisce di approfondire la prima ipotesi, quella per cui Nicomaco possa essere identificato con uno dei νομοθέται della βουλή menzionati dal decreto di Tisameno. Benché questa ipotesi presenti il vantaggio di identificare il collegio degli ἀναγραφεῖς con quello dei νομοθέται, essa non tiene conto dell'argomentazione contro la reiterazione della medesima carica, avanzata in Lys. 30. 29: ciò induce a chiedersi se Nicomaco abbia svolto incarichi diversi nel passaggio dall'una all'altra fase della revisione legislativa. Una risposta apparentemente positiva sembra provenire da Lys. 30. 4, ove l'espressione ὄμοίαν καὶ νῦν τὴν ἀρχὴν κατεστήσατο distingue l'incarico di Nicomaco oggetto dell'azione giudiziaria in corso da quello precedente, nonostante il logografo li assimili per via della perpetuazione delle irregolarità: poiché infatti la piena identità avrebbe dovuto essere piuttosto espressa con l'aggettivo αὐτή<sup>58</sup>, l'impiego dell'aggettivo ὄμοία suggerisce che il secondo incarico non doveva essere identico al primo, ma solo simile, e la presenza dell'avverbio νῦν, che si riferisce esclusivamente alla magistratura

percepiti prossimi ai codici espressivi della democrazia radicale dell'ultimo quarto del V secolo (cf. Sommerstein 2000, 444-445). Benché molti aspetti della commedia restino oscuri e le testimonianze su Tisameno siano estremamente rare, non si deve escludere che egli abbia preso parte alla prima fase della revisione legislativa e che sia stato così noto all'opinione pubblica e non meno discusso da divenire soggetto di una commedia. Svolto con ogni probabilità il proprio incarico con successo, Tisameno venne preposto di nuovo alla revisione legislativa dopo la restaurazione democratica, come testimonia Lys. 30. Anzi: dipingendolo al pari di Nicomaco come paradigma dei cattivi nomoteti eletti dagli Ateniesi, Lisia avrebbe inteso fare appello alle critiche e ai sentimenti negativi che erano sorti già precedentemente intorno alla revisione legislativa e a Tisameno e di cui resta flebile traccia nella commedia *archaia* (v. *infra*).

<sup>57</sup> Gli ὑπογραμματεῖς erano segretari che svolgevano mansioni di carattere cancelleresco: la loro funzione sembra sia stata prossima a quella di un impiegato salariato piuttosto che a quella di una vera e propria *arché*. L'incarico era svolto indistintamente da cittadini e da schiavi affrancati, che venivano scelti per sorteggio o per alzata di mano. Quanto alla durata della carica degli ὑπογραμματεῖς, non è possibile stabilire se l'affermazione lisiana sul voto dell'iterazione del loro incarico sia da intendere come autentico riferimento all'alta frequenza del loro avvicendamento o piuttosto come un'esagerazione: appare coerente ritenerne in ogni caso che la durata dell'incarico degli ὑπογραμματεῖς sia stata direttamente proporzionale a quella dell'incarico del magistrato per il quale realizzavano la loro prestazione (cf. Hansen 1980, 171).

<sup>58</sup> Cf. MacDowell 1962, 198, che pur conclude affermando, sulla base di Lys. 30. 4, che in ambo le occasioni Nicomaco aveva svolto l'incarico di *anagrapheus*. A ben vedere però la posizione di ὄμοία come predicativo dell'oggetto suggerisce che Lisia si stia esclusivamente riferendo alla medesima maniera negativa di reggere l'incarico, ma non dice nulla sull'identità della carica.

indagata nell'azione giudiziaria in corso, induce a pensare ad una contestualizzazione diversa. Viene dunque da chiedersi se Nicomaco sia stato processato per presunte inadempienze commesse in relazione ad un incarico che, pur simile al primo in apparenza, se ne allontanava con ogni probabilità nella sostanza: in altri termini, vale la pena verificare se la qualifica di Nicomaco come ἀναγραφεύς in Lys. 30. 25, pur ricondotta dal testo al secondo incarico, debba essere interpretata come un riferimento generico all'attività di trascrizione e se, piuttosto, il termine νομοθέτης sia il vero titolo dei detentori del secondo incarico e, quindi, anche di Nicomaco. D'altra parte, il logografo designa per tre volte l'attività svolta da Nicomaco con il verbo ἀναγράφειν<sup>59</sup> e due volte con il sostantivo corradicale ἀναγραφή<sup>60</sup>: se ciò risulta coerente con la qualifica di ἀναγραφεύς attribuita da Lys. 30. 2 a Nicomaco per il primo mandato<sup>61</sup>, And. 1. 83, che tace la presenza degli ἀναγραφεῖς dopo il 403, mostra che l'ἀναγράφειν era una delle competenze dei νομοθέται della βουλή (And. 1. 83: νομοθέται ὑπὸ τῆς βουλῆς ἀναγράφοντες). Oltre a verificare se Nicomaco abbia svolto il ruolo di νομοθέτης nel secondo mandato, bisognerà cercare di comprendere in che misura le competenze dei νομοθέται della βουλή si siano distinte da quelle degli ἀναγραφεῖς.

I moderni si sono chiesti se gli ἀναγραφεῖς<sup>62</sup> abbiano avuto mansioni legislative o meramente cancelleresche, cioè se abbiano introdotto nei testi di legge delle

<sup>59</sup> Lys. 30. 2 (in riferimento al primo mandato), 30. 4 (in riferimento al secondo mandato), 30. 19 (in riferimento all'aggiunta di nuovi sacrifici) e 30. 30 (in riferimento all'errore di consentire ad un cittadino non autoctono di interessarsi della trascrizione delle leggi patrie).

<sup>60</sup> Lys. 30. 17 e 25 con riferimento generico all'attività di trascrizione.

<sup>61</sup> Il confronto con le fonti epigrafiche conferma che Nicomaco abbia ricoperto questa qualifica prima dell'arcontato di Euclide.

<sup>62</sup> Gli ἀναγραφεῖς fanno la loro comparsa nelle fonti letterarie in Arist. *Ath. Pol.* 30. 1, dove figurano come una commissione di cento uomini eletti fra i Cinquemila per mettere per iscritto le proposte redatte dai συγγραφεῖς riguardo alla cosiddetta costituzione per il futuro (εἰς τὸ μέλλοντα χρόνον) e a quella per il presente (ἐν δὲ τῷ παρόντι καιρῷ): il resoconto lisiano e le testimonianze epigrafiche informano che un collegio di ἀναγραφεῖς restò in attività fino alla caduta della democrazia nel 404 e che continuò ad occuparsi della trascrizione delle leggi. Nel suo resoconto dell'assemblea a Colono, Thuc. 8. 67. 1 riferisce, in termini più sintetici e diversi, la proposta di Pitodoro: questi avrebbe proposto di eleggere un collegio di dieci persone (e non trenta, come si desume da *Ath. Pol.* 29. 2) che, insignite di pieni poteri (ζυγγραφεῖς αὐτοκράτορες), redigessero le proposte migliori per la salvezza dello stato; l'instaurazione del governo dei Quattrocento chiude poi la narrazione. Oltre alle differenze sul numero dei ξυγγραφεῖς (rigettato a favore dei venti συγγραφεῖς di cui parla *Athenaion Politeia*; cf. Shear 2011, 41 n. 69, con bibliografia precedente), gli ἀναγραφεῖς sono assenti nel resoconto tucidideo, diversamente da *Ath. Pol.* 30. 1: ciò ha prevedibilmente posto il problema dell'identificazione. La critica moderna ha suggerito che questi due collegi, pur nominati entrambi nel corso dell'assemblea a Colono o immediatamente a ridosso di essa, abbiano avuto compiti diversi (cf. Volonaki 2001, 141-143). Secondo Ostwald 1986, 415-418, i ξυγγραφεῖς si sarebbero occupati della raccolta di tutto il materiale legislativo antecedente al 412, proponendo modifiche, e gli ἀναγραφεῖς solo della messa per iscritto definitiva; preferibile l'ipotesi di Rhodes 1991, 92, secondo cui non vi sono basi per poter affermare che i ξυγγραφεῖς si siano occupati della raccolta

modifiche sostanziali o se si siano esclusivamente limitati a depurarli in sede di trascrizione da alterazioni e ribadirne il testo contro futuri e inediti abusi antidemocratici. La scarsa generosità delle fonti letterarie e documentarie nel restituire informazioni chiare sulle competenze degli ἀναγραφεῖς è nota; complica il quadro poi la genericità del sostantivo che ne designa l'attività, giacché il verbo ἀναγράφειν è impiegato dalle testimonianze letterarie con un significato ampio, che va dalla trascrizione delle leggi per l'archiviazione fino all'iscrizione su pietra e all'esposizione del documento<sup>63</sup>. L'orazione lisiana chiama però in causa il tema della discrezionalità e dell'intervento attivo sui testi: Nicomaco viene diffusamente accusato di aver inserito e cancellato leggi a proprio piacimento, in occasione sia del primo mandato che del secondo (Lys. 30. 2 e 5), e, con particolare riferimento a quest'ultimo, di avere inficiato la sostanza dei provvedimenti del calendario sacrificale (Lys. 30. 17-21). A questo punto bisogna chiedersi se l'imputato abbia per davvero avuto facoltà di intervenire sui testi durante il suo primo mandato oppure se le sue competenze si siano accresciute nel secondo, dando così a Lisia lo spazio per avanzare accuse di illegale discrezionalità.

A differenza di Lys. 30, le testimonianze documentarie, in particolare la legge di Draconte sull'omicidio (*IG I<sup>3</sup> 104*), chiariscono in parte quali siano state le competenze degli ἀναγραφεῖς. Il decreto, che dispone la ripubblicazione del testo nel 409/8, specifica che gli ἀναγραφεῖς, insieme al segretario della βουλή, avrebbero

---

di leggi varate in epoca precedente, essendo la loro una commissione nominata *ad hoc* solo allo scopo di redigere le bozze preparatorie per una nuova legislazione, senza riferimento alla precedente. Benché questa non sia la sede per affrontare esaustivamente il tema, sembra opportuno sottolineare che, stando al decreto di Clitofonte (cf. *Ath. Pol.* 29. 3), l'ipotesi che i *syngrapheis* abbiano redatto le nuove proposte legislative servendosi anche della consultazione del precedente materiale normativo non sembra del tutto infondata e, per di più, consentirebbe di comprendere come mai *Ath. Pol.* assegni agli ἀναγραφεῖς un ruolo di ricerca e di collazione delle leggi (v. *infra*).

<sup>63</sup> Cf. Volonaki 2001, 141 e Boffo 2003, 19. Di riflesso, la critica moderna ha collocato le competenze degli ἀναγραφεῖς a metà strada fra quelle di scrivani e quelle di "legislatori", nella misura in cui essi avrebbero esercitato una sorta di autorità nel selezionare le leggi che erano in uso alla fine del V secolo distinguendole da quelle ormai obsolete e unificandole con leggi simili riguardanti sempre lo stesso soggetto. Più precisamente, alcuni ritengono che essi sarebbero stati incaricati di ritrovare le leggi, di trascriverle e di curarne l'esposizione, senza modificare la sostanza del testo (MacDowell 1978, 46; Clinton 1982, 28-30; Rhodes 1991, 91, che pur afferma che le mansioni degli ἀναγραφεῖς furono definite con il passare del tempo, finendo per divenire ben più autorevoli di un lavoro di mera trascrizione meccanica; Volonaki 2001, 143; Gallia 2004, 455; Pébarthe 2006, 132; Shear 2011, 83); altri ritengono che compito degli ἀναγραφεῖς sia stato quello di identificare le leggi senza per forza curarne l'esposizione (Harrison 1955, 30) o, in alternativa, quello di svolgere un ruolo cancelleresco che consisteva nel raccogliere e copiare i testi delle leggi per l'archivio di Atene (Robertson 1990, 45 e 55, secondo cui gli ἀναγραφεῖς avrebbero addirittura sostituito gli ordinari segretari del Consiglio nella forbice cronologica 410-404).

dovuto incidere su una stele di pietra la legge sull'omicidio, dopo averne ottenuto il testo dall'arconte βασιλεύς<sup>64</sup>. In altri termini, osserva a ragione Faraguna, gli ἀναγραφεῖς avrebbero ricevuto copia della legge custodita dall'arconte βασιλεύς nel proprio archivio e l'avrebbero impiegata come antigrafo della redazione definitiva su pietra. Incoraggia una simile interpretazione la presenza del verbo παραλαμβάνω (*IG I<sup>3</sup> 104, 6*), che, suggerendo una consegna *brevi manu* dell'antigrafo, ne implica la redazione su materiale leggero (papiro o legno); diversamente, se il testo della legge di Draconte fosse stato consultabile su stele o se, più in generale, tutte le leggi lo fossero state, l'esigenza di una nuova ripubblicazione risulterebbe difficile da spiegare e, per di più, le accuse contro Nicomaco di cancellare e inserire leggi dietro donativi finirebbero per poggiare su basi estremamente fragili<sup>65</sup>. Meritevole di qualche considerazione è anche l'intervento del segretario della *boulé*: egli partecipa all'operazione di pubblicazione insieme agli ἀναγραφεῖς, ma non è al loro pari il soggetto del verbo ἀναγρα[φ]σά[v]τον. Ciò scoraggia l'ipotesi che il γραμματεὺς τῆς βουλῆς abbia svolto le medesime funzioni degli ἀναγραφεῖς e il fatto che egli sia loro associato per mezzo di un complemento di compagnia rende altamente probabile che la sua funzione nel quadro della ripubblicazione della legge draconiana sia differente, probabilmente limitata al loro coordinamento e alla supervisione della loro attività<sup>66</sup>. In ogni caso, il fatto che gli ἀναγραφεῖς siano i soggetti dei due verbi suggerisce l'ipotesi di una loro esclusiva responsabilità, sancita per decreto, nell'intera procedura di ripubblicazione, dal reperimento dell'originale alla trascrizione dell'antigrafo per il lapisca, alla collocazione del testo nella *stoà basileios*<sup>67</sup>. Ulteriori considerazioni in proposito sono

<sup>64</sup> *IG I<sup>3</sup> 104, 4-8: τὸ[ν]/Δράκοντος νόμον τὸ[ν] περὶ τὸ φό[ν]ο ἀναγρα[φ]σά[v]τον οἱ ἀναγραφεῖς τὸν νόμον παραλαβόντες παρὰ τὸ β[α]σ[ι]λέ[ος με]τ[ὰ τὸ γραμμ]ιατέο/ς τε[ς] βουλεῖς ἐστέλει λιθίνει καὶ κα[τ]α[θ]έντ[ον πρόσ]θε[v] τε[ς] στο/ᾶς τε[ς] βασιλείας.*

<sup>65</sup> Faraguna 2011, 2-3.

<sup>66</sup> Il segretario della *boulé*, sovente incaricato nei decreti dell'ἀναγραφή del testo, era tenuto anche a verificare la coerenza del testo ad incisione ultimata (cf. Pébarthe 2006, 247-254, sugli aspetti tecnici della pubblicazione delle epigrafi): poiché *IG I<sup>3</sup> 104* assegna esplicitamente l'ἀναγραφή agli ἀναγραφεῖς, è necessario ipotizzare un ridimensionamento delle mansioni del segretario della *boulé* in quest'occasione, legato con ogni probabilità proprio al quadro eccezionale della revisione legislativa che previde la nomina straordinaria di alcuni magistrati, come gli ἀναγραφεῖς per l'appunto. Risulta allora probabile che il segretario della *boulé* si sia occupato di una funzione di supervisione legata ad un controllo finale e generale del testo.

<sup>67</sup> Solitamente i magistrati menzionati in relazione all'*anagraphé* sono gli esclusivi responsabili della pubblicazione (cf. Pébarthe 2006, 248-249). Secondo Ostwald 1986, 519-520 n. 82 e Robertson 1990, 52-60, la pubblicazione presso la *stoà basileios* avrebbe riguardato esclusivamente la legge sull'omicidio poiché sede del magistrato che avrebbe dovuto occuparsi della sua applicazione: le altre sarebbero state pubblicate altrove; *contra* Rhodes 1991, 91, secondo cui non vi sarebbe bisogno di questa differenziazione, perché la *stoà basileios* era il luogo ove venivano pubblicati tutti i testi delle leggi fin dall'epoca di Efialte.

offerte dalla legge sulle competenze del Consiglio (*IG I<sup>3</sup> 105*), che muove nella direzione di un tipo di trascrizione leggermente diversa dalla precedente, ma non per questo incompatibile. Solitamente ricondotta all'epoca post clistenica<sup>68</sup>, essa reca un testo composito contenente alcune differenziate disposizioni di legge che circoscrivono le prerogative della *βουλή*<sup>69</sup>: se la varietà contenutistica ci pone innanzi al prodotto dell'assemblaggio di norme differenti, ancor più rilevante appare la varietà lessicale e linguistica del testo, che non solo impone di considerare le norme ben più antiche rispetto alla loro incisione su stele, ma suggerisce anche l'idea di una loro stratificazione cronologica<sup>70</sup>. *IG I<sup>3</sup> 105* testimonia pertanto che nel 409 furono riorganizzati e incisi sul medesimo supporto scrittorio una serie di documenti, in origine indipendenti, riguardanti i poteri del Consiglio: benché il prescritto dell'iscrizione non sia giunto, il confronto con *IG I<sup>3</sup> 104* e la contemporaneità delle due epigrafi rendono altamente probabile che *IG I<sup>3</sup> 105* sia stata anch'essa ripubblicata dagli *ἀναγραφεῖς* e che questi si siano parimenti serviti di antografi redatti su materiale deperibile, al cui reperimento, alla cui collazione e alla cui trascrizione definitiva dovevano provvedere<sup>71</sup>. In più, la presenza degli arcaismi e di tratti che tradiscono una sorta di incertezza del lapisca nel leggere la bozza e nel riportarla su pietra<sup>72</sup> suggeriscono che gli *ἀναγραφεῖς*, anche in questo caso, abbiano svolto un'attività di mera trascrizione degli originali e che la loro possibilità di alterare l'antigrafo dal punto di vista sostanziale, linguistico o formale sia stata pressoché nulla: essi devono essersi limitati a reperire le norme e riorganizzarle

<sup>68</sup> Così Sickinger 1999, 58, ma cf. Hignett 1952, 153-154, che considera l'iscrizione una riproduzione fededegna di un originale efigialeo, integrato con elementi più recenti in seguito al colpo di stato dei Quattrocento: gli arcaismi, causati da conservatorismo legislativo o tratti da una legge precedente, non appaiono motivazioni sufficienti per ritenere il testo una trascrizione fededegna di un originale clistenico.

<sup>69</sup> Oltre a ciò che viene identificato con l'*horkos bouleutikos* (*IG I<sup>3</sup> 105*, 3-28), il testo presenta due sezioni, separate dalla formula *τάδε ἔδοχσεν*, che da un lato attestano alcune mutile disposizioni di legge (*IG I<sup>3</sup> 105*, 30-34) e, dall'altro, un elenco di clausole sulle quali la *boulé* non avrebbe potuto pronunciarsi *ἄνευ τὸ δέμῳ τῶν Ἀθεναίων πλεθύοντος* (*IG I<sup>3</sup> 105*, 36-46).

<sup>70</sup> Faraguna 2011, 4-5, con bibliografia precedente.

<sup>71</sup> Rhodes 1972, 198; Sickinger 1999, 58; Faraguna 2011, 6, per cui una simile interpretazione di *IG I<sup>3</sup> 105* aiuterebbe a spiegare molto bene il significato del verbo *προσαναγράφει* nell'emendamento di Clitofonte (*Arist. Ath. Pol.* 29. 3): gli *anagrapheis* dunque avrebbero materialmente ricercato documenti non immediatamente disponibili per la loro età, ma avrebbero anche svolto un lavoro di indagine critica su di essi; Shear 2011, 83-84.

<sup>72</sup> Lewis 1967, 132 ha notato che l'epigrafe alla l. 43 riporta per tre volte due punti sovrapposti al posto di *τοῖ* (cf. *IG I<sup>3</sup> 105*, 43: *hότος ἀν δόκει :: δέμοι το[ι] Ἀ]θεναίων πλε[θύοντι]*). Poiché questo simbolo è chiaramente leggibile, non può essere interpretato come un mezzo per separare porzioni diverse di testo, cosa che ricorre in altri punti dell'iscrizione (cf. *IG I<sup>3</sup> 105*, 34, 44 e 50): al contrario, vi è da credere che i due punti sovrapposti siano stati volutamente impiegati dallo scrupoloso lapisca per indicare uno spazio vuoto laddove l'antigrafo gli era risultato inintelligibile.

per la versione definitiva, rispettando in ogni caso le disposizioni di βουλή ed assemblea contenute nel decreto per la ripubblicazione.

L’analisi del materiale epigrafico attestante la ripubblicazione delle leggi impedisce dunque di ritenere che le mansioni degli ἀναγραφεῖς abbiano ecceduto l’ambito cancelleresco: essi, dopo aver reperito, nel rispetto di quanto prescritto dagli organi deliberativi<sup>73</sup>, i testi originali nel luogo in cui erano custoditi<sup>74</sup>, dopo averli collazionati e sottoposti all’attenzione dell’assemblea per la ratifica del testo<sup>75</sup>, si sarebbero curati dell’intera procedura di ripubblicazione, dalla preparazione delle minute alla curatela dell’incisione su stele del documento, sempre in accordo con quanto deliberato precedentemente dagli organi assembleari<sup>76</sup>. Questo dato priva di fondamento l’accusa contro Nicomaco di aver operato in qualche modo una scelta personale sui testi che sarebbero rientrati nella ripubblicazione, accogliendo alcune leggi ed escludendone altre: ciò non vuol dire che gli ἀναγραφεῖς non abbiano dovuto confrontarsi con testi originariamente differenti<sup>77</sup>, ma poiché il prescritto del decreto per la ripubblicazione della legge avrebbe dovuto contenere l’autorizzazione e le istruzioni sull’adeguamento dei testi, appare poco probabile che l’imputato, in occasione del suo primo mandato, abbia ignorato il pronunciamento degli organi deliberativi sugli originali e abbia avuto una discrezionalità tale da alterare illegalmente le bozze desunte dagli antigrafi nel nome di una personale selezione, sfuggita a controllo e visibile soltanto una volta che il testo fu ripubblicato; di contro, se egli avesse svolto per davvero una funzione legislativa, l’accusa del logografo sarebbe

<sup>73</sup> È probabile che la ripubblicazione delle leggi fosse preceduta da altrettanti decreti che dovevano indicare le fonti consultabili ai fini dell’ἀναγραφή: ciò è estremamente chiaro per il secondo mandato di Nicomaco, in relazione alla ripubblicazione del calendario sacrificale (cf. Lys. 30. 4 e 17). Tuttavia, poiché una volta innescata la macchina procedurale, nessun proponente di decreti avrebbe potuto anticipare il risultato definitivo della compilazione autonoma da parte degli ἀναγραφεῖς, ciò doveva renderli altamente esposti e accusabili perché dotati di una grande responsabilità (cf. Gallia 2004, 455). In ogni caso, vi è da escludere che la prassi prevedesse da parte degli ἀναγραφεῖς un’iniziativa particolare di carattere legislativo con intervento di elaborazione o di correzione dei testi (cf. Pébarthe 2006, 132).

<sup>74</sup> Oltre all’archivio dei magistrati, non è escluso che gli ἀναγραφεῖς abbiano avuto accesso diretto anche all’archivio centrale (cf. Lys. 30. 3).

<sup>75</sup> Volonaki 2001, 145; Gagarin 2008, 183; pensa ad un coinvolgimento preliminare della βουλή Clinton 1982, 29-30.

<sup>76</sup> Cf. *IG I<sup>3</sup>* 104, 5-6.

<sup>77</sup> Secondo Shear l’accusa contro Nicomaco di Lys. 30. 2 e 5 indicherebbe che solo parte del materiale reperito dagli ἀναγραφεῖς doveva essere incluso nella revisione e, in particolare, solo quelle leggi che la pubblicazione di documenti più recenti aveva reso obsolete o per le quali aveva imposto un’emendazione: il resto del materiale sarebbe stato escluso (cf. Shear 2011, 83). In ogni caso sembra poco probabile che Nicomaco avesse facoltà di escludere o includere testi senza previo ordine degli organi assembleari.

risultata fortemente inefficace. L'ampio potere presumibilmente posseduto da Nicomaco nel primo mandato risulta essere dunque una costruzione retorica di Lisia che, accusandolo di aver agito contrariamente a quanto deliberato dalla città e di aver alterato illegalmente gli antigrafi delle leggi, intende evidenziare la sua ostilità alle istituzioni democratiche. Sembra dunque che le competenze di ἀναγράφειν del primo mandato di Nicomaco siano state esclusivamente legate al piano cancelleresco: il confronto con il resoconto sul secondo mandato consentirà di comprendere se queste funzioni siano rimaste inalterate oppure se si siano accresciute e, conseguentemente, se dopo il 403 egli abbia svolto un incarico differente da quello di ἀναγραφεύς. I paragrafi relativi ai provvedimenti sui sacrifici (Lys. 30. 17-21) sono a questo proposito particolarmente rilevanti, giacché il tema della mera ripubblicazione di norme anteriori, al centro del breve *excursus* sul primo mandato, cede il passo all'accusa relativa ad una nuova redazione, nello specifico di disposizioni sacre<sup>78</sup>: questi paragrafi ci pongono apparentemente in una prospettiva diversa rispetto a quanto precedentemente desunto dalle iscrizioni collocate nella forbice cronologica 410-404; essi, per di più, mostrano di avere qualche punto di contatto con il decreto di Tisameno in relazione ai νομοθέται.

Ad una lettura del testo, la strategia retorica impiegata dal logografo riguardo al secondo mandato di Nicomaco non sembra profondamente diversa da quella relativa al primo, anzi: i due momenti dell'attività dell'imputato vengono descritti in termini ugualmente generici. Inoltre, anche nel caso della redazione del nuovo calendario sacrificale, Lisia punta a mostrare l'illegalità del comportamento dell'imputato mediante l'accusa di aver trasceso i limiti del proprio incarico e di aver redatto il nuovo testo a propria discrezione e contro le disposizioni della città. Lys. 30. 17 informa che

<sup>78</sup> L'ampio spazio riservato dalla deuterologia alla questione del calendario sacrificale ha indotto parte dei moderni a ritenere che il secondo mandato di Nicomaco abbia avuto per oggetto solo la redazione di leggi di ambito sacrale e che sia stato differente dal primo, esclusivamente incentrato sulla ripubblicazione di leggi secolari (cf. MacDowell 1962, 198; Clinton 1982, 34-35; Ostwald 1986, 515 e 520 e Volonaki 2001, 140; *contra* Dow 1960, 273 n. 2 e 277; Robertson 1990, 66; Canevaro-Harris 2012, 112 n. 78). È vero che nel decreto di Tisameno sono assenti riferimenti esplicativi al calendario sacrificale, ma è anche vero che il decreto prescrive la ripubblicazione di leggi per la città nel rispetto di quanto risulti necessario (And. 1. 83: ὅποστον δ' ἀν προσδέη): il calendario sacrificale si ritroverebbe a ricadere dunque in questa specifica casistica (già Hansen 1990, 70 notava che non vi sono ragioni cogenti per ritenere che legge secolare e legge sacrale siano state distinte nel progetto della revisione e che il decreto di Tisameno non deve essere considerato in contrasto con la pubblicazione del calendario sacrificale; *contra* Dow 1960, 273 n. 2 e MacDowell 1962, 198). Del resto, i ritrovamenti epigrafici inerenti alla prima revisione legislativa mostrano che le leggi secolari erano state pubblicate insieme al calendario sacrificale e che i frammenti più recenti del muro contengono le sezioni più recenti riguardanti la ripubblicazione delle leggi sacrali di Solone e parti del nuovo calendario sacro, in linea con quanto testimoniato da Lys. 30 (cf. Dow 1960, 277).

l'accusatore di Nicomaco era stato a sua volta tacciato di empietà per aver chiesto l'annullamento di alcuni sacrifici (*πυνθάνομαι δὲ αὐτὸν λέγειν ως ἀσεβῶ καταλύων τὰς θυσίας*). In realtà, come si apprende più avanti, l'accusatore si richiama all'obbligo di sacrificare sia secondo le *κύρβεις*<sup>79</sup> sia secondo le stele in accordo coi relativi regolamenti (*ως χρὴ θύειν τὰς θυσίας τὰς ἐκ τῶν κύρβεων καὶ τῶν στηλῶν κατὰ τὰς συγγραφάς...ταῦτα γὰρ ύμεῖς ἐψηφίσασθε*), come decretato del resto dai cittadini (*ταῦτα γὰρ ύμεῖς ἐψηφίσασθε*)<sup>80</sup>. Nicomaco, infatti, contrariamente ai decreti e alle leggi della città (*μήτε τοῖς ψηφίσμασι πείθεσθαι μήτε τῶν νόμων φροντίζειν*)<sup>81</sup> e non tenendo conto delle risorse disponibili, aveva introdotto più sacrifici di quanto già stabilito e, convogliando le risorse economiche su di essi, aveva causato un ammanco di denaro pubblico per adempiere i sacrifici tradizionali (*ἀναγράψας γὰρ πλείω τῶν προσταχθέντων αἴτιος γεγένησαι τὰ προσιόντα χρήματα εἰς ταῦτα μὲν ἀναλίσκεσθαι, ἐν δὲ ταῖς πατρίοις θυσίαις ἐπιλείπειν*)<sup>82</sup>, per corrispondere il saldo di pagamenti a Spartani e Beoti, nonché per procedere alla manutenzione di arsenali e mura<sup>83</sup>. Quanto poi ai sacrifici, Lys. 30. 21 specifica che, rispetto ai regolamenti (*κατὰ τὰς συγγραφάς*) che prescrivevano tutti i riti tradizionali (*ἀπαντά τὰ πάτρια*), le stele trascritte da Nicomaco ne eliminavano diversi (*κατὰ τὰς στήλας ἀς οὗτος ἀνέγραψε, πολλὰ τῶν ἱερῶν καταλύεται*). Il testo conclude poi affermando che Nicomaco, allo scopo di persuadere la giuria della propria innocenza, promette di far cancellare le disposizioni che non incontreranno il favore del popolo (*εἰ μὴ ταῦτα ύμῖν ἀρέσκει, ἐξαλείφειν κελεύει*). Questi paragrafi suggeriscono informazioni rilevanti sulla modalità di lavoro di Nicomaco e consentono di formulare un'ipotesi sul capo d'accusa contestatogli.

<sup>79</sup> Non sembra questa la sede adatta per riprendere l'ampio dibattito sulla natura e le finalità dei documenti attestanti la legislazione soloniana (*kyrbeis* e *axones*), tema che ha suscitato interrogativi fin dall'antichità. Già Plut. *Sol.* 25. 1 distingueva fra chi sosteneva l'identità delle due tipologie di documento e chi, al contrario, riteneva che essi presentassero profonde differenze, a partire dal contenuto, che nel caso degli *axones* sarebbe stato di tipo secolare, mentre nel caso delle *kyrbeis* di tipo sacrale. Anche la critica moderna si è attestata su posizioni non del tutto dissimili da quelle espresse dalla tradizione e non è pervenuta ad una soluzione unitaria sul tema: ancora oggi restano aperti tanto il problema della tipologia di documenti che i testi avrebbero contenuto, quanto quello del materiale e della forma del loro supporto scrittorio (inquadramento del tema e discussione di bibliografia precedente in Loddo 2018, 69 n. 156).

<sup>80</sup> Lys. 30. 17.

<sup>81</sup> Lys. 30. 5.

<sup>82</sup> Lys. 30. 19.

<sup>83</sup> Lys. 30. 22.

Apprendiamo innanzitutto che, nella redazione del nuovo calendario sacrificale, si era tenuto conto delle κύρβεις, recanti i sacrifici tradizionali<sup>84</sup>, e delle στῆλαι<sup>85</sup>, che rappresentavano sacrifici non originari, ma successivamente decretati dal popolo (Lys. 30. 19 e 20): l'accusatore afferma che ambedue devono essere rispettate, senza privilegiare esclusivamente le στῆλαι recanti i nuovi sacrifici, che ostacolavano la celebrazione di quanto trascritto nelle κύρβεις. Se vengono infatti osservate le συγγραφαί relative alle κύρβεις, i sacrifici tradizionali vengono tutti realizzati, mentre seguendo soltanto le στῆλαι trascritte da Nicomaco, molti sacrifici vengono meno. Va da sé dunque che l'accusa mossa a Nicomaco è quella di non aver rispettato, nel corso della redazione delle στῆλαι, le indicazioni delle relative συγγραφαί che, con ogni probabilità, dovevano indirizzare i contenuti del documento finale indicando un elenco di norme esecutive finalizzate a chiarire il testo delle leggi sacre e comprendenti indicazioni sul calendario, sulla prassi religiosa e sul costo delle ceremonie<sup>86</sup>. Non è chiaro da cosa risultassero questi accordi, ma non vi è da escludere una provenienza dalla *boulé*, che And. 1. 83 riferisce abbia collaborato con i *nomothetai* nella redazione delle proposte preliminari sottoposte all'esame dei cittadini innanzi al monumento degli Eponimi. Il testo lisiano implica che, nella valutazione delle συγγραφαί, Nicomaco

<sup>84</sup> Nel quadro della revisione legislativa e dell'interpretazione di Lys. 30.17, rileva domandarsi che tipo di documento però abbiano rappresentato le *kyrbeis*, che vengono menzionate dall'accusatore come una delle diverse tipologie di disposizioni religiose osservate in città che Nicomaco avrebbe ignorato. Tornando all'interpretazione di Lys. 30. 17, non sembra possibile escludere che, per quanto cursorio, il riferimento dell'orazione lisiana alle *kyrbeis* soloniane muova nella stessa direzione di quanto sostenuto da Faraguna 2011 per il decreto di Draconte: è probabile che, nella sua attività di collazione di fonti diverse per la compilazione del nuovo calendario sacrificale, Nicomaco abbia considerato fonti diverse per contenuto e per supporto scrittoria. Nel caso delle leggi sacrificali tradizionali, esse sarebbero state rappresentate dalle *kyrbeis* soloniane, presumibilmente registrate su materiale leggero e conservate negli archivi dei luoghi sacri.

<sup>85</sup> La tradizione manoscritta riferisce in questo punto due diverse lezioni, εὐπλῶν e ὄπλων, parimenti di significato poco coerente con il resto del contesto e rifiutate, fin dal XVIII secolo, dalla maggior parte degli studiosi (cf. da ultimo Carey 2007). Harrison 1955, 34 n. 55, riteneva l'emendazione problematica poiché essa avrebbe rischiato di creare confusione, non essendo le stele di Lys. 30. 17 chiaramente distinte da quelle compilate da Nicomaco e citate più avanti a Lys. 30. 21. In tempi più recenti, la lezione è stata convintamente rifiutata da Nelson 2006, 311-312, che alla luce di Lys. 30. 20 (εἰ γὰρ οὗτος μὴ πλείω ἀνέγραψεν ἐξ ταλάντοις, εἰς τε τὰς θυσίας τὰς πατρίους ἀνέζηρκεσε καὶ τρία τάλαντα ἀν περιεγένετο τῇ πόλει) propone di leggere καὶ οὐ πλείω in luogo di τῶν στηλῶν, un intervento questo che, benché suggestivo, appare piuttosto circolare e altera il testo tradito in maniera ben più consistente di quanto proposto da Taylor, senza peraltro risolvere le difficoltà testuali dell'orazione. Non sembra ci siano ragioni cogenti per rifiutare l'emendazione tradizionale: del resto, Robertson 1990, 68 n. 88 ha ben evidenziato che l'espressione κατὰ τὰς συγγραφάς di Lys. 30. 17 consente di distinguere bene queste stele dalle stele di Nicomaco, cui l'accusatore si riferisce in Lys. 30. 21 come κατὰ τὰς στῆλας ἀς οὗτος ἀνέγραψε.

<sup>86</sup> Così Rhodes 1991, 95; Lambert 2002, 354; *contra* Robertson 1990, 70, secondo cui il termine indicherebbe tutti i sacrifici alternativi a quelli contenuti nelle *kyrbeis*, ma si tenga presente che il termine *syngraphai* viene riferito da Lys. 30. 21 anche alle *kyrbeis*.

abbia goduto di una certa facoltà discrezionale, benché non l'abbia esercitata con quell'arbitrarietà che Lisia gli contesta. Sembra che l'imputato, nella redazione del nuovo calendario, abbia dovuto compiere una scelta riguardo all'inserimento di sacrifici diversi da quelli tradizionali, tenendo conto delle condizioni economiche della città: alla luce di queste avrebbe ammesso quei riti nuovi che erano indicati nelle *συγγραφαί* con i relativi costi. L'accusatore, dal canto suo, contesta nel nome del criterio economico l'inserimento dei nuovi dispendiosi sacrifici e sembra chiederne un riesame perché la loro aggiunta non continuasse a precludere, come era accaduto, la mancanza di fondi per la celebrazione dei sacrifici tradizionali registrati sulle *kyrbeis* (Lys. 30. 20-21), nonché l'adempimento delle altre spese della città. Egli incolpa Nicomaco di avere inserito i nuovi riti con negligenza, quindi sottintendendo che avrebbe avuto anche facoltà di non farlo se solo avesse considerato adeguatamente le circostanze e non vi è da escludere che una richiesta in questo senso fosse già stata avanzata prima del processo: Lys. 30. 7 evidenzia lo scontro fra Nicomaco e l'accusatore in sede buleutica e da And. 1. 83-84 apprendiamo che i cittadini avrebbero avuto facoltà di suggerire alla *boulé* modifiche migliorative alle bozze delle nuove leggi (όπόσων δ' ἀν προσδέη), preventivamente esposte presso il monumento degli Eponimi (ἐξεῖναι δὲ καὶ ιδιώτῃ τῷ βουλομένῳ, εἰσιόντι εἰς τὴν βουλὴν συμβουλεύειν ὅ τι ἀν ἀγαθὸν ἔχῃ περὶ τῶν νόμων)<sup>87</sup>. Questo eventuale intervento tuttavia non deve però aver sortito alcun effetto: dopo la pubblicazione del nuovo calendario<sup>88</sup>, nell'impossibilità di sostenere i sacrifici tradizionali a causa della trascrizione di quelli nuovi, l'accusatore si risolse ad adire le vie legali contro Nicomaco, sfruttando l'occasione del rendiconto di fine mandato in quanto egli era il magistrato preposto alla compilazione definitiva del testo della legge.

Le parole di Lisia lasciano intendere che Nicomaco abbia ricoperto un incarico più esteso di quello riconducibile agli *anagrapheis* e che, a differenza del loro,

<sup>87</sup> In questo caso, potrebbe essere valorizzata l'ipotesi di Dow 1960, 274, secondo cui alcune delle *syngraphai* sarebbero state visibili già prima della pubblicazione dell'intero calendario e proprio il fatto che *ex post* furono ravvisate delle omissioni e delle aggiunte rispetto a quanto realizzato da Nicomaco, avrebbe contribuito a preparare il terreno per il processo a suo carico. Anche Hansen 2016, 40 ritiene che l'espressione οπόσων δ' ἀν προσδέη debba riferirsi ai pareri espressi da cittadini sulle proposte di legge, eventualmente registrati in seguito nella forma di aggiunte e correzioni al testo definitivo.

<sup>88</sup> Il calendario doveva esser dunque composto di parti distinte, adottate separatamente: nel 403/2 doveva esser ancora in uso il vecchio calendario e solo nel 402/1, accanto al vecchio, iniziò ad essere impiegato il nuovo, divenuto poi ufficiale negli anni successivi, finché nel 399 la volontà di ripristinare i sacrifici tradizionali, che non potevano essere più compiuti per ragioni economiche, indusse un gruppo di cittadini ad adire le vie legali, come mostra il processo a Nicomaco (sulla cronologia del calendario, cf. Dow 1960, 275 e Carawan 2010, 82-84).

prevedeva competenze più articolate: se, come sembra possibile affermare in base alle fonti epigrafiche, agli *anagrapheis* erano accordate solo mansioni di carattere amministrativo e cancelleresco, che si traducevano nella raccolta delle leggi e in una nuova pubblicazione delle stesse in osservanza delle prescrizioni degli organi assembleari, nel secondo mandato Nicomaco, accanto alla mansione di ἀναγράφειν (Lys. 30. 19 e 21), doveva avere avuto accesso ad un potere più ampio che, di competenza quasi legislativa, gli accordava la facoltà di compilare le bozze di nuove disposizioni di legge tramite la collazione di più fonti, che potevano essere accolte o meno nella compilazione definitiva del documento in base ad una valutazione più ampia. Inoltre, Nicomaco avrebbe avuto il potere di far cancellare le disposizioni che non avessero incontrato il favore dei cittadini (ἐξαλείφειν κελεύει) e ciò sembra riportarci ad un quadro diverso da quell'esagerata discrezionalità che gli viene aspramente rimproverata non solo a proposito del primo mandato, ma anche del secondo (Lys. 30. 2 e 5): se Lys. 30. 21 ammette la possibilità per Nicomaco di intervenire sul testo qualora questo non fosse risultato compatibile con le richieste dei cittadini, le accuse sulla discrezionalità dell'imputato devono essere per forza ridimensionate. In altri termini, Nicomaco aveva facoltà piena di alterare i testi dietro indicazioni provenienti dai cittadini e le parole dell'accusatore sul suo inserimento di provvedimenti inappropriati per la città hanno senso solo ammettendo che l'imputato avesse ignorato quanto richiesto da una parte del corpo civico, evidentemente quella parte cui l'accusatore stesso afferiva. Le ragioni per cui Lisia estende ad ambo i mandati le accuse di alta discrezionalità sono invece di natura esclusivamente retorica: il logografo cerca di rendere il cattivo comportamento tenuto dall'imputato Nicomaco nel primo mandato il precedente di quello tenuto nel secondo, quando avrebbe ignorato le prescrizioni della città sulle spese e le indicazioni inerenti ai sacrifici e si sarebbe comportato, al pari di prima, in maniera illegale, antidemocratica e insubordinata. In questo modo, il logografo cerca di invitare l'uditore ad infliggere all'imputato quella punizione che egli non aveva avuto in precedenza.

Alla luce di queste considerazioni, l'ipotesi per cui Nicomaco, in occasione del secondo mandato, abbia preso parte alla pubblicazione del nuovo materiale legislativo come uno dei νομοθέται ὑπὸ τῆς βουλῆς menzionati da And. 1. 83 mi sembra che possa essere avanzata: resta ora da stabilire quale valore debba essere assegnato alle due denominazioni di καὶ τῶν ὁσίων καὶ τῶν ἱερῶν ἀναγραφεύς e di νομοθέτης relative al

secondo mandato (Lys. 30. 25 e 27). Rimproverando ai propri concittadini di aver concesso benefici eccessivi a Nicomaco, Lys. 30. 27 ricorda che, oltre ad esser stato promosso da schiavo<sup>89</sup> a cittadino ed esser passato da uno stato di povertà ad uno di ricchezza, l'imputato era diventato, da semplice scrivano (ὑπογραμματεύς<sup>90</sup>), un nomoteta (νομοθέτης) e ciò a causa del fatto che, mentre gli antenati sceglievano come legislatori uomini del calibro di Solone, Temistocle e Pericle (ὅτι οἱ μὲν πρόγονοι νομοθέτας ἦροῦντο Σόλωνα καὶ Θεμιστοκλέα καὶ Περικλέα), nella convinzione che la bontà delle leggi sarebbe stata corrispondente a quella dei loro promotori, gli Ateniesi avevano eletto come legislatori Tisameno di Mecanione, Nicomaco e i loro colleghi, scrivani di poco conto (ἥροῦντο...ύμεῖς δὲ Τεισαμενὸν τὸν Μηχανίωνος καὶ Νικόμαχον καὶ ἑτέρους ἀνθρώπους ὑπογραμματέας<sup>91</sup>). Lys. 30. 27 istituisce una triplice antitesi fra coppie di termini che sottolineano la promozione sociale di cui beneficiò Nicomaco grazie alla benevolenza della città, inserendola in una sorta di *climax* che dalla vita privata dell'imputato si estende al suo impegno pubblico. È difficile considerare

<sup>89</sup> Cf. Lys. 30. 2, 6, 30.

<sup>90</sup> Lys. 30 presenta una singolare convergenza lessicale con alcuni versi delle *Rane* aristofanee, che testimoniano l'ampia notorietà di cui Nicomaco godeva presso l'opinione pubblica ateniese. Nelle *Rane* (Lenee 405), Aristofane propone una stridente e rassegnata antitesi fra il passato glorioso di Atene e la decadenza cui la *polis* fu inesorabilmente condotta dagli eventi bellici contro Sparta: un bilancio negativo che, muovendo dal confronto culturale ben esemplificato dall'agone fra Euripide ed Eschilo, sfocia in una cruda e ampia riflessione sulla stabilità delle istituzioni democratiche. Privata di politici di gran levatura, Atene risulta ormai piena di ingannatori del popolo: nell'antiepirrema della parabasi (Ar. *Ran.* 718-737), Aristofane impiega la metafora del contrasto fra le antiche monete preziose e quelle contemporanee di bronzo per esortare il popolo a servirsi di politici retti e a sostituire la contemporanea e indegna classe politica con un governo di autentici *chrestoi* (così MacDowell 1995, ripreso da Rosenbloom 2013). Gli attacchi del commediografo non risparmiano poi neanche gli altri funzionari cittadini: Eschilo, incaricato di salvare e di rieducare la città con buoni consigli, dovrà recapitare i cosiddetti “tre doni della morte” ad alcuni personaggi di spicco per volere di Plutone, così che si rechino nell’Ade senza indugio: Cleofonte riceverà una spada, i ποτιστοί dei capesti al pari di Mirmec e Nicomaco e, infine, Archenomo la cicuta (Ar. *Ran.* 1500-1509). In poche parole, compito di Eschilo sarà portare con sé nell’aldilà tutti i demagoghi, i tecnici delle finanze e i burocrati che si riteneva recassero danno alla città. Non sembra difficile ritenere che il Nicomaco cui si riferisce Aristofane sia proprio l'imputato di Lys. 30: anche se egli non viene espressamente definito ἀναγραφεύς, come Lisia lo definisce riguardo al primo mandato, vale la pena osservare che, qualche verso più su, Aristofane aveva denunciato con una certa verve polemica il fatto che ormai la città fosse piena di ὑπογραμματεῖς e di ciarlatani plebei che ingannavano di continuo il popolo (cf. Ar. *Ran.* 1083-1086). Questa singolare convergenza fra il testo aristofaneo e quello lisiano, conferma l'ipotesi che Lisia doveva essersi servito di argomenti ampiamente condivisi per costruire la propria strategia giudiziaria: l'esplicita dedica di un “dono della morte” per l’ἀναγραφεύς suggerisce che la sua notorietà lo aveva reso un personaggio ampiamente discusso e la battuta, da intendersi come un invito agli spettatori, cittadini e giudici, a dare a Nicomaco la giusta ricompensa al momento opportuno, doveva suscitare facilmente il riso di un pubblico che guardava con sospetto alla delicata operazione di revisione delle leggi. Sull'uso da parte di Lisia di argomentazioni tratte dalla vita quotidiana e, proprio per questo, condivise con la commedia, si veda Colla 2015.

<sup>91</sup> Lys. 30. 28.

un'esagerazione retorica questo confronto fra le condizioni di vita passate dell'imputato e quelle attuali: se Nicomaco non avesse per davvero vissuto tutto ciò che Lisia ricorda, le parole del logografo sarebbero state facilmente contestabili. Pertanto, anche l'affermazione per cui Nicomaco divenne *voμοθέτης* dopo aver svolto, agli inizi, un incarico di *ὑπογραμματεύς*, deve essere considerata attendibile. Sembra confermare ciò quanto riferito in Lys. 30. 28: l'accusatore rinnova il biasimo nei confronti dei concittadini per il privilegio conferito a Nicomaco più di recente (ἄ καὶ ὑμῶν ἔχοι ἄν τις κατηγορῆσατ), ossia per averlo nominato *voμοθέτης* insieme a Tisameno e ad altri segretari di bassa lega, laddove gli antenati avevano scelto come propri *voμοθέται* Solone, Temistocle e Pericle<sup>92</sup>. Il paragone con i personaggi che avevano forgiato la democrazia ateniese grazie alla propria opera legislativa è evidentemente volto a svilire gli autori dell'operazione legislativa cui Nicomaco aveva preso parte, ma sarebbe oltremodo complicato ritenere il paragone efficace ammettendo che esso non sia costruito su caratteristiche lessicali e semantiche confrontabili: in altri termini, se Nicomaco non fosse stato per davvero un *voμοθέτης*, ma avesse ricoperto un altro ruolo identificabile con altra denominazione, la contrapposizione sarebbe stata poco perspicua e stringente. Nel decreto di Tisameno, oltre al termine *voμοθέτης*, trova poi riscontro anche l'accusa che Lisia muove ai cittadini di esser stati i veri responsabili dell'infelice scelta di Nicomaco per rivestire questo incarico: And. 1. 83 informa chiaramente che la nomina dei *voμοθέται* preposti alla preparazione del nuovo materiale legislativo era stata realizzata dai buleuti che costituivano una parte, pur circoscritta, del corpo cittadino (οἵδε ἡρημένοι *voμοθέται* ὑπὸ τῆς βουλῆς). Merita infine di esser considerato anche Lys. 30. 29, che insiste sull'errore degli Ateniesi di aver eletto Nicomaco, estraneo per natali al corpo cittadino, per trascrivere le leggi patrie (Νικόμαχον εὗλεσθε ἀναγράφειν τὰ πάτρια): anche quest'espressione è estremamente vicina ad And. 1. 83, ove si apprende che gli Ateniesi avrebbero dovuto governarsi secondo le leggi patrie (κατὰ τὰ πάτρια) e che i *voμοθέται* eletti dalla *boulé* avrebbero dovuto raccogliere, organizzare e pubblicare il materiale necessario alla codificazione, svolgendo dunque lo stesso compito che Lisia riferisce esser proprio del collegio di magistrati cui sembrerebbero far parte Tisameno e Nicomaco. Di conseguenza, la

<sup>92</sup> A differenza di Solone, Temistocle e Pericle non furono dei veri e propri *voμοθέται*, ma la loro menzione, unita a quella del padre della democrazia, poteva risultare utile al logografo per caratterizzare ancor di più Nicomaco come antidemocratico e ostile alle istituzioni cittadine (cf. Piovan 2011, 267 n. 72).

qualifica di ἀναγραφεύς attribuita a Nicomaco da Lys. 30. 25 è dunque presumibilmente impiegata come un riferimento generico alla sua attività di ἀναγράφειν che, al pari del periodo antecedente all’ascesa dei Trenta, egli era stato chiamato a ricoprire dopo la restaurazione della democrazia. Ciononostante, il confronto fra il resoconto lisiano e il decreto di Tisameno rende probabile che egli abbia preso parte alla ripubblicazione del materiale legislativo con poteri più estesi e, dunque, in qualità di νομοθέτης, una designazione questa che non deve essere intesa pertanto come iperbole, ma come tecnicismo: quest’ipotesi, come osservato, è sostenibile alla luce del confronto sia col testo andocideo (che assegna ai νομοθέται della βουλή il compito di ἀναγράφειν) sia con quello lisiano e, anzi, ha il merito di appianare l’apparente distanza fra queste due fonti. Quanto al tema più generale delle competenze dei νομοθέται e degli ἀναγραφεῖς, sembra possibile avanzare l’ipotesi che i due incarichi siano stati simili, ma differenti in relazione all’iniziativa: le fonti epigrafiche mostrano apparentemente che agli ἀναγραφεῖς era dato compito di confezionare la bozza del testo a partire dagli antigrafi e di curarsi dell’incisione definitiva, coadiuvati dal segretario della *boulé*; i *nomothetai*, stando a quanto riferito dal testo lisiano e dal decreto di Tisameno, avrebbero dovuto occuparsi della redazione delle nuove leggi cooperando con la *boulé*, ma avendo anche facoltà di valutare le proposte di legge e di provvedere alla loro compilazione in base al materiale già a loro disposizione e alle richieste dei cittadini. Questa differenza fra i due incarichi viene stravolta all’interno della strategia retorica di Lisia, che si serve di una loro apparente similitudine per provare che l’imputato abbia agito illegalmente fin dal primo mandato, acquisendo già all’epoca una discrezionalità tale da violare i decreti e le leggi riguardo alla ripubblicazione del materiale legislativo. È vero, la discrezionalità di Nicomaco è la ragione per la quale egli avrebbe presumibilmente compilato in maniera inappropriata il calendario dei nuovi sacrifici, scegliendo di introdurre nuove spese che, con ogni probabilità, la città non avrebbe potuto affrontare: Lisia insiste di proposito su questo tema per aizzare l’uditore contro l’imputato e dipingerlo come antidemocratico e contrario al bene della città, ma in realtà Nicomaco doveva avere questa facoltà, perché essa rientrava nei limiti dell’incarico affidatogli.

Qualche considerazione merita infine il tema del capo d’accusa, non facile tuttavia da identificare a causa del fatto che, come si è visto, Lys. 30 è una deuterologia e, conseguentemente, ci consente di avere accesso solo ad una parte degli argomenti avanzati contro l’imputato. Peraltro, il logografo richiama reati di carattere differente:

Nicomaco viene accusato di aver alterato le leggi contrariamente agli ordini della città per aver percepito donativi (*δῶρα λαβεῖν*: Lys. 30. 2); Lys. 30. 23 invoca invece il reato di peculato (*κλοπή*), sostenendo che i ladri di denaro pubblico sono interessati all'esito del processo di Nicomaco, poiché la sua condanna rappresenterebbe punizione certa anche nel loro caso. Curioso e poco comprensibile è poi che Lys. 30. 25 menzioni ambedue i reati nello stesso punto, affermando che in passato molti cittadini erano stati condannati a morte per peculato (*ἐπὶ κλοπῇ χρημάτων*), anche se non avevano arrecato un danno perenne alla città, diversamente da quanti si erano lasciati corrompere al momento della trascrizione delle leggi (*ἐπὶ τῇ τῶν νόμων ἀναγραφῇ καὶ τῶν ιερῶν δῶρα λαμβάνοντες*). Se l'enunciazione dei capi d'accusa da parte di Lisia sembra essere confusa, non meglio identificabile appare quella della pena richiesta: Lys. 30. 23 esorta genericamente i giudici a votare contro Nicomaco il massimo della pena (*ἐὰν δὲ καταγηφισάμενοι τῶν ἐσχάτων αὐτῷ τιμήσητε*) e nella medesima direzione sembrano andare anche le parole di Lys. 30. 25, ove viene ricordato che anche in passato la città aveva condannato a morte molti cittadini, benché questo riferimento mi sembra troppo vago per supporre con sicurezza la richiesta della pena di morte nel caso di Nicomaco. Del resto, una coerente identificazione della pena non può prescindere da un'identificazione altrettanto coerente del reato contestato al magistrato. Poiché, come già osservato, il processo contro Nicomaco deve essere considerato una *γραφὴ περὶ τῶν εὐθυνῶν*, è necessario innanzitutto definire in quale sfera del rendiconto ci si trovi, ossia se nella sfera dell'esame finanziario o in quella della cattiva condotta.

Il testo lisiano incolpa l'imputato di abuso di potere (Lys. 30. 2-5), di antidemocraticità (Lys. 30. 9-15) e, più in generale, di inadeguatezza nell'adempiere l'incarico affidatogli (Lys. 30. 5, 10-13, 28). In realtà però, a ben vedere, ciascuno di questi argomenti è sostenuto in maniera fumosa e poco stringente: è dunque preferibile interpretare le parole di Lisia a questo proposito come una serie di argomentazioni che, pur vicine alla sfera della condotta, sono indirizzate a influenzare negativamente i giudici nei confronti dell'imputato. L'ipotesi secondo cui a Nicomaco sarebbe stato contestato un reato di matrice finanziaria parrebbe da escludere in virtù del fatto che l'imputato, preposto alla ripubblicazione delle leggi, non avrebbe avuto a disposizione risorse economiche da impiegare durante il proprio mandato e delle quali dovere, conseguentemente, rendere conto. Ciononostante, l'insistenza del logografo sul tema finanziario, mediante le accuse di *δῶρα λαβεῖν* e *κλοπή*, e, soprattutto, l'analisi dei

paragrafi inerenti alla discussione del calendario sacrificale rendono questa ipotesi altamente probabile: in relazione al dispendio di dodici talenti causata dall'aggiunta dei sacrifici, Lys. 30. 23 sostiene la necessità di punire chi getta lo stato in simili condizioni di indigenza (χρὴ τοίνυν, ὃ ἄνδρες δικασταί, μὴ τοῖς βουλεύουσιν ἐκάστοτε ὄργιζεσθαι, ἀλλὰ τοῖς εἰς τοιαύτας ἀπορίας καθιστᾶσι τὴν πόλιν) e, più avanti, Lys. 30. 25 afferma che Nicomaco, nominato καὶ τῶν ὄσιων καὶ τῶν ἱερῶν ἀναγραφεύς, si era macchiato di colpe in ambo i campi, in riferimento non solo alle ricchezze appartenenti alla divinità e quindi originariamente predisposte per adempiere i relativi sacrifici (τῶν ἱερῶν), nello specifico quelli tradizionali, ma anche in riferimento ai fondi statali che, a seconda della necessità, dovevano essere impiegati per adempiere sacrifici diversi (τῶν ὄσιων), come quelli aggiunti nelle stele da lui redatte<sup>93</sup>. L'accusa contesta infatti che, destinando il calendario di Nicomaco ai nuovi sacrifici una somma più ampia di denaro proveniente dai fondi comuni, esso ne precludeva l'impiego sia per i sacrifici tradizionali che per spese diverse, come ad esempio il saldo dei debiti contratti con Spartani e Beoti, nonché le riparazioni degli arsenali e delle mura (Lys. 30. 22)<sup>94</sup>. Di questo ammanco era responsabile Nicomaco, che aveva operato una trascrizione eccessiva e inappropriata, più probabilmente per negligenza nell'esame delle *syngraphai* che per essere stato corrotto, come vorrebbe far credere Lisia. Di conseguenza, il reato che venne con ogni probabilità contestato a Nicomaco non fu quello di *dora labein*, né tantomeno di *klopé*, quanto piuttosto quello di *adikion*, che copriva una ampia sfera di reati arrecanti danni al patrimonio da parte dei magistrati<sup>95</sup> e che, come testimonia *Ath. Pol.* 54. 2, era contestabile nel corso dell'*euthyna* di fine mandato e prevedeva la condanna ad una

<sup>93</sup> È stato dimostrato che il termine *ta hosia* nella sua giustapposizione a *ta hierà*, all'interno dell'espressione *hierà kai hosia chremata*, potrebbe apparentemente richiamare l'opposizione fra denaro impiegato per scopi profani e denaro impiegato per scopi sacri, ma così non è: esso identifica il denaro pubblico (*demosios*) impiegato per scopi sacri (*hierà*). Come sottolineato già da Maffi 1982 (ripreso poi da Peels 2015, 225-230; cf. anche Blok 2017, 63-94), definendo *hosios* il *demosion*, gli Ateniesi sancivano il trasferimento di parte dei propri fondi pubblici nella sfera religiosa, comunicando che il loro uso era divinamente sanzionato e soggetto agli dei: le due categorie insieme esprimevano diversi livelli della sacralità, quello delle cose che erano originariamente di proprietà della divinità (o che erano strettamente associati a questa), come i *ta hierà*, e quelli che invece erano sanzionati dalla divinità o accettati dagli dei, benché prelevati dal denaro pubblico per scopi sacri, ma non di loro proprietà né consacrati loro inizialmente, come i *ta hosia*.

<sup>94</sup> Blok 2017, 83 ha osservato che l'accusatore incentra la propria strategia argomentativa sull'opposizione fra gli antichi e i nuovi *hierà*, tanto da arrivare a definire Nicomaco *hierosylos* (Lys. 30. 21) per aver derubato gli dei, ossia per aver impedito la celebrazione dei sacrifici tradizionali. Ciò si spiega alla luce del fatto che i sacrifici erano pagati in parte con fondi sacri e in parte con fondi del *demosion*, in proporzioni differenti in base alle contingenze.

<sup>95</sup> Così già Albini 1955, 266, che pur non avanza ipotesi sul tipo di procedura impiegata.

pena pecuniaria non prefissata, ma direttamente proporzionale all'ammacco causato (ἢν δ' ἀδικεῖν καταγγῶσιν, ἀδικίου τιμῶσιν, ἀποτίνεται δὲ τοῦθ' ἀπλοῦν). È probabilmente a questo che si riferisce Lys. 30 quando esorta i giudici a votare contro Nicomaco il massimo della pena (έὰν δὲ καταψηφισάμενοι τῶν ἐσχάτων αὐτῷ τιμήσητε): in altri termini, il logografo intende esortare la giuria a calcolare, fino all'ultimo centesimo, l'oneroso ammacco causato dall'imputato e a condannarlo al risarcimento.

## Conclusioni

Sembra dunque di poter concludere che Nicomaco, νομοθέτης preposto alla ripubblicazione del calendario sacrificale, fu portato a processo nel 399 per le irregolarità presumibilmente compiute nel corso del proprio mandato e non perché, in quanto esperto di diritto o epigono di una dinastia servile al servizio della città, fu il bersaglio di un particolare risentimento da parte dell'opinione pubblica. Non vi è ragione di pensare che sia stata l'*expertise* di Nicomaco in campo giuridico a farlo apparire come un esperto isolato rispetto ad una popolazione di non esperti che doveva di contro percepirla come ostile: la commedia di V secolo evidenzia un certo risentimento nei confronti della procedura della revisione legislativa e dei suoi responsabili, ma queste critiche sono piuttosto da ricondurre ad un risentimento generalizzato nei confronti di una classe dirigente che, al pari dei suoi collaboratori, era ritenuta degna di essere sostituita. Nicomaco deve essere sicuramente stato scelto come magistrato e preposto alla procedura di ripubblicazione legislativa perché dotato di una certa esperienza pregressa al riguardo, ma va anche rilevato che gli incarichi talora affidati a tecnici di origine servile potevano non di meno essere riservati a normali cittadini. E l'analisi della procedura giudiziaria contro di lui mostra che, figlio di un ex schiavo ma cittadino ateniese a tutti gli effetti, Nicomaco era stato accusato di aver esercitato male la propria carica non perché percepito come parte di una casta sospetta di tecnici quanto piuttosto perché, al pari degli altri cittadini, era politicamente responsabile dei compiti che gli erano stati affidati.

*Bibliografia*

- Albini 1955 = U. Albini (a c. di), *Lisia. I discorsi*, Firenze 1955.
- Bearzot 2007 = C. Bearzot, *Vivere da democratici: studi su Lisia e la democrazia ateniese*, Roma 2007.
- Blass 1868 = F. Blass, *Die attische Beredsamkeit I: Von Gorgias bis zu Lysias*, Leipzig 1868.
- Blass 1887 = F. Blass, *Die attische Beredsamkeit I: Von Gorgias bis zu Lysias*, Leipzig 1887.
- Blok 2017 = J. Blok, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge 2017.
- Boffo 2003 = L. Boffo, *Per una storia dell'archiviazione pubblica nel mondo greco*, *Dike*, 6 (2003), 5-85.
- Canevaro – Harris 2012 = M. Canevaro – E. Harris, *The documents in Andocides' On the Mysteries*, *CQ*, 62 (2012), 98-129.
- Canevaro – Harris 2016-2017 = M. Canevaro – E.M. Harris, *The Authenticity of the Documents at Andocides' On the Mysteries 77-79 and 83-84*, *Dike*, 19/20 (2016-2017), 9-49.
- Canfora 2017 = L. Canfora, *Cleofonte deve morire: teatro e politica in Aristofane*, Bari-Roma 2017.
- Carawan 2010 = E. Carawan, *The Case against Nikomachos*, *TAPhA*, 140 (2010), 71-95.
- Carawan 2013 = E. Carawan, *The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law*, Oxford 2013.
- Carey 2007 = C. Carey (ed.), *Lysiae Orationes cum fragmentis*, Oxford 2007.
- Clinton 1982 = K. Clinton, *The Nature of the Late Fifth-Century Revision of the Athenian Law Code, Studies Presented to Eugene Vanderpool*, *Hesperia Suppl.*, 19, Princeton 1982, 27-37.
- Colla 2015 = E. Colla, *Tipi da commedia? Personaggi e trame nel "corpus lysiacum"*, *Rhetorica*, 33 (2015), 109-133.
- Dow 1960 = S. Dow, *The Athenian Calendar of Sacrifices: The Chronology of Nikomakhos' First Term*, *Historia*, 9 (1960), 270-293.
- Faraguna 2011 = M. Faraguna, *Legislazione e scrittura nella Grecia arcaica e classica*, *ZPE*, 117 (2011), 1-20.

- Gagarin 2008 = M. Gagarin, *Writing Greek Law*, Cambridge 2008.
- Gallia 2004 = A.B. Gallia, *The Republication of Draco's Law on Homicide*, *CQ*, 54 (2004), 451-460.
- Gernet 1989<sup>5</sup> = L. Gernet in L. Gernet – M. Bizo (a c. di), Lysias. *Discours*, II, Paris 1989<sup>5</sup>.
- Hansen 1975 = M.H. Hansen, Eisangelia. *The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense 1975.
- Hansen 1980 = M.H. Hansen, *Seven Hundred Archai in Classical Athens*, *GRBS*, 21 (1980), 151-173.
- Hansen 1990 = M.H. Hansen, *Diokles' Law (Dem. 24.42) and the Revision of the Athenian Corpus of Laws in the Archonship of Eukleides*, *CM*, 41 (1990), 63-71.
- Hansen 2003 = M.H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, Milano 2003.
- Hansen 2016 = M.H. Hansen, *Is Teisamenos' Decree (Andoc. 1. 83-84) a Genuine Document?* *GRBS*, 56 (2016), 34-48.
- Harrison 1955 = A.R.W. Harrison, *Law-Making at Athens at the End of the Fifth Century BC*, *JHS*, 75 (1955), 26-35.
- Hignett 1952 = C. Hignett, *An History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1952.
- Ismard 2014 = P. Ismard, *Le simple corps de la cité. Les esclaves publics et la question de l'État grec*, *Annales HSS*, 3 (2014), 723-751.
- Ismard 2015 = P. Ismard, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris 2015.
- Jebb 1876 = R.C. Jebb, *The Attic Orators*, I, London 1876.
- Lamb 1930 = W.R.M. Lamb (ed.), Lysias, Cambridge, MA – London 1930.
- Lambert 2002 = S. Lambert, *The Sacrificial Calendar of Athens*, *ABSA*, 97 (2002), 353-399.
- Lewis 1967 = D.M. Lewis, *A Note on IG I<sup>2</sup> 114*, *JHS*, 87 (1967), 132.
- Loddo 2018 = L. Loddo, *Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese*, Milano 2018.
- MacDowell 1962 = D.M. MacDowell (ed.), *Andocides. On the Mysteries*, Oxford 1962.
- MacDowell 1978 = D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London 1978.

MacDowell 1995 = D.M. MacDowell, *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*, Oxford 1995, 274-300.

Maffi 1982 = A. Maffi, *Tà iepà kai tà ōσια. Contributo allo studio della terminologia giuridico-sacrale greca*, in J. Modrzejewski – D. Liebs (hrsg.), *Sympiosion 1977. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Chantilly, 1.-4. Juni 1977)*, Köln 1982, 33-53.

Medda 2000<sup>4</sup> = E. Medda (a c. di), *Lisia, Orazioni XVI-XXXIV*, Milano 2000<sup>4</sup>.

Meier-Schömann-Lipsius 1883-1887 = M.H.E. Meier – G.Fr. Schömann – J.H. Lipsius, *Der Attische Process. Zweiter Band*, Berlin 1883-1887.

Natalicchio 1990 = A. Natalicchio, *Sulla cosiddetta revisione legislativa in Atene alla fine del V secolo*, *QS*, 32 (1990), 61-90.

Nelson 2006 = M. Nelson, *The Phantom Stelai of Lysias, Against Nicomachus 17, CQ*, 56 (2006), 309-312.

Oranges 2016 = A. Oranges, *L'accusa di corruzione nel contesto di euthyna. Verifica delle finanze e della fedeltà democratica dei magistrati*, *Antesteria*, 5 (2016), 81-97.

Ostwald 1986 = M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law Society and Politics in Fifth Century Athens*, London-Los Angeles-Berkeley 1986.

Pébarthe 2006 = C. Pébarthe, *Cité, démocratie et écriture. Histoire de l'alphabétisation d'Athènes à l'époque classique*, Paris 2006.

Peels 2015 = S. Peels, *Hosios: a Semantic Study of Greek Piety*, *Mnemosyne Suppl.*, 387, Leiden 2015.

Piovan 2011 = D. Piovan, *Memoria e oblio della guerra civile. Strategie giudiziarie e racconto del passato in Lisia*, Pisa 2011.

Poddighe 2002 = E. Poddighe, *Nel segno di Antipatro. L'eclissi della democrazia ateniese dal 323/2 al 319/8 a.C.*, Roma 2002.

Psoma 2012 = S. Psoma, *One Law or Two Laws on Approvers of Silver Coinage Proposed by Nikophon (SEG 26. 72)*, *ZPE*, 180 (2012), 149-152.

Rhodes 1972 = P.J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford 1972.

Rhodes 1981 = P.J. Rhodes, *A Commentary to the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981.

Rhodes 1991 = P.J. Rhodes, *The Athenian Code of Laws, 410-399 B.C.*, *JHS*, 111 (1991), 87-100.

Roberts 1982 = J.T. Roberts, *Accountability in Athenian Government*, Madison 1982.

Robertson 1990 = N. Robertson, *The Laws of Athens, 410-399 BC: The Evidence for Review and Publication*, *JHS*, 110 (1990), 43-75.

Rosenbloom 2013 = D. Rosenbloom, *Scripting revolution: democracy and its discontents in late fifth-century Drama*, in A. Markantonatos – B. Zimmermann (eds.), *Crisis on stage: tragedy and comedy in late fifth-century Athens*, Berlin-Boston 2013, 405-441.

Rubinstein 2000 = L. Rubinstein, *Litigation and Cooperation. Supporting Speakers in the Courts of Classical Athens*, *Historia Einz.*, 147, Stuttgart 2000.

Rubinstein 2012 = L. Rubinstein, *Individual and Collective Liabilities of Boards of Officials in the Late Classical and Early Hellenistic Period*, in B. Legras – G. Thür (hrsg.), *Symposion 2011. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Paris, 7.-10. September 2011), Wien 2012, 329-354.

Shear 2011 = J.L. Shear, *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*, Cambridge 2011.

Sickinger 1999 = J.P. Sickinger, *Public Records and Archives in Classical Athens*, Chapel Hill 1999.

Sommerstein 2000 = A.H. Sommerstein, *Platon, Eupolis and the “demagogue-comedy”*, in D. Harvey – J. Wilkins (ed.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, Swansea 2000, 439-451.

Stroud 1974 = R.S. Stroud, *An Athenian Law on Silver Coinage*, *Hesperia*, 43.2 (1974), 157-188.

Thalheim 1903 = T. Thalheim, *Δευτερολογία*, in *RE*, IX, Stuttgart 1903, coll. 282-283.

Thalheim 1910 = T. Thalheim (rec.), *Lysiae Orationes*, Lipsiae 1910.

Todd 1996 = S.C. Todd, *Lysias Against Nikomachos: the Fate of the Expert in Athenian Law*, in L. Foxhall and A. D. E. Lewis (eds.), *Greek Law and Its Political Setting. Justifications not Justice*, Oxford 1996, 101-131.

Volonaki 2001 = E. Volonaki, *The Re-publication of the Athenian-Laws in the Last Decade of the Fifth Century B.C.*, *Dike*, 4 (2001), 137-167.

*Rachel Zelnick-Abramovitz*

*Kabeiroi, manumitted slaves and *xenoi*:  
the manumission inscriptions from Lemnos (\*)*

*Abstract*

This article discusses the group of thirty-eight inscribed manumission documents, emanating from the Kabeirion in north-east Lemnos. This corpus is of a great importance for the study of the island, its Athenian and other population, and the role of the sanctuary and the cult celebrated there, as well as to the study of manumission. While the work done by scholars who studied the inscriptions has shed light on this lesser-known site of manumission, thus adding valuable information to what is known on manumission practices and manumission documents in the Greek world, there are some important questions related to this corpus that still remain to be elucidated. In this article I will briefly review the main features of these manumission documents that emerge from previous studies and consider in greater detail the questions that remain unsolved, suggesting some answers where such can be given.

Questo articolo discute il gruppo di trentotto documenti epigrafici di manomissione ritrovati nel Kabeirion situato nella parte nord-orientale di Lemno. Questo corpus riveste grande importanza per lo studio dell'isola, della sua popolazione ateniese e non, del ruolo del santuario e del culto ivi celebrato, così come per lo studio della manomissione. Benché il lavoro degli studiosi che si sono occupati delle iscrizioni abbia fatto luce su questo luogo poco conosciuto adibito a manomissioni, accrescendo così le nostre conoscenze riguardo alle pratiche di manomissione nel mondo greco e

---

\* I am very grateful to the anonymous reader of *Dike* for useful criticism and suggestions.

alla relativa documentazione, restano aperti alcuni importanti interrogativi sollevati da questo corpus. In questo articolo intendo brevemente passare in rassegna le principali caratteristiche di questi documenti di manomissione già emerse grazie ai precedenti studi, ed esaminare più da vicino le questioni ancora aperte, suggerendo, dove possibile, qualche risposta.

### *Introduction*

The group of thirty-eight inscribed manumission documents, emanating from the Kabeirion in north-east Lemnos, not far from Hephaistia,<sup>1</sup> which have been dated between the second century BCE to the first century CE, is of a great importance for the study of the island, its Athenian and other population, and the role of the sanctuary and the cult celebrated there, as well as to the study of manumission.

The inscriptions were found during the excavations conducted at the site of the Kabeirion by the Italian Archaeological School at Athens from 1937. The archaeologists discovered two *telesteria*, built on two terraces: the older one, situated on the southern terrace, had been in use since at least the seventh century BCE throughout the classical period. Another *telesterion* was built (but never completed) in the Hellenistic period on the northern terrace and was in use until ca. 200 CE, when it was destroyed by fire.<sup>2</sup> In the third century CE, a new *telesterion* was built on top of the archaic one, on the southern terrace.

<sup>1</sup> Kabeiria with Mystery cults are also known from Thebes, Imbros, Miletus, and Pergamon, and perhaps also in second- and third-century CE Macedonia (*SEG* 29 601 from Kassandreia; *IG* X (2) 1 199, *SEG* 48 853, and *SEG* 49 817 from Thessalonike). Other sanctuaries of the Kabeiroi are mentioned in the sources, e.g. in Anthedon in Boiotia and in Delos (e.g. *IG* XI (2) 144, l. 90; *ID* 1562 = *SEG* 40 654, l. 1; *ID* 1574, l. 5). Also, the Megaloi Theoi, the Great Gods, of Samothrake have been often identified with the Kabeiroi. On the Kabeiroi (and their different names) and the Kabeiria see Hemberg 1950; Levi 1966; Schachter 1986; Cole 1984; Beschi 1996-1997 (2000); Daumas 1997; Daumas 2005. On the Kabeirion in Lemnos: Accame 1941-1943 (1948); Beschi 1994; Beschi 1996-1997 (2000), 79, who suggest that when the Athenians occupied Lemnos they adopted the indigenous cult of the Kabeiroi but infused it with Athenian elements; Beschi 2003, esp. 965-969; Rocca 2012a; Blakely 2012, and 2013 (in analogy to the Great Gods of Samothrake). For a review of the Mystery cults see also Bowden 2015, who, however, doubts that the Great Gods of Samothrake were the same as the Kabeiroi or the Dioskouroi.

<sup>2</sup> For a useful description, see Rocca 2012a, 289-292.

The four stelae inscribed with manumission documents were found in the context of the third-century CE *telesterion* but were probably moved there from the burnt Hellenistic site. Three of them, containing seven manumission acts, were published by Silvio Accame (*ASAtene* 19-21, 1941-43 [1948], 94-99, nos. 14-16, with some new readings by Francesca Rocca, *ASAtene* 88, 2010 [2012], 296-297 = *SEG* 60 935-937).<sup>3</sup> A large stela containing 31 manumission inscriptions was published by Luigi Beschi (*ASAtene* 74-75, 1996-1997 [2000], 46-66, no. 25 = *SEG* 50 829), with some new readings by Dan Dana, *REG* 120 (2007), 770-775, and by Rocca 2012a, 297-298.<sup>4</sup> In 2014 (*Historiká* IV, 145-164) Rocca re-published two further fragments, which she associated with Accame 1941-1943 (1948), no. 14.

While the work of these scholars has shed light on this lesser-known site of manumission, thus adding valuable information to what is known on manumission practices and manumission documents in the Greek world, there are some important questions related to this corpus that still remain to be elucidated: What was the connection between the manumissions and the Kabeirion? Since most of the manumittors bear Attic demotics, were they Athenians living in Lemnos (descendants of the cleruchs sent to the island) or Athenians visiting the place either on an official mission or for commercial or religious purposes; and were the manumittors with foreign ethnics residents of Lemnos (that is, of a metic-like status) or just visiting there (again, perhaps for commercial or religious purposes)? The possible answers to the last two questions raise another issue: what was the status of manumitted slaves in Lemnos and Athens in the Hellenistic and Roman times? In this article I will briefly summarize the main features of these manumission documents that emerge from the Italian scholars' work and consider in greater detail the questions that remain unsolved, suggesting some answers where such can be given.

## 1 The Religious Context

<sup>3</sup> In 2009 Enrica Culasso Gastaldi identified a fragment, preserved at the museum of Myrina (inv. MMyrina X375) as belonging to Accame 1941-1943 (1948), no. 14, but has not yet published it (Rocca 2012a, 292).

Beschi 1996-1997 (2000), no. 25 XXXI has only traces of words; no. 32 (p. 68) is a fragment (now lost) that most probably came from a manumission inscription; cf. *SEG* 50 832.

The fact that all the inscriptions come from the site of the Kabeirion may indicates that the divine sanction and protection of the Kabeiroi or other divinities connected with the sanctuary were invoked.<sup>5</sup> Yet, as we shall see, these manumissions were not of the type called ‘sacral’: none of the slaves was sold or consecrated to the deities for the purpose of freedom, modes of manumission that were widespread in the same period especially in central Greece.<sup>6</sup> Accame 1941-1943 (1948), no. 16 opens with a reference to a decree (*psēphisma*, ll. 1-8), passed in the year of the archon Pheidantides,<sup>7</sup> according to which the elected sacred herald Menekrates son of Chairephilos inscribed the names of those who were set free during the festival of the Horaia (τούσδε ἐστηλογράφησεν... ἡφεμένους ἐν τοῖς Ὡραίοις ἐλευθέρους). This decree was probably voted by the demos of the initiates or the demos of the Athenians in Hephaistia.<sup>8</sup> As noted by Accame (p. 98) and Rocca 2012a, 299 and n. 23), inscribed lists of manumitted slaves made (or proclaimed) by heralds are known from other places in the Greek world such as Beroia, Delos and Thera.<sup>9</sup> Salomon (1997, 106) seems to infer that manumission of slaves was an integral part of the Horaia festival in Lemnos, and that each year the herald officially announced the names of the manumitted slaves, later to be engraved on a stela and placed under the protection of the Kabeiroi.

Details about the Lemnian festival of the Horaia and when in the year it was celebrated are not known, nor is it clear whether it had any connection to the Kabeiroi, in whose sanctuary the manumissions were inscribed (and perhaps also publicly made). Inscription no. 3 in Accame (1941-1943 [1948], 79-81) is apparently a decree of the demos of the initiates in Hephaistia, passed during the office of the archon Demetrios, in honour of the *theōroi* sent by “the demos of the Athenians in Myrina” when Aristides was the archon, for the purpose of “sacrificing to the Kabeiroi of the Horaia” (εἰς τὴν

<sup>5</sup> See Accame 1941-1943 (1948), 99.

<sup>6</sup> For a general survey see Zelnick-Abramovitz 2005a, 91-99.

<sup>7</sup> This archon, as argued by Cargill 1995, 152, was probably a local magistrate. But the date is unknown.

<sup>8</sup> Accame 1941-1943 (1948), 98. According to Salomon 1997, 108-109, 118, the Kabeirion was managed independently from Hephaistia, having its own Assembly (of the initiates) and a Council. Officials of the Kabeirion included *hieromnemones*, the *hieropoioi*, and the *hierokeryx* (the sacred herald), elected by Hephaistia. Decrees voted by the Assembly of the initiates were dated by the eponymous archon (probably the same as that of Hephaistia). See also Parker 1994, 345; Cargill 1995, 181, who argues that the Assembly of the initiates was convened at the time of the celebration of the Mysteries in the Kabeirion.

Rocca also adduces Aeschin. 3.41, and 44 as an example from Athens; but although these passages refer to manumissions proclaimed by a herald (in the theatre during the Dionysia), these were not inscribed as a list. On manumissions proclaimed by heralds in theatres see also Rocca 2015.

θυσίαν τοῖς Καβείρο[ι]ς τῶν Ὡραίων, 1. 5). Accame (who dates this decree to the second half of the third century BCE), suggests that the Horaia was an annual festival, comparing it to an inscription from Cos (*Syll.*<sup>3</sup> 1025 [= *IG XII(4)* 278, Herzog, *HGK* 1]), where line 36 says ἐνιαύτια ὥραῖα ἔορτάν,<sup>10</sup> and argues that it was celebrated in the spring – on the assumption that the archons mentioned in the Lemnian inscription (Demetrios, in whose office the decree was passed, and Aristides, in whose office the *theōroi* came) entered their office in the spring as in Athens.<sup>11</sup> Beschi (1996-1997 [2000], 43) suggests that the Horaia was celebrated on the seventh day of the month Hekatombaion, a date also mentioned in two other inscriptions from the Kabeirion (Beschi, no. 23,<sup>12</sup> and Accame 1941-1943 (1948), no. 4) and which may fit the beginning of the year and the assumption of office by the new archons.

Accame, Beschi and Rocca also refer to Hesychius, s.vv. ὥραῖα; ὥραῖα θύειν and ὥραῖα ἡμέρα. Hesychius (Schmidt) explains ὥραῖα θύειν as τελετή τις. ἐν ᾧ τῶν ὥραίων ἀπάντων ἐγίνοντο ἀπαρχαί (“a rite of some kind, in which the first fruits of all the seasonal [products] were produced,” or “were sacrificed”).<sup>13</sup> Since τελετή sometimes refers to Mysteries, if this is the meaning in Hesychius then the Lemnian Horaia would be appropriate for the Kabeirion and therefore may have been celebrated for the Kabeiroi. On ὥραῖα ἡμέρα Hesychius says only: ἡ ἔορτή (“a festival”). But it is his definition of the simple word ὥραῖα that is of special interest. Hesychius says: ὥραῖα· νεκύσια. Οἱ δὲ ὑδαιμόνια. Τάσσεται δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκ γῆς ὥραίων. καὶ ἐπὶ τῶν καθ' ὥραν συντελουμένων ιερῶν. (“Festival of the dead. And the divine powers(?). And prescribed for the first fruits of the earth. And also for the sacrifices paid in season”). Again, if the Horaia in Lemnos was concerned with the earth, fruits and death, this festival seems to suit be appropriate for the Kabeiroi, who were the children of Hephaistos—hence connected to the earth, and perhaps also to the cycle of life and death, as will be suggested below.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> See also Rhodes-Osborne 2003, 298-311, no. 62: an annual festival to Zeus Polieus.

<sup>11</sup> The question whether Myrina and Hephaistia each had its own archon is still unsettled: see Accame 1941-1943 (1948), 80; Salomon 1997, 109-119; Rocca 2012a, 299 n. 23.

<sup>12</sup> This stela, recording an honorary decree, issued by the initiates of the cult of the Kabeiroi, was considered lost by Beschi and others but is currently preserved at the Myrina Museum (MM41257): see Culasso Gastaldi 2011, who studied the inscription and announces a forthcoming critical edition.

<sup>13</sup> On first-fruits see Burkert 1985, 66-68.

<sup>14</sup> This festival might also have been connected with the Horai—the goddesses who keep the seasons and hours; for their cult in Athens, see Philochorus, *FGrH* 328 F 5b, 173, and *IG* II<sup>2</sup> 4877. See also Burkert 1985, 67 (*horaia* as seasonal gifts), 174. As noted above, Salomon (1997, 106) claims that each spring at Lemnos, during the Horaia festival, “the rites of manumission

So far, no other Mystery centre has produced evidence of manumission done or publicized there. But manumissions in sanctuaries are well known from other places, most notably Delphi, and the manumissions may have been made and/or inscribed in the Kabeirion simply in order to receive divine protection, not as part of the initiation rite. We also have evidence of manumission during other festivals, for example, *IG XII* (3) 336 (Thera, 250-200 BCE), which lists manumissions done during the Karneia: [οῖδε] ἀπηλευθέρωσα[ν] | [τὸς] αὐτῶν οἰκέτας | [Καρν]είοις ἐν τῷ ἀγῶ[νι] (ll. 9-11). There might, however, be a further connection between the Kabeiroi, the Horaia and slaves.

Philostratos (*Heroikos* 53.5-7) describes an annual fire ritual at Lemnos, during which all fires throughout the island were extinguished for nine days as an act of purification (the *aition* being the Lemnian women's murder of their husbands).<sup>15</sup> On the tenth day, a ship brought new fire from Delos and was permitted to sail into the harbour after the offerings for the dead had been given. This new fire was distributed around the island, including to the forges of the artisans, and "they say that then new life begins" (καίνοῦ τὸ ἐντεῦθεν βίου φασὶν ἀρχεσθαι). Walter Burkert, reviewing the extant evidence and the scholarship on this topic, associates the fire ritual at Lemnos with the myths surrounding Hephaistos, the Lemnian women's crime, and other rituals (including Athenian) that symbolize the cycle of abnormal, barren life, represented by the extinguishing of all the fires on the island, and the return of normal life, represented by the bringing of the new fire.<sup>16</sup> The question whether the new fire was brought from Delos, as Philostratos says, or from a local source, since at Philostratos's time Delos was no longer under Athenian control, need not concern us here, like the question whether Lemnos was a site of volcanic activity, from which new fire could be

of slaves" were celebrated. For rituals connected with manumission see Patterson 1982, 214-219. Clinton 2003, 57, doubts that a Mystery cult was celebrated in the Kabeirion, because the inscriptions from the Kabeirion contain no mention of the term *mystes*, the only mention of the term in connection to Lemnos being a fragment from Accius' *Philoctetes*, 200-204 (= Varro, Ling. 7.11). He also doubts the restoration of [μω]ηθ[ῳ - -] in *SEG* 399, line 12 (a letter of Philip V to the Athenians in Hephaistia; Beschi 1996-1997 (2000), 40-42, no. 22, restores [δε]ηθ[ῳ]). However, Daumas 2005, 872, argues that such an impressive building (the Hellenistic *telesterion*) would not have been built in a place so difficult to access unless it was meant as a special Mystery sanctuary.

<sup>15</sup> For this myth see e.g. Apollod. 1.9.17; Ap. Rhod. 1.607-909; Hdt. 6.138.

<sup>16</sup> Burkert 1970; cf. Burkert 1983, 192-195; and 1985, 61. On the cult of Hephaistos, esp. in its connection to Lemnos, see Delcourt 1982, 172-187; Marchiandi 2016. See also Parker 1994, 345, on a possible identification of Artemis, whose cult was prominent in Lemnos, as the Athenian settlers' name for the native Great Goddess.

produced.<sup>17</sup> In either case, the ritual of new fire symbolized and re-enacted new birth, the return to life, themes of transition that may be linked to the festival of the Horaia, as defined by Hesychius, to the Mystery cult at the Kabeirion, and to manumission. Although Philostratos's text is late and the purification ritual he describes refers to the very ancient myth of the Lemnian women's crime, and while there is no direct evidence of the fire-festival in the classical and Hellenistic periods and its use as a context for manumission, such a connection should not be ruled out. Born on Lemnos, Philostratos had a first-hand knowledge of the island's history, cults and myths. Moreover, he describes the Lemnian fire-festival as one in a series of rituals that combine initiation and propitiation. Thus, he says, the Thessalians mix "something of an initiatory rite with their offerings to the dead (τελετῆς τι ἐγκαταμιγνύντες τοῖς ἐναγίσμασιν), as both the Lemnians and the Peloponnesians descended from Sisyphus practice" (52.3). Hence, although manumission might not have been the main reason why the manumittors came to the sanctuary, a connection between the Kabeirion, the fire-festival and manumission—which can be seen as re-birth—is not implausible.<sup>18</sup> As Burkert remarks, "as the ritual mirrors the complexity of life, various aspects of reality, i.e. different deities, are concerned", and the ritual of new life would affect all the gods who played their part in the life of the Lemnian community.<sup>19</sup> So it seems reasonable

<sup>17</sup> Burkert 1970 rejects the arguments that Lemnos had a volcano or even "earth fires", perpetual flames nourished by gas. Less skeptical are Young Forsyth 1984; Martin 1987; Marchiandi 2016. See also below on a possible connection with Delos in the late second century BCE, which might support Philostratos' report of the source of the new fire. Delos had its own Kabeirion (or even two): see Hemberg 1950, 140-153; Bruneau 1970, 381-399; Roussel 1987, 230-232; and see *ID* 1562, 1581, 1582, and 1902 for Helianax son of Asklepiodoros, the priest-for-life of Poseidon Aisios and also priest of the Samothrakian Great Gods, the Dioskouroi, and the Kabeiroi. Priests of the Kabeiroi on Delos are likely to have participated in such a sacred mission.

<sup>18</sup> On this possible connection see Burkert 1983, 194-195, also associating the Kabeiroi with the Dioskouroi, who were among the Argonauts coming to Lemnos, thus being another manifestation (in Greek guise) of the ship bringing the new fire. Another possible connection might be seen in the figure of Aithalides, Hermes' son and the Argonauts' herald, about whom Apollonios Rhodios (1.641-652) says that his soul was ever changing its abode, at one time numbered among those who live beneath the earth, at another in the sunlight among the living men (lines 646-648: ἀλλ' ἦ γ' ἔμπεδον αἰὲν ἀμειβομένη μεμόρηται, | ἄλλοθ' ὑποχθονίος ἐναρίθμιος, ἄλλοτ' ἐξ αὐγὰς | ἡελίου ζωοῖσι μετ' ἀνδράσιν), and that "he persuaded Hypsipyle to receive the newcomers, since the day was waning" (ῆματος ἀνομένοι διὰ κνέφας, 1. 651), that is, the Argonauts arrive at twilight—at the undecided time between light and darkness. Marchiandi 2016, 748, n. 25 (and cf. pp. 756-757, n. 85), doubts a possible connection between the fire-festival described by Philostratos and the Lemnian (or volcanic) fire.

<sup>19</sup> Burkert 1970, 4; see also n. 1 there, where he reminds us that sacrificial calendars regularly combine different deities in the same ceremonies.

to assume that slave-owners used the occasion of the festival to manumit their slaves, or intentionally chose this particular ritual for this purpose.<sup>20</sup>

## 2. The Manumission Documents

The Lemnian inscriptions show some features and phrasing typical of manumission inscriptions found in other places. They contain the names of the manumittors and the manumitted slaves, a declaration of freedom by using a verb and indicating the following status of the manumitted slave, and protection clauses.<sup>21</sup> Most of the manumittors bear Attic demotics, but six are of non-Athenian origin, including three women married to Athenians.<sup>22</sup> The verb used in these inscriptions is invariably ἀφίημι, in most cases followed by ἐλεύθερον / ἐλευθέραν and the name of the slave. Although made during a religious festival and in a sanctuary, the manumission texts contain no religious elements such as we find in sale- and consecration-manumissions, nor are any gods invoked. It seems that the location sufficed for conferring divine sanction; in two cases (see below) the manumission document was deposited in the sanctuary of Sarapis. In five cases the agreement of another person was required (phrased as the genitive participle of συνευδοκέω),<sup>23</sup> and where women were the manumittors, the manumission was made in the presence of a *kyrios* (μετὰ κυρίου).<sup>24</sup> There are also twenty-six cases of *paramonē*, that is, of conditional manumission obligating the manumitted slave to remain with the manumittor (or another person) for a fixed term and perform services.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> See Kamen 2012 for evidence of the so-called sacral manumission, in which Apollo, Asklepios, and Sarapis were dominantly involved; she suggests that what accounted for these gods' popularity in manumission was their quality as healers: "Once the socially dead slave was freed ... he regained his Personhood" (p. 189). Kamen also mentions Isis as a healer goddess in the same capacity regarding slaves. We note that both Sarapis and Isis may have had a cult in Lemnos (Rocca 2012a, 305-308), and they—like the Kabeiroi, the Great Gods of Samothrake and the Dioskouroi—had their Mystery cults. As mentioned above, we do not have any other evidence of manumission in sanctuaries where Mystery cults were celebrated, but this does not mean that such a possibility should be rejected. See also below on the possibility that slaves and freed slaves were initiated at the Lemnian Kabeirion.

<sup>21</sup> For an overall review of these elements, see Zelnick-Abramovitz 2005a, and for a review of the Lemnian inscriptions Rocca 2012a, 298-302.

<sup>22</sup> Accame 1941-1943 (1948), no. 14b II; Beschi 1996-1997 (2000), no. 25, VI, XIII, XVII, XXIb, XXII. See below.

<sup>23</sup> Beschi 1996-1997 (2000), no. 25, III, V, XVIII, XX, XXIV.

<sup>24</sup> Accame 1941-1943 (1948), nos. 14c, d II, and 15 (in no. 14b II, the couple manumit together and the husband is mentioned first); Beschi 1996-1997 (2000), no. 25, IV, V, VI, VIII, X, XVI, XXIb, XXVII, XXX.

<sup>25</sup> The cases are: Accame 1941-1943 (1948), 15, 16; Beschi 1996-1997 (2000), no. 25, I, III, IV, V, VI, VII (for two slaves), VIII, IX, X, XI, XIII, XIV, XVI, XIX, XX, XXIb (for two slaves), XXII, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX; in no. XXI a, b, and c (= Rocca 2012a, 297-298,

The origin of the slaves manumitted in Lemnos is known in only two cases: Isidora “of a Thracian *genos*” (Beschi 1996-1997 [2000], no. 25 XXIb, ll. 6-7 = Rocca 2012a, 297-298, no. XXb) and Syros, whose name indicates a Syrian origin (Beschi 1996-1997 [2000], no. 25 XXIa = Rocca 2012a, XXa).

Except for Accame 1941-1943 (1948), no. 16, no other manumission inscription from Lemnos mentions an archon or any other magistrate. The names of manumittors also pose prosopographical problems.<sup>26</sup> Therefore, the dating of these documents rests almost entirely on palaeographic grounds. Beschi dates three documents (his no. 25, XII, XIX and XXVI) between the middle of the second and the first decades of the first century BCE and suggests that all the documents on this large stela belong in this wide time frame.<sup>27</sup> In contrast, Rocca suggests the first century BCE for the majority of the inscriptions, with some exceptions (Accame 1941-1943 [1948], no. 14, whose text II b she dates to the first/second century CE, and side d to the early years of the first century CE).<sup>28</sup> As Rocca correctly notes, the date is critical for trying to reach any conclusion regarding the status of the manumitted slaves, especially because of a unique formula used in some of the documents, which I will discuss shortly.

### 3 The Domicile and Origin of the Manumittors

The dominance of Attic demotics among the manumittors and the belief that the Sarapeion, which is mentioned in two of the documents (see n. 25 above) as a place where the manumission documents are to be deposited, was located in Athens, led

---

no. XX), the manumitted slaves are given the right to buy release from the *paramonē* for 300 drachmas, which one of them, Euphrosyne, did in no. XV: Εὐφροσύνῃ ποσὰ ἀπὸ τ[ῶν] | ἄλλων καταβολέων Δ(ρ) (see Beschi 1996-1997 [2000], 56, and cf. also Rocca 2014, no. 1, l. 3, and p. 154). Rocca 2012a, 298, suggests to ascribe the last words on XXI c, έὰν δὲ βούληται to Beschi’s no. 25 XV. No. XV must be later than no. XXI c, but we do not know how much time elapsed. For the nature of the *paramonē* and some of the competing views see e.g. Westermann 1945; Westermann 1950; Westermann 1955, 35, 55-56; Samuel 1965; Zelnick-Abramovitz 2005a, 222-248; Sosin 2015; Rocca 2015b; Zelnick-Abramovitz 2019. In two cases (Beschi 1996-1997 [2000], no. 25, XVI, XX) the *paramonē* obligation is said to follow the ὁμολογία, the written agreement, and to be deposited in the temple of Sarapis (on the location of which see below). A written agreement in connection with the *paramonē*-clause is also mentioned in manumission inscriptions from Delphi: *FD* III 3.333, 337, 365.

<sup>26</sup> See Beschi 1996-1997 (2000), 64, and see below; Rocca 2012a, 303-305. See also below.

<sup>27</sup> Beschi 1996-1997 (2000), 65.

<sup>28</sup> Rocca 2012a, 302-303.

Beschi to believe that the acts of manumission were made in Athens and only proclaimed in Lemnos.<sup>29</sup> Beschi also identifies two manumittors with persons mentioned in Delian inscriptions: Archikles son of Archikles of the deme Lakiadai, the manumittor in no. 25, XII, is mentioned in *ID* 1898, ca. 159 – 147 BCE; and Theodoros son of Theodoros of the deme Aithalidai, the manumittor in no. 25, XIX, is mentioned in *ID* 2229 and 2248, 112/11 BCE. Beschi also suggests that the person manumitted by Theodoros (no. 25, XIX, ll. 3-5), whose name he restores as Eukleon, is Eukleon the kleidouchos of Theodoros in *ID* 2248, line 12. If he is right, Theodoros came to Lemnos before 112/11 BCE.<sup>30</sup> In contrast, on the basis of a prosopographic inspection of all the Lemnian and the relevant Delian and Attic inscriptions, including epitaphs, Rocca argues that the manumissions were made on the island, that a cult of Sarapis and hence a Sarapeion existed in Lemnos, and that all the manumittors bearing Attic demotics were resident in Lemnos, belonging to the Athenian cleruchic population rooted in Lemnos since at least the middle of the fifth century BCE. She also argues that Archikles son of Archikles and Theodoros son of Theodoros were not the same people as their namesakes who are mentioned in the Delian inscriptions, but belonged to Athenian families that after 167/6 BCE provided cleruchs to Lemnos and Delos; another manumittor, Hierokles son of Lysimachos, seems to belong to a family, which appears in an Attic inscription (*IG* II<sup>2</sup> 1952 = *SEG* 45 156), dated to the first half of the fourth century BCE, which seems to be a list of cleruchs sent to Hephaistia.<sup>31</sup> Rocca infers the existence of a cult of Sarapis on Lemnos from a marble head (displayed at the museum of Myrina), which may with high probability be identified as the head of Sarapis, in addition to other artefacts that also suggest a cult of Isis, traditionally associated with Sarapis, and from evidence attesting the existence of people of Alexandrian origin buried in Hephaistia (*IG* XII Suppl. 339)<sup>32</sup> or appearing among the manumittors

<sup>29</sup> Beschi 1996-1997 (2000), 64. Beschi infers the existence of a Serapeion in Athens from Pausanias 1.18.4.

<sup>30</sup> On this Theodoros see also Roussel 1987, 264-265; Bruneau 1970, 468.

<sup>31</sup> Rocca 2012a, 303-305; cf. Culasso Gastaldi 2010b, 362-363; Rocca 2014, 156-157. See also below. On the cleruchy in Lemnos see Cargill 1995, *passim*; Marchiandi 2002; 2008; Culasso Gastaldi 2009; Marchiandi 2010; Culasso Gastaldi 2010a; 2010b, 348; Salomon's thesis (1997, 96-101), who distinguishes between the Athenian inhabitants of Lemnos and Skyros (the original *apoikoi* sent in the sixth century BCE), who, she argues, were granted Athenian citizenship after the King's Peace of 386/5 BCE, and the cleruchs, who were not incorporated into this structure, has been critically rejected: see Osborne 1999.

<sup>32</sup> Rocca 2012a, 304, and 2014, 157, also suggests that a certain Dies, buried in Hephaistia (Segre 1942, 311-312, no. 16 = Susini 1955, 325-326, no. 5), might be the Dies manumitted in Beschi 1996-1997 (2000), no. 25, II, l. 4. Cf. Culasso Gastaldi 2015, 628, and see below.

(Accame 1941-1943 [1948], no. 14 b II). We may also note that among the manumittors are two women from Miletos (Beschi 1996-1997 [2000], no. 25, VI and XIII), one woman from Thrace (ib. no. XXI), one man from Priene (ib. no. XVII) and one man from Nikomedia (ib. no. XXII). The two Milesian women's husbands bear Attic demotics, as does the husband of the Thracian woman, but, again, we do not know whether these couples of mixed origins lived in Athens or in Lemnos.<sup>33</sup> We are also ignorant about the domicile of the men from Priene and Nikomedia: were they foreign residents in Lemnos or visiting from abroad?<sup>34</sup>

#### 4 After Manumission

The question of the manumittors' domicile is important also for deciding why they manumitted in the Kabeirion and for trying to elucidate the status of the manumitted slaves. To do so, first I will discuss another feature of the inscriptions. As mentioned above, the Lemnian manumission inscriptions contain protection clauses of a kind, or kinds, similar to what we find elsewhere:<sup>35</sup>

First, the manumitted slave is protected from any claim by others: μηδενὶ μηδὲν + the verb προσήκω in the infinitive or participle (“belong to no one in any matter”), with some variants.<sup>36</sup> This formula is widely attested in manumission inscriptions elsewhere.<sup>37</sup> It was meant to vouch for the slave's new free status, but no less important—it was meant as a warning against attempts to re-enslave the manumitted slave by any person, including the manumittor's heirs. In Accame 1941-1943 (1948), no. 14 b I + Rocca 2014, 151, following this formula, the text reads: μηδὲ

<sup>33</sup> Culasso Gastaldi 2015, 627-628, argues that they were residents of Lemnos. The question of the legal status of foreign women married to Athenian men and of the children born to such couples cannot be discussed here. For intermarriage in Hellenistic Athens, see Niku 2004; 2007, 18-19; Oliver 2010.

<sup>34</sup> Culasso Gastaldi 2015, 627-628, seems to infer that they, as well as the women, were residents in Lemnos. On manumission of and by women in the Hellenistic period see Rocca 2012b, who correctly argues that chronology and geography play a fundamental role in appreciating women's economic and legal capacity: whereas in some places in central Greece women could manumit independently, in Lemnos (like in Athens) they needed a *kyrios* (252-253).

<sup>35</sup> See Rocca 2012a, 300-302; 2014, 154.

<sup>36</sup> Accame 1941-1943 (1948), no. 14 b I + Rocca 2014, 151; d I (with the dialectal form: μηθενὶ μηθὲν); Beschi 1996-1997 (2000) (using the variants [μηθενὶ] μηθὲν προσήκοντα / προσήκουσαν μηθενὶ μηθέν / μηθενὶ μηθὲν προσήκουσαν κατὰ μηθένα τρόπον), no. 25, I, II, III, IV, VI, VII, XXIb, XXIII.

<sup>37</sup> See Zelnick-Abramovitz 2005a, 267 and nn. 158 and 159.

ἀπολ[εί]πεσθαι μήτε ἀντίληψιν μή[τε] | ἀντίρρησιν αὐτῷ μηδεμί[αν] | ἀντιδιάλεξιν εἰς ἔαντόν... (ll. 5-8 Accame = ll. 12-15 Rocca). Rocca offers a tentative translation: “do not leave behind any contradiction, nor controversy and no one can make any opposition to him”.<sup>38</sup> Although there are no exact parallels, a comparison with the vocabulary of protection in other manumission inscriptions might help. In the Bosporus Kingdom and in Leukopetra we find the adjective ἀνεπίληπτος, “not subject to seizure”.<sup>39</sup> Since ἀντίληψις comes from the same root (\**lab*-), it might signify the obligation of others, including the manumittor, not to leave behind (neglect) any help against attempts to lay hold on or re-enslave the freed person. In Delphi and other places this obligation is formulated more elaborately and explicitly.<sup>40</sup> Likewise, ἀντίρρησις in the Lemnian inscription might correspond to the adjective ἀνεπηρέαστος, “free from insult” or “unmolested”, which derives from the verb ἐπηρεάζειν, to treat or speak abusively towards someone, to be insolent;<sup>41</sup> μηδὲ ἀπολείπεσθαι ἀντίρρησις might then be understood as the obligation not to leave the freed person without a counter-reply to any insult hurled at him/her. A similar adjective is ἀνέγκλητος or ἀνεπέγκλητος “not to be reproached”.<sup>42</sup> Finally, μηδὲ ἀπολ[εί]πεσθαι ... μηδεμί[αν] ἀντιδιάλεξιν seems to mean the obligation to reply to any saying hurled against the freed person (perhaps in a legal dispute).

Second, the manumitted slave is free to go anywhere s/he wishes (and hence, also do as s/he wishes): ἀπιέναι οὐ ἀν βούληται. This formula appears with some variants (ἀπιέναι γῆς / γῆς ἀπιέναι / ἀπιέναι γῆς οὐ ἀ βούληται, and ἀπιέναι ἀν αὐτοὶ προαιρῶνται) and is often combined with protection clause of type (a).<sup>43</sup> Where a *paramonē* clause is included, this formula follows it, thus emphasizing that now the slave is really free. This formula also is well attested elsewhere, with many variants.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Rocca 2014, 154.

<sup>39</sup> CIRB 70, 71, 73 from Pantikapaion; SEG 43 510; Petsas 2000, nos. 6, 31 from Leukopetra.

<sup>40</sup> See Zelnick-Abramovitz 2005a, 268.

<sup>41</sup> E.g. CIRB 74 (Pantikapaion), 1127 (Gorgippia); see Zelnick-Abramovitz 2005a, 268.

<sup>42</sup> E.g. Petsas 2000, nos. 5, 19, 22, 23 from Leukopetra.

<sup>43</sup> Accame 1941-1943 (1948), no. 14 b I + Rocca 2014, 151; Accame 1941-1943 (1948), no. 14 d I + Rocca 2014, 152; Accame 1941-1943 (1948), no. 15 + Rocca 2012a, 296; Accame 1941-1943 (1948), no. 16 + Rocca 2012a, 296; Beschi 1996-1997 (2000), no. 25, I, II, III, IV, V, VI, VII, IX, XVIII, XX + Rocca 2012a, 297; Beschi 1996-1997 (2000), no. 25, XXIb, XXII (corrected by Francesca Rocca in her doctoral thesis *Il santuario degli Dei Cabiri a Lemnos. Le epigrafi di manomissione*, 2007/2008, pp. 117-118; I am grateful to the anonymous reviewer for bringing this to my notice), XXIII, XXV, XXVI.

<sup>44</sup> The same verb appears in third-century BCE Beroia (EKM 1. Beroia 45 = SEG 12 314) in the form: παθόντος δὲ Ἀττίνα (the manumittor) ἐξέστω ἀπιέναι οὐ ἀν βούλωνται (ll. 13-14); and third-century BCE Oropos (M.T. Mitsos, *Arch. Eph.* 1952, no. 25 = SEG 15 293) in the form:

However, in five manumission documents the freedom of movement is phrased in a unique way, unattested in any other place: ἀπιέναι ξένον/ξένην μετὰ ξένων, “(free) to go away, a foreigner among foreigners”.<sup>45</sup> This phrase, which has the appearance of a formula granting a legal status, has puzzled scholars. Since I believe that its meaning depends on other questions raised above, I will now discuss it in more detail.

In the five documents containing this formula the owner is said to manumit his or her slave as free (ἀφιεῖναι + name of slave + ἐλεύθερον / ἐλευθέραν), hence this formula is not a substitute for the declaration of manumission. Beschi believes that it equated the manumitted slaves’ status to that of metics.<sup>46</sup> But this hypothesis depends on the assumption that at this time the words *metoikos* and *xenos* were used interchangeably in Athens or Lemnos, for which we have no information (see further below). Moreover, as Rocca has noted, if this was a grant of a legal status or a privilege we should expect it to be formulated εἶναι αὐτὸν/αὐτὴν ξένον/ξένην<sup>47</sup> as, for example, in the grant of proxeny (εἶναι αὐτὸν πρόξενον), or to have recourse to formulas using μετὰ + genitive plural—e.g. καὶ στρατεύεσθαι αὐτοὺς τὰς στρατείας καὶ εἰσφέρειν τὰς εἰσφορὰς μετὰ Αθηναίων (*IG* II<sup>3</sup> 367, ll. 20-22 (325/4 BCE)—a clause which, however, disappears from Attic inscriptions after 229/8).<sup>48</sup> In this connection, mention should be made of another peculiar phrase, ξενικῇ λύσει / λυτρώσει, which appears in manumission

έλευθερο[ς] | ἀπίτω Μόσχος οὗ ἀν αὐτὸς βούληται (ll. 5-6). Other verbs are used in other places: in Doliche in Thessaly (*SEG* 23 462, first century BCE/CE) the manumitted slave is given, among other things, the right “to flee from his manumitter’s heirs and live on his own wherever he wishes (φυγεῖν καὶ οἰκῆσθαι καὶ τιδίαν οὗ] | [ἀν αὐτὸς βούληται, ll. 9-11). The verb τρέπεσθαι is used in the north Black Sea region: *CIRB* 70 (Pantikapaion, 81 CE: [τρέπεσθαι αὐτὸν ὅπου ἀν βούλωνται, ll. 11-12); *CIRB* 1126 (Gorgippia, 68? CE: τρέπεσθαι αὐτὸν [όπου]οὐ ἀν βούλωνται, ll. 13-14); *NE* 9 (1971), 3, no. 1 (Gorgippia, 93-124 CE?: καὶ τρέπεσθαι αὐτοὺς τ’ ἔξουσίως | [όπου ἀν βούλωνται). The verb ἀποτρέχεσθαι is used in Thespiae in Boiotia (Darmezin 1999, 103, no. 138, second century BCE: ἐλεύθερος | ἀποτρεχέτω, ll. 14-15) and extensively in Delphi (e.g. *BCH* 66/67, 1942-1943, 76, no. 5 [153/2-144/3 BCE]: ἀποτρέχουσα | οἵς καὶ θέλῃ, ll. 17-18), Naupaktos (e.g. *IG* IX 1<sup>2</sup> 3.624, ca. mid-second century BCE), Doris (e.g. *SEG* 25 606 = *BCH* 93, 1969, 82-85, second century BCE); Dodona (Cabanes, 1976, 588, no. 74 = *SEG* 32 1705(2), 342-330 BCE), and Epiros (*I.Bouthrotos* 104 (after 163 BCE). The right to live wherever the manumitted slave wishes can also be seen as the grant of freedom of movement; see e.g. *FD* III 6.20 (Delphi, 20-1 BCE), and *AJPh* 92 (1971), 669, no. 1 = *SEG* 39 494 (Echinus, 130-150 CE). On the various wording of the clause granting freedom of movement see also Zelnick-Abramovitz 2005a, 271-272.

<sup>45</sup> This phrase is found in Accame 1941-1943 (1948), no. 15 + Rocca 2012a, 296 (= *SEG* 60 936), l. 10; Beschi 1996-1997 (2000), no. 25, III, VIII, XXIV, XXIX.

<sup>46</sup> Beschi 1996-1997 (2000), 49.

<sup>47</sup> Rocca 2012a, 300.

<sup>48</sup> See also, from Amorgos, *IG* XII (7) 44, ll. 1-3: εἶναι δὲ αὐτοὺς[προξένους καὶ εὐεργέ]|[τας τῆς] πόλ[ε]ως τῆς Ἀρκεσι[τιέων] μετὰ [τῶν ἄλλων εὐ]|[εργε]τῶν; no. 45, ll. 3-5: [εἶναι δὲ αὐτοὺς πολ[ίτας καὶ προξένους καὶ] | [εὐεργέτας τ]ῆς Ἀρκεσιν[έων πόλεως μετὰ τῶν] | [ὑπαρχόντων].

inscriptions and had been widely believed to refer to the grant of the status of a *xenos* or to a mode of manumission.<sup>49</sup> But since the phrase appears on a gravestone (e.g. *IG* IX(2) 851, 866 from Larisa), it seems unlikely that people would pride themselves on being non-citizens, hence it must indicate a privilege worthy of commemoration. It should also be remembered that manumitted slaves, like all free non-citizens, were *xenoi* in the polis where they lived (unless they were Greek and returned to their home-cities to regain citizenship). Therefore, it is doubtful that the formula ἀπιέναι ξένον/ξένην μετὰ ξένων meant that these freed persons were granted a distinct legal status of *xenos*, unless such a defined status existed in Lemnos or in Athens at the time when these documents were inscribed.

Here comes into play a question already mentioned above: the place of residence of those manumittors who bear Attic demotics. Were they Athenians who, after manumitting their slaves in Athens, decided to inscribe the acts on stelae in the Lemnian Kabeirion (as Beschi argues) or were they local inhabitants who belonged to cleruchic families, resident in Lemnos since at least the second quarter of the fifth century BCE (as Rocca argues)? If they were inhabitants of Lemnos, it makes sense that they would use the local Mysteries and not go to neighbouring Imbros or Samothrake, but if Beschi is right, that the manumissions were made in Athens and only published in Lemnos, or even if the manumittors came from Athens to manumit in Lemnos, we need to ask why. Was it because the Mysteries were suitable for manumission? Then, why not go to Eleusis, or even the much closer Kabeirion of Thebes? And if they went to Lemnos on business, why not make a detour to Samothrake? Did they decide to manumit and/or publish in Lemnos because in Athens it was not customary? The fact that no manumission inscription has been found in Attica may indicate that unlike other places this type of publication was not practiced there.<sup>50</sup>

As noted, Rocca dates most of the inscriptions to the first century BCE.<sup>51</sup> On the basis of this dating she rejects Beschi's identification of the manumittor Theodoros son

<sup>49</sup> For a study of this formula, reviewing the previous scholarship and discussing the various interpretations that have been offered, see Zelnick-Abramovitz 2005b, who suggests seeing this phrase as exempting manumitted slaves from taxes imposed on *xenoi*. See also Dimopoulou-Piliouni 2008, 42-44; Rocca 2012a, 300-302.

<sup>50</sup> The so-called *phialai exeleutherikai*, inscribed records of the outcomes of apparently fictive trials brought by ex-owners against their ex-slaves, are nothing like manumission inscriptions known from elsewhere. For these lists see below.

<sup>51</sup> Her reasoning about the origins of the manumittors is persuasive, but since her dating rests mostly on paleographic considerations, it cannot be taken as definite.

of Theodoros of the deme Athalidai (1996-1997 [2000], no. 25, XIX) with his namesake, a priest of Aphrodite in Delos in 112/11 BCE (*ID* 2229, ll. 1-2, and 2248, l. 7). Rocca suggest that these two men belonged to an Athenian family, who provided cleruchs to Delos and Lemnos after 167/6 BCE, when Athens recovered the islands by decision of the Roman senate.<sup>52</sup> In that case, Beschi's further identification of the slave manumitted by Theodoros in Lemnos (...] $\omega$ va) with the Delian Theodoros's *kleidouchos* of 112/11, Eukleon (*ID* 2248, ll. 11-13: κλειδουχοῦντος | Εὐκλέωνος τοῦ Θεοδώρου Αἰθαλί[δου]),<sup>53</sup> is also wrong. Still, the possibility that Beschi 1996-1997 [2000], no. 25, XIX is earlier than the date argued by Rocca, and that the manumittor Theodoros is the same person mentioned in Delos—perhaps coming as an initiate to the Kabeirion (on this possibility see below) or on the occasion of a festival, or even in a sacred mission to bring new fire from Delos—is not improbable; in such a case, he manumitted his slave before 112/11 BCE (but after 167/6).

Whether the manumittors were Athenians or Lemnians, this corpus of inscriptions is of great importance. If the manumittors who bear Athenian demotics were only visiting Lemnos, we see evidence for the use of a publication method that did not exist in Athens but was widespread in this same period elsewhere in Greece; so one of the reasons that these Athenians had for manumitting in Lemnos may have been their wish to give a wider and permanent publication to their acts by inscribing them in the Kabeirion. If, however, they were residents of Lemnos and belonged to the cleruchic population there, these inscriptions are valuable evidence both of local manumission and publication methods, different from those in the metropolis, and of the local servile population.

The question of the manumittors' domicile, however, acquires an additional importance when we try to explain the formula  $\xi\acute{e}nov/\xi\acute{e}n\eta v$  μετὰ  $\xi\acute{e}nov$ . Were the manumitted slaves to “go away as foreigners among foreigners” in Athens or in Lemnos? If being a *xenos* meant belonging to a defined legal status, different from that of a slave but also from that of a citizen, where was this status established? As already noted, some scholars believe that this formula simply stressed the fact that the manumitted slaves' status was that of metics. In Athens, as argued by Maria Niku, the

<sup>52</sup> Rocca 2012a, 303 and n. 51; Rocca 2014, 156-157; cf. Culasso Gastaldi 2010b, 362. See Polyb. 30.20. On Theodoros son of Theodoros of Aithalidai, see also n. 30 above.

<sup>53</sup> Beschi 1996-1997 (2000), 58, no. 25, XIX, l. 5. The phrasing rather suggests that Eukleon was Theodoros's son.

*metoikia* as an official status no longer existed after 229/8 BCE (although some limitations persisted),<sup>54</sup> hence a free non-citizen could be legally described as a *xenos*—including manumitted slaves. The fact that in the second century BCE sons of wealthy foreign families were admitted to the Athenian *ephebeia* but were listed in honorary decrees separately, under the title *xenoi*, may indicate that *xenoi* constituted a defined status.<sup>55</sup> But was this an indication of a legal status or simply, as before, a general label for all those who were not citizens?<sup>56</sup> Much earlier, a mid-fifth-century BCE anonymous text, the so-called Old Oligarch, complains that in everyday life in Athens one cannot tell between a citizen, a slave and a manumitted slave; but his complaint arises from what he believes is misconduct and too much liberty, not because of a lack of legal distinctions (1.10). In the last years of the fifth century the *apeleutheroi*, the manumitted slaves, still appear as a distinct category, to judge by a decree, probably regulating contributions of agricultural products (*IG* I<sup>3</sup> 237, ll. 9-10; 410-404? BCE). In the middle of the fourth century BCE, ξένοι appear in the Athenian law concerning Chalkis, where this word evidently describes the status of the citizens of each city in the other (*IG* I<sup>3</sup> 40, ll. 52-53; 446/5 BCE). A century later, a distinction is made between *xenos* and *astos* in *IG* II<sup>2</sup> 125 (= *IG* II<sup>3</sup>, 1 399 = Rhodes & Osborne, no. 69, l. 3; 357/6, 348 or 343 BCE?).<sup>57</sup> In 117/16 BCE ξένοι competed as a separate category in the torch-race in the Diogeneia and Ptolemaia, alongside πολῖται and στρατευόμενοι (*SEG* 43 68, ll. 4, 7, 10), but as in the case of the *ephebeia*, *xenoi* here seem to describe non-citizens in general. We can also trace to some degree the lives and status of certain manumitted slaves in Athens,<sup>58</sup> mostly in the fourth century BCE, while the Attic orators and the corpus of inscriptions commonly referred to as the *phialai exeleutherikai*<sup>59</sup> enable us to learn about the occupations and domiciles of manumitted slaves in the last third of the

<sup>54</sup> Niku 2004; 2007, esp. 18-20, 63-66.

<sup>55</sup> See *IG* II<sup>2</sup> 1006 + 1031 + 2485 = *SEG* 38 114, Col. V, of 122/1 BCE; and cf. *IG* II<sup>2</sup> 1008, of 119/8 BCE; *IG* II<sup>2</sup> 1009, of 116/5 BCE; *IG* II<sup>2</sup> 1011, of 106/5 BCE; *IG* II<sup>2</sup> 1028, of 102/1 BCE, etc. Cf. Tracy 1988; Niku 2007, 20.

<sup>56</sup> Note that in many places *xenoi* also described mercenaries; e.g. *IG* II<sup>2</sup> 1299, l. 41 (after 236/5 BCE).

<sup>57</sup> For the term *astos* see also below.

<sup>58</sup> The best-known manumitted slaves in Athens are Pasion and Phormion; see Davies 1971, 429-442; Cohen 1992, 81-106; Trevett 1992.

<sup>59</sup> The debate on the nature of these inscriptions is still ongoing. For recent reviews see Zelnick-Abramovitz 2005a, 282-290; 2013, 94-105; Kamen 2013, 20-21. Meyer 2010 has produced a new edition of this corpus, arguing against connecting them with manumission. Rocca 2011 re-examined *IG* II<sup>2</sup> 1560 (= Mayer 2010, no. 10) and confirms the relevance of this series of inscriptions to manumission.

fourth century. But manumitted slaves in Athens were usually labelled *apeleutheroi* when there was a need to legally distinguish between them and other *xenoi*.

Outside Athens the picture is similar. *Apelēutheroi* and *xenoi* appear in inscriptions as two distinct categories, alongside citizens, slaves, and other categories of free non-citizens, such as πάροικοι, κάτοικοι and παρ/έπιδημοῦντες, and *xenoi* is often used as a general term for all the other categories.<sup>60</sup> It seems that the terminology of free non-citizen populations was not homogenous in all places and periods, and was often confusing. This is also true of Lemnos in the Hellenistic and Roman times. But we know very little about the status and labels of the non-citizen groups on the island. A dedication to the Great Gods (on whom see below), found in the Lemnian Kabeirion and dated to the middle of the fourth century BCE (Accame 1941-1943 [1948], no. 11), commemorates a man of Methymne who was elected to the position of βοώνης (official buyer of oxen for sacrifices) and was granted a crown by “the ισοτελεῖς and the demos of the initiates”. The stone served as a base for some dedication. Accame identified these *isoteleis* as equivalent to the privileged metics in Athens, who paid the same taxes as the citizens, and he inferred that the Methymnian was himself an *isotelēs* in Hephaistia. If this interpretation is correct and there was a group of *isoteleis* in Hephaistia (who seem to have formed an association of some kind), there must also have been ‘ordinary’ metics.<sup>61</sup> Indeed, there is evidence of foreign residents at Lemnos who were granted privileges by the poleis.<sup>62</sup> Also, a gravestone may suggest that at least one manumitted slave was buried in Lemnos, if Rocca is right in identifying the

<sup>60</sup> E.g. *IG XII* (5) 721 ll. 18-19, 26-27 (Andros, first century BCE); *IG XII* (5) 818, ll. 11- (Tenos, second century BCE); *IG XII* (7) 67B, 515, ll. 55-58 (Aigiale in Amorgos, end of the second century BCE) + Gauthier 1980, 210-218 (= *SEG* 30 1084): πολῖται, πάροικοι, ξένοι, and Romans; cf. *IG XII* (7) 390, l. 12 (Aigiale, second century BCE). For the terminology of non-citizens in Hellenistic and Roman Asia Minor, see Herz 2001; Strubbe 2001; Sugliano 2001; Gagliardi 2009/2010.

<sup>61</sup> See also Cargill 1995, 68. In Skyros, another Athenian cleruchy, a fourth-century BCE decree mentions the κατοικοῦντες, alongside the Ἀθηναῖοι [*IG XII* (8) 668, ll. 2, 5]. Salomon 1997, 102-103, argues that these were the permanent residents of the island, who were sent there by Athens 476/5 BCE and were granted Athenian citizenship after 386 BCE. But it might be significant that although these people are referred to as [τοι δήμοι | τῶν Ἀθηναίων] τῶν κατοικούντων ἐν Σκύρῳ in ll. 1-2, the phrasing in ll. 4-5 is εἰς τε τὸν δῆμον | [τὸν Ἀθηναίων] καὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐν Σκύρῳ, as if the two groups were distinct.

<sup>62</sup> E.g. *IG XII* (8) 4, ca. mid-fourth century BCE—a group of persons from Chalkidike, residing (οἰκοῦντες) in Myrina, in whom Culasso Gastaldi 2015, 623 suggests seeing a small organized community, comparable to the community of merchants from Kition who received land for building a sanctuary to Aphrodite (*IG II<sup>2</sup>* 337). See also Culasso Gastaldi 2006, no. 13, l. 4 and p. 541, who suggests that the banker Agathokles is a non-citizen because he appears without a demotic, whereas the second person has one. For the composition of the foreign population in Lemnos see generally Culasso Gastaldi 2015, 622-628, who believes that the non-Athenian names among the manumittors belonged to people who were residents in Lemnos.

gravestone of Dies (Segre 1942, 311, no. 16; Susini 1955, 325-326, no. 5), who was married to a woman from Smyrna, with the Dies manumitted in the Kabeirion (Beschi 1996-1997 [2000], no. 25, II).<sup>63</sup> So after he was granted his freedom, and although given the right to go where he wished (ll. 4-5: ἀπιέναι γῆς οἴ ἀν αὐτὸς βούληται), Dies stayed in Lemnos; as a manumitted slave he certainly was not a citizen, but his exact status is not known. There are also two examples of manumittors bearing foreign ethnics, and the formula follows a *paramonē* clause; but we do not know whether such manumittors were cleruchs resident in Lemnos (as argued by Culasso Gastaldi 2015), non-citizen residents of Lemnos or simply visitors, so, again, the question of the place of *paramonē* or where the slaves could go to after its term cannot easily be answered.<sup>64</sup> Even if, as Rocca argues, the manumittors who bear Attic demotics were inhabitants of Lemnos, we have no evidence that the formula ἀπιέναι ξένος/ξένη μετὰ ξένων indeed refers to a distinct status in Lemnos.

However, ἀπιέναι ξένος/ξένη μετὰ ξένων may perhaps be seen as indicating a non-resident status, that is, neither citizen nor “metic”, so that the manumitted slaves were herewith given freedom of movement, but not the right of residence (see also below). As already noted by Dimopoulou-Piliouni, this formula may have been no more than an additional stock phrase, “stressing the complete freedom of movement the freedman acquires only after the expiration of the *paramonē* condition, being finally able to leave and establish himself as ‘a foreigner among foreigners’”.<sup>65</sup> This suggestion seems borne out by the fact that only five manumission documents contain this formula, which may indicate that in most cases other protection clauses seemed sufficient to the parties involved so that they did not find it essential to spell out what was taken for granted.<sup>66</sup> Further support for this conclusion may be found in the only other evidence we have of a similar formula, though referring to the other end of the scale of statuses. In Aristophanes’ *Birds* Euelpides explains to the audience the reason why he and

<sup>63</sup> Rocca 2012a, 304; Rocca 2014, 157. Cf. Culasso Gastaldi 2015, 628. For resident foreigners in Lemnos, see Culasso Gastaldi 2015, 622-623; for tombstones of foreigners in Lemnos see also *IG XII Suppl.* 339 (with Cargill 1995, no. 896 and Rocca 2012a, 304 n. 58)—a woman from Alexandria; *IG XII* (8) 33—a couple from Herakleia Pontika and Sinope; cf. Culasso Gastaldi 2015, 625.

<sup>64</sup> Beschi 1996-1997 (2000), no. 25, VI and XIII (two women from Miletos), and XXII (a from Nikomedia). However, in the cases where women are manumittors, their husbands, who act as *kyrioi*, bear Attic demotics, which fact has led Culasso Gastaldi (2015, 627-628) to assume that these were mixed couples who belonged to the cleruchic population, resident in Lemnos.

<sup>65</sup> Dimopoulou-Piliouni 2008, 45. Cf. Rocca 2012a, 301.

<sup>66</sup> Rocca 2012a, 300.

Pisthetairos fled from Athens, contrasting their condition, their “disease”, to that of Sakas, a tragic poet often slandered for being of foreign origin:<sup>67</sup> ὁ μὲν γὰρ ὁν οὐκ ἀστὸς ἐσβιάζεται, | ἡμεῖς δὲ φυλῇ καὶ γένει τιμώμενοι, | ἀστοὶ μετ’ ἀστῶν, οὐ σοβοῦντος οὐδενὸς | ἀνεπτόμεσθ’ ἐκ τῆς πατρίδος ἀμφοῖν ποδοῖν (“For he, not being a citizen, tried to force his way in, whereas we, of an honourable tribe and stock, *astoi* among *astōn*, though scared away by no one, have determinedly fled away from our fatherland”; ll. 32-35). I have deliberately left this formula untranslated, because the exact political and legal content of *astos* is disputed, but here it is clearly antithetical to a foreigner who lacks citizenship but is of a free status.<sup>68</sup> Therefore, this passage may suggest that being “X among Xs” was, at least in Athens, an idiomatic expression, which, although based on and deriving from legal concepts, did not necessarily express in its immediate context a legal status. The label *xenoi* described non-citizens, freeborn and freed persons; the latter were specifically labelled *apeleutheroi* when a more precise differentiation between various statuses was needed. In light of the antithesis *astoi/politai* – *xenoi*, still attested both in and outside Athens even in the first century BCE,<sup>69</sup> we may infer that manumitted slaves became free *xenoi* but not citizens or *astoi*.

## 5 Concluding Observations

The nature of our evidence makes it impossible to establish with certainty any of these possible explanations of this formula. Nevertheless, I would like to suggest a different direction of interpretation. Inscribed lists of names found in the sanctuary of the μεγάλοι θεοί, the Great Gods on the neighbouring island of Samothrake, the site of the famous Mysteries,<sup>70</sup> show that slaves and manumitted slaves were among the

<sup>67</sup> This Sakas, whose real name was Akestor, appears in the Attic sources, especially in comedy, as feigning citizenship: Metagenes fr. 13; Kratinos fr. 92 K.-A.; Kallias fr. 17 K.-A.; Theopompos Com. Fr. 60. In Ar. *Wasps* 1221 he is described as *xenos*. Cf. the Suda s.vv. Σάκας and Νομάδες. His nickname Sakas derived from the ethnic name Sakai, a Thracian or Skythian tribe, but in Metagenes and Theopompos he is described as Mysian.

<sup>68</sup> Cohen 2000, 50-63, reviews the occurrences of the word in the ancient sources, including its juxtaposition with *xenos*, along with modern opinions; he argues forcefully against the more prevalent idea that *astos* and *politēs* conveyed the same meaning of “citizen” and proposes that *astoi* in Athens were “a recognizable group of free local persons … including but not identical with the *politai* and including some but far from all the metics” (61). *Astoi* are also differentiated from foreigners and slaves, e.g. Thuc. 6.27.2.

<sup>69</sup> E.g. Maiuri, *Nuova silloge* 19, col. II, l. 8 (Rhodes); IC II 4.10, ll. 3-4 (Crete).

<sup>70</sup> On Samothrake, the cult of the Great Gods and the inscriptions, see Fraser 1960; Cole 1984; Burkert 1993; Graham 2002; Gočeva 2002; Daumas 2005.

initiates and could even attain the stage of *epoptai*.<sup>71</sup> For example, in *IG XII* (8) 195 + Suppl. P. 149 (37? BCE), ll. 13-14, five names are listed after the heading ἀπελεύθεροι, “manumitted slaves”.<sup>72</sup> Slaves are listed either by their designation as δοῦλοι or *ser(vus)* (e.g. Fraser 1960, nos. 41, line 9; 47, line 9; 59, line 7; *IG XII*(8) 174, line 9), or we can surmise their status because they appear without patronymics and/or ethnics (e.g. *IG XII*(8) 205 = Fraser 1960, no. 34). Similar lists were found in Imbros, where another Kabeirion existed. Unlike the Samothrakian lists, *IG XII*(8) 84 and 85 (probably from the fourth or third century BCE) contain only first names, with no patronymics, demotics or ethnics, so there is no way of knowing the origins of these people or their status, but it is assumed that these inscriptions are lists of initiates.<sup>73</sup> Side A of *IG XII*(8) 87, however, reads: μύ[σ]της εν|σεβής Καλ|λήν σπου|δαιογέλο[ι]|ος; side B contains four names in the same format as side A. The clear indication that these are lists of initiates, the word *mystai*, is also found in *IG XII* (8) 88 (where the word is restored) and 89, which records patronymics.

No clear evidence for such lists comes from Lemnos, although Culasso Gastaldi suggests that the fragmentary list of sixteen single names found near Hephaistia (now lost), dated on palaeographic and morphological grounds to sometime before the middle of the fourth century BCE,<sup>74</sup> could be a list of initiates, comparable to the lists from Imbros.<sup>75</sup> There are no traces in Lemnos of initiation terminology similar to that found in Samothrake and Imbros. Furthermore, we do not even know whether slaves and manumitted slaves could actually be initiated in the Lemnian Kabeirion as in Samothrake, since the fragmentary inscription mentioned above contains no categories of the kind we find in Samothrake and in one of the inscriptions from Imbros, and all the names in it appear without patronymics or demotics. Yet, since the Great Gods of Samothrake have been identified since antiquity with the Kabeiroi,<sup>76</sup> we should

<sup>71</sup> See Bömer 1961, 145-149; Cole 1984, 42, 91, 93-99; Dimitrova 2008, 6, and *passim*.

<sup>72</sup> For manumitted slaves see also *IG XII* (8) 206, line 13 (first century BCE/first century CE); 220, line 18 (first century CE); and in Latin, *libertus*: e.g. *IG XII* (8) 173, ll. 3, 5 (66 BCE); 174, l. 10 (first century BCE). See Cole 1984, 47, 91-99.

<sup>73</sup> *IG XII* (8) 86 is too fragmentary and preserves only one complete name. See Cargill 1995, 103-104; Dimitrova 2008, 79.

<sup>74</sup> Culasso Gastaldi 2012: 237-241, with a photo on p. 244, reproduced from Segre 1932-1933 (ed. pr.), 304-305 no. 10, who thought that this was a list of cleruchs. Susini 1952-1954, 318-319 notes that this inscription, together with some others published by Segre, was already lost when he visited the island. Cf. Cargill 1995, 94.

<sup>75</sup> Culasso Gastaldi 2012: 239.

<sup>76</sup> Hdt. 2.51; Stesimbrotos of Thasos *FGrH* 107 F 20; Burkert 1993; Graham 2002, 249-250, who also summarizes the ancient and modern opinions for and against this connection. The Kabeiroi were also worshipped in Imbros: Hemberg 1950, 37-43; Ruhl 2010, 463. A Kabeiros is

consider the possibility that slaves or, at least, manumitted slaves were also initiated at the Kabeirion at Lemnos.

The participation of slaves and manumitted slaves—and foreigners, *xenoi*, in general—in public religious activities was not permitted everywhere. The Eleusinian Mysteries were open to all people of any status, as were those in Samothrake and in Andania.<sup>77</sup> Opinions are divided concerning the Kabeirion of Thebes,<sup>78</sup> but slaves and foreigners were excluded from the Mysteries in Komyria.<sup>79</sup> I would like to suggest that in the Lemnian Kabeirion, *xenoi*, including manumitted slaves, could be initiated.<sup>80</sup> This possibility is corroborated by Beschi's assimilation of the Lemnian Mystery cult of the Kabeiroi to the Eleusinian Mysteries.<sup>81</sup> If this hypothesis is valid, the formula ξένος/ξένη μετὰ ξένων would confirm these former slaves' right to be initiated in the

mentioned in an epitaph from Samothrake: Dimitrova 2008, 83-84, no. 29, l. 14 (second-first century BCE?); see her explanation on pp. 87-88.

<sup>77</sup> On the admission to Eleusis see Bömer 1961, 149; Burkert 1983, 281; Bremmer 2014, 22. On Andania: Gawlinski 2012, 27.

<sup>78</sup> Schachter 2003, 118 believes that manumitted slaves could be initiated at the Theban Kabeirion, based on a late third-century BCE list of dedications, which mention the dedication of silver hand- and foot-shackles by two people (*IG VII* 2420, lines 26-28: ...μανος κὴ Μένανδρος χειριπέδας κὴ πεδίσκας | [ἀρ]γυρίας, ὀλκὰ τρῖς δραχμῇ). Daumas 2005, 859-860, however, argues that the fact that the dedicated shackles were of silver suggests that shackles were part of the ritual; she compares them to a vase painting of the classical period, featuring initiates dancing with their feet shackled (she refers to Pl. 27, 1 in her book: *Cabiriaca. Recherches sur l'iconographie du culte des Cabires*, Paris, 1998), and infers that being chained was one of several activities that constituted the initiation ritual in the Theban Kabeirion. These chains may perhaps also be explained as analogous in a way to the iron rings, found both in Samothrake and in Lemnos and interpreted as artefacts worn by the initiates and linked to the role of metallurgy connected with the Kabeiroi and Hephaistos; for references and discussion see Bremmer 2014, 29-30, and more fully Blakely 2012; 2013. To this may also be adduced Pl. *Ion* 533d-536d, where Socrates compares the link established between spectators, actors and poet to a long chain of rings magnetized by the "Herklean stone" (see Blakely 2012: 62-64; 2013: 169-170). Against Daumas's interpretation we may mention the Attic *phialai exeleutherikai*, the 100-drachmas weight *phialai* dedicated by manumitted slaves being acquitted in (fictitious or real) trials initiated by their former masters—an expensive dedication as well. For these inscriptions, see above, nn. 50 and 59. Bremmer 2014, 44 accepts that slaves were initiated at Thebes.

<sup>79</sup> Roussel 1927, 132 n. 1, 133; Graf 2003, 251; and see *SEG* 29 1081. Slaves were also excluded from other sanctuaries and rituals: Plut. *Quaest. Rom.* 16 (*Mor.* 267d) says that slaves and Aitolians were barred from the temple of Leukothea in Chaironeia. On inscriptions from the Cycladic prohibiting slaves' participation see Butz 1996. But in many other places evidence points to slaves' inclusion in the polis's religious activity: see Bömer, 1961, 150, on the Roman period; Roussel 1987, 264-268, Bruneau 1970, 472, and Bruneau 1989, 51, on the participation of slaves in oriental cults in Delos, including serving in minor priestly offices.

<sup>80</sup> See, however, *IG XII* (3) 1294 from Thera (ca. end 2nd c. BC), which makes a clear distinction between *xenoi* and *apeleutheroi*.

<sup>81</sup> Beschi 1994, 38; and cf. Graham 2002, 254-255; Marchiandi 2008, 31; Ficuciello 2013, 242-249. Culasso Gastaldi 2010a, 145-146 and n. 66, argues that the Lemnian Kabeirion does not show particular openness towards worshippers coming from outside the community of the local residents, in contrast to the Mystery cult of Samothrake. However, besides the absence of any solid proof for such exclusiveness, the similarity between the Lemnian and the Eleusinian cults may suggest that as in Eleusis, the Kabeirion in Lemnos was open to foreigners and slaves.

sanctuary where they had just been manumitted. As noted above, there was a non-citizen population living in Lemnos. The foreign ethnics of some of the manumittors are further evidence that foreigners, *xenoi*, lived in or visited Lemnos and participated in the rituals there. It therefore seems plausible that foreigners could come to the Kabeirion and manumit there, and that manumitted slaves could participate and be initiated as *xenoi*. The fact that evidence of manumission in a Kabeirion comes only from Lemnos might be explained by assuming that this was a local version of the cult.

In this article I hope to have shown the importance of the Lemnian manumission inscriptions and the intricate questions they raise in the context of the cult of the Kabeiroi and of manumission practices in Lemnos and/or Athens in the late Hellenistic and Roman periods, and to have drawn attention to possible ways of understanding them. Hopefully, future epigraphic finds will add to our understanding of these issues and help in contextualizing these inscriptions within the broader study of slaveholding and manumission in the ancient Greek world.

*Bibliography*

- Accame 1941-43 (1948) = S. Accame, “Iscrizioni del Cabirio di Lemno”, *ASAtene* 19-21 1941-43 (1948): 75-105.
- Beschi 1994 = L. Beschi, 1994. “I Tirreni di Lemno alla luce dei recenti dati di scavo”, in *Magna Grecia, Etruschi e Fenici. Atti del trentatreesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 8-13 ottobre 1993* (1994): 23-50.
- Beschi 1996-1997 (2000) = L. Beschi, “Il cabirio di Lemno: testimonianze letterarie ed epigrafiche”, *ASAtene* 74-75, 1996-1997 (2000): 7-145.
- Beschi 2003 = L. Beschi, “Il primitivo Telesterio del Cabirio di Lemno (campagne di scavo 1990-1991)”, *ASAtene* 81 (2003): 963-1022.
- Blakely 2012 = S. Blakely, “Toward an Archaeology of Secrecy: Power, Paradox, and the Great Gods of Samothrace”, *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 21.1 (2012): 49-71.
- Blakely 2013 = S. Blakely, “Daimones in the Thracian Sea: Mysteries, Iron, and metaphors”, *Archiv für Religionsgeschichte* 14.1 (2013): 155-182.
- Bowden 2015 = H. Bowden, “Nameless Gods: Mystery Cults, Myth, Ritual and Greek Polis Religion”, *Kodai* 16 (2015): 31-42.
- Bremmer 2014 = J.N. Brammer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin: De Gruyter 2014.
- Bruneau 1970 = Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris : Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 1970.
- Bruneau 1989 = Ph. Bruneau, “L'esclavage à Délos”, in M.-M. Mactoux and E. Geny (eds.), *Mélanges Pierre Lévéque*, Vol. 3 (1989), Annales Littéraires de l'Université de Besançon 404, Paris, 41-52.
- Burkert 1970 = W. Burkert, “Jason, Hypsipyle, and New Fire at Lemnos. A Study in Myth and Ritual”, *CQ* 20.1 (1970): 1-16.
- Burkert 1983 = W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, translated from German by Peter Bing, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 1983.
- Burkert 1985 = W. Burkert, *Greek Religion*, translated from the German, Oxford: B. Blackwell 1985.

- Burkert 1993 = W. Burkert, “Concordia Discors: The Literary and Archaeological Evidence on the Sanctuary at Samothrace”, in: N. Marinatos and R. Hägg, *Greek Sanctuaries: New Approaches*, London: Routledge 1993, 178-191.
- Butz 1996 = P. Butz, “Prohibitionary Inscriptions, Ξένοι, and the Influence of the Early Greek Polis”, in R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm: Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, 8 (1996), XIV, 75-95.
- Cabanes 1976 = P. Cabanes, *L'Epire de la mort de Pyrrhos à la conquête romaine*, 272-167 av. J.C., Paris : Belles Lettres 1976.
- Cargill 1995 = J. L. Cargill, *Athenian Settlements of the Fourth century B.C.* (*Mnemosyne* SUPPL. 145), Leiden, New York and Köln: Brill 1995.
- Clinton 2003 = K. Clinton, “Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries”, in M.B. Cosmopoulos (de.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London and New York: Routledge 2003, 50-78.
- Cohen 1992 = E.E. Cohen, *Athenian Economy and Society*, Princeton N.J.: Princeton University Press 1992.
- Cohen 2000 = E.E. Cohen, *The Athenian Nation*, Princeton, NJ: Princeton University Press 2000.
- Cole 1984 = S.G. Cole, *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden: Brill 1984.
- Cole 1989 = S.G. Cole, , *The Mysteries of Samothrace during the Roman Period* II.18.2 (1989) 1564-1598.
- Culasso Gastaldi 2006 = E. Culasso Gastaldi, “Lemnos: i cippi di garanzia”, *ASAtene* 84 (2006): 509-550.
- Culasso Gastaldi 2009 = E. Culasso Gastaldi, “Cleruchie? Non cleruchie? Alcune riflessioni sugli insediamenti extraterritoriali di Atene”, in R. Scuderi and C. Zizza (eds.), In ricordo di Dino Ambaglio, Atti del convegno Università di Pavia, 9-10 dicembre 2009, Pavia: Pavia University Press, 115-146.
- Culasso Gastaldi 2010a = E. Culasso Gastaldi, “Lemno e il V secolo”, *ASAtene* 88 (2010): 135-147.
- Culasso Gastaldi 2010b = E. Culasso Gastaldi, “L’isola di Lemnos attraverso la documentazione epigrafica”, *ASAtene* 88 (2010): 347-364.

- Culasso Gastaldi 2011= E. Culasso Gastaldi, “Una storia di marmi riscoperti”, *Historiká* 1.2 (2011): 67-74.
- Culasso Gastaldi 2012 = E. Culasso Gastaldi, “Ancora sui *Catalogi generis incerti*: una riflessione lemnia”, *Historiká* 2 (2012) 233-245.
- Culasso Gastaldi 2015 = E. Culasso Gastaldi, “Composizione e mobilità sociale di una cleruchia: l’esempio di Lemnos e non solo”, in A.P. Matthaiou and N. Papazarkadas (eds.), *Axon. Studies in Honor of Ronald S. Stroud*, Athine: Hellēnikē Epigraphikē Hetaireia, Vol. II (2015), 599-637.
- Darmeza 1999 = L. Darmeza, *Les affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde grec hellénistique*, Nancy : A.D.R.A., Paris : Diffusion De Boccard 1999.
- Daumas 1997 = M. Daumas, “Des Cabires thébains aux Grands Dieux de Samothrace : aspects d’une recherche sur un culte à mystères”, *Revue archéologique* 1 (1997): 201-209.
- Daumas 2005 = M. Daumas, “De Thèbes à Lemnos et Samothrace : Remarques nouvelles sur le culte des Cabires”, *Topoi* 12/13 (2005) : 851-881.
- Davies 1971 = J.K. Davies, *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Oxford: Clarendon Press 1971.
- Delcourt 1982 = M. Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, Paris : Belles Lettres 1982.
- Dimitrova 2008 = N.M. Dimitrova, *Theoroi and Initiates in Samothrace*, *Hesperia Supplements* vol. 37 (2008), The American School of Classical Studies at Athens.
- Dimopoulou-Piliouni 2008 = A. Dimopoulou-Piliouni, “Apeleutheroi: Metics or Foreigners?” *Dike* 11 (2008): 27-50.
- Ficuciello 2013 = L. Ficuciello, *Cultura, storia, archeologia, topografia di un’isola del nord-Egeo* (Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente 20, 1/1), Athens: Scuola Archeologica Italiana di Atene 2013.
- Fraser 1960 = P.M. Fraser, *Samothrace: The Inscriptions on Stone*, London: Routledge & Kegan Paul 1960.
- Gagliardi 2009/2010 = L. Gagliardi, “I paroikoi delle città dell’Asia Minore in età ellenistica e nella prima età romana”, *Dike* 12/13 (2009/2010): 303-322.
- Gauthier 1980 = Ph. Gauthier, “Études sur des inscriptions d’Amorgos”, *BCH* 104 (1980): 197-220.

- Gawlinski 2012 = L. Gawlinski, *The Sacred Law of Andania. A New Text with Commentary*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Gočeva 2002 = Z. Gočeva, “Le culte des Grands Dieux de Samothrace à la période hellénistique”, *Kernos* 15 (2002) : 309-315.
- Graham 2002 = A.J. Graham, “The Colonization of Samothrace”, *Hesperia* 71.3 (2002): 231-260.
- Hemberg 1950 = B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala: Almqvist & Wiksells 1950.
- Herz 2001 = P. Herz, “Das Bürgerrechtsdekret von Ephesos: Inschriften von Ephesos 8. Gedanken zur Gesellschaft im spätrepublikanischen Kleinasien”, in H. Bellen and H. Heinen (eds.), *Fünfzig Jahre Forschungen zur antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie, 1950–2000, Miscellanea zum Jubiläum*, F. Steiner, Stuttgart 2001: 185–207.
- Kamen 2012 = D. Kamen, “Manumission, Social Rebirth, and Healing Gods in Ancient Greece”, in S. Hodkinson and D. Geary (eds.), *Slaves and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2012: 74-194.
- Kamen 2013 = D. Kamen, *Status in Classical Athens*, Princeton and Oxford: Princeton University Press 2013.
- Larson 2007 = J. Larson, *Ancient Greek Cults*, New York and London: Routledge 2007.
- Levi 1996 = D. Levi, “Il Cabirio di Lemno”, in: *Xαριστήριον εις Α.Κ. Ωρλάνδον*, vol. 4 (1996), Athēnai: Archaiologikē Hetaireia, 110-132.
- Marchiandi 2002 = D. Marchiandi “Fattorie e periboli funerari nella chora di Efestia (Lemnos): l’occupazione del territorio in una cleruchia ateniese tra V e IV sec. a. C.”, *ASAtene* 80 (2002): 487-583.
- Marchiandi 2008 = D. Marchiandi, “Riflessioni in merito allo statuto giuridico di Lemno nel V secolo A.C. La ragnatela bibliografica e l’evidenza archeologica: un dialogo possibile?” *ASAtene* 86 (2008): 11-39.
- Marchiandi 2016 = D. Marchiandi, “Efesto a Lemno: ‘la più cara tra tutte le terre’ e il fuoco automaton”, in F. Longo, R. Di Cesare, S. Privitera (eds.), *ΔΡΟΜΟΙ. Studi sul mondo antico offerti a Emanuele Greco dagli allievi della Scuola Archeologica Italiana di Atene*, Vol. II (2016), Athens–Paestum: Pandemos, 743-772.
- Martin 1987 = R.P. Martin, “‘Lysistrata’ and the Lemnian Women”, *Classical Antiquity* 6.1 (1987): 77-105.

- Meyer 2010 = E. Meyer, *Metics and the Athenian Phialai-Inscriptions: A Study in Athenian Epigraphy and Law. Historia Einzelschriften* vol. 208. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2010.
- Niku 2004 = M. Niku, “When and Why did the Athenian μετοικία System Disappear? The Evidence of the Inscriptions”, *Arctos* 38 (2004): 76–93.
- Niku 2007 = M. Niku, *The official status of the foreign residents in Athens, 322–120 B.C.* Helsinki 2007.
- Osborne 1999 = R. Osborne, Review of N. Salomon, *Le cleruchie di Atene. Caratteri et funzione*. Pisa: Edizioni ETS 1997, in *JHS* 119 (1999): 207.
- Parker 1994 = R. Parker, “Athenian Religion Abroad”, in: R. Osborne and S. Hornblower (eds), *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford: Oxford University Press 1994: 339-346.
- Patterson 1982 = O. Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1982.
- Petsas 2000 = Ph.M. Petsas, *Inscriptions du sanctuaire de la Mère des Dieux Autochtone de Leukopetra*, Athènes : Centre de Recherches de l'Antiquité Grecque et Romaine, Fondation Nationale de la Recherche Scientifique ; Paris : Diffusion de Boccard 2000.
- Rhodes-Osborne 2003 = P.J. Rhodes and R. Osborne, *Greek Historical Inscriptions, 404-323 BC*, Oxford University Press 2003.
- Rocca 2011 = F. Rocca, “IG II<sup>2</sup> 1560 e la pratica della manomissione ad Atene: alcune osservazioni”, *Historiká* 1 (2011): 247-268.
- Rocca 2012a = F. Rocca, “Le iscrizioni di manomissione dal Cabirio di Lemno”, in E. Culasso Gastaldi and D. Marchiandi (eds.), *Gli Ateniesi fuori dall'Attica: Modi d'intervento e di controllo del territorio*, Proceedings of the Congress at Torino 2010, Athens: Scuola archeologica italiana di Atene (ASAtene 88) 2012: 289-308.
- Rocca 2012b = F. Rocca, “*La manomissione al femminile. Sulla capacità economica delle donne in Grecia in età ellenistica: l'apporto degli atti di affrancamento*”, *Historiká* 2: 247-272.
- Rocca 2014 = F. Rocca, “The Manumission Inscriptions from Lemnos: Some News”, *Historiká* 4 (2014): 145-164.
- Rocca 2015 = F. Rocca, “La liberazione degli schiavi e il teatro”, *Epigraphica* 77 (2015): 9-37.

- Roussel 1927 = P. Roussel, “Les mystères de Panamara”, *BCH* 51 (1927): 123-137.
- Roussel 1987 = P. Roussel, *Délos, colonie athénienne*, a revised reprint, Paris : De Boccard 1987 (originally published in 1916).
- Ruhl 2010 = B. Ruhl, “Gli ateniesi sull’isola di Imbro”, *ASAtene* 88: 454-508.
- Salomon 1997 = N. Salomon, *Le cleruchie di Atene. Caratteri e funzione*. Pisa: Edizioni ETS 1997.
- Samuel 1965 = A.E. Samuel, “The Role of the Paramone Clauses in Ancient Documents”, *JJP* 15 (1965): 221-311.
- Schachter 1986 = A. Schachter, *Cults of Boiotia*, Vol. II (1986), BICS Supplement 38.2, London: University of London, Institute of Classical Studies: 66-110.
- Schachter 2003 = A. Schachter, “Evolution of a Mystery Cult. The Theban Kabiroi”, in M.B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London and New York: Routledge 2003: 112-142.
- Segre 1932-1933 = M. Segre, “Iscrizioni greche di Lemno”, *ASAtene* 15-16 (1932-1933): 289-314.
- Sosin 2015 = J.D. Sosin, “Manumission with Paramone: Conditional Freedom?”, *TAPA* 145: 325-381.
- Strubbe 2001 = J.H.M. Strubbe, “Bürger, Nicht-Bürger und Polis-Ideologie”, in: K. Demoen (ed.), *The Greek City from Antiquity to the Present. Historical Reality, Ideological Construction, Literary Representation*, Louvain: Peeters 2001: 27-39.
- Sugliano 2001 = A. Sugliano, “Cittadini, pareci, stranieri: le categorie giuridiche e sociali nelle città greche d’Asia Minore fra III e I secolo a.C.”, *MedAnt* 4 (2001): 293-324.
- Susini 1952-1954 = G. Susini, “Note di epigrafia lemnia”, *ASAtene* 30-32 (1952-1954): 317-340.
- Tracy 1988 = S.V. Tracy, “Ephebic Inscriptions from Athens: Addenda and Corrigenda”, *Hesperia* 57.3 (1988): 249-252.
- Trevett 1992 = J. Trevett, *Apollodorus the Son of Pasion*, Oxford: Clarendon Press 1992.
- Westermann 1945 = W.L. Westermann, “Between Slavery and Freedom”, *American Historical Review* 50 (1945): 213-27.
- Westermann 1950 = W.L. Westermann, “Extinction of Claims in Slave Sales at Delphi”, *JJP* 4 (1950): 49-61.

Westermann 1955 = W.L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia.

Young Forsyth 1984 = Ph. Young Forsyth, “Lemnos Reconsidered”, *Echos du monde classique: Classical Views* n.s. 3, 28.1 (1984): 3-14.

Zelnick-Abramovitz 2005a = R. Zelnick-Abramovitz, *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, Leiden and Boston: Brill 2005.

Zelnick-Abramovitz 2005b = R. Zelnick-Abramovitz, “The Phrase ξενικῆ λύσει in Manumission Inscriptions”, *ZPE* 153 (2005): 108-113.

Zelnick-Abramovitz 2013 = R. Zelnick-Abramovitz, *Taxing Freedom in Thessalian Manumission Inscriptions*, Leiden and Boston: Brill 2013.

Zelnick-Abramovitz 2019 = R. Zelnick-Abramovitz, “The Status of Slaves Manumitted under Paramonē: A Reappraisal”, in: G. Thür, U. Yiftach, and R. Zelnick-Abramovitz (eds.), *Symposion 2017*, Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte, Band 27, Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 377-401.



# Alberto Maffi

## Rassegna critica

### Sommario:

P. Perlman (ed.), <i>Ancient Greek Law in the 21st Century</i>	118
Ilias N. Arnaoutoglou, <i>Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἰστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου</i>	120
M. Canevaro, <i>Demostene, Contro Leptine. Introduzione, Traduzione e Commento Storico</i>	120
Edward E. Cohen, <i>Athenian Prostitution. The Business of Sex</i>	137
A. Colorio, <i>Enechyron. Economia, società e garanzia mobiliare del credito nell'Atene classica</i>	139
M.F. Cursi (a cura di), <i>XII Tabulae. Testo e commento</i>	139
J. Fouquet u. L. Gaitanou (Hrsg.), <i>Im Schatten der Alten? Ideal und Lebenswirklichkeit im römischen Griechenland</i>	146
G. Genevrois, <i>Le vocabulaire institutionnel crétois d'après les inscriptions (VII<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> s. av. J.-C.)</i>	147
S. Georgoudi et F. de Polignac (ed.), <i>Relire Vernant</i>	152
Francesco Guizzi, <i>Gortina (1000-450 a.C.). Una città cretese e il suo Codice</i>	154
M. Baumann u. S. Froehlich mit J. Börstinghaus (hrsg.), <i>Auf segelbeflügelten Schiffen das Meer befahren. Das Erlebnis der Schiffsreise im späten Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit</i>	166
H. Schneider, <i>Antike zwischen Tradition und Moderne. Gesammelte Schriften zur Wirtschafts-, Technik-, und Wissenschaftsgeschichte</i> (hrsg. von K. Ruffing u. K. Dross-Krüpe)	167
K. Ruffing u. K. Dross-Krüpe (hrsg.), <i>Emas non quod opus est, sed quod necesse est. Beiträge zur Wirtschafts-, Sozial-, Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte der Antike. Festschrift f. Hans-Joachim Drexhage zum 70. Geburtstag</i>	167
L. Loddo, <i>Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese</i>	169
K. Matijević, <i>Die lex sacra von Selinunt: Totenmanipulation in der Archaik und Klassik</i>	173
R. Osborne and P.J. Rhodes, <i>Greek Historical Inscriptions. 478-404 BC</i>	173
S. Peels, <i>Hosios. A Semantic Study of Greek Piety</i>	175
C. Peloso (a cura di), <i>Atene e oltre. Saggi sul diritto dei Greci</i>	176
W. Riess (hrsg.), <i>Colloquia Attica. Neuere Forschungen zur Archaik, zum athenischen Recht und zur Magie</i>	184
J. Zurbach, <i>Les hommes, la terre et la dette en Grèce c. 1400 – c. 500 a.C.</i>	188

P. Perlman (ed.), *Ancient Greek Law in the 21st Century*, Univ. of Texas Press, Austin 2018, p. IX + 228. Il volume raccoglie i contributi presentati a un convegno, organizzato da Paula Perlman, che si è tenuto a Austin nel 2011 in onore di Michael Gagarin. Contiene un’Introduzione scritta da Adriaan Lanni e Robert W. Wallace (p. 1-9) in cui vengono presentati i singoli contributi, e undici capitoli, di cui fornisco qui la lista completa: **1** Robert W. Wallace, *Administering Justice in Ancient Athens: Framework and Core Principles* (p. 10-24); **2** Eva Cantarella, *Revenge and Punishment* (p. 25-34); **3** Michael Gagarin, *Hyperide’s Against Atenogenes and the Athenian Law on Agreements* (p. 35-53); **4** Edward E. Cohen, *Slaves Operating Business: Legal Ramifications for Ancient Athens – and for Modern Scholarship* (p. 54-69); **5** Alberto Maffi, *Toward a New Shape of the Relationship between Public and Private Law in Ancient Greece* (p. 70-84); **6** Martin Dreher, “*Heiliges Recht*” and “*Heilige Gesetze*”: *Law, Religion and Magic in Ancient Greece* (p. 85-103); **7** Lene Rubinstein, *Summary Fines in Greek Inscriptions and the Question of “Greek Law”* (p. 104-143); **8** Julie Velissaropoulos-Karakostas, *Soft Law in Ancient Greece?* (p. 144-156); **9** Adriaan Lanni, *From Anthropology to Sociology: New Directions in Ancient Greek Law Research* (p. 157-171); **10** Mogens Herman Hansen, *Oral Law in Ancient Greece?* (p. 172-192); **11** Gerhard Thür, *The Future of Classical Oratory* (p. 193-207). Il volume si chiude con l’Indice delle fonti, l’Indice analitico e l’Indice delle parole greche (traslitterate).

Come si evince dal titolo del volume, l’intenzione dei promotori del convegno era quella di convocare alcuni dei più noti e sperimentati cultori del diritto greco antico per fare il punto sulle prospettive di ricerca di medio e lungo periodo. Si può senz’altro affermare che la maggior parte dei partecipanti ha corrisposto a questa aspettativa.

**1** Il contributo di Robert W. Wallace si articola in due sezioni. La prima riprende in esame due questioni molto dibattute in dottrina a proposito della natura delle leggi in Grecia: da un lato, se prevalgano le leggi a contenuto procedurale rispetto a quelle a contenuto sostanziale; dall’altro, come sia possibile applicare leggi che sono formulate spesso in termini molto generali e autoreferenziali (“chi commette *hybris*..., chi si rende colpevole di *asebeia*” ecc.). L’A. sostiene che occorre guardare alla formulazione della pretesa dell’attore ovvero dell’atto d’accusa: è attraverso questo documento che il contenuto eventualmente vago della fattispecie prevista dalla legge trovava la sua applicazione al caso concreto (si potrebbe aggiungere in collaborazione fra la parte e il magistrato). Inoltre, non esistendo qualcosa di paragonabile a un codice di procedura civile o penale, praticamente ogni legge conteneva un riferimento specifico alla procedura da seguire per darle attuazione. Nella seconda sezione l’A. individua nella tutela dell’interesse pubblico il criterio che guidava la decisione dei giudici popolari e che, di conseguenza, si rispecchia nella composizione delle orazioni giudiziarie.

**2** Eva Cantarella, ribadendo la distinzione concettuale e pratica fra vendetta privata e punizione pubblica, viene in un certo senso a confermare il punto di vista espresso da Wallace nell’ultima parte del suo contributo.

**3** Michael Gagarin riprende in esame la *vexata quaestio* della legge sull’*homologia* su cui si basa l’orazione contro Atenogene di Iperide. Al termine di un accurato esame della dottrina più recente, l’A. conferma l’esistenza della legge nell’ordinamento ateniese e ritiene che essa non riconoscesse la validità di accordi ingiusti e illegali, anche se questo requisito non era esplicitamente formulato dal

legislatore. Importanti sono in particolare le osservazioni concernenti i criteri di interpretazione di un testo di legge che erano messi in pratica in sede giudiziaria: nonostante l'assenza dei giuristi in Grecia, si deve ritenere che “common Athenian values and beliefs significantly constrained the range of possible interpretations of the bare text of the law” (p. 49).

**4** Edward E. Cohen riprende anch'egli in esame l'orazione di Iperide contro Atenogene, ricollegandosi alla discussione che si ebbe in seguito alla relazione che tenni al Symposium 2007. L'A. ribadisce con molta eleganza la sua convinzione che gli schiavi nell'Atene del IV secolo fossero dotati di un'autonomia non soltanto economica ma anche giuridica. Ciò significa che rispondevano personalmente dei debiti contratti nel corso dell'attività economica loro affidata dal padrone e potevano stare in giudizio nei processi relativi a quella stessa attività.

**5** Nel mio contributo ho ripreso la questione del rapporto tra attori pubblici e attori privati con particolare riguardo allo svolgimento delle attività di pubblica rilevanza.

**6** Martin Dreher affronta le difficili questioni metodologiche relative allo studio di un settore importante e ben documentato degli ordinamenti giuridici greci, cioè il “diritto sacro”.

**7** In quello che risulta essere il più ampio e articolato saggio dell'intera raccolta Lene Rubinstein affronta il tema del potere di irrogare multe al di fuori di un procedimento giudiziario, di cui godevano i magistrati tanto nei regimi democratici quanto nei regimi oligarchici.

**8** Julie Velissaropoulos si interroga sulla possibilità di applicare alla documentazione greca la nozione di “soft law”, cioè di “rules which do not originate in the legislative bodies authorized by the constitution to formulate and enact rules of law” (p. 145), e sottolinea l'utilità di tale nozione specie con riferimento alle relazioni internazionali nel mondo greco antico.

**9** Dopo aver mostrato l'importanza della prospettiva antropologica negli sviluppi recenti degli studi di diritto greco, Adriaan Lanni riprende alcune delle tesi del suo libro *Law and Order in Ancient Athens* del 2016, per dimostrare l'interesse di una prospettiva di ricerca tesa a indagare le ricadute socioeconomiche dell'applicazione delle norme. La sua attenzione si concentra quindi su due temi significativi: “Law and economics” (p. 161-165) e “Social norms theory” (p. 165-167).

**10** Mogens Herman Hansen si interessa di “legislation and law in the sense of coercive general rules” prima che i Greci cominciassero a scrivere le leggi (p. 172). Nella prima parte del suo saggio passa in rassegna una serie di luoghi e di popolazioni presso le quali è attestata la trasmissione orale di leggi create da un legislatore o da un'assemblea legiferante: Islanda, Longobardi, Eritrea, Incas, Valencia nel Medioevo, Albania. Per quanto riguarda il mondo greco l'A. rivaluta l'importanza delle leggi orali soprattutto in ambito costituzionale e religioso e sottolinea l'importanza di uno studio comparato della trasmissione orale delle leggi.

**11** Al centro della comunicazione di Gerhard Thür sta l'esposizione del suo metodo di analisi (si potrebbe dire ‘decostruzione’) della tecnica di redazione del discorso giudiziario nell'oratoria attica. L'A. la definisce “Isolierung der Fakten” (p. 197): l'oratore, in particolare l'attore/accusatore, comunica fatti veri ma li manipola o nel senso di presentarli sotto una luce distorta oppure in un ordine che non corrisponde

al modo in cui si sono effettivamente svolti. Genera così nei giudici “complex associations” che la controparte riuscirà difficilmente a smontare (p. 200). Gli esempi addotti dall’A. sono tratti dal nuovo frammento dell’orazione contro Timandro di Iperide e da Dem. 29. La mia obiezione all’applicazione di questo metodo è sempre stata che una sistematica manipolazione dei fatti avrebbe offerto alla controparte la possibilità di controbattere con maggiore facilità rafforzando la propria posizione processuale; d’altra parte è fisiologico che gli stessi fatti siano interpretati in modi e da punti di vista diversi dai due contendenti senza bisogno di ricorrere a manipolazioni che sfociano in falsificazioni. In ogni caso ogni metodo di interpretazione va verificato alla prova della lettura del testo specifico.

Ilias N. Arnaoutoglou, *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἰστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου*, Academy of Athens. Research Centre for the History of Greek Law, 47, Athens 2017, p. 273. Soprattutto il primo dei lavori contenuti in questo volume interessa gli studiosi di diritto greco. Si tratta di I.N. Arnaoutoglou, *Uses of legal rules in the forensic speeches of classical Athens*, p. 9-41. L’A. si propone di indagare la funzione che i testi di legge svolgevano nelle orazioni giudiziarie attiche del IV sec. a.C. I testi venivano letti dal cancelliere oppure parafrasati dalla parte interessata, spesso manipolati. Lo scopo a cui mirava la loro lettura era o quello di sostenere le proprie ragioni o di mostrare l’illiceità di quelle fatte valere dall’avversario.

M. Canevaro, *Demostene, Contro Leptine. Introduzione, Traduzione e Commento Storico*, Berlin/Boston 2016, VIII + 529 p.

Il procedimento legislativo ateniese del IV sec. a.C., ovvero la *nomothesia*, continua a presentare numerosi punti oscuri. Va quindi senz’altro riconosciuto all’A. il merito di aver coraggiosamente affrontato il tema, intervenendo con questo libro, e con numerosi articoli precedenti e successivi, in un dibattito dottrinario che si era riaccesso nell’ultimo trentennio del secolo scorso soprattutto ad opera di MacDowell, Hansen, Rhodes, per poi pressoché scomparire dall’orizzonte degli studi sulla democrazia ateniese. Non è questo naturalmente il luogo per un riesame critico di tutta la tematica. Mi limiterò a segnalare, per rendere comprensibile le considerazioni che svolgerò in seguito, che i punti critici tuttora irrisolti si concentrano intorno a due ordini di problemi. Da un lato le fonti sembrano dar conto di una molteplicità di procedure attraverso cui i nomoteti erano chiamati a introdurre nell’ordinamento ateniese un nuovo testo di legge. Sarebbe così possibile distinguere una procedura per così dire ordinaria da procedure che potremmo definire abbreviate ed eventuali. In base alla prima, all’inizio dell’anno venivano presentate in assemblea proposte di legge a cui conseguiva un confronto fra legge vecchia e legge nuova di fronte ai nomoteti: è quanto risulta in particolare dai testi di legge inseriti in Dem. 24. 20-23 e 33. In base alle seconde il proponente di una nuova legge, forte di un’autorizzazione dell’assemblea, avrebbe potuto convocare i nomoteti per far approvare una proposta di legge in

conformità a quello che potremmo definire con terminologia moderna un rito abbreviato. L'apparente legittimità di tali procedure sommarie pare confermata proprio dalle due orazioni demosteneche contro Leptine (Dem. 20) e contro Timocrate (Dem. 24), dato che i nomoteti hanno approvato mediante procedure di questo tipo le leggi da essi rispettivamente proposte; tuttavia non è chiaro in che rapporto stiano con la procedura "ordinaria" (Nella dottrina anglosassone le due normative sono note sotto gli appellativi di "Review law" e di "Repeal law"). Il secondo ordine di problemi, che si intreccia strettamente con il primo, consiste nell'individuare il ruolo che nel procedimento legislativo svolgevano i tre principali organi costituzionali coinvolti, ossia l'assemblea, il tribunale e il collegio dei nomoteti (il ruolo della Boule appare in sostanza marginale). Per quanto riguarda in particolare l'aspetto giudiziario, si tratta di capire se giochino un ruolo nel procedimento legislativo, e se sì, quale ruolo, le due azioni giudiziarie pubbliche note con i nomi di *graphe paranomon* e di *graphe nomon mē epitedeion theinai* (la cui esistenza è confermata da AP 59.2).

Fondandosi sugli studi da lui condotti (in parte in collaborazione con E.M. Harris) sull'autenticità dei documenti inseriti nelle orazioni attiche, l'A. ha sostenuto (*The Documents in the Attic Orators*, Oxford 2013, p. 94-103) che i testi di legge relativi alla *nomothesia* contenuti in Dem. 24 non siano autentici (affermazione a mio parere discutibile se intesa nel suo significato più radicale: v. la mia recensione in "Dike" 15, 2012, p. 212-215, e le considerazioni che svolgerò *infra* su Dem. 24.33). Partendo da questa premessa, il campo resta libero per ricostruire, in particolare grazie all'analisi di Dem. 20, quella che l'A. ritiene fosse la procedura ordinaria di *nomothesia*.

Il processo contro Leptine si basa sull'esistenza di una legge che proibisce di presentare una proposta di legge contraria a una o più leggi esistenti senza averne ottenuto l'abrogazione (Dem. 24.32 e 34). Contro colui che contravviene a quest'obbligo qualunque cittadino potrà procedere in giudizio con una delle due azioni sopra menzionate (salvo voci isolate dissensienti, c'è accordo in dottrina per ritenere che Dem. 20 si riferisca a una *graphe nomon me epitedeion theinai*, opinione condivisa dall'A.). L'azione intentata da Apsefione, a cui si affiancano come *synegoroi* Formione e lo stesso Demostene, mira dunque ad ottenere l'abrogazione della legge fatta approvare ai nomoteti da Leptine con procedura ritenuta irregolare dagli accusatori (mentre Leptine, essendo trascorso il termine di decadenza di un anno, non rischia di subire sulla sua persona o sui suoi beni le conseguenze di una condanna).

Che il collegio giudicante sia composto da giudici ordinari, e non da nomoteti, come ha invece sostenuto una parte della dottrina, è affermazione dell'A. (p. 20-22) pienamente da condividere (anche se desumerne che i nomoteti fossero scelti anche al di fuori dei potenziali giudici - così l'A., p. 22 n. 80 - deriva a mio parere da un ricorso poco plausibile all'argomento *a contrario*, poiché i nomoteti, come vedremo più avanti, avevano anch'essi il potere di abrogare una legge in vigore, quindi di "condannarla"). E fino a qui la natura e lo scopo di Dem. 20 sembra abbastanza chiaro. Il problema nasce dal fatto che gli accusatori hanno presentato una controproposta di legge, di cui Demostene fa dare lettura (20. 94-97). Il testo della controproposta non è inserito nel testo dell'orazione, ma, stando alle affermazioni dell'oratore, che non abbiamo motivo di mettere in dubbio, essa prevedeva un controllo giudiziario finalizzato a verificare, *ex*

*post*, la legittimità e l'opportunità della concessione di un privilegio da parte del popolo ateniese (20. 97-98).

È proprio prendendo le mosse dal punto che abbiamo or ora messo in evidenza, che l'A. costruisce la sua tesi riguardo alla struttura della *nomothesia* attica. La procedura legislativa era conforme a quello che in termini giuridici moderni si definirebbe un procedimento complesso, nel senso che, dopo la presentazione della nuova proposta all'assemblea, intervenivano, con finalità diverse, due organi distinti. In una prima fase il tribunale era chiamato ad abrogare la legge che, secondo le indicazioni dei proponenti la nuova legge, risultasse ad essa contraria. Se il tribunale dava ragione agli accusatori, la proposta di nuova legge, che la legge sulla *nomothesia* "consentiva" di rendere nota ai giudici stessi inserendola nell'*enklema*, veniva presentata in una seconda fase ai nomoteti che ne riconoscevano formalmente la validità e la promulgavano. Come ben si comprende, il punto fondamentale per valutare la tesi dell'A. consiste nel verificare la natura del nesso fra richiesta di abrogazione della legge vigente e presentazione di una controproposta da parte degli accusatori in sede di *graphe nomon me epitedeion*.

Allo scopo di comprendere adeguatamente il ruolo che l'A. attribuisce alla controproposta degli accusatori, è essenziale mettere a confronto le argomentazioni di Leptine con le repliche di Demostene che seguono immediatamente la lettura della controproposta (20. 98-101). Demostene inizia riprendendo l'argomento (a cui egli attribuisce evidentemente un'influenza rilevante sui giudici) che Leptine avrebbe già avanzato in istruttoria dinanzi ai Tesmoteti; cioè che la controproposta presentata dagli accusatori sarebbe un tentativo di ingannare (20. 98: *exapate*) i giudici perché nessuno può garantire che, una volta abrogata la legge di Leptine per effetto di una sentenza di condanna, la controproposta degli accusatori sarà effettivamente trasformata in legge (20. 98). Demostene controbatté: eviterò di ricordare che in base alla legge vigente, in seguito a un voto di condanna della legge di Leptine, il *nomos* controproposto dagli accusatori diverrebbe *kyrios* (20. 99). Ma immediatamente dopo, con una sorta di capriola interpretativa, Demostene prende invece molto sul serio l'obiezione di Leptine, adducendo argomenti atti a rassicurare i giudici riguardo all'effettiva trasformazione in legge della controproposta degli accusatori stessi nel caso in cui i giudici assegnino loro la vittoria. Il singolare contrasto fra le due argomentazioni demosteniche ha creato molto imbarazzo fra i commentatori dell'orazione (per un'esposizione sintetica e una discussione delle varie opinioni si veda quanto scrive l'A. alle p. 15-16, 24-25). Alcuni sostengono, basandosi in particolare su 20. 89, che una sentenza di condanna avrebbe effettivamente trasformato in legge la controproposta degli accusatori. Secondo altri si tratterebbe di un trucco retorico: Demostene gioca sul fatto che i nomoteti sono tratti dalla compagine dei potenziali giudici per convincere questi ultimi di avere il potere legiferante (questa tesi, come vedremo, variamente declinata, gode di grande favore presso i commentatori di Dem. 20).

Per altri, infine, i tesmoteti avrebbero introdotto in questo caso una procedura *ad hoc*. Quest'ultima è in particolare la tesi sostenuta da Hansen 1985 (*Athenian Nomothesia*, GRBS 26, p. 345-371), che qui riassumo brevemente. Secondo Hansen, trascorso un anno dall'approvazione della legge, non era più consentito agire contro il proponente, ma occorreva aprire la procedura dinanzi ai nomoteti. Continua Hansen: "Perhaps

persuaded by the prosecutors, and in spite of the protests raised by Leptines, the *thesmoothetai* arranged a compromise: they allowed the case to be brought as a *gr. nom. me epit.* to be heard by a *dikasterion*. But the action was not brought against Leptines, only against his law" (p. 351). Inoltre, per analogia con il procedimento nomotetico ordinario, furono eletti cinque *syndikoi* (uno dei quali era Leptine) e gli accusatori furono autorizzati "to append an alternative bill to their indictment"; tuttavia, nonostante il tentativo di affermare che la proposta sarebbe diventata legge in caso di sentenza a loro favorevole, Demostene è costretto a riconoscere che i giudici non hanno questo potere. Trattandosi comunque di un caso straordinario, ed essendo l'accusa diretta solo all'abrogazione della legge, si capisce "why no pains were spared by Demosthenes and the prosecutors to minimize the difference between *dikastai* and *nomothetai*" (p. 352).

Mi soffermo a criticare la tesi di Hansen perché può contribuire a meglio comprendere le ragioni del mio dissenso rispetto alla tesi dell'A. che stiamo esaminando. Procedendo con ordine: 1) Come chiarirò meglio più avanti, non c'è alcuna contraddizione all'interno di Dem. 24. 33 riguardo alle modalità di abrogazione di una legge; non è vero quindi che, trascorso un anno dall'approvazione, non si possa più agire contro il proponente, e per questo i tesmoteti abbiano escogitato un rimedio straordinario che consentisse di agire "contro la legge". Ovviamente si può agire in giudizio solo contro una persona (poco importa quindi se l'azione contro Leptine si debba definire *pros tina* o *kata tinos*). L'unica particolarità è che, in caso di condanna, l'unica conseguenza sarà l'abrogazione della legge. 2) Non è vero che Leptine protesta contro la concessione dell'azione ad Apsefione e soci e nemmeno contro la presentazione della controproposta di legge da parte degli accusatori stessi: a giudicare da 20. 98, il suo argomento, come chiarirò meglio sotto, riguarda la credibilità dell'intenzione da parte degli accusatori di far approvare dai nomoteti la loro controproposta. 3) Come tenterò di chiarire più avanti, non credo che la nomina dei quattro *syndikoi* intenda riprodurre per analogia la nomina dei cinque *syndikoi* a difesa della vecchia legge nel procedimento nomotetico. La *graphe* è rivolta contro Leptine: non escluderei quindi che si debba a un'iniziativa di quest'ultimo la richiesta all'assemblea di nominare dei fiancheggiatori (si noti che in Dem. 24 non ve n'è traccia a favore di Timocrate). Ma, al di là delle osservazioni su singoli punti, l'obiezione principale che sollevo contro la tesi di Hansen è la seguente: se fosse vero che dopo un anno la legge può essere abrogata solo rivolgendosi ai nomoteti, non si capisce perché Apsefione e soci non abbiano imboccato appunto questa strada invece di costringere i tesmoteti ad arrampicarsi sugli specchi per trovare una "soluzione di compromesso". Naturalmente la stessa obiezione può essere rivolta contro la tesi della netta separazione fra via giudiziaria e procedura legislativa che qui sostengo sulle tracce di H.J. Wolff ("Normenkontrolle" und *Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie*", Heidelberg 1970) (v. *infra*): se Apsefione e soci miravano ad abrogare la legge di Leptine, perché hanno scelto una strategia in due tempi, per di più senza essere certi che il tribunale avrebbe dato loro ragione (ciò che, a quanto pare, non è avvenuto)? La risposta è, secondo me, che gli accusatori intendevano prima di tutto ripristinare la normativa precedente alla legge di Leptine, e solo successivamente, attraverso la procedura nomotetica, introdurvi un emendamento riguardante la sottoposizione a controllo politico/giudiziario della legittimità dei privilegi concessi dal popolo ateniese. C'era

probabilmente anche una ragione politica, come avveniva di regola nei grandi processi pubblici ateniesi: assestare un colpo agli avversari attraverso una pronuncia del tribunale che doveva avere un peso ben maggiore di una decisione “tecnica” dei nomoteti.

Dopo aver respinto le interpretazioni che abbiamo sopra ricordato, l’A. prende spunto da 20. 88 ss. per ricostruire quella che, come abbiamo anticipato, a suo avviso deve essere considerata la procedura ordinaria di *nomothesia*. Egli suppone che vi sia stato un voto preliminare in assemblea sulla controproposta degli accusatori, e che questa sia stata esposta presso il monumento degli Eroi eponimi nell’agorà e letta nelle successive assemblee (20. 89 e 94). Ma prima che la proposta possa essere portata all’attenzione dei nomoteti, occorre che il tribunale abbia tolto di mezzo la legge in vigore che la nuova è destinata a sostituire (20. 89). Secondo l’A. si delinea così, come abbiamo anticipato, una procedura complessa che vede la stretta cooperazione fra assemblea, tribunale e nomoteti. Per quanto riguarda in particolare gli ultimi due organi, il procedimento legislativo passerebbe attraverso un’azione giudiziaria (cioè la *graphe nomon me epitedeion theinai*), necessaria per abrogare la legge vigente, in cui sarebbe però già preconstituita, in caso di condanna del proponente della legge vigente o direttamente della legge stessa, la valutazione positiva della controproposta destinata a sostituirla. L’espedito tecnico per coniugare condanna della legge vigente e valutazione positiva della controproposta consisterebbe nell’inserire quest’ultima nell’*enklema* in cui gli accusatori richiedono l’abrogazione della legge vigente. Insomma, se capisco bene il pensiero dell’A., i nomoteti sarebbero successivamente chiamati a ratificare nella forma legislativa ciò che è già stato deciso nella sostanza dal tribunale, organo di controllo supremo delle persone e delle leggi secondo la volontà attribuita a Solone in Dem. 20. 90. L’iter della *nomothesia* passerebbe quindi per due fasi. La prima fase, dinanzi al tribunale, allo scopo di abrogare la legge giudicata inopportuna e al tempo stesso di approvare nella sostanza la controproposta di legge presentata dagli accusatori. La seconda fase si svolgerebbe dinanzi ai nomoteti, convocati per imprimere il suggello formale alla decisione del tribunale, concludendo così l’iter legislativo con la promulgazione della legge. Come scrive l’A., “l’accusa pubblica era dunque parte integrante della procedura della *nomothesia*” (p. 19), e “l’accusa pubblica … era una passaggio della più ampia procedura per l’approvazione della legge...” (p. 28).

A questa ingegnosa ricostruzione del procedimento legislativo si oppongono a mio parere almeno due argomenti. Primo argomento: nulla nel testo di Dem. 20 conferma la tesi che la controproposta di legge formasse o dovesse formare parte integrante dell’*enklema*. Dal fatto che, secondo quanto riferito in 20. 99, i tesmoteti *paregrapsan* la controproposta degli accusatori non si desume, come sostiene l’A., p. 26, che i tesmoteti “non si opposero alla sua inclusione (come richiesto da Leptine)” nell’accusa scritta. Qui non si tratta di *paragraphe* in senso tecnico, come noto non prevista in caso di processi pubblici (si veda a questo proposito in Yunis, GRBS 1988, p. 365, la spiegazione, secondo me corretta, dell’uso del termine nel contesto di Dem. 20); e d’altra parte non si vede perché la controproposta non potesse essere comunque sottoposta all’attenzione dei giudici come qualunque altro documento scritto in funzione probatoria. Mi pare quindi che si debba aderire alla tesi, già sostenuta in

dottrina, secondo cui Demostene si avvale della controproposta come elemento enfaticamente destinato a rafforzare l'efficacia persuasiva dell'attacco alla legge di Leptine (Calabi Limentani, *Demostene XX*, 137, in Studi Biscardi, I, Milano 1982, p. 360-361; Kremmydas, *Commentary on Demosthenes Against Leptines*, Oxford 2012, p. 361: la critica a quest'ultimo autore, il quale, secondo l'A., p. 28 n. 95, "confonde i documenti nell'*echinos* con quelli citati nell'accusa scritta", si basa su una petizione di principio).

Secondo argomento: se la controproposta di legge fosse formalmente inclusa nell'*enklema*, la decisione del tribunale favorevole agli accusatori darebbe luogo automaticamente alla sua approvazione (così come sostiene, lo abbiamo visto, una parte dei commentatori, ma è giustamente negato dall'A.). Il rasoio di Ockham renderebbe incomprensibile la necessità di un'ulteriore approvazione formale da parte di un collegio di nomoteti vincolati nel merito dalla decisione già assunta dal tribunale. Resta tuttavia il fatto che nemmeno le altre interpretazioni fin qui proposte in dottrina hanno consentito di spiegare la contraddittoria linea argomentativa seguita da Dem. 20. 99. A mio parere dall'impasse si può uscire mettendo meglio a fuoco qual è l'effettivo obiettivo degli accusatori in Dem. 20.

La premessa teorica da cui occorre partire è che, contrariamente a quanto l'A. sostiene, l'attacco giudiziario al proponente di una legge (o alla legge stessa in caso di decorso del termine per chiedere la condanna del proponente) va tenuto formalmente separato dalla procedura di *nomothesia* in senso proprio, anche se può costituirne, in determinate circostanze, un presupposto di fatto e di diritto. Il postulato or ora enunciato trova almeno due conferme testuali. La prima deriva dalla situazione processuale che ci presenta Dem. 24, dove, per riconoscimento unanime della dottrina, l'attacco alla legge di Timocrate non include alcuna proposta di legge sostitutiva da parte degli accusatori (l'A. para l'obiezione attribuendo alla *graphe nomon me epitedeion theinai* una duplice funzione: torneremo sul punto più avanti). La seconda conferma deriva da un testo molto più problematico, ma almeno su questo punto a mio parere inequivocabile: in Dem. 3. 10 ad abrogare leggi vigenti sono chiamati appunto i nomoteti e non si prevede alcun ricorso preliminare al tribunale.

Lasciando per il momento da parte quest'ultimo testo, sul quale ritornerò più avanti, vediamo se dalla situazione processuale rappresentata in Dem. 24 si possono ricavare indicazioni utili all'interpretazione di Dem. 20. I commentatori concordano sul fatto che dalla condanna di Timocrate deriverà l'abrogazione della legge da lui fatta approvare, e, di conseguenza, il ripristino della legge implicitamente abrogata dalla decisione dei nomoteti che hanno promulgato la legge di Timocrate. Se questo è lo scopo principale che gli accusatori di Timocrate (al di là della condanna di quest'ultimo) si propongono, non si vede perché gli accusatori della legge di Leptine, intentando la medesima *graphe nomon me epitedeion theinai*, non si propongano il medesimo scopo (tanto più che Leptine non risulta punibile).

Se ci si pone in questa prospettiva, mi pare che le sconcertanti argomentazioni di Demostene 20. 99, sopra riferite, trovino una spiegazione più convincente di quelle finora proposte in dottrina e di quella enunciata dallo stesso A. Partiamo dalla premessa, implicita ma verosimile, che l'azione originariamente intentata da Batippo, padre

dell'attuale accusatore principale Apsefione, non prevedeva alcuna controproposta di legge destinata a sostituire quella di Leptine: quindi si trattava, come nel caso di Dem. 24, di un'azione che mirava semplicemente al ripristino della normativa precedente alla legge di Leptine. Certo ciò non vale a escludere che gli attuali accusatori abbiano mutato linea di condotta (dato che certamente non si può parlare di *translatio iudicii*: l'azione originaria deve essersi estinta con la morte del proponente). Ma anche se ai giudici viene ora fatta conoscere da parte degli accusatori una controproposta sostitutiva, dal punto di vista procedurale ciò a cui l'accusa mira, mediante la *graphe*, è pur sempre il ripristino della legge precedente con cui contrasta, senza averla abrogata, la legge di Leptine. Infatti, in caso di vittoria, Demostene sottolinea che il potere del popolo sovrano di conferire privilegi a chi meglio crede verrà pienamente ripristinato, così come previsto dalla legge precedente, esplicitamente richiamata in 20. 96. Che il ripristino della legge precedente sia l'obiettivo a cui mirano gli accusatori mi pare inoltre confermato dal fatto che di essa viene richiesta la lettura accompagnata dalla motivazione che "viene ritenuta migliore" (20. 95). Occorre inoltre considerare, come ho già osservato, che la controproposta di legge presentata dagli accusatori darà luogo in definitiva a un semplice emendamento alla legge precedente. E ciò presuppone logicamente che la legge precedente, tramite la vittoria nell'attuale processo contro Leptine, sia stata rimessa in vigore (cfr. 20.97; così già Kahrstedt, rec. a Atkinson, *Athenian Legislative Procedure*, in "Gnomon" 16, 1940, p. 378). Si spiega così che Leptine abbia potuto, prima in istruttoria poi in dibattimento, insinuare il dubbio che la controproposta degli accusatori non imbocchi mai l'iter della *nomothesia* (20. 98).

Dato che le motivazioni addotte da Leptine a giustificazione della sua legge dovevano aver trovato un'eco favorevole in una parte consistente della cittadinanza (quindi anche degli attuali giudici), il suo argomento doveva suonare pressappoco così: se voi ora, giudici, abrogate la mia legge senza sapere se e quando gli avversari daranno inizio alla procedura di *nomothesia*, una volta ripristinata la vecchia legge sulla concessione dei privilegi rischiate di continuare a subire le conseguenze delle ristrettezze finanziarie in cui vi trovate. Ma Demostene è pronto a controbattere. Prima di tutto (20. 99) ricorre all'argomento che H.J. Wolff 1970, p. 36, aveva definito "eine Finte": da intendersi, tuttavia, non, come proponeva Wolff, nel senso che Demostene cerchi di convincere i giudici che da una sentenza favorevole agli accusatori deriverà l'approvazione formale della loro controproposta di legge (come sostengono anche gli altri fautori della tesi che attribuisce a Demostene l'intenzione di ingannare i giudici); bensì nel senso che, tolta di mezzo la legge di Leptine, l'approvazione da parte dei nomoteti si può considerare sicura (si v. la parte finale di Dem 20. 101): la differenza fra la mia interpretazione della "Finte" e quella dei sostenitori della tesi di Demostene "ingannatore dei giudici" può apparire sottile, ma è essenziale per comprendere la portata dell'argomentazione demostenica. Demostene si rende conto che si tratta di un argomento facilmente rintuzzabile da Leptine in quanto tutti, e soprattutto i giudici, sanno che i nomoteti non sono giuridicamente vincolati dall'esito del processo in corso. Per questo Demostene presenta il suo argomento in forma di preterizione (*easo...*): esso è stato insinuato nella mente dei giudici, ma in una forma che toglie efficacia a un'eventuale replica dell'avversario. Subito dopo, come abbiamo visto, Demostene rovescia abilmente il senso dell'argomento di Leptine: visto che tu, Leptine, non contesti nel merito il contenuto della nostra controproposta, significa che ci trovi del

buono. Di conseguenza Demostene si spinge a consigliare Leptine di presentare lui stesso la controproposta dinanzi ai nomoteti; ciò che ovviamente non sarebbe tecnicamente possibile se la controproposta presentata in processo dagli accusatori fosse trasmessa ai nomoteti così come era stata inclusa nel loro *enklema*.

Ritengo quindi, in definitiva, che debba essere tenuta ferma l'affermazione di H.J. Wolff 1970 cit., p. 35 (richiamata dall'A., p. 14), secondo cui sarebbe un errore attribuire alla *graphe nomon me epitedeion theinai* “eine aktive Funktion im Gesetzgebungsverfahren” giustificandola con il fatto che “der Sprecher gegen Leptines mit der Einführung eines Gegenvorschlags in das Prozessverfahren operierte”.

Da quanto abbiamo visto fino a questo punto risulta confermato che tanto Timocrate quanto Leptine sono accusati in primo luogo di aver fatto approvare dai nomoteti una legge nuova senza curarsi di far abrogare le leggi vigenti in contrasto con quella da loro proposta. L'A. ritiene, come abbiamo visto, che l'abrogazione avrebbe dovuto essere attuata mediante una sentenza del tribunale, che avrebbe al tempo stesso riconosciuto la validità sostanziale della controproposta inclusa dagli accusatori nell'*enklema*. Io penso invece, come ho già anticipato, che la *gr. nomon me epit.*, attraverso l'attacco al proponente di una nuova legge, mirasse ad ottenere il ripristino della vecchia legge in contrasto con la nuova: ciò allo scopo di non generare confusione fra due leggi, la vecchia e la nuova, in contrasto fra loro, come dichiara esplicitamente Dem. 20. 93 (vige dunque il principio contrario a quello moderno, secondo cui la legge nuova abroga automaticamente la legge vecchia che sia in contrasto con essa: resterebbe tuttavia da approfondire la clausola della legge di Nicofonte che prevede un'abrogazione apparentemente “amministrativa” delle norme in contrasto con la nuova legge). Si noti che l'azione può essere intentata sia nel caso in cui non vi sia stata la richiesta di abrogazione delle leggi contrastanti da parte del proponente della nuova legge, come nei casi di Timocrate e di Leptine, sia nel caso che vi sia stata. In quest'ultimo caso l'azione *nomon me epitedeion theinai* appare come una sorta di giudizio d'appello nei confronti della decisione dei nomoteti.

Ciò potrebbe sembrare in contrasto con il carattere definitivo delle pronunce di carattere giudiziario, quale deve essere appunto considerata la pronuncia dei nomoteti. Occorre tuttavia tener conto prima di tutto del fatto che dalla lettura di Dem. 20 e 24 si desume come il novero delle vecchie leggi, considerate in contrasto con la nuova, potesse essere ampliato a piacere (quindi fosse in un certo senso imprevedibile da parte del proponente di una legge nuova in sede di presentazione delle leggi contrarie a quella proposta ai nomoteti per l'approvazione). Inoltre, le considerazioni di Dem. 20. 94 mostrano che l'azione viene legittimata tramite il ricorso all'abituale argomento dell'inganno nei confronti del *demos* (in questo caso dei nomoteti) da parte del proponente della legge. Se ne ricava che tanto Timocrate quanto Leptine avrebbero dovuto chiedere ai nomoteti di abrogare le leggi in contrasto con la loro proposta. Dunque, la procedura dinanzi ai nomoteti (per la quale non abbiamo tuttavia testimonianze dirette) deve essere considerata analoga a una procedura giudiziaria (Hansen, *Athen. Democracy*, Oxford 1991, p. 168, parla di “adversarial nature of the procedure”). La natura controversiale del procedimento legislativo è d'altronde confermata dalla nomina da parte dell'assemblea dei *synegoroi* difensori della vecchia legge, nomina attestata inequivocabilmente da Dem. 24. 36. Se è dunque vero che, per

sostituire a una legge vigente una nuova legge, occorre investire della questione i nomoteti, allora la procedura descritta in Dem. 20. 89 ss., nonostante l’opinione contraria dell’A., si riferisce proprio al procedimento di fronte ai nomoteti, non a quello che si sta svolgendo dinanzi ai giudici, a cui è affidato esclusivamente il compito di decidere sull’abrogazione o meno della legge di Leptine. La presenza di *syndikoi* nominati dall’assemblea – Dem. 20. 146 ss.- è considerata dall’A., p. 32, come una conferma “che l’accusa … segue le norme della legge sulla *nomothesia*”. Occorre però osservare che, nella causa contro Leptine, essi non difendono la legge da lui fatta approvare contro una proposta di nuova legge, dato che, come sappiamo, il tribunale non ha il potere di scegliere fra vecchia e nuova legge. Dobbiamo dunque desumerne che, anche in caso di *graphe nomon me epitedeion theinai*, l’accusato era autorizzato dalla legge a chiedere all’assemblea la nomina di fiancheggiatori semplicemente per rafforzare la sua difesa; o forse, come abbiamo osservato sopra, si è trattato di un’iniziativa estemporanea di Leptine, al di fuori di una previsione di legge: in questo caso la violazione della legge che vieta di esercitare più di una volta la funzione di *syndikos*, rilevata da Demostene 20. 152-153, non sussisterebbe, perché siamo al di fuori di un procedimento nomotetico in senso proprio. La tesi dell’A. che Demostene, giocando sull’omonimia, dia una lettura travisata di una legge relativa ai *syndikoi* che si occupavano “di debiti contratti da membri della classe equestre” (p. 39-40) non convince, dato che egli stesso ammette che la legge deve essere stata citata in modo accurato, quindi impossibile da fraintendere per quanto riguarda il riferimento ai *syndikoi* difensori di una legge.

Vediamo ora di motivare la tesi da me sostenuta mediante l’analisi, sia pure sommaria, del testo di Dem. 20. 89 ss. Già a livello terminologico è significativo che il *palaios nomos*, di cui Demostene inizia ad esporre il contenuto appunto in 20. 89, abbia per oggetto il *nomotheteuein*, quindi la procedura di *nomothesia* (Kremmydas 2012 cit., p. 345, sostiene che Demostene usa qui “terms relating to the legislative procedure” per trarre in inganno i giudici; ma, come abbiamo detto e ripeteremo, una simile lettura pregiudiziale non è giustificabile). Il testo dell’orazione la riassume nei suoi due momenti fondamentali: indicare la legge che si ritiene necessario od opportuno abrogare, e presentare contestualmente la proposta della nuova legge destinata a sostituirla. Dopo di che, conclude Demostene, “voi, dopo aver ascoltato” (quindi avendo valutato i pro e i contro) “deciderete se approvare o meno la proposta di nuova legge”. L’A. interpreta queste affermazioni di Demostene in senso conforme alla propria tesi di fondo (p. 24-25). Ma, a mio parere, questa linea interpretativa conduce a una forzatura immotivata del testo. Sostenere “che la nuova legge possa essere promulgata (in una fase successiva della procedura) soltanto se quella vecchia è abrogata” (p. 24) è senz’altro vero tranne per quel che si legge fra parentesi, ancora una volta frutto di una petizione di principio. La costruzione della protasi con *an* (“dall’altra si presenta una legge sostitutiva, una che si possa promulgare *se si abroga l’altra* [corsivo mio]”), che l’A. (p. 24) interpreta come allusiva a un décalage temporale fra abrogazione della vecchia legge e approvazione della nuova, è invece perfettamente coerente con il carattere controversiale del procedimento che si svolge dinanzi ai nomoteti. Così pure, a proposito della conclusione dell’iter procedurale, l’A. scrive: “... sebbene *hymas d’akousantas elesthai ton kreitto* sembri suggerire un solo passaggio procedurale nel quale i giudici ascoltano gli argomenti e decidono tra le due leggi, in

realtà l'espressione si limita a riassumere rapidamente l'intera procedura. *Hymas* non allude all'identità tra giudici e nomoteti, ma agli Ateniesi in tutte le loro manifestazioni, che attraverso i vari passaggi della *nomothesia* conoscono le opzioni e decidono tra la legge esistente e la nuova proposta" (p. 25). Ora, è vero che, quando gli oratori si rivolgono all'uditore con il "voi", non è sempre chiaro se alludano a un organo specifico o agli Ateniesi in quanto titolari della sovranità, ma in questo caso il contesto induce a pensare che "coloro che ascoltano" non possano che coincidere con coloro che hanno il compito di decidere *hic et nunc* fra le due opzioni in campo. E poiché, come l'A. stesso afferma giustamente, i giudici non possono promulgare la nuova legge qualora diano ragione agli accusatori, coloro che, avendo ascoltato, decidono fra il mantenimento o l'abrogazione della vecchia legge, non possono che essere i nomoteti. Infatti, coloro dinanzi a cui si svolge il dibattimento di Dem. 20 sono senz'altro i giudici; e questi, per ammissione dello stesso A., non decidono sulla proposta di legge presentata dagli accusatori. La procedura descritta in 20. 89 ss. non si riferisce dunque alla causa in corso, ma alla procedura da seguire quando siano i nomoteti a essere investiti della decisione.

A ben guardare, la proposta di riferire tutta la procedura descritta in 20. 89 all'attività dei nomoteti si basa su un elemento testuale, apparentemente secondario, che a mio parere era stato interpretato in modo corretto, grazie al suo impareggiabile acume critico, da MacDowell 1975 (*Law-Making at Athens in the Fourth Century B.C.*, JHS 95, p. 64). Egli aveva attribuito a *graphesthai* in 20. 89 (così come a *grapsamenos* in 20. 96, che l'A. non commenta) il senso di presentare per iscritto una proposta di legge (io aggiungerei che anche in Dem. 24. 32 *graphesthai* va inteso nel senso di presentare per iscritto la legge contraria alla nuova legge che si propone: lo desumo dal fatto che i due verbi "non consente" e "ordina" non possono che riferirsi alla stessa persona, cioè a colui che presenta la proposta di una nuova legge; Canevaro, *Documents* cit. 2013, p. 104, si attiene invece alla traduzione corrente "to bring a public action"). L'A. si adegua alla tendenza oggi prevalente in dottrina, secondo cui il *graphesthai* di 20. 89 e 96 va inteso nel senso di agire in giudizio (con una *graphe nomon me epitedeion*). A orientare la dottrina in questa direzione ha molto contribuito il prestigio di M.H. Hansen, il quale, in un articolo dal titolo *Athenian Nomothesia in the Fourth Century B.C. and Demosthene's Speech against Leptines*, C&M 32, 1971-80, p. 87-104, si è posto come il principale fautore della tesi secondo cui Demostene "by misrepresenting a law in force, attempts to mislead the *dikastai* into believing that they are *nomothetai*" (p. 88). Secondo Hansen, Demostene presenta la *graphe nomon me epitedeion theinai* come lo strumento per dare inizio alla procedura legislativa, cosicché la condanna di Leptine da parte dei giudici dell'attuale processo comporterà "the ratification of the alternative proposal" (Hansen 1971-80, p. 89). Sempre secondo Hansen, Demostene si rifa così a quella parte della legge sulla *nomothesia* che, stando al documento riportato in Dem. 24. 33, prevedeva appunto che la procedura fosse messa in moto da un'azione giudiziaria. Hansen sostiene perciò che *graphesthai* in 20. 89 e 96 sia inteso da Demostene nel senso di agire in giudizio: a ciò si aggiunge che anche *gegrammeha* in Dem. 20. 95 deve essere inteso nel senso di "to bring a public action". La conclusione a cui perviene Hansen a conclusione della prima parte dell'articolo è molto netta: "the legislative procedure described by Demosthenes in the speech *Against Leptines* is a fantasy and was never practised by any board of *nomothetai*. It must be

rejected as a bluff" (p. 95). L'opinione espressa qui da Hansen è stata accolta da Rhodes 1984 (*NOMOTHEΣΙΑ in Fourth-Century Athens*, CQ 35, p. 58), è stata ribadita dallo stesso Hansen 1985, p. 352, ed è andata consolidandosi con il trascorrere del tempo, come dimostra la recente presa di posizione di Kremmydas 2012, p. 345: pur avendo correttamente riferito *hymas akousantas* ai nomoteti, questi è costretto ad ammettere che la loro presenza sarebbe inconciliabile con la procedura giudiziaria in corso, a cui 20. 89 andrebbe riferito: di qui la sua adesione alla tesi di un Demostene che tenta di ingannare i giudici. Ribadisco che, a mio parere, si tratta di una tesi paleamente insostenibile, se non altro perché, lungi dal giovare alle ragioni fatte valere da Demostene, la linea argomentativa attribuitagli dagli autori sopra citati avrebbe introdotto un elemento di confusione che sarebbe stato facilmente confutato da Leptine e soci.

A mio sommesso parere, all'origine del faintendimento di tutta la procedura descritta in Dem. 20. 89 ss. sta proprio il rifiuto di accogliere il suggerimento di MacDowell riguardo al modo di intendere il verbo *graphesthai*. In realtà, a seconda del contesto il verbo assume significati diversi. In 20. 95 (che, si noti, MacDowell non aveva menzionato e pour cause) *ha tou toutou nomou gegrammaθeta* si riferisce senza dubbio alle disposizioni della legge di Leptine che sono state trascritte nell'atto d'accusa dell'attuale processo (come giustamente scrive l'A. nel commento, p. 354; dubito però che la traduzione "Prendi e leggi le prescrizioni di questa legge e in seguito quello che secondo noi bisogna passare in sostituzione" – p. 143- sia corretta: il greco sembra alludere non a tutta la legge di Leptine – la questione se l'accusa richiedesse l'abrogazione totale resta incerta-; e la legge che deve esservi sostituita – nonostante l'uso del verbo *tethenai*- non sembra essere qui la controproposta degli accusatori, ma la vecchia legge, di cui Demostene subito dopo fa dare lettura dichiarando che la considera migliore). Ma in 20. 96 *grapsamenos* non può che riferirsi alla mancata presentazione per iscritto ai nomoteti, da parte di Leptine, della legge vecchia da abrogare unitamente alla sua proposta di nuova legge. Il tutto nel quadro dell'attività definita *nomothetein* in 20. 89 e *tous nomous tithenai* in 20. 93, cioè della procedura di *nomothesia*: in base a una legge attribuita a Solone, Demostene afferma che le proposte di legge devono essere presentate a voi, che avete prestato giuramento, e siete competenti a controllare ogni aspetto della pubblica organizzazione; poi devono essere abrogate quelle contrarie, affinché per ogni cosa vi sia un'unica legge. Nonostante l'ambiguità, già sopra segnalata, dell'uso del "voi", qui il riferimento non può che essere ancora una volta ai nomoteti, dato che rivolgersi ai giudici come a coloro "che hanno giurato" sarebbe del tutto pleonastico. Demostene vuole sottolineare che i nomoteti sono reclutati fra i giurati; quindi, in materia di confronto fra legge vecchia e legge nuova, essi sono muniti del potere di prendere una decisione, che, come abbiamo affermato, ha i caratteri di una decisione giudiziaria (a mio parere l'espressione *talla kouroutai* allude al potere di controllo dei giudici, quindi, di riflesso, degli stessi nomoteti, sul funzionamento dell'intera compagine costituzionale, come si ricava dal confronto con quanto Demostene afferma in 20. 90). Ciò non significa, come ho già più volte osservato, aderire alla tesi secondo cui Demostene sta cercando di far credere ai giudici della causa che siano dotati dei poteri propri dei nomoteti: infatti il § 93 inizia con un riferimento alla legge "solonica" sulla *nomothesia*, che non si applica alla causa in corso. A questo proposito non bisogna lasciarsi ingannare dall'affermazione di

Demostene verso la fine di 20. 94, secondo cui gli accusatori, a differenza di Leptine, hanno osservato scrupolosamente le prescrizioni “soloniche”. Possiamo probabilmente considerare questa affermazione come l’unico vero tentativo di ingannare i giudici da parte di Demostene, nel senso che egli fa credere che il fatto di aver allegato agli atti del processo la controproposta degli accusatori significhi aver ottemperato alle prescrizioni relative alla pubblicità delle proposte di legge contenute nelle norme sulla *nomothesia*. Ma, come dimostra 20. 88, i giudici sono in realtà all’oscuro del contenuto della controproposta: quindi non è stata letta in assemblea, come prescritto dalla legge sulla *nomothesia* (20. 94); altrimenti si darebbe per scontato che tutti gli Ateniesi ne sono al corrente. E in 20. 99 leggiamo che i nomoteti hanno fatto collocare la controproposta degli accusatori accanto (*paregrapsan*) a quella di Leptine per voi (giudici, da preferire al “noi” di altri manoscritti: l’A. non si sofferma sull’attendibilità di questa possibile variante), quindi affinché voi giudici ne veniate a conoscenza (sebbene, come abbiamo già osservato sopra, il verbo usato da Demostene non implichi affatto che la controproposta fosse contenuta nell’*enklema* accusatorio). Demostene conta sul fatto che Leptine non ha nessun interesse a rilevare il bluff demostenico perché entrambi, così come d’altronde i giudici, sanno benissimo che non spetta al tribunale approvare e promulgare la proposta di legge che gli accusatori hanno presentato in giudizio. Ma mette abilmente le mani avanti, come se volesse fornire un’ulteriore garanzia della intenzione della sua parte di ottenere l’effettiva approvazione, da parte dei nomoteti, della proposta che hanno già presentato ai giudici (un’allusione al futuro dibattito dinanzi ai nomoteti si potrebbe vedere nell’invito agli Ateniesi di non compiere atti indegni di loro stessi consentendo agli onorati di continuare a godere di privilegi immettiti: cfr. 20. 101, che richiama 20. 88; Demostene lascia capire ai giudici che, una volta entrata in vigore la controproposta degli accusatori per effetto dell’approvazione da parte dei nomoteti, si potrà procedere immediatamente a una revisione in sede giudiziaria dei privilegi già concessi).

A questo proposito, se di inganno, ma io direi piuttosto di raffinata astuzia retorica, da parte di Demostene si vuole parlare, occorre tenere conto che fra i nomoteti, che saranno investiti in futuro del compito di approvare la controproposta degli accusatori, potrebbero benissimo sedere alcuni degli attuali giudici. Che Demostene si riferisca alla procedura nomotetica, non ai poteri dei giudici della causa in corso, è confermato secondo me anche dal fatto che, nell’ordine sintattico seguito al § 93, si parla prima di presentare la proposta di nuova legge e poi di abrogare la legge vecchia; ordine che rispecchia appunto l’iter della *nomothesia*. Se infatti la procedura a cui Demostene allude si svolgesse dinanzi al tribunale, non si comprenderebbe la successione temporale (*proton...epeita*) fra presentazione della (nuova) proposta e abrogazione della legge attualmente in vigore: sono i nomoteti che, se decidono di accogliere la nuova proposta di legge, (ciò che implica la sua promulgazione, come indicato dal seguito del testo demostenico), abrogano la legge vigente ad essa contraria. L’A. sostiene invece, a questo proposito, che “il significato più ovvio, quello temporale, va escluso: se anche interpretassimo gli *omomokotes* come nomoteti, la sequenza temporale sarebbe invertita: secondo le norme citate in Dem. 24. 32-34 le leggi contraddittorie vanno abrogate prima della decisione finale dei nomoteti, non dopo” (p. 21). Tuttavia, alla n. 74 osserva: “Se si segue il documento a Dem. 24. 33 – che è però un falso- le leggi contraddittorie andrebbero abrogate dai nomoteti, senza alcuna

sequenza temporale". In realtà dinanzi ai nomoteti è la logica del meccanismo legislativo che impone una sequenza temporale: la richiesta di abrogazione di una legge consegue logicamente alla presentazione di una proposta sostitutiva (non entro qui nel merito della *cheirotonia* che avrebbe posto all'ordine del giorno della prima assemblea dell'anno un voto sull'opportunità di abrogare qualche legge vigente, perché non credo che abbia a che fare con la procedura dinanzi ai nomoteti a cui si riferisce Dem. 20. 89 ss.: v. comunque Hansen 2016, *The Authenticity of the Law about Nomothesia inserted in Demosthenes Against Timokrates 20–23*, GRBS 56, p. 438-474).

L'abrogazione della legge vigente in contrasto con la nuova proposta è un effetto concomitante e necessario dell'approvazione di quest'ultima da parte dei nomoteti (nel suo commento a 20. 93, Kremmydas 2012, p. 350-351 – non p. 250-51, come erroneamente indicato dall'A. p. 21 n. 74- ritenendo che vi si alluda al contenuto della legge riportata in Dem. 24. 33, si avvicina molto a quella che ritengo la corretta interpretazione; purtroppo è deviato, come si è detto, dall'erroneo presupposto che Demostene intenda surrettiziamente attribuire ai giudici della causa contro Leptine la qualifica e i poteri dei nomoteti). Un'ultima difficoltà testuale è affrontata dall'A. con riferimento alla c.d. *paraleipsis* di 20. 99 (su cui v. sopra). L'A. traduce: "... non mi soffermerò sull'argomento che la vecchia legge sulla legislazione ... chiaramente *permette* che la legge che abbiamo proposto in sostituzione sia in vigore una volta che la legge precedente è abrogata con il vostro voto" (corsivo mio). E aggiunge: "la legge sulla *nomothesia* permette che la legge sostitutiva sia saldamente in vigore ... una volta che la legge di Leptine è stata abrogata" (p. 30). Il verbo che l'A. traduce con "permettere" è il verbo *keleuo*. Secondo l'A., una parte della dottrina ha inteso e interpretato *keleuo*, nel senso di prescrivere, "come prova che Demostene cercherebbe di dipingere ingannevolmente una procedura in un unico passaggio". L'A. si riferisce evidentemente alla tesi, sopra ricordata, che definirei dell'inganno alla giuria, nel senso che Demostene cercherebbe di far credere ai giudici che, avendo il potere di agire in veste di nomoteti, una loro sentenza favorevole agli accusatori comporterebbe l'automatica approvazione della controproposta. L'A. respinge correttamente questa tesi, ma non mi pare che la traduzione "permettere" in luogo di "comandare" dia un senso più soddisfacente. In realtà, come abbiamo già detto, se di "inganno" da parte di Demostene si può parlare, esso consiste non nel far credere ai giudici che con la loro sentenza possono agire come nomoteti, ma nel far credere ai giudici che, una volta condannato Leptine e, di conseguenza, abrogata la sua legge, la controproposta presentata nel processo dagli accusatori, avendo già ottenuto (implicitamente) il loro favore, non avrà difficoltà a riscuotere l'approvazione dei nomoteti, quasi anticipando così l'esito della futura procedura di *nomothesia*. Ma, per ottenere questo effetto retorico, è chiaro che il verbo *keleuo* va interpretato, come d'altronde è normale, nel senso di "prescrivere, comandare". Infatti, poiché il procedimento nomotetico comporta per definizione il confronto fra la vecchia e la nuova legge, la legge sulla *nomothesia* impone al proponente di presentare ai nomoteti tanto il testo della sua proposta quanto il testo della vecchia legge da abrogare (come d'altronde ci conferma, contrariamente a quel che pensa l'A., il senso di *keleuo* in 20. 89, dove viene tradotto dall'A. in modo anodino con "fornisce la seguente procedura per legiferare", mentre va inteso evidentemente nel senso di "prescrivere"). Se la presentazione non avviene, non potrà mettersi in moto il procedimento stesso.

Un ulteriore tassello a completamento della tesi che la procedura di *nomothesia* sia di competenza dei nomoteti quando la presentazione di una nuova proposta di legge implica l’abrogazione delle eventuali leggi con essa contrastanti, si può ricavare, a mio parere, dal già citato Dem. 3. 10. Come abbiamo già anticipato, si tratta di un passo che ha creato non pochi grattacapi agli interpreti. L’A. (p. 16) lo considera l’unico passo da cui si potrebbe desumere che l’abrogazione di una legge non avvenisse tramite una *graphe nomon me epitedeion*: è quindi costretto a proporne un’interpretazione compatibile con la sua tesi di fondo. In questo passo Demostene, di fronte al pericolo per Olinto rappresentato da Filippo, si chiede: come prestare soccorso alle popolazioni minacciate dal Macedone? E la risposta è introdotta dal seguente ammonimento: “Ne vous étonnez donc pas, Athéniens, si je propose une chose qui semblera paradoxale à beaucoup d’entre vous. Instituez des Nomothètes. Mais n’apportez pas devant eux des lois nouvelles, - vous en avez bien assez (*hikanoi*), abrogez plutôt celles qui sont nuisibles pour le moment » (tr. Croiset). Si tratta quindi di spiegare perché Demostene presenti come “paradossale” la proposta di convocare i nomoteti per far loro abrogare le leggi sul *theorikon* e altre imprecise leggi riguardante le questioni militari (Dem. 3. 11). L’A. dapprima respinge, secondo me a ragione, la spiegazione di Hansen 1985, p. 358, secondo cui il “paradosso” consisterebbe nel proporre di mettere in moto un iter legislativo invece di mettere in campo immediatamente le milizie necessarie a fronteggiare la situazione di pericolo. Dopodiché l’A. prospetta altre due possibili spiegazioni. La prima si basa sul presupposto che compito dei nomoteti “fosse normalmente promulgare nuove leggi, non abrogare quelle esistenti” (p. 16). La seconda viene enunciata in questi termini: “L’affermazione può anche essere letta nel senso che è paradossale far abrogare una legge dai nomoteti senza averne proposta una nuova, coerentemente con il documento a Dem. 24.33” (p. 16). L’A. ritiene che, delle due spiegazioni, sia preferibile la prima in base al seguente ragionamento. In 3. 10 Demostene dice che non è opportuno accrescere il numero delle leggi esistenti. Ma, osserva l’A., se la nuova legge andasse a sostituire una (o più di una) legge esistente, il risultato finale dal punto di vista quantitativo non cambierebbe, cioè non si produrrebbe il paventato aumento del numero delle leggi. Perciò la seconda spiegazione deve essere scartata. A me pare, tuttavia, che questo argomento si ritorca contro lo stesso A. Se fosse vero che i nomoteti erano chiamati soltanto ad approvare nuove leggi, non ad abrogarle, non si capisce perché, per abrogare le leggi indicate da Demostene, egli avrebbe dovuto invitare gli Ateniesi a ricorrere alla soluzione “paradossale” di convocare i nomoteti invece di annunciare che avrebbe seguito la via ordinaria consistente nell’adire il tribunale competente. L’unica motivazione plausibile potrebbe essere che la procedura giudiziaria era più lunga e più complicata di quella nomotetica; ma, a mia conoscenza, nelle fonti non c’è nessun indizio probante che ci permetta di affermarlo. Quindi il motivo della convocazione dei nomoteti deve essere ricercato proprio nell’obbligo di osservare i meccanismi istituzionali vigenti. In giudizio si agisce solo per ripristinare lo *status quo antea* in seguito all’abrogazione di una nuova legge derivante dalla pronuncia dal tribunale che ne condanna il proponente (o, in alternativa, abroga la legge stessa). Se invece si vuole sostituire a una legge vigente una nuova legge, occorre investire della questione i nomoteti (secondo la procedura descritta in Dem. 20. 89 ss.). Né Timocrate né Leptine hanno seguito questa strada: essi hanno infatti ottenuto dai nomoteti l’approvazione di una nuova legge senza chiedere in

contemporanea l'abrogazione delle leggi contrastanti con quella da loro proposta. Ciò rende plausibile che quello che abbiamo chiamato il “rito abbreviato” fosse ammesso quando il proponente ritenesse, o tentasse comunque di far credere ai nomoteti, che la nuova legge da lui proposta non fosse in contrasto con alcuna legge precedente (v. Rhodes 1985, p. 57-58). E farlo credere non solo ai nomoteti: sarebbe altrimenti incomprensibile che i tesmoteti, a cui era affidato il compito di presiedere la procedura nomotetica, non avessero rilevato le irregolarità dell'iter seguito da Timocrate e da Leptine, e non avessero di conseguenza bloccato la presentazione delle loro proposte prima che potessero essere presentate ai nomoteti. Ce lo conferma il fatto che nelle due orazioni non vi è alcun accenno a una responsabilità delle autorità competenti, che hanno istruito e presieduto il procedimento nomotetico da cui è derivata l'approvazione delle leggi proposte rispettivamente da Timocrate e da Leptine.

Ritornando a Dem. 3. 10, il ricorso ai nomoteti si rende necessario perché Demostene non intende ripristinare la normativa precedente all'approvazione delle leggi sul teorico ecc., nel qual caso gli si aprirebbe la via giudiziaria tramite la *gr. nom. me epit. th.* L'elemento “paradossale” deriva però dal fatto che non intende nemmeno proporre una nuova legge (dal che si desume che per principio non era concepibile una richiesta di pura e semplice abrogazione di una legge vigente: era probabilmente il meccanismo della desuetudine a renderla inoperante). Dal prosieguo del suo discorso mi sembra emerga con sufficiente chiarezza lo scopo che Demostene si prefigge. Le esigenze militari richiedono provvedimenti rapidi e molteplici, che è opportuno assumere in forma non di legge, ma di decreto. Occorre quindi evitare che gli oppositori ricorrono alla *graphe paranomon* per bloccare l'efficacia di tali decreti facendo valere la loro contrarietà alle leggi in questione.

In definitiva, per sintetizzare la mia valutazione della tesi dell'A., non mi resta che rinviare a quanto ho già esposto sopra. L'A. attribuisce alla *graphe nomon me epitedeion theinai* una duplice funzione: “1) ... abrogare con un'accusa contro il proponente una legge che era stata approvata dai nomoteti (il caso della *Contro Timocrate*); 2) ... abrogare una legge contraddittoria prima di sottoporre una nuova legge ai nomoteti” (p. 16, classificazione ripresa con formulazione più ampia ma sostanzialmente identica a p. 19). È però curioso che nel definire questa seconda funzione l'A. non menzioni l'inclusione della nuova proposta nell'*enklema* degli accusatori, che è in definitiva l'elemento qualificante della sua tesi. Ora, i casi sono due. O non era obbligatorio includere nell'*enklema* la nuova proposta (abbiamo criticato sopra l'improbabile traduzione di *keleuo* con “permettere” in 20. 99); e allora l'unico effetto della sentenza favorevole agli accusatori era quella di ripristinare la legge precedente; oppure era obbligatorio includere nell'*enklema* la nuova proposta, e allora una sentenza favorevole agli accusatori avrebbe costituito una pregiudiziale che toglieva ai nomoteti ogni libertà di valutare l'opportunità di introdurre nell'ordinamento la nuova legge. Nel primo caso verrebbe meno quel nesso funzionale fra tribunale e nomoteti che induce a qualificare come procedimento complesso l'iter legislativo costruito dall'A.; nel secondo caso il ruolo dei nomoteti diverrebbe pleonastico. A confermare che l'unica funzione della *gr. nom. me epit.* è invece quella contrassegnata dall'A. con il n. 1 sta poi soprattutto il fatto, che, come ho tentato sia pure sommariamente di argomentare sopra, tutta la descrizione della *nomothesia* contenuta

in Dem. 20. 89-99 si riferisce alla procedura che si svolge dinanzi ai nomoteti, non dinanzi al tribunale (cade quindi il severo giudizio formulato da Hansen 1971-80, p. 95, secondo cui, come abbiamo visto, l'efficacia nomotetica attribuita alla sentenza del tribunale, giustificata dalle enunciazioni di Dem. 20. 89 ss. si risolverebbe in un “bluff”).

Se le considerazioni fin qui svolte sono plausibili, ne deriva una conseguenza rilevante per quanto riguarda l'attendibilità dei testi di legge relativi alla *nomothesia* inseriti nella *c. Timocrate*. Mi riferisco in particolare a Dem. 24. 33, testo di legge in forza del quale, secondo l'A., “le leggi contraddittorie andrebbero abrogate dai nomoteti, senza alcuna sequenza temporale” (p. 21 n. 74). Poiché tale enunciato risulta in contrasto con la successione *proton...epeita* in 20. 93 (v. *supra*), l'A. ne trae un ulteriore elemento che va ad aggiungersi a quelli già esposti in Canevaro 2013 cit., p. 102-104, per dimostrare la falsità di Dem. 24. 33. Ritengo quindi opportuno riprendere brevemente gli argomenti che l'A. adduce contro l'autenticità di Dem. 20. 33.

Il primo argomento addotto da Canevaro 2013 cit. si basa sul confronto fra Dem. 20. 93-94 e Dem. 24. 32 e 34 da un lato, e il testo di Dem. 24. 33 dall'altro. Stando a 20. 93-94 e a 24. 32 e 34, occorre prima far abrogare la legge vigente che contrasti con la nuova legge che si vuole proporre, e soltanto dopo l'abrogazione si potrà proporre il nuovo testo di legge. Viceversa il documento inserito in 24. 33 “orders that those who repeal a law have to propose a new law in its place. This reverses the order of the procedure's steps in Demosthene's paraphrase [cioè la parafrasi contenuta nei passi di Dem. 20 e di 24 sopra citati]” (Canevaro 2013 cit., p. 103). Se però si tiene conto della ricostruzione della procedura prevista in 20. 89 ss. da me sopra proposta, e la si considera convincente, questo argomento viene meno. Proposta di nuova legge e abrogazione di una legge vigente in contrasto con la prima sono in corrispondenza biunivoca nella procedura nomotetica, ovvero si implicano vicendevolmente: l'ordine in cui le due operazioni vengono descritte non ha alcuna rilevanza pratica (come d'altronde riconosce lo stesso A., p. 21 n. 74, sopra cit.). Non solo; ma il testo inserito in Dem. 24. 33 prevede dapprima un voto che abroghi la legge vigente, e solo successivamente, se la legge sia stata abrogata, prevede il voto sulla nuova proposta: quindi corrisponde esattamente all'ordine riscontrato dall'A. in 20. 93-94 e in 24. 32 e 34 (se i nomoteti votassero a scrutinio segreto mediante *psephoi*, come ritiene Rhodes 1984, p. 58, a mio parere correttamente dato che si trattava di membri delle giurie, o per alzata di mano, come ritiene Hansen 1991, p. 169, è un problema che qui non è possibile affrontare così come non è possibile interrogarsi sulle varie combinazioni possibili risultanti da una doppia votazione). Passiamo agli argomenti successivi. In Canevaro 2013 cit., p. 103 (1), si sostiene che il documento contiene una contraddizione intrinseca. All'inizio dichiara che l'abrogazione di una qualsiasi legge non può che aver luogo dinanzi ai nomoteti. Ma nella parte finale dichiara che chi, avendo ottenuto l'abrogazione di una legge vigente, proponga al suo posto una legge inopportuna (*me epitedeion*), o contraria alle leggi vigenti, si espone a una *graphe nomon me epitedeion*. A mio parere, però, la contraddizione cade se si considera che il documento si riferisce a due momenti diversi. La prima proposizione impone a chi voglia proporre una nuova legge di presentarla ai nomoteti chiedendo contemporaneamente di abrogare la legge che risulti in contrasto con essa. Nell'ultima parte del testo, invece, si prevede che, una

volta approvata la nuova legge (e regolarmente abrogata la vecchia che con essa contrastava: *lysas tina ton nomon*), taluno agisca contro il proponente accusandolo di aver proposto una legge inopportuna o contraria all'ordinamento. Logico che in questo caso sia competente il tribunale, come accade appunto in Dem. 20 e 24. Una spiegazione analoga a quella da me qui proposta si trova già in Schöll, *Über attische Gesetzgebung*, in SBAW, 1886, p. 134-135: si dissolve così la supposta contraddizione (v. *supra*) fra le due disposizioni – iniziale e finale – di 24. 33, segnalata da Hansen 1985, p. 350, e ripresa sostanzialmente da Canevaro.

L'argomento contrassegnato con il n. (2) (Canevaro 2013 cit., p. 104: *diacheirotonian poiein* senza paralleli epigrafici) è di carattere puramente formale e non toglie né aggiunge alcunché di sostanziale alla questione dell'autenticità. L'argomento n. (3) (p. 104) critica il fatto che il documento non specifichi quale sia la procedura prevista, ma rinvii a una legge ulteriore. Ora, a parte il fatto che la descrizione della fattispecie è inesatta (Canevaro scrive: “if anyone enacts a law in contrast with existing statutes and does not repeal them, the *graphai* ‘shall be lodged against him ...’”; ma il testo greco dice il contrario: “se qualcuno, avendo ottenuto l'abrogazione – *lysas* – di una delle leggi esistenti”), anche questa obiezione non porta alcun argomento sostanziale contro l'autenticità. Canevaro conclude la sua disamina di 24.33 sostenendo che le disposizioni contenute nel documento “are quite inconsistent with Demosthene's accounts of *nomothesia*” in Dem. 20 e 24, e che questa discordanza è probabilmente dovuta a una “clumsy composition from the orator's words” (2013 cit., p. 104). Io posso anche essere d'accordo sul fatto che si tratti non di un testo derivante da una fonte indipendente più o meno attendibile, ma di un testo ricavato da una lettura più o meno accorta non solo di Dem. 24, ma probabilmente anche di Dem. 20. Tuttavia, se tutto quanto abbiamo osservato sopra è vero, il compilatore aveva perfettamente capito a quale tipo di procedura si riferiva Demostene 20. 89 ss. quando descrive la legislazione riguardante la *nomothesia*: si riferiva al procedimento legislativo di competenza dei nomoteti. Quindi, lungi dall'essere nella sostanza, se non nella forma, un falso, Dem. 24. 33 conferma il risultato della nostra analisi dei dati contenuti in Dem. 20. 89 ss., cioè: a) che la proposta di nuova legge deve essere presentata ai nomoteti unitamente alla legge vigente che con essa contrasta, e che la scelta fra vecchia e nuova legge spetta esclusivamente ai nomoteti; b) che la *graphe nomon me epitedeion theinai* non ha niente a che fare con la procedura legislativa, ma mira esclusivamente a rimettere in vigore la normativa precedente alla legge ritenuta inopportuna o dannosa; c) che il tribunale non è un organo istituzionalmente coinvolto nella *nomothesia*.

Concludo con alcune annotazioni relative alla terminologia. Lascio da parte refusi (come, a p. 12, Dem. 23. 20-3, quando in realtà si tratta dell'or. 24), e fastidiosi anglismi come “passava un decreto di convocazione” (p. 13), oppure “festival” in luogo di festa o festività. Più gravi sono gli errori nell'uso del linguaggio giuridico. L'A. utilizza il termine tecnico “promulgare” talvolta nel senso corretto di perfezionare l'iter legislativo (ad es. nel titolo del § 3.3), compito attribuito dall'art 73 della Costituzione italiana al Presidente della Repubblica. Ma altre volte lo usa in modo approssimativo se non scorretto: ad es. quando scrive (p. 28) che secondo Leptine “l'accusa non avrebbe promulgato la legge sostitutiva”, o “i membri [?] dell'accusa procederanno a promulgare la nuova legge” (p. 32), quando evidentemente questo compito spetta ai

nomoteti. Così pure a p. 31 si legge che “le leggi vanno promulgate davanti ai nomoteti, non in tribunale”. Quanto al discorso c. Leptine, esso “attacca una legge proposta e approvata da Leptine” (p. 8), dove evidentemente si tratta di una legge “fatta approvare” da Leptine. Un’altra imprecisione di carattere giuridico si riscontra a p. 410: la *paragraphe* non è “un’azione da intentare contro l’accusatore”, ma un mezzo procedurale a cui può fare ricorso il convenuto nei confronti dell’azione intentata dall’attore (di accusatore si parla solo per le azioni penali, o, nel caso del diritto attico, pubbliche).

Edward E. Cohen, *Athenian Prostitution. The Business of Sex*, Oxford University Press, 2015, p. XIX + 243. Il libro consta di un’Introduzione e di sette capitoli. L’Introduzione (p. 1-24) contiene importanti osservazioni di metodo: da sottolineare soprattutto che l’A. si propone di trattare “the Athenian sex workers in the context of the economic structure of fourth-century Athens and examine the societal and professional values (“business ethics”) influencing this métier” (p. 2). A cui si aggiunge la dimensione definita secondo il modello francese “*imaginaire*” (p. 2 n. 8). L’Introduzione contiene anche una breve rassegna delle fonti antiche in materia. Oltre alla commedia e all’oratoria, fonti principali per quanto riguarda il periodo classico, vengono presi in considerazione anche scrittori dell’età ellenistica e romana, come Alcifrone e Luciano, senza trascurare il materiale iconografico.

Il primo capitolo, “*Aphroditē’s Workers in Democratic Athens*” (p. 25-38), inquadra la prostituzione nel dibattito antico sulla dignità del lavoro: la tesi dell’A. è che la prostituzione sia femminile che maschile sia caratterizzata da un dualismo valutativo che si rispecchia a livello terminologico nella opposizione *hetaira-os/pornē-os*. Secondo l’A. la distinzione va invece intesa in termini avalutativi in base al criterio della indipendenza vs. dipendenza.

Il secondo capitolo, *Prostitution as a Liberal Profession* (p. 39-68), si occupa nella prima parte della prostituzione femminile esercitata da schiave: particolarmente interessante il collegamento fra il lavoro di tessitura e la prostituzione, che l’A. desume anche dal contenuto delle c.d. *phialai exeleutherikai*. Nella seconda parte mette a fuoco invece l’indipendenza economica e sociale delle *hetairai*. Particolarmente interessante il commento all’incontro fra Socrate e Teodote nei *Memorabili* di Senofonte (3.11).

Con il capitolo terzo, *(Commercial) Sex and the City* (p. 69-96) l’A. si propone di sfatare due ‘pregiudizi’: 1) che il sesso a pagamento fosse fornito solo da stranieri e schiavi; 2) che il divieto di svolgere funzioni pubbliche per i cittadini accusati di essersi prostituiti derivi da un atteggiamento di particolare disprezzo nei confronti della prostituzione. Contro il primo pregiudizio l’A. osserva che le uniche due orazioni che riguardano la prostituzione maschile (Lys. 3 e Aeschn. 1, a cui si aggiungono allusioni ad altri episodi in altre orazioni) hanno per protagonisti dei cittadini ateniesi. Lo stesso si ricava dalle fonti anche per quanto riguarda le cittadine ateniesi. Da p. 77 in poi l’attenzione si concentra sulla prima orazione di Eschine (*c. Timarco*). Da questa orazione apprendiamo l’esistenza nel IV secolo di due leggi che escludono

dall'esercizio dei diritti politici coloro che siano accusati non solo di prostituirsi attualmente, ma anche soltanto di essersi prostituiti nel passato. In base alla prima legge coloro che avessero esercitato una carica pubblica (non siamo in grado di dire se la lista contenuta in Aeschin. 1. 19-20 sia esaustiva) potevano essere accusati mediante *graphē hetaireseos* andando incontro alle pene più severe. In base alla seconda legge chi avesse preso la parola in assemblea poteva essere interrotto mediante la richiesta di sottostare a una *dokimasia rhetorōn* (Aeschin. 1. 28-32), con la conseguenza, se riconosciuto colpevole, di perdere il diritto a prendere la parola (e forse anche altri diritti politici). Queste misure non intendevano colpire l'omosessualità maschile in quanto tale, ma soltanto tenere lontano dalla vita pubblica chi si fosse prostituito.

Ad essere presa di mira non era quindi la prostituzione in quanto tale, ma “those leaders of the state who could be alleged to have violated a male-elite social code that prohibited, in the context of male homosexual courtship, the blatant acceptance of items of value in overly explicit exchange for sexual favors” (p. 82). Mi sembra che la prospettiva che l'autore ci presenta risulti rafforzata se si osserva che il comportamento riprovevole di Timarco non si colloca nell'attualità o in un passato prossimo, bensì nella prima giovinezza dell'indiziato, come sembrano confermare vari passi dell'orazione di Eschine. Mi riferisco in particolare ad Aeschin. 1. 13-14, da confrontare con altri passi dell'orazione: in particolare con il § 75, dove Timarco appare un *meirakion*; con i §§ 135-137, dove lo stesso Eschine rivendica la pratica dei suoi onesti desideri pederastici; con il § 158, dove sembra di capire che alle persone ivi citate venga rimproverato un comportamento tenuto durante la loro giovinezza; con il § 160, dove il riferimento a comportamenti tenuti in gioventù è esplicito. Al di là di questi riferimenti all'età giovanile, sembra comunque difficile stabilire una cronologia più precisa delle malefatte di cui Eschine accusa Timarco. Al § 40 si legge che Timarco si installa nello *iatreion* del Pireo quando cessa di essere un fanciullo (*pais* nel senso di impubere?): dunque non si applica più la prima delle leggi citate in Aeschin. 1. 8. Al § 49 si dice che va a convivere con Misgolas quando era già divenuto un *meirakion* (cfr. § 75 cit.: si noti che delle leggi *peri ton meirakion*, preannunciate al § 8, non si parla più nel seguito dell'orazione). D'altra parte, al § 154 il riferimento temporale appare ambiguo: sembra riferirsi anche al presente, ma l'accusa di essersi prostituito (alla quale si aggiunge *ad abundantiam* quella di aver sperperato il patrimonio paterno) è espressa con i verbi al perfetto. In definitiva, considerando i risultati dell'esegesi dei passi sopra citati, mi pare che l'A. abbia ragione nel sostenere che la prostituzione, sia maschile che femminile, non era repressa, mentre lo era il lenocinio (*proagogeia*: p.111 ss.). Tuttavia, che vi sia un sentimento di riprovazione sociale nei confronti dell'omosessualità maschile non mi sembra si possa facilmente negare, se non altro per quanto riguarda la sfera pubblica (v. p. 95-96). In questo senso continua a sembrarmi convincente la valutazione negativa della passività sessuale sostenuta, fra gli altri, da Eva Cantarella (per la critica dell'A. a questa opinione, p. 72 n. 22).

Il capitolo IV, ““Prostitution pursuant to Contract”” (p. 97-114), muove appunto dalla menzione nelle fonti di regolari contratti di ‘prostituzione’ sia maschile che femminile (Lys. 3; Aeschn. 1. 160, 165; Dem. 22. 22-23; Dem. 59. 29-32). Si ripropone quindi la questione già affrontata in altri lavori dall'A., cioè se donne e schiavi possano concludere validi contratti. Come è noto, secondo l'A. l'incapacità negoziale e

processuale di queste categorie di persone veniva meno in contesti commerciali ovvero quando si trattava di “business matters” (p. 109). Oppure si ricorreva a cittadini ateniesi che fungevano da rappresentanti negoziali (‘agenti’) e processuali. Non ritengo sia il caso di riprendere in esame qui l’opinione dell’A., da me più volte criticata (mi limiterò a segnalare che concordo con lui sull’esistenza in diritto greco di contratti consensuali). Così pure non riprenderò qui la *vexata quaestio* della protezione degli schiavi nei confronti di atti di *hybris* compiuti da cittadini. Riconosco comunque all’autore il merito di mantenere vivo il dibattito sul confronto tra alcuni aspetti essenziali della vita sociale della comunità ateniese e le regole giuridiche.

I capitoli finali contengono interessanti osservazioni sugli aspetti sociologici ed economici della prostituzione, su cui non mi soffermo in questa sede. Complessivamente si tratta di un libro molto stimolante non solo per lo specialista di storia sociale e giuridica della Grecia antica, ma anche per un pubblico interessato a comprendere come un fenomeno apparentemente privo di storia presenti caratteristiche peculiari del luogo e del tempo in cui si manifesta.

A. Colorio, *Enechyron. Economia, società e garanzia mobiliare del credito nell’Atene classica*, Alessandria 2018, p. VI + 126.

È merito del giovane studioso, di rigorosa formazione giuridica, aver affrontato un tema tecnicamente complesso. Dopo i “Cenni introduttivi” (p.3-8), si susseguono cinque capitoli, rispettivamente intitolati: “Società, rapporti economici e garanzia del credito ad Atene” (9-28); “Il pignoramento e la nascita della garanzia mobiliare del credito” (29-41); “*Enechyron* e *enechyrasia*, terminologia e prassi: quale ambiguità?” (43-56); “Forme e modalità di sottoposizione a garanzia dei beni mobili attraverso strumenti negoziali” (57-69); “Il termine di adempimento delle obbligazioni garantite da *enechyron*” (71-86). Il terzo capitolo, dedicato alla distinzione fra pegno e pignoramento è quello dogmaticamente più interessante e impegnativo. Secondo l’A., in contrasto con l’opinione di U.E. Paoli, *enechyrasia* designa una forma di soddisfacimento in sede esecutiva e non soltanto un mezzo di pressione psicologica per indurre il debitore ad adempiere. Si tratta di una tesi che andrà ulteriormente argomentata alla luce del proseguimento degli studi sulle garanzie reali nel mondo greco, che l’A. preannuncia in un’appendice intitolata “Anticipazioni”.

M.F. Cursi (a cura di), *XII Tabulae. Testo e commento*, Napoli 2018, I, p. XVIII + 448; II, p. X + 451-882.

In quest’opera di grande respiro (priva però, ahinoi, di indice delle fonti), che merita l’attenzione e il plauso di tutti coloro che si interessano di storia del diritto romano e più in generale del diritto antico, non viene ignorato il problema

dell’eventuale collegamento fra diritto greco e diritto romano che sembra emergere da alcuni versetti del testo legislativo così come è possibile ricostruirlo.

Scrive la curatrice: “Nel *Commento* si sono ricordate non soltanto le tradizionali somiglianze tra la legislazione soloniana e quella decemvirale – dalle norme in materia funeraria … alla norma sulle *sodalitates* o sul regolamento di confini- ma si sono cercate anche le tracce meno visibili di questo contatto. Ad esempio, la norma sulla *mancipatio familiae* introduce la facoltà riconosciuta al *de cuius* di disporre liberamente dei propri beni, superando la logica dell’individuazione di un unico erede e ammettendo il frazionamento del patrimonio in molteplici legati” (I, p. 12). Data l’importanza della materia, concentrerò la mia attenzione proprio sul parallelo fra *mancipatio familiae* e testamento soloniano, che la curatrice delinea nel § 3.3 del capitolo 8 (“La *mancipatio* e la *mancipatio familiae*”), intitolato “Il confronto con la norma di Solone in materia ereditaria” (p. 364-371).

Il punto di partenza è dato da un brano delle *Leggi* (922e) in cui Platone rimprovera gli antichi legislatori di essere stati troppo condiscendenti verso i desideri dei testatori e riafferma la priorità degli interessi collettivi che fanno capo in primo luogo al *genos* dell’interessato e, in ultima analisi, alla *polis* intera. Per descrivere le disposizioni di legge censurabili utilizza una formula molto simile al testo della legge testamentaria di Solone che viene tramandato dagli oratori attici: “che sia lecito disporre dei propri beni (*ta heautou diatithesthai*) puramente e semplicemente nel modo in cui uno vuole (*hopos an tis ethele*)”. Quasi le stesse parole utilizza infatti il testo di legge inserito nella seconda orazione contro Stefano (Dem. 46.14), dove la libertà di disporre *mortis causa* è però riconosciuta valida ed efficace qualora il testatore non abbia figli legittimi e sia in possesso, si potrebbe dire sintetizzando in termini moderni, della piena capacità di intendere e di volere.

Come si desume da altre fonti, soprattutto dagli oratori attici, la libertà di testare “come uno voglia” si concreterebbe dal punto di vista tecnico in due tipi di disposizioni: da un lato l’adozione di un successore, dato che “alcuni ritengono che il testamento attico fosse sempre una forma di adozione” (p. 365); dall’altro “la previsione di una serie di legati consentiti anche in presenza di figli maschi legittimi” (*ibid.*). Prima di valutare l’attendibilità di questo duplice possibile contenuto del testamento, occorre però soffermarsi su una particolarità del testo di legge riportato in Dem. 46.14 cit. (dato che l’A. vi dedica molto spazio). Il testo inizia con queste parole: ὅσοι μὴ ἐπεποίηντο, ὅστε μήτε ἀπειπεῖν μήτ’ ἐπιδικάσασθαι, ὅτε Σόλων εἰσήει τὴν ἀρχήν… Il testo, come scrive l’A., è decisamente “criptico” (bisogna ricordare che sui testi inseriti nelle orazioni gravano in generale forti sospetti di inautenticità, da cui non è certo immune, almeno dal punto di vista formale, il nostro testo). Sicuramente coloro a cui la legge riconosce la facoltà di testare sono “coloro che non sono stati adottati”; ma i due verbi all’infinito, che, in modo peraltro sintatticamente del tutto anomalo, precisano la condizione di questi soggetti “non adottati”, hanno dato luogo a una lunga serie di tentativi di interpretazione.

L’A. ne riporta alcuni. Inizia da Thalheim, secondo il quale hanno facoltà di testare coloro che sono stati adottati con atto *mortis causa*, dato che gli adottati tra vivi, così come i figli legittimi, non possono rinunciare all’eredità (*apeipein*) e non sono

tenuti a rivendicare in giudizio l'eredità (tramite *epidikasia*). Per comprendere quest'affermazione occorre ricordare che il diritto greco conosceva una forma di adozione *inter vivos* (documentata per noi ad Atene tramite gli oratori, e a Gortina tramite il Codice) a cui si affiancherebbe, appunto ad opera di Solone, l'adozione in forma testamentaria, quindi *mortis causa*. L'A. ricorda poi (p. 366) la traduzione della parte iniziale di Dem. 46.14 che ho proposto in *Symposion* 1990 (*Adozione e strategie successorie a Gortina e ad Atene*, 1991, p. 205-232): "...coloro che non sono stati adottati, cosicché non si può impedire (loro di adottare) né si può rivendicare in giudizio l'eredità (contro coloro che essi hanno adottato), possono disporre delle loro sostanze...". Anche se interpretiamo in modo diverso i due infiniti, il mio punto di vista non è in realtà lontano da quello di Thalheim: anche secondo me sono gli adottati tra vivi che non possono adottare, quindi non possono nemmeno fare testamento. Per quanto riguarda la mia interpretazione, l'A. aderisce alla critica che di essa ha svolto L. Gagliardi, *Per un'interpretazione della legge di Solone in materia successoria*, in "Dike" 5, 2002, p. 1-55, e accoglie l'interpretazione da lui proposta. La traduzione proposta da Gagliardi è la seguente: "Coloro che non sono stati adottati cosicché non rinuncino alla proprietà sui beni facenti parte dell'eredità (scil. tornando nell'*oikos* originario), né intentino un'*epidikasia* (scil. per ottenere l'eredità) possono *diatithesthai ta heautou*" (Gagliardi 2002 cit., p. 33) (da notare che l'A. parafrasa la prima parte della traduzione di Gagliardi scrivendo: "la rinuncia che i non adottati potrebbero fare è all'eredità nell'ipotesi in cui tornino nell'*oikos* di origine...") - p. 366, mentre si deve intendere "la rinuncia che gli adottati potrebbero fare..." come correttamente si legge a p. 367 n. 148).

Senza voler intraprendere qui una difesa della mia interpretazione del testo di legge (per la quale non metterei la mano sul fuoco), mi pare che anche quella proposta da Gagliardi vada incontro a possibili obiezioni. La prima è di tipo sintattico: se è vero che per giustificare la mia traduzione di *apeipein* nel senso di impedire occorrerebbe far dipendere il verbo da un *exeinai* (come plausibilmente annota Gagliardi 2002 cit., p. 28), la stessa esigenza si manifesta anche per giustificare la traduzione "rinunciare" da lui proposta: "cosicché sia loro possibile rinunciare...". In secondo luogo, Gagliardi riconosce che soltanto gli adottati *inter vivos* non devono ottenere l'immissione nel possesso dell'eredità tramite *epidikasia*. Infatti "l'adottato *inter vivos* si immetteva direttamente nel possesso dell'eredità dell'adottante (*embateuein*), mentre l'adottato per testamento doveva farsi assegnare l'eredità attraverso un'*epidikasia*" (Gagliardi 2002 p. 43). Ciò significa che l'adottato tra vivi è equiparato ai figli legittimi, mentre l'adottato per testamento è equiparato ai collaterali che succedono in base ai principi della successione legittima. Ma Gagliardi non rileva che anche il secondo requisito menzionato nella consecutiva, cioè, nell'interpretazione di Gagliardi stesso, la rinuncia all'eredità per tornare nell'*oikos* di origine riguarda solo gli adottati *inter vivos*. Non avrebbe senso, infatti, dire che l'erede testamentario, qualora rinunci all'eredità, ritorna nella famiglia d'origine, dato che da essa non è mai uscito. Non si vede quindi perché a quest'ultimo, se privo di figli legittimi, non sia consentito di indicare per testamento un erede oppure rinunciare all'eredità (semplicemente non facendo ricorso all'*epidikasia*). Se questi argomenti risultano persuasivi, l'inciso in forma consecutiva non può che riferirsi ai soli adottati *inter vivos*, e non a entrambi i generi di adozione (*inter vivos* e *mortis causa*), come invece Gagliardi 2002 cit., p. 32-34, afferma.

Ovviamente Gagliardi non può negare che vi siano profonde differenze fra l'adozione *inter vivos* e l'adozione testamentaria; ma, a suo parere, “le differenze nella procedura e negli effetti erano certo esistenti e legislativamente previste ..., ma ciò non tocca il punto dell'identità dei requisiti per gli adottanti” (*ibid.*). A ciò si può obiettare che, per quanto riguarda il requisito dell'assenza di figli legittimi, non è affatto certo che chi avesse dei figli non potesse adottare *inter vivos*; e per quanto riguarda l'assenza di elementi perturbatori della libera esplicazione delle ultime volontà, se li riassumiamo sotto il concetto di capacità di intendere e di volere, si tratta di un requisito che vale per qualunque atto giuridico a cui l'ordinamento riconosce validità. Ma soprattutto non vedo come si possano assimilare due atti dalla struttura giuridica totalmente diversa, come riconosce lo stesso Gagliardi 2002 cit., p. 43: “in un caso l'adozione avveniva durante la vita dell'adottante, nell'altro esso avveniva e produceva i suoi effetti dopo la morte”. Mi sembra che cada quindi in una petizione di principio Gagliardi 2002 cit., p. 44, là dove, “per definire in termini tecnici il contenuto della legge di Solone” (p. 43), scrive: “La legge disciplinava le successioni a titolo universale per causa di morte predisposte dal *de cuius* mediante adozione, con o senza testamento” (p. 44). Se si utilizzano i concetti elaborati dai giuristi romani, non si può stravolgerne il significato. L'adozione tra vivi non è un atto *mortis causa*: che l'adottante miri a provvedere alla propria successione può essere considerato tecnicamente il motivo del negozio, non ne è la causa. Elemento determinante per equiparare due negozi giuridici non possono essere i requisiti richiesti a chi li pone in essere, bensì la loro natura e i loro effetti.

La mia conclusione è quindi che Solone non ha concepito il testamento come una forma di adozione. Il fatto che in alcune fonti si consideri l'erede testamentario alla stregua di un figlio deriva dal fatto che si può testare soltanto in assenza di figli legittimi, quindi l'adottato viene a prenderne il posto; ma, come abbiamo visto, si tratta di un'equiparazione valida sul piano dei sentimenti, non della qualificazione giuridica. È vero che Platone consiglia di “rendere figlio” colui a cui, non avendo figli legittimi, si lasciano i propri beni; ma non sappiamo se il linguaggio dell'adozione *mortis causa* implicasse per il filosofo le stesse differenze con l'adozione tra vivi che conosciamo per Atene, nel qual caso anche Platone si servirebbe di un linguaggio metaforico. Ribadisco quindi la validità dell'opinione tradizionale: la legge di Solone ha introdotto la possibilità per chi non aveva figli legittimi di nominare per testamento un erede. L'adozione tra vivi probabilmente esisteva già, come si può ricavare, fra l'altro, dal fatto che essa è l'unica forma di adozione nota al Codice di Gortina.

Ritorniamo ora alla trattazione dell'A. Dopo aver riferito della discussione relativa ai requisiti per poter disporre dei propri beni, si tratta ora di “comprendere la portata della libertà prevista da Solone” (p. 367). L'A. espone tre diverse proposte avanzate in dottrina: a) Solone avrebbe introdotto il testamento-adozione (a p. 367 n. 152 l'A. mi include fra gli studiosi che sostengono questa tesi; ma come spero di aver chiarito qui sopra, io non credo e non ho mai creduto che la nomina di un erede tramite testamento assuma la forma dell'adozione); b) il *de cuius* sceglieva “il proprio successore mediante adozione, con o senza testamento, al di fuori della propria famiglia”; c) la legge di Solone avrebbe riconosciuto “un'ampia facoltà di testare con o senza adozione, disponendo liberamente dei propri beni anche tramite legati”. L'A. respinge la prima interpretazione in quanto “la norma di Solone, nella ricostruzione più

verisimile [cioè quella illustrata da Gagliardi], sembra presupporre l'adozione sia *inter vivos* che *mortis causa*". Per quanto riguarda la seconda interpretazione, la tesi di Gagliardi viene qui integrata con un elemento che risale a Gernet (in particolare all'articolo del 1920, poi confluito in *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris 1955, intitolato *La loi de Solon sur le "testament"*). Secondo l'A., infatti, Gernet postula "un'originaria limitazione della possibilità di adottare soltanto all'interno del proprio *genos*, ovverosia dell'insieme dei discendenti dallo stesso capostipite" (p. 368). Poiché credo che questa affermazione dell'A. sia frutto di un equivoco, converrà ripercorrere il ragionamento di Gernet, che può effettivamente trarre in inganno, dato che per tutta la prima parte dell'articolo procede con una dimostrazione che in matematica o in geometria si definirebbe per assurdo.

Gernet si chiede prima di tutto : "sous quelle forme avait lieu cette transmission héréditaire"? Il y a un premier point que nous considérons comme acquis : c'est qu'elle avait lieu d'abord exclusivement par adoption entre vifs » (DS p. 122). E questo perché « la pétition d'hérité, de la part d'un héritier <<testamentaire>>, se fonde sur la validité d'une adoption par le *de cuius* »; ciò che è confermato dalla « identité constamment admise entre les concepts de *diatheke* et d'*eispoiesis* (introduction dans la famille par voie d'adoption) » (DS *ibid.*). A questo punto Gernet si appella (in realtà finge di aderire) alle idee di un altro grande studioso, E.F. Bruck, secondo cui, per usare le parole di Gernet, "le testament solonien, pour l'appeler par son nom, n'est qu'une adoption entre vifs" (DS *ibid.*); e ciò sulle base di c.d. indizi che non sono altro che una serie di petizioni di principio, fra cui esemplare quella secondo cui "une tendance collective persiste à n'attribuer qu'à l'acte entre vifs la vertu d'une vraie adoption, d'une vraie institution d'héritier" (DS p. 123) (si noti che Gernet fa qui una specie di doppio salto mortale, perché, pur discostandosi infine, come vedremo, dall'opinione di Bruck, continua a considerare "une pétition de principe caractérisée" la giusta opinione di Thalheim "qui consiste à écarter du concept de *diatheke* l'adoption entre vifs": DS p. 122 n. 2). A questo punto Gernet, sul presupposto che l'adozione tra vivi esistesse già prima di Solone ("l'adoption nous fait l'effet d'un acte passablement antique": p. 123), si chiede: "où était l'innovation législative?" (DS p. 123). L'unica risposta sensata è che Solone abbia reso possibile l'adozione tra vivi in situazioni in cui era fino ad allora vietata. E quali fossero queste situazioni ce lo illustra Plutarco in un noto passo della Vita di Solone (Plut. *Sol.* 21), che riporto qui appunto nella traduzione di Gernet : "Une autre loi fameuse est celle qui concerne les testaments : auparavant, ils n'étaient pas permis; les biens et la maison devaient rester dans le *genos* du défunt: Solon, lui, permit à ceux qui n'avaient pas d'enfants de donner leurs biens à qui ils voudraient...". Ed ecco la conclusione che secondo Gernet deriva necessariamente dalle premesse riconducibili all'opinione di Bruck. Se l'adozione tra vivi esisteva già prima di Solone, ma i beni dell'adottante dovevano restare all'interno del *genos*, era consentito adottare soltanto un membro del *genos* stesso. Quindi Solone avrebbe consentito di adottare (*inter vivos*) un soggetto estraneo al *genos*.

A questo punto Gernet getta la maschera e si dispone a demolire presupposti e conclusioni della tesi che ha così brillantemente illustrato (§ II: p. 124 ss.). Prima di tutto osserva che l'adozione non può essere considerata uno strumento o un'arma per smantellare il *genos*. Sia perché la divisione dei patrimoni familiari doveva essere già

in vigore sotto il regime successorio precedente Solone, sia perché i diritti patrimoniali di cui l'adottato era titolare nella sua famiglia d'origine si accrescevano agli eventuali fratelli rafforzando la coesione patrimoniale della famiglia d'origine dell'adottato. Inoltre, Plut. *Sol.* 21 viene riportato al suo senso corretto, che ritroviamo nel celebre passo di Aristofane, *Vespe* 583 ss., dove si dice che i giudici danno la preferenza alla successione *kata genos* rispetto a quella testamentaria (v. Gernet, DS p. 146 n. 6). Dunque, Plutarco intende semplicemente contrapporre la successione legittima, in origine l'unica ammessa, alla successione testamentaria introdotta appunto da Solone: si noti che in questo passo non vi è il minimo accenno a un'adozione, né tra vivi né *mortis causa*. Non vi è dunque alcuna fonte da cui si possa desumere che in origine fosse possibile adottare solo all'interno della parentela. Un elemento a conferma viene scorto da Gernet nel fatto che l'adottato, qualora non abbia generato figli legittimi, non può a sua volta adottare, in quanto i diritti successori del *genos* riprendono il sopravvento. Ma se prima di Solone fosse stato possibile adottare soltanto all'interno della famiglia, perché l'adottato non potrebbe a sua volta adottare un altro membro della famiglia? Dunque, conclude Gernet, la ragione alla base del divieto di adottare per un adottivo non sta nella volontà di riaffermare la liceità dell'adozione solo all'interno della famiglia, ma va cercata nelle “résistances que rencontrait l'institution d'héritier” (DS p. 128), prescindendo dal fatto che ad essere adottato fosse stato un parente o un estraneo.

A questo punto ritorniamo al punto di vista di Gagliardi 2002 cit., il quale, invece, crede all'interpretazione di Plut. *Sol.* 21 criticata da Gernet. Scrive infatti: “Poiché l'istituto dell'adozione (anche testamentaria) esisteva da prima di Solone, se Plutarco è fededegno dobbiamo dedurre che prima di Solone ad Atene fosse possibile adottare e nominare come propri successori soltanto individui rientranti nel *genos*” (Gagliardi 2002 cit., p. 50). Gagliardi ritiene che la sua interpretazione del passo di Plutarco sia confermata dal parallelo con il passo del Codice di Gortina (IC IV 72 col. X 33-34), che consente l'adozione “da dove si voglia”: solo in seguito all'emanazione del Codice sarebbe dunque stata ammessa “la liceità dell'adozione di un figlio proveniente da qualsivoglia famiglia o da qualsivoglia tribù” (Gagliardi 2002 cit., p. 50). A suo tempo (*Diritto di famiglia nel CdG*, 1997, p. 76) mi ero espresso anch'io in questo senso, pur senza ricavarne un argomento valido per un'interpretazione in senso analogo della legge di Solone; ma Gernet 1955, p. 140, nota persuasivamente (ciò di cui ho sbagliato allora a non tenere conto) che a Gortina “nous ne voyons ce groupe agnatique ... aussi jalousement opposé à l'intrusion d'un étranger que tolérant à l'égard des adoptions des proches: à Athènes il est improbable; à Gortyne, il l'est plus encore”.

Ritorniamo ora ad Atene. La libertà, concessa da Solone, di adottare chiunque, “anche se appartenente a una famiglia estranea a quella dell'adottante” costituiva “un'innovazione fragorosa rispetto al passato” (Gagliardi 2002 cit., p. 51). Perciò all'adottato non fu consentito di adottare a sua volta, salvaguardando così, diciamo in seconda battuta, le aspettative successorie del *genos*. Gagliardi ritiene però che il divieto avesse di mira un'ipotesi specifica: in mancanza del divieto “ci sarebbe stato il rischio che [l'adottato] adottasse componenti della famiglia da cui proveniva, così frustrando ulteriormente le aspettative del *genos* del *de cuius* alla successione” (Gagliardi 2002 cit., p. 51). Infatti, come Gagliardi cerca di dimostrare con un'esemplificazione

alquanto macchinosa, prima di Solone si sarebbe potuto adottare un membro della parentela sia in linea paterna sia in linea materna; dopo Solone si voleva invece evitare che l'adottato potesse a sua volta adottare, ad esempio, un cugino figlio del fratello di sua madre, atto che “sarebbe andato a svantaggio del *genos* collaterale del *de cuius* che l'aveva adottato” (Gagliardi 2002 cit., p. 54). Tuttavia, aggiunge Gagliardi, “per semplicità, la legge prevede che nessun adottato, prima o dopo l'entrata in vigore della legge di Solone, e pur in assenza di figli, potesse in alcun caso adottare” (*ibid.*). In realtà la motivazione “per semplicità” non può essere considerata una valida giustificazione del divieto generale di adottare da parte del figlio adottivo. O l'esclusione dei parenti in linea materna esisteva prima della legge di Solone, nel senso che restringeva il campo dei possibili soggetti adottabili all'interno della parentela, ciò che è indimostrabile; oppure non si capisce perché introdurre un divieto generale di adottare se si voleva solo evitare l'adozione di un parente in linea materna da parte dell'adottato (né avrebbe senso pensare che il divieto di adottare un parente in linea materna non valesse per gli adottati prima della legge di Solone, come giustamente nota Gernet, DS p. 128).

Per ritornare rapidamente al testo che stiamo commentando, e per concludere su questo punto, l'A. ritiene “condivisibile l'idea che la limitazione contenuta nella norma rispetto agli adottati avesse lo scopo di evitare che questi ultimi lasciassero il patrimonio, ereditato dall'adottante, a soggetti appartenenti alla loro famiglia d'origine”; tuttavia non crede che Solone intendesse privilegiare “una linea interna alla famiglia dell'adottante … senza assicurare a tutti i componenti del *genos* il medesimo trattamento” (p. 368). Direi che l'A. fiuta che Gagliardi ha sollevato un falso problema, ma non si libera dall'idea (come si è visto, falsa) che prima di Solone fosse consentito adottare solo all'interno del gruppo familiare: di qui l'irrisolta questione del supposto divieto, per gli adottati prima di Solone, di adottare un membro della parentela.

Veniamo infine alla terza interpretazione (sopra contrassegnata con la lettera c) del contenuto della legge di Solone. Se è vero che l'adozione tra vivi e il testamento-adozione esistevano già prima di Solone, la novità introdotta dalla legge consisterebbe nell'aver consentito “una maggiore libertà di testare nel senso di compiere atti che individuassero i successori senza procedere necessariamente ad adozioni” (p. 367), consentendo “ai figli naturali di scegliere i propri successori in modo che i beni del *de cuius* potessero uscire dall'originaria famiglia di appartenenza” (p. 368). Scopo sarebbe stato quello di infrangere “attraverso una più ampia circolazione dei patrimoni, il fronte dell'aristocrazia e del capitale fondiario” (p. 367).

Per illustrare questa terza interpretazione l'A. ritiene pertinenti un testo a favore, cioè Plut. *Sol.* 21 già ricordato e discusso, e un testo contrario, ossia Pl. *Lg.* 922e, che, come si è visto, critica l'eccessiva libertà lasciata dai legislatori (fra cui evidentemente Solone) al testatore, e si fa paladino della conservazione dei beni nella famiglia d'origine. Poco più sotto l'A. ribadisce: “Mi sembrerebbe meglio interpretare il senso della novità introdotta da Solone l'ipotesi che egli abbia ammesso disposizioni – *doseis* – in presenza o in assenza di adozione, volte ad attribuire beni al di fuori della famiglia d'origine del *de cuius*” (p. 369). Questo genere di disposizioni era consentito “ai soli figli naturali in assenza di figli maschi legittimi” (cioè qualora i figli legittimi non avessero a loro volta generato figli legittimi) (ma si noti che, a p. 370, l'A. scrive “la norma di Solone favorì la frammentazione dei patrimoni con il rischio, però, di rendere

priva di consistenza l'eredità del figlio legittimo", salvo poi, in conclusione, ribadire che la libertà di disporre era riconosciuta "al *de cuius* privo di figli maschi legittimi": p. 370). Viceversa, il figlio adottivo, in mancanza di figli maschi legittimi, non solo non poteva adottare ma non poteva nemmeno disporre lasciti testamentari a favore di "terzi legatari". Sembra dunque di capire che, secondo l'A., il figlio legittimo privo di discendenza legittima aveva la scelta fra il nominare *mortis causa* un adottivo (eventualmente accompagnata da lasciti diciamo a titolo particolare) e il lasciare l'intero patrimonio a singoli beneficiari senza ricorrere all'adozione.

A questo punto sarà opportuno chiederci che cosa siano le *doseis* che, in forza della terza interpretazione che stiamo discutendo, la legge di Solone avrebbe consentito. Benché sia effettivamente entrato nell'uso definirle "legati", è bene evitare questo termine tecnico e definirle disposizioni testamentarie gratuite a titolo particolare. Scrivo a titolo particolare perché se il testatore senza discendenti esaurisse l'asse ereditario in disposizioni di questo genere, per il passivo ereditario si aprirebbe la successione legittima. Secondo Gernet DS 1955, p. 143, "il est ... certain qu'il s'agit de biens personnels, d'une propriété extrafamiliale". Si deve dunque ritenere improbabile, almeno per tutta l'età classica, che un testatore potesse esaurire l'asse ereditario in disposizioni a titolo particolare. Nel Codice di Gortina le donazioni *mortis causa* del marito alla moglie e del figlio alla madre non possono superare un tetto massimo (IC IV 72, col. X 14-20). In assenza di specifiche indicazioni contrarie si può ritenere che tali donazioni (che non sono contenute in un testamento, ancora ignoto al diritto successorio del CdG) fossero ammesse anche se il donante aveva figli legittimi (la disposizione citata dispone semplicemente che ai successori del donante spetta il diritto di ridurre le donazioni; è possibile che una norma analoga consentisse di ridurre anche donazioni eccessive a favore di estranei). Mi pare quindi, se vale il parallelo con Gortina, che la facoltà di effettuare donazioni testamentarie in forza della legge di Solone fosse riconosciuta sia al testatore con figli sia al testatore privo di discendenza legittima, ma limitatamente a una quota dell'attivo ereditario e purché non si trovasse nella condizione di figlio adottivo (*inter vivos*, perché, a mio parere, l'erede testamentario privo di discendenti poteva tranquillamente a sua volta nominare un erede per testamento ed effettuare lasciti a titolo particolare).

In conclusione, credo che il parallelismo fra *mancipatio familiae* e legge testamentaria di Solone risulti meno stretto di quanto l'A. non lo consideri. Solone introduce infatti nell'ordinamento ateniese la figura dell'erede testamentario (*kleronomos*) e consente di disporre a titolo particolare soltanto di una parte dell'asse ereditario.

J. Fouquet u. L. Gaitanou (Hrsg.), *Im Schatten der Alten? Ideal und Lebenswirklichkeit im römischen Griechenland*, Mainz u. Ruhpolding 2016, p. 193. Il libro raccoglie gli Atti di un convegno, tenutosi a Heidelberg nel 2013, che era suddiviso in cinque sezioni: "Becoming Roman, Staying Greek"; "Athen von der Polis zur Provinzstadt?"; "Zwölf Götter und ein Kaiser - Kultpraxis unter römischen Herrschaft"; „Gesellschaftsstruktur im Spiegel der Grabstätten“; „Werkstatttraditionen – Griechischer Stein in römischer Form?“. Soltanto una parte delle relazioni tenute al

convegno è stata qui pubblicata. A parte le comunicazioni di taglio prevalentemente archeologico, gli articoli relativi alla religione e alla società arricchiscono anche per lo storico del diritto la conoscenza dell’ambiente culturale in cui gli ordinamenti giuridici della tarda grecità trovano applicazione.

G. Genevrois, *Le vocabulaire institutionnel crétain d’après les inscriptions (VII<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> s. av. J.-C.)*, Génève 2017, p. 541. Il volume consta di un’Introduzione, di una rassegna lessicale ordinata in ordine alfabetico, di due ‘Annexes’ (Nomi delle tribù e Nomi dei mesi, dei culti e delle feste) e di una Conclusione. In appendice viene riprodotto il testo del Codice di Gortina nell’edizione di Willetts (con qualche variante) corredata di una nuova traduzione francese dell’A. Chiudono il volume la bibliografia, gli indici (delle parole dialettali, dei termini micenei, delle fonti, delle glosse di Esichio) e quattro carte geografiche dell’isola. L’indice delle singole parole si rivela particolarmente utile per il lettore, dato che nei singoli lemmi oggetto di studio troviamo spesso più termini accorpati in un’unica famiglia lessicale (si vedano anche le importanti avvertenze di p. 13 riguardo ai criteri di ricerca dei lemmi).

L’approccio dell’autore è di taglio linguistico. Da questo punto di vista è ricco di informazioni non solo sulla formazione dei termini che costituiscono il lessico cretese, ma anche sugli usi paralleli che si riscontrano in altri dialetti e nelle fonti letterarie. Non c’è dubbio, quindi, che il volume arricchisce meritorialmente la nostra conoscenza dell’universo culturale cretese. Tuttavia, poiché il contenuto di molte delle iscrizioni prese in esame è di carattere giuridico, l’A. non può fare a meno di prendere posizione sui passi più controversi, soprattutto per quanto riguarda il Codice di Gortina (= CdG). Nel seguito passerò quindi in rassegna alcune delle soluzioni proposte dall’A. avendo cura di criticarle, dal mio punto di vista, in una prospettiva che vuole essere costruttiva. Ma prima vorrei sottolineare l’importante risultato che l’A. ritiene si possa ricavare dal suo lavoro: cioè la rilevazione di tracce di un lessico giuridico comune da cui si sarebbero poi sviluppati i linguaggi giuridici locali (v. per esempio p. 327). Si tratta di un’ipotesi che, se approfondita, potrebbe dare un contributo rilevante all’annosa controversia intorno all’unità/pluralità del diritto greco antico.

*Aireo* e composti (p. 26 ss.). Secondo l’A. il verbo *anailetthai* non è una semplice variante stilistica del verbo *eken*. Sarebbe infatti utilizzato quando i beneficiari della successione non fanno parte dell’*oikos* del defunto. Altro elemento distintivo starebbe nel fatto che *anailetthai*, a differenza di *echein*, comporterebbe un atto di accettazione dell’eredità (p. 27). Per la critica di questa opinione rinvio al mio contributo, *Adozione e strategie successorie a Gortina e ad Atene*, in *Symposion 1990*, 1991 p. 210 ss. Rilevo inoltre che l’esempio riportato dall’A. a p. 27 n. 3 non concorda con la tesi da lui sostenuta: infatti, in caso di mancanza di figli liberi, la successione della donna che si è unita con uno schiavo (CdG VII 7-10) spetterà ai membri del suo *oikos*, designati appunto con il termine generico di *epiballontes*.

*Akeuo – enkoiotai* (p. 34-39). Nel corso di una dotta disamina di carattere linguistico l’A. attribuisce a questi due termini una radice comune. Il primo verbo, in forma participiale, si trova in col. II 16-20. L’A. registra i due significati attribuiti alternativamente ad esso dagli studiosi, cioè “entendre, s’apercevoir de” e “surveiller

ou avoir la garde (ou la tutelle) de”, salvo poi concludere a favore della (secondo me) improbabile interpretazione di Metzger, che combina “ingénieusement” le due accezioni (p. 34). Rinvio per una disamina del difficile passo a un mio recente articolo, che l’A. non poteva conoscere: A. Maffi, *Nuove riflessioni su IC IV 72 col. II 16-20*, in J. C. Bermejo Barrera – M. García Sánchez (eds.), *ΔΕΣΜΟΙ ΦΙΛΙΑΣ Bonds of friendship. Studies in ancient history in honour of Francisco Javier Fernández Nieto*, Barcelona 2017, p. 223-233. Quanto a *enkoiotai*, l’A. ne discute il significato nell’ambito di col. IX 24 ss., dove lo intende nel senso di pegno. L’A. estende brevemente la sua analisi anche agli altri termini che appaiono nel passo, e ne fornisce la seguente traduzione: “si quelqu’un mourait après s’être porté caution ou avoir perdu un procès, ou étant redevable de gages ou après s’être lié par contrat (?) ou promesse verbale” (p. 36). Nelle note di p. 37 l’A. riporta succintamente altre possibili interpretazioni dei termini in questione, ma non tiene conto dell’interpretazione alternativa da me proposta in *Studi di epigrafia giuridica greca*, Milano 1983.

*Aner – andreion* (p. 44 ss.). L’A. non chiarisce in base a quale criterio i testi cretesi alternano *aner* a *anthropos*. Si potrebbe suggerire che *anthropos* si riferisca all’essere umano in generale, comprese quindi le donne, mentre *aner* si riferisce al genere maschile.

*Anthropos* (p. 47 ss.). Dopo aver sottolineato che si tratta di un termine generico per designare sia l’uomo che la donna tanto liberi che schiavi, l’A. esamina i due passi del CdG in cui il termine ricorre. Si tratta di col. X 25-28 e di col. XI 24-25. Concordo con l’A. che, nel primo dei due passi, *anthropos* designi sia un libero che uno schiavo. Dubito invece che il verbo *dechomai*, che designa uno degli atti vietati (insieme ad accettare come oggetto di una promessa e come persona data in pegno) significhi “accepter (en paiement)” (p. 48). Mi sembra più probabile che si riferisca al divieto di dare rifugio a uno schiavo fuggitivo, magari con l’intento di impadronirsene. Quanto a col. XI 24-25, l’A. propone la seguente traduzione: “quiconque saisit un homme avant procès devra toujours l’accepter par la suite” (p. 48). E aggiunge: « ...en cas de gain du procès l’intéressé devait garder la personne saisie et ne pouvait se prévaloir d’aucune autre forme d’indemnisation » (p. 49). Per giustificare questa traduzione l’A. attribuisce a *epidekethai* lo stesso significato attribuito a *dekethai* in col. X 25-28, cioè “accettare in pagamento”. A parte ogni altra considerazione, il verbo implica comunque l’idea di una consegna da parte di qualcuno a colui che riceve. Ma nel caso di una “saisie”, non vi è stata evidentemente alcuna consegna o alcun trasferimento. Non solo, ma *agein pro dikas* richiama senza alcun dubbio la norma iniziale del CdG. Si tratta quindi di una “saisie” che è in ogni caso vietata dalla legge, anche se nel successivo processo di accertamento dovesse risultare che il sequestrante era effettivamente proprietario dello schiavo di cui si è impadronito. Non è quindi possibile che il processo riguardante la “saisie” (col. I 1-10) possa terminare con la vittoria del sequestrante.

*Didomi e derivati* (p. 103 ss.). Da notare un’imprecisione nell’interpretare CdG col. X 20-25: se il donante è debitore, la sua *dosis* sarà nulla se supera l’ammontare del debito. Secondo l’A. *dosis* va intesa qui in un senso prossimo a quello che attestano gli oratori attici, ossia “l’attribution d’un héritage par volonté expresse, hors des règles de transmission normale” (p. 103). Ora, non soltanto nel passo non vi è alcun riferimento esplicito a una *donatio mortis causa*, ma il CdG non conosce il testamento.

*Dika* e parole derivanti dalla medesima radice (p. 106 ss.). A proposito del verbo *dikazo* nell’iscrizione di Drero (*Nomima* I, n° 81), l’A. accoglie l’interpretazione proposta da Seelentag, sulla quale si vedano però i miei rilievi critici in “Dike” 18, 2015, p. 168 ss. *Endikon* con il verbo essere può avere significato attivo o passivo riguardo alle parti in causa (discutibile che in CdG V 6-9 abbia significato attivo).

*Doulos* e derivati (120 ss.). A proposito del verbo *dolosatthai* in CdG col. II 36-38 e 43-45, l’A. dà conto delle due possibili interpretazioni (“rendere schiavo” o “attirare in un agguato”). l’A. propende per la prima interpretazione, oggi minoritaria, in base a un argomento di ordine linguistico: il verbo *doloo* non è mai attestato al medio. Tuttavia si può controbattere con un argomento di carattere giuridico. Se il verbo alludesse alla riduzione in schiavitù del *moichos* colto in flagrante, come si potrebbe rendere schiavo il *moichos* che è già schiavo?

*Karpos* e derivati (p. 187 ss.). Dopo aver sottolineato che *karpos* può avere sia un significato più ristretto e concreto di frutti della terra, sia un significato più ampio di reddito proveniente da qualsiasi bene fruttifero, l’A. osserva che anche il derivato *epikarpia* “possède également le double sens de <<recolte>> et <<revenu>> (p. 187). Tuttavia, aggiunge l’A., seguendo l’opinione di Brixhe-Bile, *La circulation des biens dans les lois de Gortyne*, 1999, nel CdG “*epikarpia* se dit uniquement du revenu des biens patrimoniaux», quindi non ha mai il senso di prodotti del raccolto. Inoltre accoglie (con un’opportuna correzione della traduzione di *dialankanen* in col. VIII 45-46) l’opinione di I. Calero Secall, *Las rentas de una propiedad...*, Estud. Epigr. Gr., 2009, secondo cui *karpos* « s’emploie pour les revenus tirés des bien par leur propriétaire...alors que le législateur utilise *epikarpia* pour désigner les revenus dont le bénéficiaire n'est pas propriétaire des biens exploités » (p. 188). A mio parere la distinzione fra *karpos* ed *epikarpia* va ulteriormente precisata, fermo restando che, a mio parere, entrambi i termini si riferiscono sia ai frutti del raccolto sia al reddito. *Karpos* si riferisce a una certa quantità di frutti che in un determinato momento si trovano depositati in un magazzino e di cui occorre stabilire a chi andranno assegnati. È questo il caso della moglie in sede di divorzio (col. II 45-50); della vedova senza figli, che abbandonerà la casa coniugale portando con sé i propri beni e metà dei frutti (*karpos*) che vi si trovano (col. III 24-31); è il caso del vedovo senza figli, che dovrà restituire agli eredi di lei i beni della moglie e metà dei frutti dei suoi beni che si trovano in casa (col. III 31-37). *Epikarpia* si riferisce invece all’amministrazione dei beni fruttiferi, come si constata in col. VII 29-35 e in col. XII 9-17. Nel primo di questi passi metà dei frutti spetta pur sempre alla *patroikos* proprietaria dei beni; nel secondo il parente paterno e il parente materno, che amministrano il patrimonio della *patroikos*, non ne traggono alcun beneficio perché è implicito che la proprietà dei frutti spetta esclusivamente alla *patroikos*. Lascio da parte qui col. VIII 42-46, passo a proposito del quale insisto a sostenere la tesi (ritenuta “peu vraisemblable” dall’A., p. 188 n. 4), che, in presenza di un avente diritto, non siano i parenti paterni, che amministrano i beni, a ricevere la metà dei frutti, ma l’avente diritto finché è impubere.

*Moleo* e derivati (p. 238 ss.). Pur apprezzando l’utile rassegna condotta dall’A., dissento riguardo al significato del verbo *epimolen* in CdG col. IX 28-29. Secondo l’A. *epimolen* corrisponde all’attico *epidikazomai*. Ma se si intende tutto il passo con riferimento alla situazione che consegue a un processo già iniziato e interrotto per la

morte del convenuto (come ho proposto nei miei *Studi di epigrafia giuridica greca*, 1983), il senso del verbo è tecnicamente quello di “riassumere” la causa. L’analogia segnalata dall’A. sarebbe più giustificata se si applicasse al verbo *epiballo* e al participio *epiballontes* (v. p. 69). Quanto ad *antimolos*, l’A. ne illustra utilmente l’equivalenza con l’attico *antidikos*; tuttavia si assume il rischio di tradurlo con “l’auteur de la vente” in CdG VI 25-30 (p. 243), ciò che non è affatto sicuro.

*Oifo* (p. 253 ss.). L’A. si sofferma in particolare su CdG II 16-20 (*epiperetai oipen*), prendendo decisamente posizione a favore della tesi del tentativo di seduzione (con o senza il consenso della donna, identificata peraltro con un’ereditiera) (p. 254-255). L’A. non tiene conto degli argomenti contrari a questa tesi, per i quali rinvio al mio articolo citato sopra sub *akeuo*.

*Opilio, -omai* (p. 264 ss.). L’A. riconosce che non si tratta soltanto di un “verbe d’état”, riferito cioè a un matrimonio in corso, ma anche di un “verbe d’action” (come in CdG col. VII 40-48). Tuttavia, sostiene che in col. VIII 22-27 sono presenti entrambi i significati. A p. 265, n. 4, critica la mia interpretazione di col. VIII 20-30, sostenendo che un passo come CdG IV 18-19 (“si une serve non mariée devenait enceinte et enfantait...») dimostra che *me opuiomena* va inteso come donna che non ha un matrimonio in corso. Ma questa affermazione si può facilmente contraddirsi, dato che qui si allude a una schiava che non si è (mai) sposata, o che comunque ha generato un figlio senza essersi prima unita in matrimonio: quindi ribadisco che qui, come nel resto del CdG (e come già nei passi omerici a cui l’A. allude dubitativamente a p. 265 n. 5), *opilio* va sempre inteso come verbo d’azione. Lo conferma d’altronde l’utile parallelo che l’A. istituisce con la norma solonica citata da Plut. *Sol.* 20, 2 (p. 266).

*Horkos* e derivati (p. 267 ss.). Interessanti le considerazioni sull’origine del termine *orkioteros*, che l’A. mette in relazione con l’espressione *karteron horkon* riscontrabile in Omero e nell’iscrizione di Ligdamis.

*Pera – peraioo* (p. 281 ss.). *Pera*, che l’A. colloca in uno “stade intermédiaire entre l’emploi nominal archaïque et sa fossilisation en fonction adverbiale” (p. 282) si incontra in due difficili passi del CdG. Il primo di cui l’A. si occupa è col. IX 43-45, di cui l’A. propone la seguente traduzione: “si quelqu’un a conclu une transaction à l’exportation, au cas où il ne rembourserait pas son commanditaire...” (p. 282). Il dativo viene inteso come un locativo (“à l’étranger”), e l’accusativo viene tradotto “pour l’étranger” cioè “pour un contrat à l’étranger”. Si tratta molto probabilmente di un contratto di prestito a cambio marittimo. Il secondo passo è col. VI 46-49, che l’A. traduce nel modo seguente: “si quelqu’un, agissant par obligation, obtient d’une autre cité la libération, sur sa demande d’un jeune sorti de l’éphébie...” (p. 284). Seguendo la tesi presentata dagli autori di *Nomima* I n. 13, l’A. propone di riferire il participio *eddusamenon* a un giovane appena uscito dall’efebia attraverso il compimento di un rito iniziatico che comportava lo “spogliarsi” di vesti e armi. Si tratterebbe quindi di un giovane che sarebbe stato fatto prigioniero nel corso di combattimenti di frontiera fra gruppi di giovani documentati per il mondo cretese (così anche p. 295). Ne consegue che l’A. propone di integrare il lacunoso termine *pera* con *perathen* invece che con *perande* come intende la maggior parte degli editori. Non è questo il luogo per discutere in modo approfondito l’interpretazione di questo passo, anche se l’idea che si tratti di

un giovane efebo lascia piuttosto perplessi. Quanto all'uso del verbo *peraioo* in CdG col. VII 10-15, l'A. ritiene che vada inteso nel senso di “mettre fin (à la transaction)” (p. 285). Senza poter entrare qui nelle difficili questioni di traduzione che il passo pone (e che l'A. si limita ad accennare) mi sia permesso anche in questo caso di rinviare a un mio articolo, che l'A. non poteva conoscere: A.M., *Per una nuova interpretazione di due testi cretesi: IC IV 72 col. VII 10-15 e NM (IC IV 41) col. VII*, in Scritti A. Corbino, Tricase 2016, IV, 493-518. Mi limito qui a rilevare che l'A. incorre in un'inesattezza di carattere tecnico-giuridico: sostiene cioè che, secondo Pringsheim (*Greek Law of Sale*, 1950), in Grecia la vendita era “parfaite dès l'accord des parties” (p. 285), mentre in realtà, secondo Pringsheim, la vendita era perfetta dal momento in cui il prezzo era stato pagato.

*Spendo* e derivati (p. 312 ss.). Per quanto riguarda *epispendo*, l'A. accoglie la traduzione “promesse ou engagement solennel” e respinge giustamente “les tentatives de cantonner *epispendo* au contexte familial” (p. 314 n.3); ma aggiunge, in maniera contraddittoria, che il termine promessa non rende il senso preciso di *epispendein*, perché l'atto indicato dal verbo “semble bien impliquer un transfert réel de la propriété des biens”. Si veda in proposito il mio articolo *La struttura giuridica del contratto in Grecia (60 anni dopo)*, in W. Riess (hrsg.), *Colloquia Attica*, Stuttgart 2018, p. 145-176. Quanto a Spensizio, purtroppo l'indice delle parole greche non contiene tutte le pagine in cui l'A. fa riferimento al personaggio. Oltre a p. 314 n. 4 parti dell'iscrizione che lo concernono sono trattate almeno nelle seguenti pagine: 50, 107, 126.

*Tithemi* e derivati (p. 326 ss.). Una precisazione a proposito di *katakeimenos*. Conordo sul fatto che in IC IV 47, 1-10, designi lo schiavo dato in pegno; ma, contrariamente a quel che l'A. mi fa sostenere a p. 328, n. 1, non ritengo che designi anche “le débiteur insolvable qui engage sa personne pour rembourser ses dettes” (*ibid.*).

*Chreos* e derivati (p. 356 ss.). Mi sembra troppo recisa l'affermazione di partenza dell'A., secondo cui nel CdG *chreos* designa un oggetto, una cosa materiale. Soprattutto perché egli stesso aggiunge “le plus souvent dans un contexte de litige” (p. 356). Quindi ci troviamo in contesti dove l'oggetto è preso principalmente in considerazione sotto il profilo della determinazione sia della persona che quell'oggetto ha diritto di usare, sia della persona che è tenuta a consentirne l'uso alla controparte. Di qui il senso della “formule juridique *meden es kreos emen*” (*ibid.*).

Concludo sottolineando che l'A., pur esprimendo spesso un'opinione personale, è molto onesto e scrupoloso nel rinviare alle opere degli specialisti per affrontare le più spinose questioni di carattere giuridico, in particolare per quanto riguarda il CdG: di ciò occorre dargli atto. In ogni caso, anche dove il giurista si trova in dissenso con le opinioni dell'A., si tratta di un libro molto ricco di materiali utili per lo studio storico del diritto greco, soprattutto grazie ai numerosi confronti fra il linguaggio delle iscrizioni cretesi e le testimonianze letterarie (a cui si aggiungono testi epigrafici non cretesi).

S. Georgoudi et F. de Polignac (ed.), *Relire Vernant*, Paris 2018, p. 382. Evocativa e commovente (per chi, come me, ha conosciuto Vernant) l'Introduction dei due curatori. I contributi sono suddivisi in tre sezioni : 'Autour du religieux'; 'Penser la cité'; 'Réception internationale de travaux de Jean-Pierre Vernant'. Tutti i contributi sono interessanti per lo storico del diritto, in particolare quelli contenuti nella seconda sezione: M. Abélès, *L'enigme du politique*, p. 213-226, che mette a confronto l'indagine di Vernant sulle strutture politiche antiche con le sue esperienze di militante durante e dopo la Seconda guerra mondiale; J. Gallego, *De la volonté tragique à l'action politique: la décision subjective dans la démocratie athénienne*, p. 227-248, che riprende un tema lungamente esplorato da Vernant con risultati che costituiscono tuttora un apporto rilevante allo studio di un tema di fondamentale importanza per lo storico del diritto antico e moderno; A. Balansard, <<*Division du travail*>> et *société politique dans le Protagoras, la République et les Lois: l'autarcie en question*, p. 249-268, che affronta un tema, caro al Vernant politicamente impegnato, non facile da isolare nel contesto culturale antico, in cui il lavoro, almeno a livello di riflessione politica, era decisamente disprezzato; A. Taddei, *Quelques aspects du symbolisme judiciaire en Grèce ancienne*, p. 269-288, un contributo che lo storico del diritto legge ovviamente con particolare interesse, e che merita quindi un resoconto più esteso.

Dopo una prima parte in cui l'A. menziona alcuni accenni più o meno significativi alla dimensione giuridica nell'opera di Vernant, mettendo in luce l'influsso determinante di Gernet sull'interesse di Vernant per il diritto, la seconda parte del contributo si articola in vari paragrafi: 'Meson politique et meson judiciaire'; 'L'espace du procès dans (et au-dehors de) la cité'; 'Espaces et temps de l'*agôn* judiciaire'; 'La lutte du procès'; 'Le droit au-dehors du procès'. Va dato atto all'A. di aver cercato una chiave di lettura del processo attico ispirata a una prospettiva vernantiana, in particolare mettendo a confronto gli spazi del *meson* politico con quelli del *meson* giudiziario (che non insistono fisicamente sullo stesso luogo, come osserva l'A., p. 275). Il primo caratterizzato dall'equidistanza di tutti i cittadini rispetto al potere, il secondo piuttosto dalla simmetria fra le due parti. Questa immagine dell'A. è confermata sul piano tecnico dall'assenza in Grecia, almeno per quel che sappiamo, di qualunque forma di litisconsorzio. Fa eccezione, però, al principio di simmetria bilaterale il processo di rivendicazione di eredità in forma di *diadikasia*, dove possono contendere più rivendicanti contemporaneamente: a p. 281 n. 42, l'A. definisce *amphisbêtésis* "l'action de revendication d'un héritage par une famille"; ma *amphisbêtésis* è il termine che definisce genericamente qualunque controversia, mentre la rivendicazione di un'eredità si chiama *epidikasia* e può essere intentata, come si è detto, solo da un singolo individuo. L'A. deriva dal carattere di scontro personale, ovvero di duello, proprio dell'agone giudiziario (avrebbe potuto sottolineare che le parti prendono il nome di 'inseguitore' e di 'fuggitivo') che la posta in gioco è la sopravvivenza politica, o addirittura fisica nel caso dell'omicidio (volontario). A questo proposito l'A. avrebbe potuto accennare alla controversia dottrinaria, molto vivace negli ultimi decenni in ambito giusgrecistico soprattutto di cultura anglosassone, fra coloro che considerano il processo una fase di un confronto politico e sociale di durata tendenzialmente illimitata e coloro che lo ritengono lo strumento finalizzato all'applicazione del 'rule of law' nel caso specifico.

L'A. passa quindi a considerare lo svolgimento del processo nella sua fase dibattimentale di fronte ai giudici popolari. Distingue così opportunamente lo spazio fisico “découpé à l'intérieur de la cité” (p. 275) dalla dimensione temporale, scandita dal calendario religioso e da un apposito rituale (segnalo però che Aeschn. I 23, citato a p. 276 n. 24, non riguarda “le rite qui ouvre le procés” ma il ceremoniale che precede l'inizio dell'assemblea). L'A. descrive poi la collocazione delle parti all'interno dello spazio giudiziario: sembra che le parti avessero un proprio seggio, ma, come nota l'A., p. 276 n. 25, sulle tracce di Boegehold, si discute se ci fosse “un troisième *bêma* occupé chaque fois par celui qui était en train de parler”. A p. 278 l'A. introduce correttamente la distinzione fra testimoni e *synegoroi*, anche se non mi è chiaro che cosa significhi “en général on peut affirmer que, si la *marturia* est, à l'époque classique, en train de développer –avec beaucoup de tâtonnements- une fonction nouvelle qui donne à la personne des juges un statut nouveau...”. Quanto ai *synegoroi*, alla bibliografia cit. a n. 31 va ovviamente aggiunto il fondamentale libro di L. Rubinstein, *Litigation and Cooperation: Supporting Speakers in the Courts of Classical Athens*, Wiesbaden 2000. A p. 281 si parla della “lutte du procès ... engagée par une véritable assignation (*pro-klesis*) prononcée à l'encontre de l'accusé...», dove si deve naturalmente leggere *prosklesis*, cioè l'atto di citazione del convenuto da parte dell'attore. L'articolo si conclude con l'esame di due casi “qui nous projettent, pour ainsi dire, au-dehors des tribunaux” (p. 282). Il primo è il caso dell'uccisione della schiava manomessa a cui si riferisce Dem. 47. Secondo l'A. “l'accusateur ne peut ... dénoncer les meurtriers parce que le témoignage de sa femme et de ses enfants ... n'est pas valable, et parce que l'esclave ne fait plus partie de l'*oikos* de son ancien maître» (p. 283). Ora, quanto al primo motivo occorre precisare che, come chiarisce Dem. 47.70, la moglie e i figli dell'accusatore sono tenuti a prestare il giuramento introduttivo d'istanza insieme al capo famiglia, non a testimoniare. Non si capisce poi perché il rituale che gli esegeti suggeriscono all'interessato di compiere costituisca “un système de symboles <<judiciaires>>, qui ne font pas partie de ce que nous appelons, de façon, peut-être, un peu approximative, <<droit athénien>> (p. 282). Si tratta di un rituale che tutti coloro che vogliono intentare una *dike phonou* devono compiere: non mi pare che vi sia dunque nulla di “alternatif au droit”. Per motivi che mi restano oscuri, poi, l'A. continua a fare riferimento alla vittima come a una schiava, quando in realtà si tratta di una schiava manomessa, quindi di una donna libera. Il secondo caso preso in considerazione “concerne l'exécution du serment”, che l'A. definisce, per motivi che mi sfuggono, “une pratique assez répandue dans les tribunaux d'Athènes, tout différemment de la torture [si intende degli schiavi a scopo di testimonianza]” (p. 283): in realtà tanto il giuramento quanto la tortura hanno luogo al di fuori del tribunale. Continua l'A.: il giuramento, “dont la nature décisoire et <<ordalique>> a été soulignée depuis longtemps est une des rares occasions pour les dieux d'entrer dans l'*agôn* judiciaire » (*ibid.*). Ora, l'A. si occupa del giuramento nel processo del IV secolo, dove il suo ruolo è puramente introduttivo d'istanza; non si tratta più di un giuramento decisorio, perché se la controparte accetta la *proklesis eis horkon*, il processo non raggiunge la fase dibattimentale (come viene d'altronde affermato dallo stesso A., p. 285, ma allora è inesatto dire che attraverso il giuramento gli dei entrano nell'agone giudiziario). Il giuramento viene prestato anche dal testimone che si rifiuta di testimoniare, e viene naturalmente prestato prima e al di fuori della sede del

dibattimento (si noti che il giuramento a cui si riferisce Dem. 48. 52, citato a p. 284 n. 47, non è un giuramento processuale, ma, come chiarisce Dem. 48. 9, è il giuramento che sancisce l'accordo fra i due compari per spartirsi l'eredità). Il vero “problème insoluble” (almeno finora) non è tanto “le *passage <<du rite au droit>>*” (p. 285), ma il passaggio da un solo giuramento decisorio (quale è testimoniato ancora dal Codice di Gortina) al giuramento di entrambe le parti nel processo ateniese di età classica. A parte le annotazioni di dettaglio, si tratta di un libro che riesce complessivamente nell'intento di risvegliare l'interesse per l'opera di uno studioso che ha contribuito in modo decisivo al rinnovamento degli studi sulla Grecia antica nella seconda metà del secolo scorso.

Francesco Guizzi, *Gortina (1000-450 a.C.). Una città cretese e il suo Codice*, Napoli 2018, p. 194. Il libro consta di: ‘Introduzione’; Parte I, Storie di una città, suddivisa in tre capitoli: ‘La fondazione’, ‘La polis arcaica. Città e territorio’, ‘Quale età classica’; Parte II, Comunità e diritto, suddivisa in tre capitoli: ‘Cittadinanza e istituzioni’, ‘Una società aristocratica, ovvero il Codice nel suo contesto’, ‘Attività economiche’. Segue l’‘Appendice’, contenente il testo greco e la traduzione del Codice accompagnata da brevi note testuali. Chiudono il volume: ‘Indice delle fonti’ e ‘Indice delle figure’. Manca purtroppo un indice dei termini greci.

Non mi occuperò qui né della prima parte del libro, in cui l'A. dà prova della sua approfondita conoscenza dei dati archeologici relativi alla città, né del cap. 7, dedicato alle attività economiche, che fornisce un'accurata sintesi delle tematiche relative. Per lo storico del diritto i capitoli più interessanti sono quelli contenuti nella seconda parte del libro, relativi a ‘Cittadinanza e istituzioni’ (cap. 5) e a ‘Una società aristocratica’ (cap. 6). Nel cap. 6 particolarmente pregevoli mi paiono i §§ 4.1.e 4.2 dedicati alla casa, nella sua duplice accezione di *stega* e *Foikia*.

Fra le numerose tematiche trattate dall'A. sceglierò un tema che, pur essendo stato ampiamente trattato da tutti i commentatori del Codice, a mio parere presenta tuttora molti punti oscuri. Mi riferisco all'identificazione dei soggetti a cui il legislatore del Codice (*Inscriptiones Creticae* IV 72 = CdG) si rivolge nel dettare le sue norme. All'inizio del cap. 6 l'A. afferma: “In tutte le società antiche una linea di separazione fra componenti sociali è quella che separa i liberi dai non liberi” (p. 99). Poco più sotto leggiamo: la società cretese è caratterizzata da “un numero notevole di status giuridici intermedi fra il livello più alto della scala sociale, quello del cittadino, e il più basso, quello dello schiavo”. L'A. pone così in luce l'esistenza di un doppio criterio di classificazione della popolazione: quello che vede contrapporsi liberi e non liberi e quello che vede contrapporsi cittadini e non cittadini. Il primo è qualificato come criterio sociale, il secondo come criterio giuridico. Il problema è capire se questo duplice schema di classificazione fosse presente alla mente del legislatore gortinio, oppure se la natura del testo, in quanto appunto testo di legge, non ci imponga di applicare un unico criterio di interpretazione ispirato dai principi di ordine e di coerenza interna che siamo soliti attribuire alla mentalità giuridica. Sfioriamo così uno dei massimi problemi della storia del diritto greco: le leggi producono una traslazione della realtà sociale in un ordine “artificiale” costruito dal legislatore, oppure, come ritiene

soprattutto una parte consistente della dottrina anglosassone, il diritto greco (a differenza di quello romano) è “embedded” nella realtà sociale? (ho tentato a più riprese di rispondere a questo interrogativo fondamentale: mi permetto di rinviare a due saggi di qualche anno fa: *Leggi scritte e pensiero giuridico*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, 1992, p. 419 ss., e *Studi recenti sul Codice di Gortina*, “Dike” 6, 2003, p. 162 ss.).

La mia personale opinione è che tutti i termini attraverso cui il legislatore identifica i soggetti destinatari delle norme debbano trovare posto in un sistema tendenzialmente completo. Con il risultato che l’ordine sociale, naturalmente fluido e mutevole, si trasforma in un ordine giuridico dove ogni figura presenta caratteristiche ben definite andando a disporsi in un insieme coerente. Quanto coerente e dettagliato sia questo procedimento di identificazione dei destinatari delle norme da parte del legislatore greco dipende dai tempi, dai luoghi e dalle circostanze. Ma ritengo che, almeno in questo senso, sia legittimo parlare di una tendenza alla codificazione nel mondo greco. Il banco di prova che consente di verificare l’attendibilità di questa presa di posizione risiede proprio nell’esame del rapporto fra le due coppie fondamentali che l’A. ha riconosciuto come destinatari delle norme contenute nel CdG: liberi/non liberi; cittadini/non cittadini. Dobbiamo cioè cercare di capire se questi termini identifichino in maniera univoca delle condizioni personali o, in termini giuridicamente più precisi, degli statuti, oppure se siano dei termini vaghi, dal contenuto variabile a seconda dei contesti e delle circostanze. Intanto osserviamo che il secondo termine di ciascuna delle due coppie è stato formulato dall’A. come negazione del primo. Questa scelta sembra presupporre: a) che, a fronte della condizione di libero, vi sia una graduazione di situazioni caratterizzate dall’assenza più o meno accentuata di libertà fino a giungere alla condizione di schiavo; b) che la condizione di non cittadino sia riconducibile a sua volta a una varietà di situazioni mancanti di alcune delle caratteristiche proprie del cittadino.

Rispetto al diritto romano, dove, stando almeno alla sistematica del manuale di Gaio, troviamo una netta contrapposizione, da un lato fra liberi e schiavi, dall’altro fra cittadini e stranieri, il diritto greco presenterebbe quindi un quadro molto più sfumato e variegato (è facendo leva su questo dato che uno studioso come Seelentag, *Das archaische Kreta*, 2015, ha potuto parlare di singoli “Integrationskreise” come elementi attraverso i quali, quasi in una sorta di puzzle, si vanno costruendo le diverse mutevoli identità che possono assumere i membri di una comunità: v. la mia recensione in “Dike” 18, 2015, p. 165 ss.). Ma se noi guardiamo alla disciplina del processo di stato contenuta nella prima colonna del CdG, la supposta variegata molteplicità di condizioni personali viene brutalmente ricondotta a quella che l’A. definisce giustamente “polarità fra condizione di libertà e di schiavitù” (p. 99). Quindi qui non è contemplata alcuna graduazione fra diversi livelli di libertà o di schiavitù. Anche dalla seconda colonna del CdG emerge chiaramente come la polarità libero/schiavo sia il criterio che guida la tariffazione delle sanzioni pecuniarie che colpiscono i reati sessuali. Tuttavia, se osserviamo il versante della schiavitù, emerge in questa seconda colonna quello che l’A. definisce “un elemento di articolazione nella fascia di coloro che non sono liberi” (p. 100). Infatti, mentre nella prima colonna lo schiavo è costantemente designato con il termine panellenico di *doulos*, nella seconda colonna, accanto a *doulos*, in un’ipotesi

particolare è il termine *oikeus/oikea* a indicare la vittima della violenza esercitata da un libero o da un altro *oikeus* (ovviamente appartenente a un diverso padrone). Sul motivo per cui il legislatore introduce questa variante terminologica con riferimento a un caso particolare, le opinioni degli studiosi sono da sempre divise.

Senza poter esaminare qui in dettaglio le singole prese di posizione in materia, ricordiamo che per alcuni studiosi nella Gortina del CdG coesistono servitù di tipo ilotico e servitù-merce, mentre per altri occorre distinguere fra dimensione sociale e dimensione giuridica (una differenziazione che risulta la scappatoia favorita per risolvere apparenti incongruenze o contraddizioni all'interno del dettato legislativo). L'A. aderisce alla seconda corrente dottrinaria in base alla considerazione che le sanzioni relative ai reati sessuali sono identiche per *douloi* e *oikeis*: si tratterebbe dunque di categorie di schiavi socialmente distinte, in quanto adibite a compiti lavorativi differenziati, ma assoggettate allo stesso statuto giuridico. Tuttavia ne trae l'ulteriore conseguenza che "non è prudente ... considerarli appartenenti a due strati sociali differenti" (p. 109-110). A margine noto che è rilevabile una certa incongruenza nelle traduzioni del passo della col. II dove si menzionano appunto gli *oikeis*. A p. 100 del testo l'A. traduce *oikeus/oikea* con servo/serva; viceversa nella traduzione della col. II del CdG in appendice ricorre esclusivamente il termine schiavo/schiava.

Se la soluzione adottata dall'A. riconduce ad un unico statuto giuridico la duplice terminologia concernente gli schiavi, la normativa contenuta nella col. II del CdG pone problemi anche per quanto riguarda la categoria dei liberi. Infatti, benché, come abbiamo detto, l'entità delle sanzioni relative ai reati sessuali sia basata fondamentalmente sulla contrapposizione liberi/schiavi, la simmetria binaria è spezzata da una categoria intermedia che va sotto il nome di *apetairoi*. Che si tratti di una categoria intermedia lo si ricava dal fatto che la sanzione per gli illeciti di cui sono vittima è di poco superiore a quella prevista per gli schiavi. Ora, una volta escluso che gli *apetairoi*, da intendersi letteralmente come le persone escluse dall'eteria, siano schiavi, come mai sono considerati una categoria inferiore rispetto ai liberi? La libertà ai nostri occhi è un concetto assoluto. O si è liberi o si è schiavi. Chi siano gli *apetairoi* è molto discusso: tuttavia il parallelo con il diritto romano potrebbe essere qui d'aiuto. Tramite la manomissione civile gli schiavi romani diventano non soltanto liberi, ma addirittura cittadini romani. Eppure, sono assoggettati ad alcune limitazioni sia sul piano del diritto pubblico sia sul piano privatistico. Potremmo allora ritenere che gli *apetairoi* siano appunto gli schiavi liberati, che, come dappertutto in Grecia, anche a Gortina diventavano liberi ma non acquistavano la cittadinanza. Sarebbero quindi assimilati, come ad Atene, ai meteci, ossia agli stranieri residenti, di cui né il CdG né le iscrizioni coeve fanno esplicita menzione. Se così fosse, schiavi liberati e stranieri residenti sarebbero identificati dal dato negativo di non essere membri di un'eteria. Ma in questo modo ci siamo spostati dal piano della opposizione liberi/schiavi al piano dell'opposizione cittadini/non cittadini. La condizione di *apetairos* si trova dunque al crocevia fra l'asse liberi/non liberi e l'asse cittadini/non cittadini.

Il passo successivo consiste quindi nel chiedersi quale sia il nesso fra libertà e cittadinanza. Il problema si pone già a livello terminologico. Infatti, nel CdG troviamo la parola cittadino (*poliatus*) soltanto in un contesto politico (l'assemblea che ratifica l'adozione in col. X 34-36 o la sua revoca in col. XI 10-14), e il verbo *poliateuein* solo

con riferimento alla capacità di testimoniare del giudice e del suo *mnamon* (col. IX 33) (non di altri tipi di testimoni). Nel resto del CdG i soggetti destinatari delle norme, quando non si trovino in una particolare situazione che attiene di per sé a una situazione contingente (*katakeimenos*, *nenikamenos* ecc.), sono costantemente individuati semplicemente o come liberi (in contrapposizione agli schiavi) o come membri del gruppo familiare (padre, madre, figlio, figlia) o con un pronome personale indefinito (*tis*). Viene spontaneo pensare che il legislatore dia per scontato che il soggetto identificato attraverso una di queste tre designazioni sia un cittadino. Ma questa conclusione è appunto tutta da verificare.

Riguardo alla condizione di libero, l'A. afferma: "Si era liberi se si nasceva da genitori liberi" (p. 100). Ma questa definizione, a parte il fatto che ignora l'acquisto della libertà per manomissione, risulta comunque troppo generica. Bisognerebbe infatti subito chiedersi se si era liberi (e cittadini) solo nascendo da genitori liberi (e cittadini) uniti in regolare matrimonio (come stabilirà, a mio parere, più o meno intorno allo stesso lasso di tempo, la legge di Pericle per Atene), oppure se era considerato libero (e cittadino) anche chi nasceva da genitori liberi non uniti in regolare matrimonio, di cui o entrambi o uno soltanto fosse un cittadino di Gortina. Nel CdG non troviamo risposte a questi interrogativi, dato che, come abbiamo visto, quando il legislatore parla di membri della famiglia nucleare, non specifica che si tratta di una famiglia formata da due cittadini regolarmente sposati: sembra darlo per sottinteso. Al di fuori di questa situazione matrimoniale "normale" sono contemplati soltanto due casi: il caso della schiava che concepisce e genera un figlio al di fuori del matrimonio (col. IV 18-23), e il caso della libera che sposa uno schiavo. Quest'ultimo caso induce l'A. ad affermare: "si poteva essere liberi anche nascendo da un genitore libero e l'altro di condizione servile". Infatti, il figlio nato dall'unione matrimoniale fra una donna libera e uno schiavo era libero "se l'unione avveniva presso la donna, schiavo se avveniva presso l'uomo" (col. VII 1-4) (p. 101). Occorre tuttavia prima di tutto osservare che anche in questo caso si tratta di un rapporto matrimoniale, comunque lo vogliamo intendere, dato che il legislatore usa lo stesso verbo *opuien/opuiesthai* utilizzato per indicare il matrimonio fra cittadini. Non sappiamo quindi quale potesse essere lo status di un figlio generato da una donna libera con uno schiavo altrui al di fuori di un rapporto 'matrimoniale'. Va inoltre osservato che col. VI 56 – VII 10 sembra contraddirsi il principio generale affermato dall'A., secondo cui basta che uno dei genitori sia libero perché il figlio sia considerato libero; infatti ciò si verifica solo se lo schiavo si reca dalla donna. Tuttavia, si tratta probabilmente di un'eccezione al principio che risulta invece confermato dalla norma relativa alla presentazione all'ex-marito da parte della madre di un figlio nato dopo il divorzio e da lui non riconosciuto. La legge non lo dice esplicitamente; tuttavia, nel caso in cui la madre (che dobbiamo supporre libera e cittadina) decidesse di allevare il figlio, non sembra si possa dubitare che il figlio sarà libero (col. III 44-52) anche se il padre risulterà giuridicamente ignoto (quindi potrebbe persino trattarsi di uno schiavo di casa). L'A. sostiene che, nel caso reciproco a quello contemplato in col. VI 56 – VII 10, qualora cioè il genitore libero fosse il padre, "non vi era neppure necessità di menzionare la filiazione da una schiava, che infatti non compare nel Codice" (p. 100-101). Credo di poter interpretare quest'affermazione nel senso che, secondo l'A., il figlio di un padre libero sarebbe stato comunque libero, sia che la madre fosse una schiava propria, sia che fosse una schiava altrui, avessero o

meno contratto un matrimonio. In realtà il CdG non contiene alcun indizio che ci permetta di trarre una simile conclusione: restiamo dunque nell'incertezza.

In tutti i casi che abbiamo menzionato si parla di libertà, non di cittadinanza. Nell'affrontare il problema del rapporto fra le due categorie, l'A. parte dalla corretta constatazione che “la condizione di libero è necessaria ma non sufficiente per appartenere alla cittadinanza”; poi, però, conclude in modo apodittico: “il cittadino è figlio di padre cittadino” (p. 101). In realtà mi sembra che il discorso debba essere più articolato. Non c'è dubbio che sia cittadino chi nasce da padre cittadino: si tratta però prima di tutto di capire se sia l'unica via per essere riconosciuto cittadino, e, in secondo luogo, se sia sufficiente la nascita da padre cittadino per assicurare al figlio o alla figlia la qualità di cittadino. Riguardo al primo quesito, è probabile che, come in ogni altra polis, Gortina potesse concedere la cittadinanza con deliberazione degli organi competenti (presumibilmente l'assemblea: per una concessione di privilegi a uno straniero da parte della città si veda IC IV 64 del VI sec. a.C.). Tentare di rispondere al secondo interrogativo richiede invece un discorso molto più lungo. I testi di legge cretesi forniscono soltanto indizi di non agevole lettura per ricostruire il nesso tra filiazione e cittadinanza. Se è lecito basarsi su un parallelo con le regole ateniesi della filiazione, possiamo supporre che, anche a Gortina, per diventare cittadino non bastasse la nascita da una coppia di cittadini regolarmente sposati, ma occorresse percorrere un iter di conseguimento della cittadinanza prolungato nel tempo. Vediamo quali sono gli indizi sulla base dei quali possiamo ricostruire il percorso in questione. Che vi sia qualcosa di simile alla *dekate* ateniese lo possiamo desumere dalla norma, sopra citata, sul riconoscimento del figlio nato dopo il divorzio da parte dell'ex-marito; norma da cui mi pare lecito desumere che un riconoscimento formale da parte del padre fosse richiesto anche per i figli nati in costanza di matrimonio. Dopo di che sappiamo che ad Atene entrava in gioco la fratria, i cui membri erano chiamati a riconoscere mediante un voto la legittimità del figlio a loro presentato dal padre. Come è noto, questo riconoscimento veniva poi confermato, a distanza di anni, a seguito di una seconda presentazione. Infine, raggiunta la maggiore età, il figlio veniva presentato al demo, dove aveva luogo un'ultima votazione, necessaria per l'ammissione nel corpo cittadino politicamente attivo. Esistono nella Gortina del Codice strutture amministrative che presumibilmente svolgevano un compito analogo alla fratria e al demo ateniese? Il Codice ci testimonia l'esistenza delle eterie e delle tribù. Il ruolo dell'eteria è preso in considerazione dal legislatore solo con riferimento all'adozione. La procedura descritta in col. X 34-39 prevede una dichiarazione resa dall'adottante di fronte all'assemblea dei cittadini e l'offerta ai membri della propria eteria di un animale sacrificale e di una misura di vino. Si discute se assemblea ed eteria svolgessero un ruolo attivo (così ad es. Gagarin-Perlman, *The Laws of Ancient Crete*, 2016, p. 417) o se la loro funzione fosse soltanto quella di assicurare la necessaria pubblicità alla dichiarazione unilaterale dell'adottante. L'A. pare aderire alla seconda tesi, dato che a p. 77 leggiamo: “I cittadini tutti ... erano chiamati a testimoni, così come ad Atene i demoti nel momento in cui i maggiorenni venivano iscritti nei registri dei cittadini” (ma ricordo che ad Atene i demoti votavano sull'ammissione); e a p. 140, sempre a proposito di adozione: “La cittadinanza nel suo complesso è chiamata a testimone di tale passaggio che coinvolge anche l'eteria di cui l'adottato entrerà a far parte”.

Fra gli argomenti che influiscono sulla scelta dell'una o dell'altra tesi (ossia ruolo attivo o ruolo passivo di assemblea ed eteria) ha un peso non irrilevante l'interpretazione della norma contenuta in col. X 33-34: "L'adozione sia possibile da qualunque parte uno voglia". Coloro che, come Gagarin-Perlman *cit.*, ritengono che potesse essere adottato anche uno straniero o uno schiavo, oltre che un figlio illegittimo, sostengono che l'assemblea dovesse approvare con un voto l'adozione. Il voto favorevole all'adozione comportava così al tempo stesso l'attribuzione della cittadinanza. Ho sempre ritenuto questa tesi inaccettabile, ma in questa sede devo aggiungere che la questione del voto si pone anche se si aderisce alla tesi restrittiva, secondo cui soltanto colui che proveniva da una famiglia cittadina poteva essere adottato (tesi a cui pare che anche l'A. aderisca, visto che parla di rapporto fra due *oikoi*: p. 140-141). La questione del voto si pone proprio per analogia con il ruolo della fratria attica, a cui è affidato il controllo di legittimità della filiazione. Mentre mi sembra improbabile che, a Gortina, anche i figli nati da regolare matrimonio dovessero essere presentati all'assemblea, ritengo molto probabile che essi dovessero essere presentati all'eteria del padre alla pari dei figli adottivi.

Ora, i casi sono due: o l'ordinamento gortinio attribuiva al padre un potere assoluto e insindacabile di riconoscere come proprio figlio chiunque volesse, e in questo caso sia l'assemblea che l'eteria si sarebbero limitate a prendere atto della volontà del padre; oppure una forma di controllo della legittimità della nascita doveva necessariamente passare attraverso un voto. Se la seconda alternativa è vera, per i figli legittimi era necessario un voto favorevole dei membri dell'eteria del padre, mentre per i figli adottivi si pone un ulteriore problema. In base al tenore di col. X 34-39 sembra che la presentazione in assemblea preceda la presentazione alla fratria, anche se la sintassi di tipo paratattico non esclude che l'ordine fosse inverso. Ora, se ammettiamo che in assemblea avesse luogo un voto, sarebbe incongruo ritenere che nell'eteria avesse luogo un secondo voto, che in teoria avrebbe potuto dare esito contrario a quello dell'assemblea. D'altra parte, dell'assemblea facevano logicamente parte anche i membri dell'eteria dell'adottante: sarebbe quindi singolare che la votazione fosse ripetuta nella sede ristretta dell'eteria. Gli autori di *Nomima II* sembrano essere gli unici che si sono resi pienamente conto del problema. Essi osservano infatti: "L'hétaire semble ici jouer un rôle analogue à celui de la phratie à Athènes, mais il n'en est question ici qu'après la déclaration à l'assemblée civique. Cela peut correspondre à un système socio-éducatif si contraignant en Crète qu'il a effacé jusqu'aux liens de parenté fictive auxquels on rapporte les phratries" (p. 145). Dunque, per gli autori di *Nomima*, l'assemblea rappresenta il sistema dell'educazione collettiva di impronta militare che si contrappone a quello delle reti di parentela e finisce per avere il sopravvento. Ritorneremo più avanti sulla questione. Per ora vorrei attirare l'attenzione su un ulteriore elemento, di cui mi pare non si sia tenuto conto: cioè che l'annuncio in assemblea è necessario anche per la revoca dell'adozione (col. XI 10-17). Che in questa sede avesse luogo un voto mi sembra molto improbabile: un capo famiglia non poteva certo essere obbligato dai concittadini a tener fermo un rapporto di filiazione adottiva. Il fatto che la formulazione della legge sia praticamente identica sia per l'adozione sia per la sua revoca, induce però a pensare che non vi fosse un voto dell'assemblea nemmeno riguardo all'annuncio di voler adottare.

Se tuttavia riteniamo che una qualche forma di controllo dovesse esserci, dobbiamo necessariamente supporre che un voto avesse luogo nell'eteria: la stessa formulazione ellittica della norma, che menziona solo l'offerta di carne e vino, ma non contiene alcun riferimento a un annuncio che doveva necessariamente aver luogo nell'adunanza dell'eteria, lascia aperta la possibilità che il legislatore presupponesse non solo la presentazione del figlio, ma anche un voto sulla sua ammissione (così già Seelentag, *op. cit.*, p. 306 n. 80: v. la mia recensione in "Dike" 18, 2015, p. 175). Il voto in eteria doveva quindi necessariamente precedere l'annuncio in assemblea. Infatti, se avesse dato esito negativo, non sarebbe stato possibile annunciare l'adozione in assemblea. Quindi, in sostanza, riguardo all'ammissione dell'adottato nella fratria il legislatore, considerandolo ovvio, ha saltato un passaggio, in quanto era la prassi abituale riguardo all'ammissione dei figli legittimi. L'offerta di carne e vino ai membri dell'eteria avverrà dopo che essi hanno dato voto favorevole all'ammissione del figlio adottivo, e dopo che, in forza di tale voto, l'adottante ha perfezionato l'adozione dandone comunicazione all'assemblea. E se i membri dell'eteria votavano per accogliere un figlio adottivo, altrettanto doveva valere per il figlio legittimo nato da regolare matrimonio. Su che cosa verteva il voto dei membri dell'eteria? Se ancora una volta vale il parallelo con la fratria ateniese, votavano sulla legittimità della nascita sia nel caso del figlio presentato come legittimo sia nel caso del figlio adottivo (e forse la funzione dei giudici delle eterie, attestata da IC IV 42B, si estendeva anche ai ricorsi dei padri contro un eventuale voto negativo dell'eteria). Guarducci, IC IV 72, p. 169, aveva ritenuto, probabilmente per simmetria con la procedura di adozione, che la revoca dovesse essere comunicata anche all'eteria; quest'opinione non ha trovato adesione presso i commentatori successivi. Tuttavia, se riteniamo che l'eteria assicurasse una funzione di registro di stato civile analoga a quella della fratria ateniese, è verosimile che dovesse essere informata della revoca dell'adozione, pur essendo da escludere che fosse chiamata a pronunciarsi con un voto sull'ammissibilità della revoca stessa.

Possiamo infine chiederci se alla tribù non fosse affidata una funzione di controllo analoga a quella svolta dal demo ateniese (*contra l'A.*, p. 81, che segue l'autorevole opinione di Guarducci). Come si accertava infatti che il pretendente alla mano dell'ereditiera priva di collaterali aventi diritto alla sua mano appartenesse alla tribù del defunto (col. VIII 8-20)? Una qualche forma di raccordo fra eteria e tribù appare verosimile.

Il nesso tra filiazione e cittadinanza segue però anche un'altra strada, che è quella dell'addestramento militare, caratteristica peculiare degli ordinamenti cretesi secondo una tradizione ben radicata. La conferma la troviamo nella determinazione dell'età degli aventi diritto a sposare l'ereditiera in col. VII 29 ss. Da un lato troviamo indicazioni basate sulla maturazione fisica (*anoros/ebion*) valida sia per i maschi che per le femmine; dall'altro una scansione temporale, riferita soltanto ai maschi, che si articola in due fasi: *apodromos* e *dromeus* (si veda in proposito l'interessante § 6.1.3 intitolato dall'A. "La corsa, le vesti e le classi d'età"). I due criteri si combinano in col. VII 35-40, dove si dice che l'*apodromos* pubere non è obbligato a sposare l'ereditiera pubere (non sappiamo se essere puberi fosse il presupposto per diventare *apodromos*). Si pone dunque l'intricato problema di comprendere la relazione fra iscrizione all'eteria e alla tribù, da un lato, e svolgimento del percorso educativo, dall'altro. Mentre, come

abbiamo visto, gli autori di *Nomima* ponevano in contrasto le due procedure, secondo altri studiosi i due sistemi finiscono in realtà o per coincidere, in quanto l'eteria si presenta anche sotto forma di *andreion* (è questa la tesi accolta dall'A., p. 81-82), e alla tribù è collegato lo *startos* (v. la sintesi dell'A., p. 79-80); oppure l'uno si innesta nell'altro, in quanto dalle *agelai* si è accolti in un'eteria (è questa la tesi sostenuta da Seelentag *cit.* sulle tracce di Link, *Das griechische Kreta*, 1994, p. 22 ss., da me criticato in ZSS 114, 1997, p. 462-463). Se però teniamo distinte le due procedure, come io credo si debba fare, occorre chiedersi quali fossero i requisiti per essere ammessi al percorso educativo. Molto probabilmente il requisito fondamentale era appunto la filiazione legittima, accertata attraverso l'iscrizione all'eteria. Questa doveva avvenire alla nascita o poco dopo, se vale l'analogia con la funzione svolta dalla fratria ad Atene. Un indizio a conferma di tale parallelismo di funzioni lo possiamo trovare appunto nella norma secondo cui non è consentito adottare donne e minori (insisto a intendere in questo modo col. XI 18-19, contro l'opinione dominante, a cui anche l'A., p. 141, aderisce: si veda da ultimo la valutazione degli argomenti *pro* e *contra* in Gagarin-Perlman *cit.*, p. 419-420). Poiché la legge consente che venga adottato un giovane a partire dall'età pubere, siamo autorizzati a supporre che potesse essere adottato anche un ragazzo che non avesse ancora terminato il percorso educativo, che fosse cioè *apodromos* (per utilizzare la terminologia del CdG). Quindi l'iscrizione all'eteria non presuppone che l'adottato abbia concluso l'iter educativo, cioè sia divenuto *dromeus*.

La conclusione di tutto il ragionamento, che abbiamo condotto, è dunque che libertà e cittadinanza non coincidono a Gortina così come non coincidono nelle altre città greche. A Gortina la cittadinanza è riconosciuta solo a chi è figlio legittimo ed è stato accolto nell'eteria e nella tribù del proprio padre. Corollario di questa affermazione è che esistono dunque dei liberi che non sono cittadini. Ma, se vale il principio che l'ordinamento non conosce lacune, almeno per quel che riguarda lo status delle persone, avremmo dei liberi, cioè i cittadini, che sono più liberi di altri. A questo punto l'interprete del CdG si trova dinanzi a un bivio. Seguendo un primo criterio interpretativo, si può ritenere che il legislatore utilizzi il termine libero sia in senso estensivo sia in senso restrittivo. Il concetto estensivo di libertà sarebbe utilizzato là dove il legislatore esplicitamente o implicitamente contrappone i liberi agli schiavi nel formulare una determinata norma (come nella I colonna del CdG). Là dove invece il legislatore si riferisce, in modo esplicito o implicito, ai cittadini contrapposti ai non cittadini, libero sarebbe usato in senso restrittivo escludendo i non cittadini (oltre che, ovviamente, gli schiavi). Seguendo invece una diversa scelta interpretativa, nel CdG il legislatore si riferirebbe sempre e soltanto a libero nel senso restrittivo di cittadino. Qualunque interpretazione si segua, è chiaro che, per i fruitori del Codice, la diversa ampiezza di significato del termine libero era immediatamente ricavabile dal contesto (scritto e non scritto) in cui la singola disposizione andava a collocarsi. Per un lettore moderno è invece molto più difficile cogliere la differenza e scegliere una linea interpretativa coerente.

Non possiamo qui esaminare tutti i brani del CdG che sarebbe necessario prendere in considerazione per approfondire la questione. Ci limitiamo a segnalare i più significativi. Già a proposito della prima colonna, dove, come abbiamo visto, a livello terminologico la contrapposizione fra *eleutherios* e *doulos* è rigorosamente rispettata, si

dovrebbe concludere che *eleutheros* è usato in senso estensivo. Quindi un *apetairos* potrebbe intervenire in difesa di un libero sottoposto a un *agen* illegittimo e viceversa (e potrebbe testimoniare a favore di un cittadino e viceversa). Ma se confrontiamo prima e seconda colonna, la questione si complica. Nella seconda colonna, come si è visto, fra liberi e schiavi il legislatore contempla esplicitamente gli *apetairoi* come categoria a sé stante, caratterizzata sia dal fatto che appaiono soltanto come vittime e non come autori di illeciti, sia dal fatto che la sanzione differenziata che colpisce l’offensore è più vicina a quella stabilita per le vittime schiave che a quella per le vittime libere. Viceversa, nella prima colonna le sanzioni stabilite dalla legge colpiscono in misura uguale gli specifici comportamenti illeciti a danno dei liberi. Tuttavia, questa constatazione è ambigua: la spiegazione potrebbe risiedere o nel fatto che il legislatore equipara cittadini e non cittadini liberi sotto il profilo della tutela contro l’*agen pro dikas*, oppure nel fatto che la prima colonna si riferisce soltanto ai liberi che siano anche cittadini. In questo secondo caso gli *apetairoi* liberi vittime di un *agen pro dikas*, che devono anch’essi essere contemplati dal legislatore, troverebbero protezione in un diverso complesso di norme riguardante appunto i non cittadini (eventualmente facenti capo alla competenza del *xenios kosmos*). Ma se fosse vero che esiste una legislazione separata per i non cittadini, per quale ragione la disciplina dei reati sessuali, contenuta nella II colonna, contemplerebbe esplicitamente gli *apetairoi*?

E ancora. È ovvio che le vittime di reati sessuali possono appartenere a qualsiasi ceto della popolazione: quindi ci si aspetta che il legislatore prenda in considerazione tutte le fasce della popolazione da cui possono provenire autori e vittime degli illeciti in questione. Se perciò nella II colonna il legislatore contempla soltanto liberi, *apetairoi* e schiavi, i liberi dovrebbero coincidere con i cittadini e gli *apetairoi* includere tutti gli altri “liberi” che non sono cittadini in quanto sono al di fuori di un’eteria.

Il passo successivo consiste allora nel chiedersi se tutti i soggetti, che, a vario titolo, si presume siano esclusi da un’eteria possano ragionevolmente essere fatti rientrare nella categoria “omnibus” degli *apetairoi*. Mi riferisco in particolare a coloro ai quali è riconosciuto un vincolo di parentela soltanto con la madre. Penso al figlio respinto dall’ex-marito della madre e allevato da quest’ultima (col. III 44-52) e al figlio libero di uno schiavo che ha contratto un matrimonio matrilocale (col. VI 56 – VII 10). Poiché abbiamo sostenuto che il figlio legittimo veniva presentato all’eteria dal padre, nei due casi ora citati ciò non era possibile (benché nel caso del figlio di uno schiavo, egli fosse nato da un matrimonio apparentemente riconosciuto come tale dall’ordinamento). Dunque, si trattava di un figlio che ad Atene sarebbe stato definito tecnicamente *nothos* (termine che non compare nella documentazione cretese, ma è certamente implicato dall’esistenza del panellenico *gnesios*: col. X 41). Non potendo essere ammesso in un’eteria, il figlio *nothos* dovrebbe essere considerato un libero non cittadino, ma pur sempre figlio di una cittadina. Possiamo allora farlo rientrare nella categoria degli *apetairoi* come se fosse figlio di una donna *apetairos*, cioè non cittadina?

È evidente che si pone qui tutta una serie di problemi a cui mi limito solo ad accennare. Sappiamo che il figlio libero di una donna sposata con uno schiavo ha diritto di ereditare dalla madre a preferenza dei collaterali di lei (col. VII 4-8). Lo stesso diritto è da supporre spettasse al figlio di una madre quando l’ex-marito non lo avesse

riconosciuto. E se la madre ereditava dai propri fratelli premorti senza lasciare discendenti, è possibile che dell'eredità facessero parte beni immobili: non solo “la casa in città”, ma, come io ritengo insieme a buona parte della dottrina, anche terreni. Certamente un *apetairos* poteva essere titolare di beni. Ma può un non cittadino essere titolare di beni immobili nel territorio della città? Che la proprietà immobiliare fosse riservata ai cittadini è un solido principio panellenico: possibile che nell’aristocratica Gortina fosse disatteso? E lo stesso vale naturalmente per il diritto di sposare una cittadina. Era lecito a un *apetairos* sposare una cittadina? Se era consentito a uno schiavo, a maggior ragione avrebbe dovuto esserlo a un *apetairos*, che era comunque un uomo libero: è da supporre che i loro figli, dovunque la coppia risiedesse, sarebbero stati liberi ma non cittadini. E la stessa libera con cui si sposa lo schiavo secondo quanto previsto in col. VI 56 – VII 10, come si deve qualificare? Libera nel senso di cittadina o libera nel senso estensivo di non schiava? E la donna divorziata che genera un figlio non riconosciuto dall'ex-marito è certamente una libera, dato che subito dopo la legge contempla la stessa ipotesi relativa a una schiava. Ma che tipo di libera? Abbiamo supposto sopra che sia una cittadina, ma il tenore letterale della norma esclude forse che possa essere una libera non cittadina? Lo stesso interrogativo si pone naturalmente in tutti gli altri casi (come quelli di successione ereditaria previsti in col. III 17 ss., dove certamente ci si riferisce a una coppia di persone libere) in cui non è specificato lo statuto dei soggetti a cui si rivolgono le norme in materia di rapporti familiari. Un indizio che il legislatore pensa a rapporti familiari fra cittadini potrebbe essere dato dalla qualifica dei testimoni chiamati ad assistere alla donazione dal marito alla moglie in col. III 20-22. Deve trattarsi di tre testimoni *dromeis* liberi. Questa qualifica complessa, che ritorna anche in col. I 42-42 e in col. V 53 (a proposito della divisione ereditaria) ha lasciato e lascia perplessi i commentatori del CdG. Se infatti partiamo dal presupposto che *dromeus* possa essere soltanto un cittadino, non si capisce per quale ragione si aggiunge la specificazione superflua e ridondante che deve trattarsi di un libero. La qualifica in oggetto sembra implicare che vi possano essere *dromeis* non *eleutheroi* (l'A. se ne occupa a p. 102-103), il che appare una contraddizione in termini, a meno che il significato di *dromeus* non sia talmente annacquato da indicare soltanto l'età, quindi da poter essere applicato anche a un non cittadino (mentre è scontato che possano esservi *eleutheroi* non *dromeis*, cioè cittadini che non hanno ancora raggiunto la maggiore età). Seelentag, *op. cit.*, p. 289-290, ritiene che si tratti di una “Ideologisierung” del concetto di libertà: non bastava richiedere il raggiungimento di un'età minima, ma occorreva anche “das spezifische Ansehen eines Eleutheros, der eben mehr war als einfach nur ‘ein Freier’” (p. 289). Secondo l'A., invece (ma era una tesi che avevo già richiamato in *Studi recenti* cit., p. 166), il requisito della libertà per i testimoni *dromeis* “può sottintendere forme di perdita della libertà che colpiscono anche il cittadino” (p. 103). Nell'esaminare la questione dobbiamo partire dalla constatazione che nella maggior parte dei casi in cui il CdG menziona una testimonianza non aggiunge alcuna qualifica al termine *matus/maityres*. Che in tutti questi casi possa trattarsi, oltre che di liberi, anche di schiavi sembra da escludere, anche perché la testimonianza degli schiavi, almeno secondo il modello ateniese di IV secolo, dovrebbe essere concordata fra le parti (è tuttavia sorprendente l'assenza di ogni riferimento alla *basanos* nella documentazione cretese). Sarebbe quindi superfluo specificare che i testimoni devono essere liberi. Tanto più risulta difficilmente spiegabile che, nei casi citati di doppia

qualifica, il legislatore abbia ritenuto opportuno richiedere esplicitamente il requisito della libertà. Secondo Seelentag, *op. cit.*, p. 290, nei casi in cui si specifica che il testimone deve essere libero si vuole mettere in rilievo un certo prestigio sociale, che “etwa beim Testieren relevant war”. A ciò si può obiettare che ci sono però casi, come la presentazione del neonato all’ex-marito (col. III 44-52), e soprattutto i testimoni dell’ingiunzione a liberare il *moichos* sorpreso in flagrante (col. II 28 ss.), in cui il ruolo dei testimoni è ancora più incisivo; eppure non si richiede loro alcun particolare requisito.

Anche riguardo alla motivazione della duplice qualifica dei testimoni, sostenuta, come abbiamo visto, dall’A., lascia perplessi il fatto che l’essere *eleutheros* (nel senso di non gravato da vincoli personali come quelli che gravano sul *katakeimenos* e sul *nenikamenos*) non venga richiesto tutte le volte che si menzionano i testimoni. In definitiva, quel che colpisce, per quanto riguarda i testimoni nei tre passi citati, è che *eleutheros* si incontri solo in associazione con *dromeus*; mentre nell’altro caso in cui si richiede al testimone un requisito d’età (col. XI 53-55: *dromeus* da almeno quindici anni) non si specifica che deve essere *eleutheros*. Una volta escluso che il testimone possa essere uno schiavo, sarebbe pleonastico specificare che deve essere un uomo libero: l’unica spiegazione che al momento mi appare plausibile è dunque che *eleutheros* associato a *dromeus* significhi cittadino che ha raggiunto la maggiore età.

Per quanto riguarda tutti gli altri testimoni menzionati nel CdG, potrebbe trattarsi anche di un libero non cittadino (nel caso dell’ingiunzione a liberare il *moichos* è interessante notare che sono richiesti tre testimoni sia nel caso della donna libera sia nel caso della donna di un *apetairos*, senza richiedere particolari qualifiche che li differenzino; viceversa, per quanto riguarda il giuramento di non aver attirato il *moichos* in trappola, è l’*apetairos* a dover giurare insieme ad altri due *coniuratores*, che tutto lascia pensare siano a loro volta *apetairoi*, quindi liberi in senso estensivo). Se quindi in col. III 17-24 e in col. V 51-56 sono richiesti testimoni *eleutheroi dromeis*, è molto probabile che gli atti che sono chiamati ad attestare abbiano luogo all’interno di famiglie di cittadini; se questo è vero, se ne ricava un indizio che anche le altre norme del CdG relative ai rapporti fra membri della famiglia, quando non specificato, riguardano anch’esse famiglie di cittadini. Resterebbe da spiegare perché lo stesso requisito sia richiesto in col. I 41-42, dove lo schiavo nel tempio deve essere mostrato alla presenza di due testimoni *dromeis eleutheroi*. Si potrebbe congetturare che, per dissipare il sospetto di un’eventuale frode, si richieda un’assunzione di responsabilità non da parte di liberi in senso generico, ma di cittadini (cioè di persone dotate del prestigio a cui alludeva Seelentag *cit. sopra*). Le considerazioni che abbiamo svolto su questo tema, su cui è merito dell’A. aver attirato l’attenzione, non permettono, almeno a mio parere, di giungere a una conclusione univoca e definitiva, anche se vi sono molti indizi che *eleutheros* nel CdG si riferisca di regola a un libero che è anche cittadino.

Su altri punti di controversa interpretazione, che l’A. affronta sia nel testo sia nella traduzione in appendice, sarò molto più breve. Inizio dalle norme in materia di successione ereditaria contenute nella col. V. In assenza di discendenti di fratelli e di sorelle del defunto, succedono coloro a cui spetta (*epiballei*) l’eredità (col. V 22-25). Il testo precisa *opo k’ei ta kremata toutos analetthai*. Vi sono due traduzioni e interpretazioni contrastanti di queste parole. Secondo alcuni studiosi *opo* (cioè *opothen*)

si riferisce ai parenti aventi diritto; secondo altri si riferisce ai beni. A mio parere il legislatore, nonostante l'ostico passaggio dal plurale al singolare, intende riferirsi a tutti i possibili aventi diritto a succedere nei limiti di una cerchia parentale limitata (probabilmente analoga all'*anchistēia* ateniese): in particolare, come ho sostenuto in *Diritto di famiglia nel CdG*, Milano 1997, p. 59, ritengo si tratti degli zii paterni, o, in loro mancanza, delle zie paterne, e dei loro rispettivi discendenti (Gagarin-Perlman *cit.*, p. 375, sembrano aver fainteso la mia interpretazione: non mi riferisco infatti a parenti dal lato paterno e dal lato materno, ma a fratelli e sorelle del padre del defunto e ai loro rispettivi discendenti). La dizione generica adottata dal legislatore vuole quindi alludere anche ai diversi livelli generazionali che possono avanzare diritti sull'eredità, mentre per i chiamati dei precedenti ordini aveva specificato "figli, figli dei figli". Se si riferisse alle diverse possibili provenienze dei beni (come ritengono da ultimi anche Gagarin-Perlman, p. 375), si avrebbe una precisazione non solo pleonastica, ma per di più assente nella menzione dei beni in cui succedono i chiamati all'eredità degli ordini precedenti. L'A. propone una traduzione piuttosto enigmatica, da cui non si capisce a quale delle due interpretazioni intenda aderire: "Se non vi sia nessuno di questi, coloro ai quali si trovi vicina la fonte da cui provengono i beni, questi li prendano" (p. 168). Quanto alla norma di chiusura dell'ordine successorio, che, come è noto, chiama alla successione "coloro che sono (formano, compongono) il lotto", l'A. sceglie un'interpunkzione che mi trova concorde (ponendo con Guarducci la virgola dopo *Foikias*); ma, sia pure con una formulazione alquanto esitante, accoglie una tesi che mi è sempre apparsa inaccettabile per la semplice ragione che non è concepibile una manomissione d'ufficio: "non è impensabile che il *klaros* possa essere rappresentato dai servi che coltivano il lotto" (p. 127).

A proposito della *patroikos*, l'A. sostiene che "l'ereditiera è colei che ha il patrimonio... e quindi può disporne, non è soltanto posta al di sopra di un lotto (*epikleros*) per assicurarne la trasmissione" (p. 133). Ma gli unici atti di disposizione consentiti dal CdG sono quelli necessari a pagare i debiti ereditari (col. IX 1-17) anche se si tratta di una norma non retroattiva. Deve quindi trattarsi di una formulazione troppo sintetica, come conferma la corretta esposizione del contenuto della norma a p. 137.

Un brevissimo accenno all'enigmatica norma contenuta in col. IX 24 ss. Secondo l'A. il legislatore si riferisce a "varie forme di pegno sulla persona" (traduce infatti col. IX 34-36 come segue: "una causa riguardante la presa in pegno, la detenzione di un pegno, l'impegno scritto o verbale..."), senza tener conto dell'interpretazione da me proposta in *Studi di epigr. giur. gr.*, 1983. Qui mi soffermo soltanto sull'interpretazione di col. IX 31-34, che l'A. traduce: "se (uno) intenta causa per una causa vinta, testimonino da un lato il giudice e il segretario (*mnamon*), se siano vivi e cittadini, dall'altro i testimoni aventi diritto" (p. 96; ma nella traduzione in appendice, p. 174, si legge "i testimoni pertinenti", che sembra traduzione più corretta). L'A. critica Gagarin-Perlman *cit.*, p. 403 s., in quanto ritengono "che giudice e *mnamon* siano essi stessi i testimoni aventi diritto" (avendo in ciò mutato interpretazione rispetto a Gagarin, *Function of Witnesses*, in *Symposion 1985, 1989* p. 45). Ma non tiene conto del fatto che la traduzione da lui criticata è ormai universalmente accolta. Le giustificazioni della traduzione proposta dall'A. non sono invece convincenti.

“Intentare una causa per una causa vinta” non significa che il processo venga ripetuto (dato che sicuramente anche nella Gortina del CdG vigeva il principio *ne bis in idem*). Non si tratta quindi “di un confronto con un altro giudice” (p. 96). Tutto lascia pensare che si tratti invece di un giudizio riguardante l’esecuzione della precedente sentenza. Inoltre, non sono “chiamati a testimoniare, accanto a coloro cui spetta l’eredità, il giudice e lo *mnamon*” (p. 96), dato che coloro cui spetta l’eredità non sono i testimoni, ma, caso mai, le parti in causa. Infine, non si capisce in base a quali dati testuali l’A. scriva che “giudice e *mnamon* giurino da una parte e testimoni appropriati dall’altra” (p. 96), dato che il testo di legge non parla di giuramento.

Due punti in tema di adozione. L’A. sostiene, con rinvio a col. IV 31-43, che, concorrendo alla successione dell’adottante insieme ai figli maschi di lui, l’adottato riceva “la metà dei beni mobili previsti per i maschi, mentre non dovrebbe avere parte delle case in città” (p. 140). Ma col. IV 46-48 prevede che le figlie, se non vi siano altri beni, concorrono per la quota loro spettante nella casa in città. Non vedo perché la norma non si applichi anche all’adottato in circostanze analoghe. Sono lieto invece di concordare con l’A. (contro autorevoli commentatori del CdG, che fanno leva sulla competenza attribuita allo *xenios kosmos*) che la revoca dell’adozione non comporta perdita della cittadinanza. Non capisco bene, però, che cosa intenda sostenendo che, in seguito alla revoca, l’adottato “si trova, almeno per un momento, sospeso fra due *oikoi*” (p. 141). Per quanto ne sappiamo (e conferma, per quel che vale, il parallelo con Atene), non occorre alcun atto formale di riammissione dell’adottato nella famiglia d’origine.

Lascia perplessi infine il motivo della critica (p. 185) alla traduzione di *peuthen* in col. VIII 55 da parte di Genevrois, *Le vocabulaire institutionnel crétois*, 2017, p. 286 e 475.

Volendo esprimere una valutazione complessiva del libro dell’A., mi sembra che si possa parlare di luci e di ombre. Le luci sono visibili nelle stimolanti pagine sullo status delle persone, che ho lungamente commentate sopra, e su quei temi, come l’urbanistica e le strutture socio-economiche, che l’A. ha brillantemente approfondito in precedenti lavori. Meno luminose sono spesso le notazioni di carattere più specificamente tecnico-giuridico; ma ciò non fa altro che confermare la necessità di una collaborazione fra specialisti di diversi settori nello studio di un testo di così affascinante complessità come il Codice di Gortina.

M. Baumann u. S. Froehlich mit J. Börstinghaus (hrsg.), *Auf segelbeflügelten Schiffen das Meer befahren. Das Erlebnis der Schiffsreise im späten Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Philippika 119, Harrassowitz, Wiesbaden 2018, p. XII + 416 e una carta geografica. Il volume si articola in tre sezioni: „Mobilität auf dem Mittelmeer: Reale und fiktionale Erlebnishorizonte“; „Nautik und Götter: Reisen unter göttlichem Schutz“; „Poetik der Seereise: Das Meer als literarisch gestalteter Raum“. Si tratta di un utile strumento di integrazione culturale anche per lo storico del diritto che si occupa di diritto marittimo. Di particolare interesse il primo dei contributi: T.N.

Kirstein, S. Ritz, und A. Cubasch, „*Schiffe, dem Tode willkommene Mittel*“. Eine technikhistorische Betrachtung der Sicherheit römischer Handelsschiffe, p. 15-36.

H. Schneider, *Antike zwischen Tradition und Moderne. Gesammelte Schriften zur Wirtschafts-, Technik-, und Wissenschaftsgeschichte* (hrsg. von K. Ruffing u. K. Dross-Krüpe), Philippika 95, Harrassowitz, Wiesbaden 2016, p. XXIV + 429. La raccolta di scritti si divide in tre parti: „Wirtschafts- und Sozialgeschichte“; „Technikgeschichte“; „Wissenschaftsgeschichte“. Di particolare interesse anche per lo storico del diritto sono i saggi contenuti nella terza parte, in particolare quelli dedicati a: *August Boeckh* (p. 253-268); *Die Bücher-Meyer Kontroverse* (p. 269-292); *Sozialwissenschaftliche Orientierung. Alte Geschichte und moderne Sozialwissenschaften* (p. 293-306).

K. Ruffing u. K. Dross-Krüpe (hrsg.), *Emas non quod opus est, sed quod necesse est. Beiträge zur Wirtschafts-, Sozial-, Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte der Antike. Festschrift f. Hans-Joachim Drexhage zum 70. Geburtstag*, Philippika 125, Harrassowitz, Wiesbaden 2018, p. VIII + 708. Farò qui riferimento ai contributi che considero più interessanti per lo storico del diritto greco. S. Föllinger – Oliver Stoll, *Die wirtschaftliche Effizienz von Ordnung und personalen Beziehungen. Ein neuer Blick auf Xenophons Oeconomicos*, p. 143-158. Si tratta di un lavoro molto ben documentato che presenta un’analisi del testo senofonteo alla luce di criteri ispirati alla “Neue Institutionenökonomik”. Grande importanza è data dagli autori alla “Prinzipal-Agent-Theorie”, con riferimento in particolare al ruolo dell’*epitropos* e della *tamia* nell’amministrazione domestica: non viene però tenuto conto della dimensione giuridica dell’attività degli ‘agenti’, di cui si occupa ad es. Edward M. Harris, *Were there Business Agents in Classical Greece? The Evidence of Some Lead Letters*, in U. Yiftach-Firanko (ed.), *The Letter Law, State, Society and the Epistolary Format in the Ancient World*, Wiesbaden 2013, p. 105-124. M. Frass, *Individuelles ‘Kaufverhalten in den Komödien des Aristophanes. Ausgewählte Aspekte*, p. 159-168. Anche in questo caso l’analisi di molti aspetti del ‘Kaufverhalten’ messi in scena dalle commedie di Aristofane viene ben condotta dall’autrice, ma lascia del tutto da parte i risvolti giuridici pur desumibili dai medesimi testi. Importante dal punto di vista della storia della storiografia è anche H. Kloft, *Sozialismus in der Antike? Nicht nur eine wissenschaftsgeschichtliche Frage*, p. 587-598.

Mi occuperò da ultimo di quello che mi pare il contributo più interessante dal punto di vista storico-giuridico: B. Wagner-Hasel, *Hektemoroi. Kontraktbauern, Schuldnechte oder abgabenpflichtige Bauern?* p. 295-308. Sembra che, prima o poi, tutti gli studiosi che si interessano della Grecia arcaica, si sentano chiamati a formulare la loro proposta di identificazione degli *hektemoroi* ateniesi. È ora il turno dell’A., la quale, sul presupposto di una continuità sostanziale fra mondo omerico e mondo arcaico, sostiene che gli *hektemoroi* erano una popolazione dipendente assimilabile agli Iloti spartani, ai *klarotai* cretesi o ai Penesti tessali: come questi anche gli *hektemoroi* sarebbero stati tenuti a versare un contributo (o un tributo) ai cittadini sul reddito dei terreni che coltivavano. E ciò anche se, come l’A. stessa riconosce, non vi è traccia

nelle fonti relative all'età soloniana di una 'abhängige Bevölkerungsschicht' (p. 302). Solone li avrebbe liberati dalla schiavitù rendendoli cittadini. Formulata la sua ipotesi di fondo, l'A. tocca il compito, come a tutti gli autori dei tentativi di spiegazione finora succedutisi, di mettere al loro posto tutti i tasselli del mosaico. Ripercorriamoli seguendo l'ordine in cui l'A. li esamina. Per quanto riguarda gli *horoi*, dopo essersi soffermata sull'opinione di Zurbach (*Les hommes, la terre et la dette*, su cui v. la discussione condotta in questa rassegna), l'A. accoglie la proposta formulata a suo tempo da Van Effenterre, secondo cui liberare la 'terra nera' dagli *horoi* alluderebbe alla riconquista del territorio di Eleusi occupato dai Megaresi (p. 298-299). Proposta a suo modo geniale, come tutte quelle formulate dal compianto studioso, ma che, per essere accolta, richiederebbe più un atto di fede che un convincimento basato su argomenti di verosimiglianza. Se infatti si fosse trattato soltanto di attribuire secondo criteri equi la terra riconquistata, è difficile immaginare che ne fosse scaturita una situazione di crisi sociale ed economica tanto grave da richiedere un intervento straordinario come quello affidato a Solone. L'attenzione dell'A. si sposta quindi sulle persone vendute (legalmente o illegalmente) e ricondotte in patria da Solone, di cui riferisce AP 12.4. Secondo l'A. si tratta del riscatto di persone rapite durante le ricorrenti razzie, già ricordate a più riprese nei poemi omerici, oppure di prigionieri di guerra. L'A. non lo dice, ma si potrebbe aggiungere, a conforto della sua opinione, che, mentre i prigionieri di guerra sono oggetto di vendite legali in quanto riconosciuti schiavi dal diritto 'internazionale', le persone rapite in tempo di pace sarebbero oggetto di vendite illegali. Ma il problema è che rapire o prendere prigioniero non significa vendere, quindi non corrisponde al testo del componimento soloniano; per di più non si capisce in che senso le operazioni di riscatto corrisponderebbero al ruolo di arbitro che Solone rivendica (e che l'A. richiama all'inizio di p. 300). Si passa quindi alla questione dei debitori (gravati da *chreios/chreia*), sempre ricondotti in patria da Solone secondo AP 12.4 (p. 300). Qui l'A. accumula spiegazioni diverse. Dapprima accenna alla prassi, tuttora attestata in paesi come l'India, di richiedere interessi altissimi per il prestito di sementi ai contadini poveri, in modo tale che i debitori, non essendo in grado di pagare gli interessi, siano costretti a lavorare per il creditore allo scopo di saldare il debito o ad abbandonare il paese. Poi rinvia nuovamente alle testimonianze omeriche, in cui il credito che viene rivendicato, recandosi presso una popolazione straniera, deriva da un illecito, in particolare dal furto di bestiame; infine pensa alla necessità di darsi alla fuga per coloro che abbiano commesso un illecito (come Fenice in Il. IX 458-483). I paralleli omerici non mi sembrano però calzanti: nei versi attribuiti a Solone non vi sono accenni a rapimenti o a sequestri di cittadini ateniesi da parte di stranieri; e per quanto riguarda gli autori di illeciti, non si capisce perché Solone avrebbe dovuto riportarli in patria (in probabile lacerante contrasto con la volontà delle vittime o dei loro parenti). Si passa infine all'ultima misura rivendicata da Solone in AP 12.4: aver liberato da vergognosa schiavitù (*douleia*) coloro che tremavano di fronte ai loro padroni (*despotai*) (p. 300). Secondo l'A. liberi significa qui 'abgabenfrei': quindi gli *hektemoroi* non hanno nulla a che fare con i debitori insolventi costretti a lavorare per i proprietari della terra. Di conseguenza la *seisachtheia* (p. 304) significherebbe appunto non liberazione della terra dei debitori ma liberazione della frazione dipendente della popolazione dalle 'Abgabenverpflichtungen'. Mi pare che Zurbach (*op. cit.*, p. 346 ss.) abbia già portato

sufficienti argomenti contro la tesi di uno statuto degli *hektemoroi* distinto da quello dei cittadini indebitati.

Vorrei aggiungere qui che, per poter accogliere la tesi dell’A., la riforma di Solone non dovrebbe essere presentata come liberazione dal tributo, come l’A. più volte ripete, ma come liberazione dalla schiavitù. Ma allora bisognerebbe ammettere che nell’Atene presoloniana esistevano due diversi tipi di schiavitù: la schiavitù per debiti e la schiavitù ilotica (a cui si potrebbe naturalmente aggiungere come terzo tipo la schiavitù-merce). Il frammento soloniano riportato in AP 12.4 si riferirebbe infatti a una schiavitù per debiti nella parte relativa al rientro in patria dei cittadini venduti o fuggiti all’estero, mentre nell’ultima parte si riferirebbe alla liberazione da una schiavitù totalmente diversa, di tipo ilotico. Ciò significherebbe (come d’altronde la stessa A., p. 300, sembra ammettere sulle tracce di Edward Harris), che il riscatto (presumibilmente con denaro pubblico) degli Ateniesi venduti all’estero come debitori insolventi resi schiavi sarebbe stata una misura *una tantum* che non avrebbe impedito, in futuro, di ridurre in schiavitù il debitore insolvente così come accadeva prima di Solone. Cioè Solone non avrebbe vietato che i prestiti continuassero a essere garantiti dal corpo del debitore (ed eventualmente dei suoi familiari). Mi pare difficile che una simile ricostruzione bipolare della schiavitù al tempo di Solone (irrimediabilmente esposta al rasoio di Ockham) possa risolvere in modo soddisfacente l’enigma degli *hektemoroi*.

L. Loddo, *Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese*, Quaderni di Erga-Logoi 9, Milano 2018, p. 196. Il libro è composto da un’Introduzione, quattro capitoli, un’Appendice contenente una sintesi delle leggi di Solone per temi seguendo la recente edizione Leão-Rhodes, le Conclusioni, i Riferimenti bibliografici, l’Indice dei nomi e dei concetti notevoli, l’Indice delle fonti. La tesi di fondo del libro è che le tradizioni su Solone attestino un’effettivo processo precoce di democratizzazione delle istituzioni ateniesi attribuibile a Solone, e non siano solo il risultato della propaganda di V e IV secolo. Ciascun capitolo del libro si propone quindi “di approfondire uno dei volti di Solone: il nomoteta, il democratico, il riformatore, l’evergete” (p. 12).

Il capitolo I, “Solone il nomoteta” (p. 15-37), inquadra la figura e l’attività legislativa di Solone nel quadro del passaggio dall’oralità alla scrittura. L’A. prende subito posizione a favore della storicità della figura dei legislatori qualora risultino compatibili con il quadro delle tradizioni relative alle singole città in cui si tramanda che abbiano operato. Inoltre, ritiene metodologicamente sostenibile parlare di un codice nel caso del Solone nomoteta “a indicare la coerenza e l’unità delle norme che la tradizione gli attribuisce e che gli Ateniesi riconoscevano” (p. 17). Sono affermazioni impegnative, che l’A. si preoccupa di giustificare collocando Solone sullo sfondo delle tradizioni relative alle figure più note di nomoteti arcaici: Licurgo, Zaleuco, Caronda ecc. L’A. sviluppa qui una sintesi felice delle nostre principali conoscenze (anche se qualche volta scivola in generalizzazioni un po’ affrettate: ad es. che il legislatore, dopo aver dato le leggi alla città, “non conserva il potere, ma lo rimette nelle mani del popolo”, come se dappertutto ne derivasse un regime democratico). Il § 3 del primo

capitolo si concentra sulle origini della codificazione, tema assai spinoso, nella cui trattazione da parte dell'A. emergono a mio parere alcuni punti deboli. La ricostruzione dell'universo normativo basato sulle *themistes* non appare del tutto convincente in quanto tenta di sintetizzare opinioni dottrinarie non sempre conciliabili e non sempre persuasive.

Ci si scontra qui in particolare con la difficoltà di definire i contorni del diritto consuetudinario nella Grecia arcaica. L'affermazione secondo cui le *themistes* erano "responsi oracolari" "la cui forza normativa, lungi dall'essere intrinseca, si sostanziava solo dopo il pronunciamento", pur trattandosi comunque solo di "una dimensione para-*giuridica*" (p. 26-27), lascia piuttosto perplesso il lettore. Così pure definire il diritto consuetudinario "scarsamente organizzato e asistematico" (p. 27) non corrisponde al modo generalmente condiviso dagli storici del diritto di rappresentarsi il diritto consuetudinario. Scrivere che i tesmoteti non erano incaricati "di raccogliere le regole che avevano guidato le sentenze nei tribunali, cosa che presupporrebbe l'esistenza del principio giuridico di un 'precedente legale vincolante' nel diritto attico" (p. 27) induce a chiedersi di quali tribunali si stia parlando. Se sono i tribunali popolari istituiti da Solone, non si vede come si potessero accertare "le regole" che avevano guidato le sentenze; ma escluderei che anche i re esioidei "divoratori di doni" manifestassero le "regole" in base a cui giudicavano. Anche il richiamo al prediritto a p. 28 meriterebbe un approfondimento critico più consapevole: la lettura del libro di Emanuele Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, sarebbe stata utile a questo scopo. Il § 4 ("Scrivere le leggi: una questione di equità?") discute le due tesi principali che da tempo si dividono il campo riguardo alle finalità a cui la scrittura delle leggi mirava: da un lato la difesa dei ceti meno abbienti "di fronte alla gestione arbitraria del potere giudiziario da parte dell'aristocrazia dominante" (non userei il termine "funzionari" che amministravano la giustizia) (p. 30); dall'altro, invece, il desiderio del ceto dominante di consolidare il suo potere (p. 32). Una terza tesi ritiene infine che la legge scritta servisse a tutelare l'equilibrio di potere fra gli esponenti dei ceti dominanti per evitare la tirannide (p. 33). Alla fine l'A. sembra propendere per l'opinione, in un certo senso 'apolitica', di Gagarin, secondo cui era la complessità accresciuta della vita sociale che rendeva impossibile ricordare per trasmissione orale dettagli e particolari nuovi (p. 34) (si nota però una certa contraddizione fra il dire "la polis aveva bisogno... di regole nuove... che definissero in maniera più precisa gli elementi legati alla procedura" e, subito sotto "non si tratta di leggi procedurali, ma di leggi per lo più sostanziali": p. 34). Per quanto riguarda in particolare Solone, le finalità che avrebbe perseguito mediante la sua legislazione sarebbero state essenzialmente due: realizzare una giustizia uguale per tutti e "ridefinire l'orizzonte politico, economico e giuridico dello stato" secondo un modello 'razionale' (p. 35). Come spiegare allora il persistere di *mnemones*, "la cui funzione peculiare consisteva nel ricordare e nel recitare pubblicamente le leggi della città", e che sembrano quindi legati a una cultura giuridica orale (p. 36)? Secondo l'A. la loro funzione rispondeva all'esigenza di assicurare il massimo di diffusione possibile alle leggi, contribuendo "ad agevolarne la memorizzazione e la diffusione" (p. 37). Si potrebbe osservare che così sembra che siano ormai in vigore soltanto leggi scritte, mentre una figura come quella di Spensizio attesta che al *mnemon* spetta il compito di ricordare anche leggi non scritte oltre che essere tenuto a scrivere i nuovi provvedimenti introdotti nell'ordinamento.

Passiamo così al capitolo secondo, “Solone il democratico”. L’A. intende qui dimostrare che i riferimenti a Solone come fondatore della democrazia ateniese non sono una costruzione ideologica del IV secolo, ma contengono un nucleo di verità. Rileva così che gli stessi Ateniesi erano in grado di risalire a testi antichi di legge al di là della generica attribuzione a Solone di tutta la legislazione vigente (resterebbe però da capire se sono veramente da attribuire a Solone). La seconda parte del capitolo è dedicata a un’accurata analisi dei riferimenti più o meno esplicativi a Solone che si possono individuare nella commedia antica e nuova: direi che si tratta della parte meglio riuscita del libro. Mi resta comunque qualche dubbio riguardo all’intenzione, che l’A. attribuisce a Solone, di “mettere sotto stretto controllo la vita delle donne e di controllarne la moralità” (p. 85), come se prima le donne vivessero in uno stato di licenziosa libertà. Mi riferisco ad esempio a un’affermazione come la seguente: solo la donna funzionale al ruolo attribuitole dal nuovo ordinamento “poteva vedersi riconosciuti i diritti minimi. Uno di questi consisteva nella protezione accordatale da eventuali attacchi sessuali, in particolare dalla *moicheia*...”. Ora, a parte il fatto che la *moicheia* presuppone il consenso della donna, sia pure “corrotta” dal seduttore, non credo che Solone abbia innovato rispetto alla disciplina tradizionale di tale comportamento. Inoltre, non parlerei di ‘assassinio’ del *moichos*, dato che in italiano il termine assassinio non indica certo un omicidio legittimo; mi sembra inoltre inesatto dire che l’uccisore non era “perseguibile penalmente”, dato che vi era un tribunale, il Delphinion, competente proprio per giudicare gli omicidi legittimi.

Il capitolo III, “Solone il riformatore” (p. 89-122) prende le mosse da AP IX 1, in cui il divieto di garantire i prestiti con la persona, la creazione dell’azione pubblica e la possibilità di appello al popolo vengono definiti gli aspetti più democratici della costituzione soloniana. Si concentra poi sull’analisi dei principali organi costituzionali. L’A. ritiene che la tradizione relativa alla creazione da parte di Solone del Consiglio dei 400 sia in buona misura attendibile: l’opinione dell’A. è ben argomentata, anche se, com’era da attendersi, la conclusione resta opinabile. Si passa poi all’Areopago (che fosse incaricato di determinare le pene da irrogare ai magistrati condannati in sede di rendiconto dal *demos* riunito in assemblea – p. 112- sembra un’ipotesi molto opinabile) e al tribunale popolare. A proposito di quest’ultimo l’A. sostiene giustamente che il *dikasterion* doveva essere fin dall’inizio un’organo giudicante distinto dagli altri organi costituzionali. A suo avviso era in primo luogo un tribunale che giudicava in caso di *ephesis* (p. 116). Prosegue l’A.: “In aggiunta, poteva agire come tribunale di prima istanza, in particolare in caso di reati (direi meglio “di comportamenti”) riconducibili a *hybris*, e giudicare cause in seconda istanza, se la gravità del reato presupponesse l’irrorazione (sfortunato refuso per “irrogazione”) di una pena maggiore rispetto a quella che il magistrato era tenuto a comminare sulla base del principio che solo un tribunale di cittadini poteva stabilire pene pecuniarie più serie di quelle previste dalle leggi”. Occorre qui precisare: a) che non si tratta di tribunale di seconda istanza, perché il magistrato non emanava alcuna sentenza se la pena superava la sua competenza; b) che sono le leggi a stabilire il limite massimo della pena pecunaria che il magistrato ha il potere di (non “è tenuto a”) infliggere.

Il cap. IV, “Solone l’evergete” (p. 123-143) si occupa dapprima dell’istituzione dell’azione pubblica da parte di Solone, poi degli interventi a sostegno di orfani e invalidi di guerra; infine della protezione di orfani ed ereditiere. A proposito dell’ereditiera appartenente alla classe dei tetti, l’A., coerentemente con la tendenza di fondo del suo lavoro, si schiera a favore dell’autenticità del testo di legge riportato in Dem. 43.54. A mio parere molti aspetti di questo testo suscitano difficoltà (che, a quanto pare, non sono state generalmente avvertite dai commentatori, il che assolve anche l’A.). Provo a segnalarne alcune.

Intanto sembra improbabile che un pentacosiomedimno sia lo zio o il cugino paterno di una ereditiera teta: mi chiedo se la norma, se la riteniamo autentica, non si rivolgesse in realtà soltanto a famiglie appartenenti alle prime tre classi, quindi non alle ereditiere povere.

In secondo luogo, essere tetti non significa essere nullatenenti: non si capisce quindi perché la donna non possa trovarsi un marito all’interno della stessa classe di censo: sembra quasi che, nell’intenzione del legislatore, la dote che il parente sarebbe tenuto a fornire alla donna miri a permetterle di trovarsi un marito all’interno della classe stessa del parente che la costituisce.

In terzo luogo, non è chiaro a chi spetti l’iniziativa di mettere in moto la procedura a tutela dell’ereditiera: da un lato sembra che spetti d’ufficio all’arconte, dall’altro sembra che l’arconte si attivi soltanto su denuncia di un interessato. In quest’ultimo caso non si capisce chi possa essere interessato alla sorte di un’ereditiera presentata come nullatenente, se non eventualmente qualcuno che si candidi a sposare l’ereditiera per mettere le mani sulla dote che il parente è obbligato a costituirle.

Quanto poi alla menzione delle classi censitarie, ci assicurerebbe che si tratta di una norma post-soloniana, non che Solone ne sia l’autore (Una notazione a margine. A proposito della cura dei soggetti deboli affidata all’arconte eponimo in base a ciò che si legge in Dem. 43.75 e in AP 56.7, l’A. ricorda che secondo Ruschenbusch, *Solonus Nomoi*, 1966, p. 28-30, la norma non poteva essere attribuita a Solone “a causa dell’assenza in età soloniana della facoltà del magistrato competente di esprimere una valutazione del reato”: p. 142. Qui deve essersi verificata una mancanza di coordinamento con la n. 78, dove correttamente si allude in modo indiretto alla effettiva motivazione avanzata da Ruschenbusch, cioè che le norme del codice soloniano non erano indirizzate ai magistrati).

Mi rendo conto che, mettendo in luce quelle che mi sembrano punti critici (spesso marginali) della trattazione, ho svolto il ruolo di avvocato del diavolo. Concludo quindi sottolineando i molti aspetti positivi del libro. L’analisi delle fonti è condotta con intelligenza e dimostra una notevole capacità di mettere a frutto criticamente la dottrina (particolarmente interessante mi è sembrata la lettura dei commediografi che l’A. propone). Spesso le argomentazioni dell’A. risolutamente a favore della storicità della figura e dell’opera di Solone mi lasciano perplesso, ma inducono me (e penso ogni altro lettore) a riflettere. Si tratta quindi di un contributo importante per lo studio di una figura che resta tanto sfuggente quanto onnipresente nella storia (anche e direi soprattutto giuridica) di Atene.

K. Matijević, *Die lex sacra von Selinunt: Totenmanipulation in der Archaik und Klassik*, Philippika 113, Harrassowitz, Wiesbaden 2017, p. VIII + 123 e 6 riproduzioni.

Dopo un'Introduzione in cui viene sottolineata l'importanza dell'idea dell'influsso dei morti nel mondo greco, il libro si articola in cinque capitoli, una conclusione e una copiosa bibliografia (da cui è assente però A. Iannucci, F. Muccioli e M. Zaccarini, a cura di, *La città inquieta: Selinunte tra lex sacra e defixiones*, Milano, 2015). Il primo, “*Die lex sacra von Selinunt*” (p. 5-38) è dedicato a un esame approfondito della tavoletta il cui testo viene riprodotto con un ricco apparato critico ed è seguito da una traduzione tedesca. Da sottolineare l'accuratezza con cui l'A. riferisce e valuta i contributi dei diversi studiosi che sono intervenuti a partire dall'*editio princeps* del 1993. Di particolare interesse per gli storici del diritto è la facciata B dell'iscrizione con il riferimento ai rituali a cui dovrebbe sottoporsi l'omicida per essere riammesso nella compagnia cittadina. A questo proposito osservo che il termine *autorektas* (B 9), viene tradotto a volte solo con ‘*Mörder*’ a volte associandovi ‘*Totschläger*’ (es. p. 33). Purtroppo, l'A. non si addentra nelle questioni giuridiche riguardanti la purificazione dell'omicida. Andrebbe perciò fatto un riferimento all'interpretazione della legge di Draconte da parte di Gerhard Thür (v. da ultimo l'articolo pubblicato in Riess (hrsg.), *Colloquia Attica*, qui recensito), in base a cui ci si dovrebbe chiedere prima di tutto se un assassino possa essere purificato e, in secondo luogo, se a Selinunte l'istigatore o il mandante di un omicidio non sia tenuto ad alcuna purificazione non essendosi macchiato di sangue le mani. Così pure andrebbe fatto riferimento al recente lavoro di Edward M. Harris, *The Family, the Community and Murder: the Role of Pollution in Athenian Homicide Law*, in C. Ando, J. Rüpke (eds.) *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, Berlin-Munich-Boston 2015, p. 11-35. C'è però da considerare che, secondo l'A., i rituali di purificazione previsti dall'iscrizione potrebbero applicarsi a illeciti diversi dall'omicidio, forse di carattere sacrale come supposto da altri commentatori (p. 34 e 38). Il capitolo successivo, “*Die lex sacra von Kyrene*” (p. 39-49), sottolinea analogie e differenze fra l'iscrizione di Cirene e quella di Selinunte. Gli ultimi tre capitoli si concentrano sull'uso di figurine rituali destinate a permettere il controllo sull'intervento degli spiriti maligni, mettendo in luce il possibile influsso delle concezioni orientali sulle pratiche attestate in Grecia. Una breve conclusione (p. 85-86) riassume i principali temi trattati. Si tratta di un libro certamente molto utile per fare il punto sull'interpretazione di due celebri iscrizioni che presentano ancora molti punti oscuri, inquadrandole in una tematica storico-religiosa di più ampio respiro. L'atteggiamento di prudenza e di equilibrio dell'A. nell'esporre e nel valutare le opinioni espresse in dottrina è degno del massimo elogio; tuttavia al termine della lettura si rimane con il desiderio di conoscere la sua personale opinione riguardo alle questioni più controverse.

R. Osborne and P.J. Rhodes, *Greek Historical Inscriptions. 478-404 BC*, Oxford 2017.

Con il n. 125 è compreso nel volume un estratto del Codice di Gortina sotto il titolo ‘*Civil Laws of Gortyn, c. 450*’, accompagnato da una traduzione inglese a fronte

(p. 132-147). Si tratta più precisamente delle coll. II e V complete, a cui si aggiungono estratti delle coll. III, IV e VI. Gli autori hanno scelto cioè “the section on rape and adultery and divorce” e “the provisions for inheritance of property”. Dopo alcune opportune informazioni sulla natura e sul contenuto del Codice, leggiamo alcune annotazioni riguardanti i reati sessuali disciplinati nella col. II. Gli AA. osservano che la figura dell'*apetairos* viene menzionata solo “in the case of sexual offences which might lead to offspring”. Questa motivazione mi sembra alquanto restrittiva, perché la vittima di violenza può essere anche un maschio *apetairos* (come sembra che anche gli AA. ritengano, dato che traducono col. II 5 con “in the case of an *apetairos*”). Si noti inoltre che il Codice non disciplina in modo diretto la sorte del figlio nato da una libera non sposata, quindi o cittadina o *apetairos*.

La motivazione che abbiamo or ora criticato viene ripresentata dagli AA. in relazione allo stupro di una “household slave”, la cui sanzione dipende non solo dal momento in cui l’illecito è stato commesso, ma anche dal fatto che fosse vergine o meno (col. II 11-16). In proposito scrivono gli AA.: “That the law should set a price on virginity (only) in the case of the household slave is striking: by implication the value of the household slave to her master depends upon his being able to be sure that if he has sex with her resulting children will be his own” (p. 144). Tuttavia, a me pare che questa motivazione avrebbe senso solo se il padrone intendesse fare della schiava la propria concubina; altrimenti mi sembra più plausibile la motivazione che avevo già indicato nel mio *Diritto di famiglia nel CdG*, 1997, p. 142: come ci mostra col. III 52 – IV 8 le schiave erano normalmente destinate al matrimonio con uno schiavo altrui, e sul mercato matrimoniale la verginità ovviamente contava. Gli AA. osservano ancora: “we should note that when it comes to conflicting oaths as to what had happened the oath of the (female) slave is to take precedence (ll. 15-16)” (p. 144). E aggiungono che “later in the Code we find this sort of evidentiary oath being required of a woman who denies taking the property of the husband whom she divorces” (*ibid.*). Qui gli AA., evidentemente per ragioni di spazio, non hanno potuto tenere conto del dibattito dottrinario sulla portata della clausola *orkioteron*, e parlano semplicemente di “conflicting oaths”. Si sarebbe comunque potuto segnalare che, se la schiava presta un giuramento decisivo, si dovrebbe ammettere che essa sia parte in causa, ciò che risulta del tutto anomalo alla luce di quel che sappiamo sulla capacità giuridica degli schiavi (e soprattutto delle schiave). Sempre a proposito della disciplina degli illeciti sessuali condivido l’osservazione degli AA. che la differenza fra stupro e adulterio “seems to be that adultery involves being caught in the act” (*ibid.*). Il che implica però che non sappiamo se esisteva un’azione analoga alla *graphe moicheias* ateniese. A p. 145 gli AA. sottolineano la differenza di mentalità fra Atene, dove saremmo più vicini al “modern Mediterranean world of ‘honour killings’”, e Gortina dove sembra obbligatorio “to offer the adulterer the opportunity to be ransomed” (p. 144).

In realtà io credo che la mentalità tanto ad Atene che a Gortina sia la stessa, tanto è vero che anche a Gortina è lecito uccidere il *moichos* nel caso che il riscatto non venga pagato. Soltanto che nella legislazione gortiniana sembra evidente l’intenzione del legislatore di imporre la trasformazione in denaro della sanzione per qualunque comportamento illecito o comunque dannoso (estendo così alla valutazione in denaro dei comportamenti la giusta importanza data alla possibilità di valutare in denaro il

valore di ogni cosa con riferimento alla divisione ereditaria: p. 147). Lo conferma la dettagliata disciplina della illecita sottrazione di cose appartenenti al marito da parte della moglie che abbandona la casa coniugale in seguito a divorzio (nella traduzione di col. III 1-16 vi sono alcuni punti discutibili, che riflettono la difficoltà persistente in dottrina di intendere esattamente le singole fattispecie contemplate dal legislatore). Per quanto riguarda la sezione riguardante le norme in materia ereditaria (p. 146) sono da segnalare alcune sviste. A proposito della disciplina del dono all'interno della famiglia gli AA. scrivono: "The husband is envisaged giving gifts to his wife ... or to his mother ... or daughter...", dove in realtà è il figlio che dona alla madre. Poco più sotto si accenna a "the inclusion at the beginning of column VI of the only date in all the Gortyn laws"; ma si tratta dell'inizio di col. V. Un'ultima annotazione riguardante la col. II. Per gli AA. il misterioso comportamento illecito descritto alle ll. 16-20 va senz'altro identificato con una "unsuccessfull seduction" esercitata presumibilmente nei confronti di un'ereditiera. Forse sarebbe stato opportuno formulare in forma più dubitativa questa interpretazione che si espone a molte serie obiezioni (si veda in questa Rassegna la recensione a Pelloso, *Atene e oltre...*). In conclusione, nonostante la brevità del commento, l'assaggio' del Codice che i curatori offrono contiene molti spunti interessanti.

S. Peels, *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Mnemosyne Supplements 387, Leiden-Boston 2016, p. XIII + 295. Il volume consta di: una Prefazione, un'Introduzione (p.1-26); sei capitoli, una Conclusione, Bibliografia, Indice delle fonti, Indice delle parole greche, Indice analitico.

Si tratta di una ricerca condotta con grande accuratezza sia dal punto di vista teorico (mi riferisco in particolare al cap. 2., *The Semantics of hosios*, p. 27-67, dove segnalo in particolare l'ultimo paragrafo), sia dal punto di vista dell'approfondita analisi di un gran numero di fonti vuoi letterarie vuoi epigrafiche (con particolare attenzione alle prescrizioni delle leggi sacre). Il metodo seguito consiste principalmente nell'analizzare le relazioni fra *hosios* e i termini che l'A. riassume sotto l'etichetta di 'cognates', in base al presupposto che la scelta di un termine risponde normalmente a una logica 'competitiva' destinata a suscitare una determinata reazione negli ascoltatori (o nei lettori). La convinzione di fondo che guida la ricerca è che *hosios*, a cui si deve attribuire "the core meaning pious" (p. 207), sia una qualifica valutativa che si muove all'interno della sfera religiosa.

Le molteplici manifestazioni di 'pietà' analizzate dall'A. si possono così condensare in due atteggiamenti e comportamenti: riconoscere dio come dio e fare ciò che piace agli dei. Nell'impossibilità di discutere qui tutti o anche solo alcuni dei brani analizzati dall'A., mi limiterò a un solo testo, precisamente la clausola iniziale della c.d. legge coloniaria di Naupatto (su cui l'A. annuncia un articolo in corso di pubblicazione). Scrive l'A. "The inscription explains that the Naupactian colonist visiting Locris is allowed to sacrifice and partake in the sacrificial meal (*lanchanein kai thuein*) in the manner in which this is *hosia* for a stranger (*hopo* (= *hopo<s>*) *xenon hosia*), if he wants" (p. 191). L'A. propone anche una lettura alternativa dell'*hopo* che

si legge alla l. 2: propone cioè di intenderlo come la forma dorica di *hopothen* ('from where'), con riferimento a quei luoghi di culto ““from where (it is) *hosia* that a *xenos* (sc. receives sacrificial meat and sacrifices)”” (p. 192). Come si vede, e contrariamente alla totalità – se non mi sfugge- dei commentatori, l'A. non fa dipendere *hòsia* (inteso quindi come neutro plurale) da *lanchanein*, nel senso di ricevere la porzione prescritta del cibo sacrificale, ma intende il termine nel senso di regola (agg. sostantivato) che disciplina la cerimonia sacrificale. Ed è piuttosto singolare che l'A. non ritenga opportuno giustificare questa discordanza dall'interpretazione dominante. A favore dell'A. si potrebbe addurre il fatto che subito sotto (l. 3-4) *lanchanein* non è accompagnato da un complemento oggetto; ma si può replicare che, essendo esplicitato la prima volta che il verbo ricorre, la seconda volta può essere sottinteso. Quanto all'alternativa *hopothen*, essa sarebbe in astratto giustificabile alla luce, ad esempio, del parallelo uso alla l. 18 dell'iscrizione; tuttavia nella nostra clausola essa darebbe luogo a una sequenza sintattica troppo brachilogica per esprimere ciò che l'A. suppone.

Ritornando ad esaminare il libro nel suo complesso, segnalo come siano particolarmente stimolanti le analisi delle tragedie nel cap. 4.: *hosios* vs. *dikaios*, p. 107-148 (con riferimento in particolare ai criteri di valutazione della richiesta da parte dei destinatari di una supplica). Il capitolo probabilmente più interessante per lo storico del diritto è però il cap. 7. *The Semantic Paradox*, p. 207-251, dove per paradosso si intende che ad *hosios* è stato attribuito da autorevoli studiosi il significato di profano, soprattutto quando lo si trova coordinato con *hieros* nella formula *ta hiera kai ta hosia*. Il risultato a cui perviene l'A. al termine di un'approfondita analisi, è che questi due termini, lungi dall'esprimere l'opposizione di sacro e profano, dunque di due ambiti opposti, derivano dalla volontà di chi li usa di distinguere ciò che appartiene agli dei (*hieros*) da ciò che è gradito agli dei (come ad esempio l'uso di denaro pubblico definito appunto *hosios*), indicando così due sfere che si integrano a vicenda. Fondamentalmente sono d'accordo con l'A. (che ringrazio per aver indicato un mio vecchio articolo del 1977 come uno dei contributi a cui si ispira la sua stessa linea interpretativa); ritengo che avrebbe però giovato alla dimostrazione della sua tesi una maggiore attenzione all'uso della formula *ta hiera kai ta hosia* sia nell'ambito familiare (di Iseo si trova un unico riferimento in nota) sia nell'ambito pubblicistico. Per quanto riguarda l'ambito familiare mi sembrerebbe importante allargare l'ambito dell'indagine ad espressioni analoghe tese a designare le competenze del titolare dell'*oikos*. Mi riferisco ad es. alla formula *ta thina kai ta anthropina*, che troviamo nel Codice di Gortina (IC IV 72, col. X 42-43), in apparenza con la stessa valenza semantica di *ta hiera kai ta hosia*. Ma l'A. ha certamente già in cantiere ampliamenti della sua ricerca in questa e altre direzioni relative all'uso di *hosios*, che accresceranno e confermeranno i già cospicui risultati raggiunti in questo libro.

C. Pelloso (a cura di), *Atene e oltre. Saggi sul diritto dei Greci*, Jovene ed., Napoli 2016, p. VI + 736.

Va salutato con favore il volume miscellaneo curato dal giovane e valente giusromanista e giusgrecista padovano, che è anche autore di ben quattro dei dodici saggi ivi presentati (degli altri otto sono autori: Luigi Garofalo, che riprende il tema del

confronto fra diritto greco e diritto romano con particolare attenzione ai temi del *synallagma* e della legge; Roberto Scevola, che è autore di due saggi attinenti al diritto costituzionale rispettivamente ateniese e beotico; Paola Lambrini, che presenta un confronto fra diritto greco e diritto romano in tema di dolo; Marco Falcon e Mattia Milano, che prendono in esame rispettivamente la prima orazione di Lisia e la prima di Eschine; Sara Zanovello, che prosegue i suoi studi sull'affrancazione degli schiavi e Miriam Padovan, che dedica la sua attenzione alla figura del *pharmakos*).

Dei saggi di Peloso, dedicati rispettivamente a ‘*Coscienza nomica e coscienza giuridica...*’ (p. 3-62), ‘*Flessibilità processuale e regime solonico del furto...*’ (p. 101-146), ‘*Giustizia collettiva e rapporti sinallagmatici...*’ (p. 307-354), ‘*Fase istruttoria e modalità di giudizio nella prima colonna del ‘codice’ di Gortina*’ (p. 481-514), prenderò qui in considerazione soltanto l'ultimo, non solo perché è incentrato sulla critica alla mia interpretazione del sistema probatorio gortinio, ma perché mi pare abbia il merito di rimettere in discussione un tema che è di fondamentale importanza per comprendere la concezione greca del processo. Premetto che farò qui riferimento anche alla riaffermazione della propria critica nei miei confronti che l'A. ha esposto in ‘*Provare*’, ‘*giudicare*’, ‘*decidere*’: *brevi note sulla prima colonna del ‘Codice di Gortina’*’, in B. Biscotti (a cura di), *Kállistos nómōs. Scritti in onore di Alberto Maffi*, Torino 2018, p. 133-152.

Come è noto, in col. I 15 ss. il legislatore gortinio dispone quanto segue: “Se una delle parti afferma che (la persona contesa) è libera e l'altra che è schiava, prevalgano coloro che testimoniano trattarsi di un libero. Se la lite riguarda l'appartenenza di uno schiavo e ciascuna delle parti afferma che è suo, se un testimone depone, il giudice decida in modo conforme alla testimonianza (ll. 20-21: *ai men ka maitus apoponei, kata ton maitura dikadden*); se vi sono testimoni a favore di entrambe le parti o di nessuna delle due, il giudice decida giurando” (trad. Maffi). In materia di lite riguardante l'appartenenza di uno schiavo si prevede in primo luogo che il giudice decida *kata ton maitura*; quindi, se facciamo riferimento all'identica formulazione che troviamo nella norma generale di col. XI 26-31, la modalità di giudizio dovrà essere definita come *dikadden*, e il giudice non potrà far altro che pronunciarsi a favore della parte che presenta il testimone. Ma questa soluzione implica logicamente che, in assenza della testimonianza richiesta dalla legge, il giudice decida liberamente giurando (*omnunta krinen*), ossia senza essere vincolato da una prova legale quali sono appunto la testimonianza e il giuramento, oppure il giudice sarà in un certo senso obbligato, non essendo stata fornita la prova richiesta dalla legge a una parte (ossia testimonianza o giuramento), a dare ragione alla controparte senza ammettere altri tipi di prove? Le altre due ipotesi formulate in col. I 21-24 sembrano fornire una risposta esauriente, nel senso che il *dikadden* vincolato all'esito di una testimonianza si trasforma in un *omnunta krinen* se la testimonianza non viene fornita, oppure se vi sono testimoni da ambo le parti. Di qui la conclusione a cui sono arrivato in *Giudice e mezzi di prova...*, in Annali Genova 31, 2002-3, p. 74-85. Cioè che le parti avessero una certa libertà di manovra nel trasformare una modalità di giudizio nell'altra: da un lato l'impossibilità di fornire una testimonianza richiesta dalla legge potrebbe dar luogo a un *omnunta krinen* e non a una vittoria automatica della controparte; dall'altro una situazione in cui la legge prevede (in maniera esplicita o implicita) un *omnunta krinen* può trasformarsi in un

*dikadden* vincolato se una parte presenta un testimone o se il giudice accetta la sua proposta di prestare giuramento.

In un importante contributo al Symposium 2009 (*Legal Procedure in Gortyn*, Wien 2010, p. 127 ss.), Gagarin aveva già respinto la mia tesi, lasciando però aperto uno spiraglio. A suo avviso le singole prescrizioni del CdG riguardanti la modalità di giudizio vanno interpretate alla lettera. Di conseguenza se il Codice prescrive che il giudice si pronunci tramite *omnunta krinen* o semplicemente non preveda una specifica modalità di giudizio, come accade nella col. II in materia di reati sessuali, non si potrà trasformare il giudizio in un *dikazen* tramite testimonianza o giuramento a meno che la legge non lo preveda espressamente (disponendo *omnunta krinen* a meno che non vi sia la dichiarazione di un testimone). Viceversa, quando la legge prescrive una dichiarazione da parte di un testimone, la mancata testimonianza non lascia al giudice altra possibilità che condannare la parte che non ha presentato il testimone, senza possibilità di trasformare in *omnunta krinen* il *dikazen* vincolato all'esito della testimonianza. Lo spiraglio che Gagarin 2010 lascia aperto lo aveva già formulato nella relazione presentata al Symposium 1985 (*The function of Witnesses at Gortyn*, Weimar 1989, p. 29 ss.): "...accidental witnesses were probably allowed to testify in any case at Gortyn, though their testimony is only mentioned explicitly in a few cases". Per comprendere questa affermazione bisogna ricordare che questo primo contributo di Gagarin era diretto a mettere in discussione la tesi, avanzata da J.W. Headlam (*The Procedure of the Gortynian Inscription*, JHS 13, 1892/93), secondo cui nel CdG "the word *maitures* refers to formal witnesses of processual or contractual acts", mai a testimoni di fatti rilevanti per la causa (definiti appunto 'accidental witnesses'). Dopo aver dimostrato che in realtà il diritto processuale gortinio contempla anche testimoni 'accidentali', la conclusione a cui giunge Gagarin 2010 cit., p. 133, è la seguente: dove la legge richiede testimoni 'formali', la loro assenza fa sì che il giudice dichiari vittoriosa la controparte; viceversa l'assenza di testimoni 'accidentali' non influisce sull'esito del giudizio, come aveva già enunciato in Gagarin 1989 (mentre niente di sostanzialmente nuovo aggiunge la breve trattazione della testimonianza in Gagarin-Perlman, *Laws of Ancient Crete*, p. 138-139). A mio parere l'attribuzione alle testimonianze di effetti così nettamente differenziati pone un problema. In particolare nei casi in cui la legge fa dipendere il giudizio su una controversia da una testimonianza non meglio qualificata (*ai apoponioi maitus*), non si capisce perché una testimonianza di carattere 'accidentale' non dovrebbe determinare un *dikazein* vincolato al tenore del suo contenuto alla pari di una testimonianza 'formale'.

Ritorniamo ora alla critica di Peloso all'opinione da me espressa in Maffi 2002-2003 cit., secondo cui da col. I 20-24 è possibile ricavare il principio che le parti sono sempre ammesse a presentare testimoni anche quando la legge prevede (esplicitamente o implicitamente) che il giudice pronunci la sua sentenza nella modalità definita *omnunta krinen*. L'A. ritiene che questa facoltà sia limitata all'ipotesi della controversia riguardante la proprietà di uno schiavo conteso perché in questo caso l'azione che viene intentata presenta la struttura di una *diadikasia*. In questo tipo di azione ciascuna delle parti avanza una pretesa uguale e contraria (col. I 19-20) con conseguente "onere di provare quanto positivamente affermato" (Peloso 2018, p. 147). Viceversa, nelle controversie in cui una parte, l'attore, afferma una propria pretesa, e la controparte, il

convenuto, nega la pretesa dell'attore, “non è mai previsto dal legislatore come possibile un contrasto tra testimoni” (*ibid.*, p. 148). E ciò in forza del principio, che dobbiamo ritenere vigente anche nel diritto processuale del CdG, secondo cui l'onere della prova *incumbit ei qui dicit et non ei qui negat* (*ibid.*, p. 147). A ciò si aggiunge che, secondo l'A. (in particolare *ibid.*, p. 148 n. 59) nel diritto di Gortina “potrebbe supporsi altresì come pienamente vigente … il principio … ‘*negativa non sunt probanda*’ sia per ‘formal witnesses’, sia per ‘accidental witnesses’”. Come esempio dell'applicazione di questi principi viene addotta (Peloso 2018, p. 148-149, conforme a Peloso 2016, p. 506-508) col. I 12-14, in cui si stabilisce che se la persona accusata di essersi illegalmente impossessato della persona del cui status o della cui proprietà si discute, nega di aver compiuto tale atto, “il giudice decida giurando a meno che un testimone non renda testimonianza (*ai me apoponioi maitus*)”. In base ai due principi sopra ricordati, l'A. ritiene: a) che qui non si possa pensare a un eventuale contrasto fra testimoni dell'una e dell'altra parte (come si desume dall'uso del singolare *maitus*); b) che spetti a colui che chiede la liberazione della persona oggetto dell'impossessamento presentare un testimone che certifichi il comportamento illecito della controparte. Non sono sicuro che gli argomenti addotti dall'A. siano così solidi come potrebbero sembrare. Per quanto riguarda a) osservo prima di tutto che anche a proposito della controversia riguardante la proprietà di uno schiavo, la prima ipotesi che la legge formula, in termini analoghi è che soltanto una delle parti in causa presenti un testimone (col. I 20-21). In secondo luogo, nel processo riguardante l'accertamento dello *status libertatis* (col. I 15-18) non si ha propriamente “una contrapposizione tra due domande *de eadem re* di accertamento positivo *inter se* incompatibili” (Peloso 2016, p. 505), formulazione che si attaglia propriamente a descrivere la controversia fra due rivendicazioni contrapposte di proprietà di uno schiavo. Per quanto riguarda b), che a Gortina vigano i due principi enunciati dall'A. è affermato alla luce di una razionalità processuale avulsa da un contesto storico preciso, ma è in realtà affermazione tutta da dimostrare sulla base dei dati testuali. A proposito del principio che l'onere della prova gravi sulla *pars quae dicit*, va ricordato che, in base a col. XI 26-31, la sentenza del giudice risulterà vincolata (dando luogo a un *dikazen*) dal giuramento purgatorio del convenuto, non da una prova presentata dall'attore (si noti però che la clausola *orkioteros* implica logicamente che, in determinati casi, sia offerta all'attore la possibilità di concludere la lite tramite il proprio giuramento). Ciò è ben chiaro anche all'A. 2016, p. 513, che però non vi scorge il segnale che anche la testimonianza che vincola il giudice a decidere tramite *dikazen* possa essere una testimonianza presentata dal convenuto.

Si noti inoltre che in col. IX 51-54, qualora vengano meno le testimonianze a favore dell'attore, il convenuto sarà invitato dall'attore o a negare mediante giuramento il suo debito o a fornire altro mezzo di prova che la lacuna del testo non ci permette di identificare: resta il fatto che l'impossibilità per l'attore di presentare la prova richiesta dalla legge non segna la conclusione automatica del processo a favore del convenuto. Per quanto riguarda la prova di un fatto negativo, possiamo anche qui sottolineare un dato testuale: qualora colui che è stato sorpreso in flagrante *moicheia* affermi di essere stato attirato in una trappola, col. II 36-45 impone a chi lo ha imprigionato di giurare solennemente di averlo sorpreso nell'atto di compiere *moicheia* e di non averlo attirato in una trappola (col. II 44-45): contenuto positivo e contenuto negativo sono

strettamente intrecciati nella testimonianza giurata dell'accusato e dei suoi testimoni. Occorre quindi tenere conto che la negazione da parte del convenuto/accusato può assumere configurazioni diverse che non si riducono a una pura e semplice negazione della pretesa/accusa, magari rafforzata da giuramento (*apomoton* secondo col. XI 26-31), ma si traducono appunto nel ricorso alla prova testimoniale di un fatto che contraddice quanto affermato dall'attore/accusatore. Prendiamo col. II 16-20, un passo la cui interpretazione resta assai incerta e controversa: "Se l'accusato replica di essersi unito con una donna libera con la complicità di un parente, pagherà dieci stateri qualora vi sia un testimone (che attesti tale circostanza)" (mia traduzione). Senza entrare in un'esegesi dettagliata del testo (per cui rinvio a A. Maffi, *Nuove riflessioni su IC IV 72 col. II 16-20*, in J. C. Bermejo Barrera – M. García Sánchez (eds.), *ΔΕΣΜΟΙ ΦΙΛΙΑΣ Bonds of friendship. Studies in ancient history in honour of Francisco Javier Fernández Nieto*, Barcelona 2017, p. 223-233), mi rifarò qui in particolare all'interpretazione del ruolo del testimone proposta da Gagarin 1989 cit., p. 41 ss., e ribadita in Gagarin-Perlman, *The Laws of Ancient Crete*, 2016, p. 349. In sintonia con la dottrina dominante che riconduce *epiperetai* al verbo *epipeiraomai*, Gagarin ritiene che il comportamento sanzionato in questa norma consista nel tentativo di seduzione ("attempted seduction": Gagarin 1989 cit., p. 41). Contro l'interpretazione di Headlam 1892/1893 cit. p. 59, secondo cui si tratta di un testimone 'formale' del fatto che il parente della donna è stato formalmente nominato suo tutore, Gagarin obietta che non è attestata a Gortina l'esigenza di provare la legittimazione ad agire. Conclude Gagarin: "It is much more likely ... that we should understand that the witness would be required to testify the fact of the crime having been committed" (Gagarin 1989 cit., p. 42). Gagarin si chiede quindi perché un testimone sia richiesto solo in questo caso e non nei casi di stupro disciplinati precedentemente nella col. II. La risposta che propone è che fosse più difficile provare un tentativo che un atto portato a compimento. E poiché difficilmente poteva trattarsi di un testimone puramente 'accidentale', la norma tendeva a incoraggiare le donne a procurarsi uno "chaperon", il quale "would in some ways resemble a formal witness" in vista dell'incontro con un possibile pretendente alla loro mano (Gagarin 1989, p. 42). In Gagarin-Perlman 2016, p. 349, gli autori propongono una motivazione diversa per la presenza del testimone: "The requirement that a witness testify suggests that false accusations of attempted seduction may have been a concern". Come avevo già affermato nel mio "Il diritto di famiglia nel CdG" (Milano 1997, p. 24 ss.), questa costruzione mi sembrava e continua a sembrarmi alquanto cervellotica. Che cosa significhi "tentativo di seduzione" non è assolutamente chiaro. Seduzione è un termine che allude a un tentativo di *moicheia*, non a un tentativo di *violenza*. E ancora: deve manifestarsi in comportamenti o può anche tradursi in espressioni meramente verbali? Infine, e soprattutto, se si trattasse di un tentativo di *moicheia*, la disciplina dovrebbe essere analoga a quella prevista per la *moicheia*. L'aspirante seduttore dovrebbe essere sorpreso dal capo famiglia e il testimone di col. II 19-21 avrebbe la stessa funzione dei testimoni chiamati a giurare che il *moichos* non è stato attirato in una trappola in col. II 36 ss. Solo così il testimone potrebbe servire a distogliere da false accuse (come affermano Gagarin – Perlman cit.). Ma in col. II 16-20 non vi è nessun elemento che richiami la funzione dei testimoni di col. II 36 ss. Io continuo quindi a ritenere che si tratti di un congiungimento fisico che, secondo l'accusato ha luogo grazie alla complicità o al favoreggiamiento di un parente della donna; non necessariamente

colui che esercita sulla donna la potestà familiare, ma comunque un parente che esercita un ascendente o comunque un'influenza su di lei. Si giustifica così che la norma sia posta a cavallo fra la disciplina dello stupro e quella della *moicheia*: quella che rileva è la volontà del parente, non quella della donna. Nella prospettiva in cui mi pongo la testimonianza acquista un significato molto più incisivo, in quanto si tratta di un testimone che l'accusato di stupro o di *moicheia*, che sia stato o meno sorpreso in flagrante, presenta a giustificazione del suo comportamento. Abbiamo quindi nuovamente un testimone che non è a favore di colui che afferma, ossia di colui che accusa, bensì di colui che nega e si difende. Per poter difendere questa tesi dobbiamo parare un'obiezione che Gagarin 1989 cit., p. 41 n. 26, mi ha rivolto: "it seems rather unlikely that a witness to the guardian's acquiescence in the act of intercourse would ever exist", salvo la remota e improbabile possibilità che si trattasse di un "accidental witness". Io credo che questa obiezione sia così seria da indurci a ripensare la natura e la funzione dei testimoni nel processo gortinio. Non sarà possibile affrontare qui un tema così complesso in tutti i suoi aspetti; tuttavia vorrei accennare agli elementi suscettibili di orientare l'indagine in questa nuova direzione. Riprendiamo le mosse da col. II 16-20 cercando di rispondere all'obiezione sulla natura della testimonianza sollevata da Gagarin 1989 cit. Abbiamo visto che l'identificazione del testimone con una sorta di 'chaperon' appare assai improbabile; così come improbabile appare l'identificazione del testimone con un testimone 'accidentale' del crimine commesso (Gagarin 1989 cit., p. 42, lo ritiene possibile sia pure con un grado inferiore di verosimiglianza). Ma anche se si accetta la mia interpretazione della norma, risulta effettivamente improbabile che l'accordo con il parente della donna possa essere avvenuto alla presenza di un testimone, 'formale' o 'accidentale' che sia. Dunque, il testimone in questione ricopre un ruolo simile a quello di un *coniurator*: si tratta cioè di un soggetto che conferma la verità dell'affermazione della parte a cui favore interviene. E la parte in questione non può che essere la persona accusata di essersi congiunta illegalmente con la donna. Se l'accusato è in grado di presentare un testimone a proprio favore, il giudice sarà vincolato dalla testimonianza e condannerà l'accusato al pagamento della somma ridotta prevista dalla legge. Altrimenti (è da supporre) deciderà con il metodo dell'*omnunta krinen* e la causa potrà concludersi con la condanna dell'accusato alla penalità prevista dal tariffario riguardante l'adulterio. Se si accetta la mia interpretazione del ruolo del testimone in col. II 16-20, non solo ci troviamo di fronte a una testimonianza vincolante per il giudice che proviene dall'accusato, non dall'accusatore, ma viene meno la rilevanza della distinzione fra testimoni 'formali' ("Sollemnitätszeugen") e testimoni 'accidentali' ("Zufallzeugen"). Per poter suffragare quest'ultima affermazione dobbiamo mostrare che i tre casi "quite clearly to refer to accidental witnesses" (Gagarin 1989 cit., p. 35), non sono poi così chiari. Del terzo, cioè col. II 16-20, ci siamo testé occupati. Consideriamo quindi il primo dei tre casi: IC IV 41.5 4-11.

La norma si occupa del danno arrecato da un *katakeimenos* che coltiva un terreno altrui o si appropria dei frutti da esso prodotti. Se ciò avviene per ordine del creditore, il *katakeimenos* non sarà tenuto responsabile; se invece il creditore sostiene che il *katakeimenos* ha agito di sua iniziativa, "the judge is to decide on oath, if no witness testify" (Gagarin 1989 cit., p. 36). Ora, Gagarin stesso esclude che possa trattarsi di un testimone 'formale' perché bisognerebbe supporre che un padrone desse

ordini ai suoi dipendenti in presenza di testimoni, ciò che appare del tutto improbabile. Quindi deve trattarsi di un testimone ‘accidentale’, come ad esempio un altro dipendente (opinione brevemente confermata in Gagarin-Perlman 2016 cit., p. 300). In realtà, a ben guardare, appare alquanto singolare che la possibilità per il creditore di sottrarsi con certezza alla responsabilità per il danno arrecato dal *katakeimenos* dipenda dalla casuale presenza di un testimone accidentale (cioè di persone “called to testify in court about something they happened to have observed”: Gagarin-Perlman 2016 cit., p. 300). Se fosse così, ci si aspetterebbe davvero che il creditore impartisse ordini ai propri dipendenti solo in presenza di testimoni ‘formali’: e ciò per mettersi al sicuro da future eventuali contestazioni che potrebbero trovare ascolto in un giudice chiamato a pronunciarsi in base al proprio libero convincimento. Dunque, si tratta di un testimone che, in sede processuale, interviene a confermare le dichiarazioni della parte che lo presenta al giudice senza necessariamente avere una conoscenza diretta di quanto dichiara di sapere, e soprattutto senza che questa supposta conoscenza sia suscettibile di verifica (non vi è traccia di azione per falsa testimonianza nel diritto di Gortina).

Il secondo caso addotto da Gagarin ricomprende le varie ipotesi di testimonianza documentate dal CdG in col. I 12-24 già citato sopra. Incominciamo da col. I 12-14: “but if he should deny the seizure, unless a witness should testify, the judge is to decide on oath” (tr. Gagarin 1989 cit., p. 38). Criticando Headlam, Gagarin nega che possa trattarsi di ‘formal evidence’ perché il testo di legge non fornisce alcuna indicazione sul contenuto della testimonianza: di conseguenza dobbiamo ritenere che il testimone era chiamato a testimoniare “that there was or was not a seizure”, cioè qualcosa “about which he had only accidental knowledge” (Gagarin 1989 cit., p. 39). Ne consegue che ciascuna delle due parti potrebbe presentare un testimone o anche entrambe. Il giudice non sarebbe dunque vincolato nemmeno se soltanto una delle due parti presentasse un testimone. Ora, anche in questo caso valgono le considerazioni che abbiamo svolto riguardo a IC IV 41.5. Una volta escluso che la legge alluda qui a un testimone ‘formale’, perché sarebbe assurdo che il sequestrante si fosse fatto assistere da un testimone per compiere un atto vietato dalla legge, è improbabile che si tratti di un testimone ‘accidentale’ nel senso sopra chiarito da Gagarin. Se infatti nessuno si fosse trovato presente sul luogo della ‘seizure’ nel momento in cui avveniva, non sarebbe possibile ottenere una sentenza nella modalità del *dikazen*. Dunque, deve trattarsi nuovamente di un testimone che conferma le dichiarazioni della parte che lo presenta indipendentemente da una diretta conoscenza dei fatti.

A una simile conclusione mi sembra si debba a maggior ragione pervenire se si considera la disputa riguardante lo *status libertatis* di colui che si trova in apparente stato di schiavitù (col. I 15-18). Di testimoni formali si potrebbe parlare forse solo se la persona contesa fosse uno schiavo liberato alla presenza di testimoni. Come si può altrimenti provare lo *status libertatis* di una persona attraverso testimoni ‘accidentali’ che si basino su conoscenze di fatto? Potrebbero affermare che quella persona è stata ammessa in un’eteria e in una tribù, o che ha rivestito una magistratura; ma ancora una volta si tratterebbe di conferme delle dichiarazioni della parte che li ha chiamati in causa, prescindendo da un’effettiva conoscenza personale di fatti che provino inequivocabilmente lo *status libertatis* della persona contesa. Ciò soprattutto se si tiene conto che il Codice ammette testimoni che confermeranno invece le dichiarazioni della

controparte tendenti a dimostrare che si tratta di un proprio schiavo (anche in questo caso senza presupporre una diretta conoscenza dei fatti addotti dalla parte). Se così non fosse, l'accertamento dello *status libertatis* dipenderebbe da circostanze meramente casuali, tanto più che col. I 15-18 presuppone che la sentenza del giudice sia fondata sulle testimonianze e non sembra prevedere un *omnunta krinen* (anche se è molto probabile che, in assenza di testimoni, il giudice sia comunque tenuto a pronunciarsi così come avviene nel caso di disputa riguardante la proprietà di uno schiavo in col. I 18 ss.).

Infine, quanto al processo intorno alla proprietà di uno schiavo, è nuovamente in gioco una questione di diritto, alla cui definizione difficilmente potrà portare un contributo un testimone 'accidentale'. Gagarin 1989 cit., p. 41, fa l'esempio di un vicino di casa, e aggiunge alla n. 25, che la distinzione tra fatto e diritto "is not directly relevant to the question of formal vs. accidental witnesses". A me sembra però che un testimone accidentale non possa dire nulla di rilevante riguardo all'attribuzione della proprietà sullo schiavo. Il fatto che testimoni contrapposti si annullino vicendevolmente conferma l'irrilevanza della distinzione fra testimoni formali e accidentali.

Come spiegare allora l'efficacia vincolante della testimonianza quando la legge la richieda per dar luogo a un *dikazen kata maitura*? Una spiegazione a cui vien fatto immediatamente di pensare è che la testimonianza sia resa sotto giuramento, avendo così un effetto decisivo analogo a quello del giuramento di parte. Che i testimoni fossero tenuti a giurare è, come noto, la tesi sostenuta con forza da G. Thür (v. in particolare *Die Einheit*, in "Dike" 9, 2006, p. 44 ss.), secondo cui il giuramento del testimone è il contenuto della sentenza del giudice (intesa come "Beweisurteil"): si tratta però di un'opinione che non ha avuto molta fortuna in dottrina (io stesso l'ho criticata in *Quarant'anni di studi sul processo greco*, in "Dike" 10, 2007, p. 185-267). A prescindere dall'adesione o meno all'opinione di Thür, vi sono comunque argomenti contrari al giuramento del testimone. Prima di tutto il giuramento dei testimoni o va ad aggiungersi per legge al giuramento della parte (è il caso di col. II 36 ss. a proposito della sorpresa in flagranza del *moichos*, e di col. III 49-52 per quanto riguarda la presentazione all'ex-marito del figlio nato dopo il divorzio), mentre non è mai espressamente richiesto quando la legge menziona semplicemente la testimonianza. Unica eccezione col. IX 37-40, passo di controversa interpretazione. Ma soprattutto risulterebbe difficile spiegare la previsione di testimonianze contrapposte in caso di processo riguardante la proprietà di uno schiavo (col. I 18-24), a meno che il giuramento del testimone non sia considerato ormai come una semplice formalità, quindi non in grado di vincolare la sentenza del giudice.

In alternativa si potrebbe allora pensare che in una città relativamente piccola (quindi in una società presumibilmente 'face to face') fosse ancora in vigore una concezione della testimonianza come supporto da parte di parenti, amici, o membri degli stessi raggruppamenti politici e/o sociali (per questa prospettiva si possono adattare a Gortina gran parte delle osservazioni contenute in S. Humphreys, *Social Relations on Stage: Witnesses in Classical Athens*, in *History and Anthropology* 1985, vol. 1, 2, p. 313-369, e in L. Rubinstein, *Main Litigants and Witnesses in the Athenian Courts*, in *Symposion 2001*, 2005, p. 99-120). Nei casi ritenuti più rilevanti la legge imponeva che i testimoni si assumessero una responsabilità congiunta aggiungendo il

loro giuramento a quello della parte. Nei casi ordinari, invece, se una parte non riusciva a trovare un testimone che mettesse in gioco il suo onore per sostenere le sue ragioni, l'onorabilità di un cittadino rendeva determinante, anche senza giuramento, un'unica testimonianza a favore della controparte. Una falsa testimonianza avrebbe infatti comportato un disonore più temibile delle sanzioni derivanti da un'azione equivalente alla *dike pseudomartyrion* ateniese, apparentemente sconosciuta a Gortina. Per concludere questa breve disamina del contributo di Peloso, ribadisco che ha avuto il merito di rimettere in discussione i principi a cui si ispira il sistema probatorio vigente nella Gortina dell'età del CdG. Tuttavia, una ricostruzione soddisfacente di tale sistema non è ancora stata raggiunta. Fra le questioni da chiarire mi pare particolarmente importante capire quale spazio di manovra fosse concesso alle parti nel determinare l'assetto probatorio della causa quando il giudice era chiamato a giudicare nella modalità *omnunta krinēn*.

W. Riess (hrsg.), *Colloquia Attica. Neuere Forschungen zur Archaik, zum athenischen Recht und zur Magie*, Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne. Band 4, Steiner, Stuttgart 2018, p. 284.

Il volume è suddiviso in due parti. La prima (‘Neuere Forschungen zur Archaik, zum athenischen Recht und zur Magie’) consta dei seguenti contributi: W. Riess, *Einleitung* (p. 11-24); G. Thür, *New Light on Draco and the Cylonian Sacrilege* (p. 27-35); W. Schmitz, *Das Gesetz Drakons über die Tötung in der neueren Forschung* (p. 37-59); W. Riess, *Solon – der erste europäische Krisenmanager und Reformer?* (p. 61-79); Z. Papakonstantinou, *Athletics, Elite, and the State in Late Archaic Athens* (p. 81-95); H. van Wees, *Luxury, Austerity and Equality in Archaic Greece* (p. 97-121); L. Rubinstein, *The Athenian Amnesty of 403/2 and the ‘Forgotten’ Amnesty of 405/4* (p. 123-144): una sottile e penetrante riconSIDerazione della politica dei Trenta sul piano economico-giuridico; A. Maffi, *La struttura giuridica del contratto in Grecia (60 anni dopo)* (p. 145-175); T.H.M. Gellar-Goad, *Temple-Raiders and Smoking Altars: Law, Religion, and the Stage in Menander* (p. 177-192); M. Dreher, *Recht, Religion und Magie im antiken Griechenland* (p. 193-208): importante tentativo di fare il punto sul piano metodologico sui rapporti fra religione e diritto nella polis classica. La seconda parte (‘Projekte und erste Ergebnisse’) contiene i seguenti contributi: J. Curbera/Z. Papakonstantinou, *Six Legal Curse Tablets from Athens* (p. 211-224); Z. Papakonstantinou, *Jurors (dikastai) in Athenian Legal Binding Curses* (p. 225-235); M. Dreher, *Das Magdeburger Fluchtafel-Projekt* (p. 237-245); K. Jahn, *Die Datenbank zur digitalen Erfassung aller Fluchtafeln – Der Thesaurus Defixionum Magdeburgensis (TheDeMa)* (p. 247-259); T. Gellar-Goad/Z. Papakonstantinou/W. Riess, *Magic in Ancient Athens: A Complete Translation of Attic Curse Tablets* (p. 261-276); W. Riess, *Zusammenfassung und Ausblicke* (p. 277-284). Si tratta della illustrazione di importanti progetti di catalogazione e pubblicazione delle *tabellae defixionum* greche.

La prima parte del volume raccoglie una selezione dei contributi presentati in tre Colloqui (‘Colloquia Attica I-III’) tenutisi presso l’Università di Amburgo negli anni 2012, 2013, 2014, per iniziativa meritoria di Werner Riess. Qui prenderò in esame più

da vicino soltanto i primi due contributi, entrambi dedicati alla legge di Draconte sull'omicidio. G. Thür ribadisce ancora una volta con grande chiarezza e convinzione l'interpretazione della legge che sviluppa da quasi trent'anni. A mia volta mi ritrovo a esporre dubbi e perplessità di lunga data. Unitamente a una parte, si direbbe crescente, della dottrina (v. la bibliografia citata a p. 40 n. 16 del contributo di Schmitz), Thür pensa che la legge sia stata concepita in seguito all'esecuzione dei ciloniani, precisamente per dare un fondamento legale al processo contro Megacle e i suoi colleghi, che ordinaron di catturare i cospiratori senza aver apparentemente l'intenzione di ucciderli. Ora, noi non sappiamo se esistesse una legge in materia di omicidio prima di Draconte. Dobbiamo però supporre che tale ipotetica legge prevedesse un processo e una sanzione soltanto per l'omicidio commesso di propria mano, sia volontario sia involontario. Altrimenti non sarebbe stata necessaria una nuova legge. Quindi la novità introdotta da Draconte consisterebbe nell'aver previsto processo e condanna anche per chi avesse ordinato di compiere un atto da cui fosse derivato, contro la volontà, o almeno contro le aspettative, dell'ordinante, la morte della persona nei cui confronti l'atto era stato compiuto. Secondo Thür anche in Antiph. 6. 19 l'accusa nei confronti del corego è di aver ordinato di somministrare la pozione rivelatasi letale, senza però l'intenzione di uccidere (p. 30). Per questo la lacuna alla linea 17 dell'iscrizione viene integrata da Thür nel modo seguente: "*He is responsible for killing (alternatively) either by having raised a hand (himself) or by having ordered (a measure causing death) [bouleuein]*" (p. 34). Mi sembra tuttavia evidente che *bouleuein* può significare anche "to plan" or "conspire" (p. 30); d'altronde nella stessa traduzione della legge, che Thür propone a p. 28, leggiamo: "... the one who ordered (or: planned)". Se così è, la l. 17 si dovrebbe applicare anche all'omicidio premeditato, ossia all'omicida *ek pronoias* che abbia però incaricato altri (un sicario, un killer) di eseguire l'omicidio, o abbia volutamente e consapevolmente fatto bere una bevanda avvelenata alla vittima (ciò di cui è accusata la matrigna in Antiph. 1, come lo stesso Thür, p. 30, riconosce). Ma se la legge di Draconte, nel testo che possediamo, riguarda solo l'omicidio involontario, come è possibile che contempli l'accusa di *bouleuein* nel senso di "progettare l'omicidio"? Una seconda obiezione riguarda l'altro grande pilastro della ricostruzione del processo per omicidio da parte di Thür: il significato di *dikazein*. Thür ribadisce che il *dikazein* dei *basileis* va ricollegato non all'attività dei giudici del tribunale ateniese dell'età classica, ma al *dikazein* dei *gerontes* omerici (Hom. Il. XVIII 499 ss.) e al giuramento che il giudice di Gortina imponeva alla parte a cui la legge ordinava di giurare. Ma, come lo stesso Thür rileva (p. 33), nel caso del giudice omerico o cretese il giuramento è prestato da una sola parte ed ha efficacia decisoria. Nel caso dell'omicidio, invece, le *diomosiai* sono due giuramenti contrari che ciascuna delle parti presta per suffragare le proprie ragioni. Ma allora che bisogno c'è che i *basileis* formulino il testo dei giuramenti che le parti devono prestare? Così come avverrà poi, in età classica, si tratta di giuramenti per così dire formulari che non richiedono il dispiegamento di alcuna particolare competenza da parte dei *basileis*. Le parti stesse sono perfettamente in grado di formulare il testo del giuramento, come si ricava, secondo me, da Antiph. 6. 17-19. Inoltre, come mostra la clausola della legge relativa all'*aidesis* concessa dai membri della fratria, ciò che gli efeti devono decidere, coerentemente con il contenuto della legge che riguarda solo l'omicidio involontario (o

giustificato) è se l'omicidio sia stato compiuto volontariamente o meno, non se l'accusato abbia ucciso o meno.

Nel primo paragrafo del suo contributo anche Winfried Schmitz ritiene che vi sia una qualche relazione fra la legge di Draconte e l'episodio dei ciloniani. A partire dal secondo paragrafo ("Die Regelung der Blutrache durch den Gesetzgeber Drakon": p. 41 ss.) entra nel merito del contenuto e dello scopo della legge. A parere dell'A. occorre distinguere fra "Blutracheverfahren" e "Klage wegen Tötung". La legge di Draconte regola lo svolgersi della vendetta, non prevede che venga intentata un'azione per omicidio da parte dei parenti della vittima. I parenti della vittima proclamavano il ricorso alla vendetta nell'agora e all'omicida era concesso un termine per abbandonare l'Attica seguendo un certo percorso in sicurezza. Questa era e rimase la conseguenza di un omicidio commesso volontariamente e con premeditazione, il che spiega perché la legge di Draconte si occupa solo dell'omicidio involontario e perché le regole in materia di riconciliazione si applicano solo all'omicidio involontario (p. 41).

Anche colui che aveva commesso un omicidio involontario o giustificato era esposto alla vendetta dei parenti dell'ucciso. Tuttavia, se egli riteneva, trattandosi di omicidio non premeditato, che la vendetta fosse ingiustificata, poteva rifugiarsi in un santuario in veste di supplice. Poteva però capitare che i vendicatori non rispettassero la sacralità del santuario e vi penetrassero per trascinare fuori il supplice (e ucciderlo), oppure che al supplice venisse impedito di alimentarsi causandone la morte. Se ciò fosse accaduto, il santuario sarebbe stato contaminato. Per evitare questa grave conseguenza i *basileis* responsabili del santuario erano sollecitati a mettere in atto un mezzo per risolvere il conflitto investendo della decisione sulla qualifica dell'omicidio i 51 efeti a cui l'omicida si appellava. Il fatto che i santuari (collegati poi ai diversi futuri tribunali di sangue) fossero differenziati a seconda che si trattasse di un omicidio non premeditato, involontario, o giustificato, è probabilmente da mettere in relazione con precedenti mitici. In un determinato giorno si riunivano nel santuario i *basileis* in veste di sacerdoti (credo si possa così interpretare la locuzione "priesterliche *basileis*"), l'omicida, i parenti della vittima e i 51 efeti, per decidere se si trattava di omicidio non premeditato, involontario, o giustificato (p. 42). Viceversa, chi commetteva un omicidio premeditato non poteva far valere la premeditazione come motivo per ottenere asilo in un santuario come supplice; non gli restava quindi che la via della fuga dal paese. Infine, risulta chiaro il motivo per cui, nei casi in cui l'autore dell'omicidio restava ignoto o la morte era stata provocata da un animale o da un oggetto inanimato, il processo non aveva luogo nel santuario, dove l'uccisore si fosse rifugiato, ma si svolgeva nel Prytaneion e la decisione era rimessa al *basileus* e ai quattro *phylobasileis* (p. 43; questi sono dunque figure istituzionali, che si differenziano, senza che l'A. ne chiarisca il motivo, dai *basileis* che sovraintendono ai singoli santuari). Importante è notare che, dal punto di vista del metodo, questa costruzione, senza dubbio affascinante, viene modellata dall'A. ispirandosi alla disciplina biblica dell'omicidio. Stando alle affermazioni dell'A., nell'antico Israele esistevano tre città in cui a chi uccideva involontariamente era consentito rifugiarsi sotto la protezione divina. Se però l'omicidio era stato premeditato, l'autore che si rifugiava in uno dei tre luoghi indicati poteva essere strappato dal luogo sacro e consegnato ai vendicatori (p. 43). Prima di continuare l'esame del contributo, chiediamoci quindi preliminarmente se l'analogia con l'antico Israele, su cui si basa l'A., sia convincente.

L'A. afferma che chi aveva commesso un omicidio premeditato non aveva alcuna possibilità di rifugiarsi in un santuario. Ora, come mostra appunto il parallelo biblico, sembra abbastanza evidente che l'omicida volontario avrà chiesto asilo adducendo l'involontarietà. Bisognerebbe allora supporre che le autorità preposte al santuario avessero il potere/dovere di effettuare una valutazione (almeno in via provvisoria) delle circostanze in cui l'omicidio era stato commesso e soprattutto dell'atteggiamento soggettivo del suo autore. Ma di ciò non mi risulta vi sia traccia nelle fonti, in particolare con riferimento ai libri che si rifugiano in un tempio (si veda G. Thür, *Gerichtliche Kontrolle des Asylsanspruchs*, in M. Dreher, hrsg., *Das antike Asyl*, Köln-Weimar-Wien 2003, p. 23 ss., il quale sottolinea come solo la "agogimos-Klausel" consentiva presumibilmente la sottrazione di un supplice da un santuario). Oltre tutto, occorrerebbe spiegare come si concili il divieto di frequentare luoghi sacri, che viene proclamato dall'arconte *basileus* secondo Dem. 20.158, con il trovare rifugio in un santuario dove ci si presenta appunto come omicida (si veda quanto l'A. scrive a p. 47 in alto; a p. 53, fra le ragioni da cui può derivare la messa in moto della procedura prevista da Draconte, aggiunge anche il timore suscitato dalla presenza in un luogo sacro di una persona contaminata da un omicidio, ma, per motivi che mi sfuggono, ritiene che si debba trattare di un omicidio premeditato). Quanto alla distinzione fra omicidio premeditato e involontario, occorre ricordare che in Omero, come dimostra il caso di Patroclo (Hom. Il. 23. 83-88) anche l'omicida involontario era costretto a fuggire per evitare la vendetta. L'A. sostiene che, rifugiandosi nel santuario, l'omicida intende "die Flucht aus Attika vermeiden" (p. 42) ma a p. 46 riconosce che, se riconosciuto colpevole, avrebbe dovuto lasciare l'Attica, salvo concludere l'*aidesis* con i parenti della vittima. Infatti soltanto nel caso in cui gli Efeti avessero riconosciuto che si era trattato di un *phonos dikaios* l'omicida avrebbe potuto evitare l'esilio; in caso di omicidio involontario, invece, non avrebbe potuto evitarlo. Il fatto di rifugiarsi in un santuario potrebbe dunque, a mio parere, avere l'unico scopo di sottrarsi temporaneamente alla vendetta dei parenti della vittima.

Ma il punto che lascia maggiormente perplessi deriva dalle seguenti affermazioni dell'A.: in primo luogo, „sahen sich die für die Heiligtümer verantwortlichen *basileis* veranlasst, eine Lösung des Konflikts herbeizuführen“; in secondo luogo, „der Streit, ob Blutrache ausgeübt werden durfte oder nicht...wurde an die 51 Epheten übertragen, die der Täter mit der Flucht ins Heiligtum geradezu 'angerufen' hatte“ (p. 42). Sembra quindi che l'iniziativa di dare una soluzione 'pubblica' al conflitto fosse assunta dai *basileis* per evitare i rischi di contaminazione sopra ricordati (non è chiaro per di più da dove risulti che i *basileis* siano "responsabili per i santuari"); tuttavia alla n. 30 l'"Anruf" del supplice viene identificato con l'*ephesis eis to dikasterion* (si veda anche p. 56; non mi è chiaro come quello che a tutti gli effetti si presenta come un atto giuridico formale si possa conciliare con quanto l'A. scrive a p. 46, dove ribadisce che il procedimento dinanzi agli Efeti è messo in moto semplicemente dallo svolgersi della vendetta, cioè "durch die Flucht in ein Schutz gewährendes Heiligtum"). Tutto ciò significa che ci muoviamo inequivocabilmente su un terreno processuale. Viene meno cioè quel postulato da cui l'A. ha preso le mosse, cioè che la legge di Draconte si limita a regolare il corso della vendetta e non prevede un procedimento giudiziario: che l'esito della procedura delineata dall'A. sia quello di

autorizzare la vendetta qualora il supplice venga riconosciuto colpevole, non toglie che lo stesso risultato può derivare da una pronuncia giudiziaria. Il fatto che manchi la pronuncia di un magistrato, contro cui dovrebbe essere sollevata l'*ephesis*, induce quindi a pensare che siano in realtà i parenti della vittima ad agire in giudizio e ad investire della decisione *basileis* ed efeti. Mi sembra quindi che si debba ribadire che la legge di Draconte, contrariamente a quanto sostenuto dall’A., impone un procedimento giudiziario in caso di omicidio involontario e vieta la vendetta (nel criticare le analoghe prese di posizione di Phillips e di Hölkeskamp, p. 52-53 e n. 72, l’A. ricorre di nuovo all’unico argomento della comparazione con la disciplina biblica).

Nel § 3 (“Die solonischen Gesetze über Tötung”: p. 44) l’A. sostiene, se capisco bene, che Solone introdusse la *dike phonou*, di competenza dell’Areopago, solo per le accuse di omicidio premeditato. Tuttavia, secondo l’A., il procedimento di regolazione della vendetta, previsto da Draconte, rimase in vigore anche successivamente, cosicché “die Angehörigen entscheiden konnten, ob sie dem Täter die Blutrache ankündigen oder ihn beim *archon basileus* anklagen wollten” (p. 44 n. 34). A parte il fatto che, come ho cercato di mostrare sopra, questa affermazione deriva da una petizione di principio, ne consegue per forza di cose che Solone avrebbe istituito anche tutti gli altri tribunali in materia di omicidio. Altrimenti non si capisce come “die von Drakon geregelten Abläufe bei der Blutrache blieben als Alternative bestehen”, dato che riguardavano soltanto l’omicidio involontario o giustificato. Quindi, a mio parere, con Solone la *dike phonou* veniva intentata dai parenti della vittima anche in caso di omicidio involontario o giustificato.

Segue il lungo § 4 (“Neue Publikationen zu Drakons Gesetz über die Tötung”) in cui vengono prese in esame prese di posizione recenti sul contenuto della legge. Mi limiterò qui a considerare la discussione relativa al significato di *pheugein* all’inizio della legge. Fra l’opinione di coloro che intendono il verbo nel senso di “sich einer Anklage stellen” (Phillips, Mirhady, Pepe) e l’opinione tradizionale che lo intende nel senso di “fliehen” nel senso di “Flucht aus Attika”, l’A., coerentemente con la sua tesi di fondo, propone di intendere il verbo nel senso di “fliehen in ein Heiligtum, das eine Anrufung der *basileis* und der Epheten bedeutet.” (p. 54). A questa interpretazione di *pheugein* si può obiettare che nel testo della legge siamo di fronte a una formulazione imperativa, nel senso che si tratta della sanzione che consegue a una condanna, quindi significa andare in esilio; viceversa l’atto di rifugiarsi in un santuario è una pura eventualità di cui, sempre nell’ottica dell’A., l’omicida può avvalersi o non avvalersi. (Aggiungo a mo’ di postilla che le mie osservazioni sono in gran parte in sintonia con la critica delle tesi dell’A. che è stata svolta da Martin Dreher, *Hykesie, Asylie und das Tötungsgesetz Drakons*, in L. Gagliardi and L. Pepe (ed.), *Dike. Essays on Greek Law in Honor of Alberto Maffi*, Milano 2019, p. 87-103)

J. Zurbach, *Les hommes, la terre et la dette en Grèce c. 1400 – c. 500 a.C.*, Ausonius, Bordeaux 2017, vol. I-II, p. 850.

La poderosa ricerca dell’A. costituisce un ambizioso tentativo di tracciare un quadro sintetico della storia dei regimi fondiari che si sono succeduti in Grecia dal periodo miceneo alla fine dell’età arcaica. La prima parte, composta di cinque capitoli, è dedicata all’età micenea. La seconda parte, composta da un solo capitolo (6), prende in esame ‘La société homérique et la terre’. La terza parte, intitolata ‘Les cités archaïques et la terre’ è suddivisa in dieci capitoli. Il primo (7) analizza la poesia esioidea in relazione alla comunità di Ascra. Nei successivi capitoli la materia è ripartita per aree geografiche: Atene e l’Attica (cap. 8); Asia minore e isole costiere (cap. 9); Egeo e Creta (cap. 10); Peloponneso e Grecia centrale (cap. 11); Grecia occidentale e settentrionale (cap. 12); Propontide e Ponto (cap. 13); L’Occidente (cap. 14); Cirenaica e Cipro (cap. 15). Nel cap. 16 troviamo un tentativo di sintesi dal titolo ‘La terre dans les cités archaïques’. Troviamo infine un capitolo conclusivo che costituisce la quarta parte dell’opera (‘Communautés rurales entre Bronze et Fer’). Seguono Bibliografia, Indice delle fonti (curiosamente limitato ai soli autori letterari ad esclusione delle epigrafi), Indice degli autori moderni citati, Indice dei luoghi e Indice dei nomi antichi, Indice generale. Non è ovviamente possibile dare conto qui di tutto il ricchissimo contenuto dell’opera. Prenderemo quindi in considerazione, dalla prospettiva giuridica che è propria di questa rivista, alcuni dei documenti analizzati dall’A. (ovviamente concentrandosi sulle fonti ‘testuali’ e lasciando da parte le fonti ‘materiali’ per usare la terminologia rivendicata dall’A. a p. 18). Premetto una breve considerazione riguardante i limiti cronologici del materiale esaminato dall’A. A p. 15 l’A. scrive: “On s’arrêtera dans le courant de la première moitié du V<sup>e</sup> s.”. È ovvio che la linea di demarcazione non può che essere concepita in modo elastico, anche perché molti documenti non possono essere datati con precisione. Tuttavia, per alcune località da cui provengono scarsi ma significativi testi epigrafici, si poteva forse adottare un’oscillazione più ampia. Colpisce ad esempio l’assenza, se non ho visto male, di un importante testo proveniente da Chio – SEG 61.699, su cui si veda M. Faraguna in “Dike” 8, 2005, p. 89-99.

Dell’Introduzione suscita particolare interesse il paragrafo intitolato ‘Les Grecs et la terre selon les modernes’ (p. 19-23). Qui l’A. traccia un breve profilo degli studi sulla terra a partire da Glotz e Fustel de Coulanges, e rivendica come caratteristica saliente del proprio approccio una prospettiva di continuità fra età micenea ed età arcaica. In questo succinto profilo storico occupa il posto che gli compete un classico come Guiraud (p. 20). Tuttavia, nel seguito del profilo storico della storiografia, che stiamo esaminando, i problemi giuridici, a cui Guiraud dedicava un’adeguata attenzione, tendono a passare in secondo piano, se non a scomparire. Lo conferma il fatto che nella bibliografia è assente quella che resta la monografia fondamentale in materia di diritti reali nella Grecia antica, cioè *Eigentum und Besitz im griechischen Recht des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin 1963, di A. Kränlein.

Segnalo subito il grande impegno profuso dall’A. nell’analizzare i documenti in lineare B nella prima parte, e i poemi omerici ed Esiodo nella seconda parte dell’opera. Qui la mia attenzione sarà però concentrata sul mondo arcaico. Nell’impossibilità di considerare nel dettaglio la grande mole di dati e di valutazioni contenute anche in questa parte, prenderò come filo conduttore il capitolo 16 soffermandomi su alcuni punti che mi sembrano di particolare interesse per lo storico del diritto. Nell’ambito del

paragrafo intitolato “La terre dans l'économie domestique” (p. 681 ss.) prenderò in considerazione il sottoparagrafo che si intitola ‘La terre et la famille: la dévolution des biens fonciers’ (p. 690 ss.). Dopo aver sottolineato che la divisione in parti uguali dell'eredità tra tutti i figli appare una caratteristica comune alle città (ma le figlie non sono realmente equiparate ai loro fratelli, come l'A. segnalerà più avanti), l'A. osserva che “la place des parents âgés après le mariage de l'un ou plusieurs des fils est une question rarement examinée” (p. 691). L'A. si propone di fare il punto sulla questione alla luce di due celebri iscrizioni locresi da lui esaminate nel corso del cap. 11: la legge coloniaria di Naupatto e il c.d. Bronzo Pappadakis. La clausola H del regolamento relativo al c.d. rinforzo coloniario inviato a Naupatto dalla Locride Ipocnamidia (IG IX I<sup>2</sup> 3, 718) “prévoit que le colon peut laisser sa partie de biens à son père”. La traduzione che l'A. ne propone è infatti la seguente: “Celui qui a laissé son père, et qui a laissé sa part des biens à son père, lorsque celui-ci disparaît, il est permis au colon de Naupacte de retrouver son bien” (p. 539).

Le ipotesi che l'A. avanza per interpretare questa clausola sono due (p. 691). O il patrimonio (immobiliare) è stato diviso tra i figli maggiorenni, ma il padre ha conservato una parte delle terre e il figlio che ora parte per Naupatto non ha ricevuto la sua quota per rimanere accanto ai genitori: in questo caso il padre non fa altro che riprendere l'amministrazione del patrimonio ridotto della quota assegnata agli altri figli. Oppure il padre ha conservato una parte delle terre, mentre il figlio ha ricevuto la sua quota di immobili alla pari dei fratelli: partendo per la colonia il figlio affida al padre la quota che aveva ricevuto. L'A. ne desume (p. 540) che i coloni, all'atto di partire, hanno preso di conservare le loro terre “comme c'était peut-être l'usage dans d'autres départs coloniaux, au moins pour une génération”. Ora, il fatto che ignoriamo i principi del diritto successorio locrese non consente di confrontare le ipotesi presentate dall'A. con testi legislativi. Dobbiamo dunque basarci sulla comparazione, di per sé rischiosa, con i principi ricavabili da testi di legge, più o meno coevi, provenienti da altre aree. Mi riferisco in primo luogo al Codice di Gortina, dove leggiamo alcune norme che non hanno certamente a che fare con la partenza di un figlio per una spedizione coloniale, ma che disciplinano la *divisio inter liberos* del patrimonio paterno e materno. In col. IV 23-29 leggiamo: “Il padre abbia il potere sui figli e sulla divisione dei (propri) beni, e la madre (sulla divisione) dei propri beni. Finché sono vivi non siano costretti a dividere”. Analizzando questa norma nel mio *Diritto di Famiglia nel CdG*, Milano 1997 (pp. 35-38), ho concluso che la divisione può anche essere parziale: si giustificherebbe così che uno dei figli non abbia ricevuto in via anticipata la propria quota ereditaria. Tuttavia, da un'altra norma del Codice (col. IV 29-31) apprendiamo che “se uno (figlio) è colpito da una condanna, si deve assegnare anticipatamente (la sua quota) al condannato così come è scritto”. Ora, è chiaro che i beni che costituiscono tale quota, fra cui gli eventuali immobili, dovranno essere trasformati in denaro per poter pagare la somma della condanna (a meno che non si pensi all'ipotesi di una cessione in natura realizzando una *datio in solutum*). Desta quindi meraviglia che, con riferimento alla prima ipotesi formulata dall'A., il figlio in partenza per la colonia non ottenga dal padre la liquidazione della sua quota. Quanto alla seconda ipotesi avanzata dall'A., il figlio non avrebbe alcuna difficoltà a realizzare la quota che il padre gli ha già assegnato; tanto meno si capisce perché dovrebbe affidarne la gestione al padre, per di più attraverso un'operazione giuridicamente indefinibile. Per queste ragioni in un

contributo di molti anni fa (*Sulla legge coloniaria di Naupatto (ML 20)*, in *Festschrift Kränzlein*, Graz 1986, p. 69-82, rimasto sconosciuto all'A.) ho proposto di tradurre la clausola in questione nel modo seguente: “Quello dei coloni in partenza per Naupatto che lascia il padre e la sua quota di beni al padre, nel momento in cui parte (*apogenetai*) abbia il diritto di ottenerne la liquidazione”. La partecipazione alla spedizione coloniaria può dunque provocare effetti giuridici simili a quelli conseguenti alla condanna prevista dal Codice di Gortina in col. IV 29-31.

Nel Bronzo Pappadakis (IG IX 1<sup>2</sup> 3, 609), si disciplina, fra l'altro, la successione ereditaria nei fondi oggetto di una distribuzione straordinaria. L'ordine dei successori contempla in primo luogo *goneis* e *pais*; in assenza di *pais*, la *kora*; indi il fratello, infine i membri più lontani della parentela giuridicamente riconosciuta (*anchisteia*). L'A. traduce *goneis* con “parents” e aggiunge che i genitori del defunto concorreranno in una parte del fondo insieme al figlio del defunto, se vi sia, e, a maggior ragione, insieme a tutti i successivi chiamati all'eredità. Temo che vi sia qui un faintendimento del meccanismo successoriale.

Prima di tutto il plurale *goneis* non può che riferirsi ai soli padri, non al padre e alla madre. In secondo luogo, un concorso fra ascendenti e discendenti del defunto andrebbe contro i principi del diritto successoriale di una qualunque città greca: una chiamata congiunta di padri e figli del defunto sarebbe possibile soltanto attraverso una disposizione testamentaria, di cui nel testo locrese non vi è traccia (ricordo che una successione dei soli ascendenti era postulata per Atene da U.E. Paoli, ma soltanto in mancanza di discendenti: v. *Altri Studi di diritto greco e romano*, Milano 1976, p. 344 ss.). Quanto al singolare con cui sono indicati i successivi chiamati, si tratta di una scelta di stile da parte del legislatore; in realtà, come nota giustamente lo stesso A. (p. 554), ad essere chiamati sono tutti i figli e, in loro mancanza, tutte le figlie (v. già il mio *La legge agraria locrese...* in *Studi Biscardi VI*, Milano 1987, in particolare p. 382 ss.). Ma soprattutto, trattandosi chiaramente di una norma che regola la successione ereditaria, tutti i successori indicati dalla legge saranno chiamati a succedere soltanto in assenza di coloro che li precedono nella graduatoria. Inoltre, non mi è chiaro perché, riguarda al diritto a succedere della figlia (*kora*), l'A. desuma dall'ordine successoriale indicato dalla legge che “rien n'autorise à penser que cette fille ait été une *patrouchos* ou *épiclère*” (p. 554). Il fatto che il testo ci dia “une liste claire sans aucune restriction” a mio parere va interpretato nel senso che il legislatore locale dà per ovvia e scontata l'applicazione del principio panellenico dell'épiclerato. La stessa chiamata alla successione del fratello del padre può essere interpretata come allusione all'applicazione dell'épiclerato. Per quanto riguarda poi l'ultima parte dell'iscrizione, in cui si garantisce il godimento delle terre assegnate a meno che non si decida di accogliere un nuovo contingente coloniario, riporto la traduzione dell'A.: “A moins que, sous la contrainte de la guerre, cent un hommes choisis pour leur rang, soit la majorité, ne décident de faire venir comme nouveaux colons au moins deux cents hommes aptes au service militaire, celui qui introduirait une proposition de partage ou lui accorderait son vote à l'assemblée (*en preigai*), à la cité (*en poli*) ou au conseil (*en apoklesiai*), ou qui susciterait un soulèvement pour le partage des terres, celui-là sera maudit... ». Ora, nella traduzione che abbiamo qui riportato sembra di capire che l'assemblea aristocratica sia composta da 101 membri (analogamente ai Mille di

Opunte nella legge coloniaria?), anche se poi l'A. intende *toi plethei* (l. 8) nel senso che 101 sarebbe la maggioranza dell'assemblea (p. 550-551), cosicché, a p. 555, si parla dei "deux cents hoplites de l'assemblée aristocratique". Sembra quindi che l'A. accetti la mia interpretazione del rapporto fra 101 e 200, nel senso che centouno va inteso come la maggioranza di un'assemblea in cui deve essere assicurato il *quorum* di almeno duecento partecipanti (v. Maffi, *La legge agraria* cit., p. 416 ss.). Se così è, però, non si giustifica la traduzione "décident de faire venir ... aux moins deux cent hommes".

A parte questa incongruenza riguardante i numeri, desta perplessità l'interpretazione che l'A. propone della presenza dei tre organi collegiali in cui potrebbe essere presentata la proposta illegale di procedere a un'ulteriore redistribuzione della terra. Infatti, secondo l'A., vi sarebbe addirittura un quarto organo collegiale (innominato), definito "assemblée aristocratique" o "assemblée des meilleures" (p. 555). L'A. sembra prospettare due diverse possibili interpretazioni della composizione e delle competenze degli organi collegiali menzionati dall'iscrizione. O tutte le assemblee e tutti i consigli sono composti soltanto dai coloni, oppure solo quella dei Duecento è l'assemblea dei coloni, mentre delle altre tre fanno parte tutti i cittadini. A me sembra improbabile che vi sia un'assemblea dei coloni distinta dagli organi collegiali cittadini (tranne per quanto riguarda i rapporti con la madrepatria oponzia, ma allora non si capirebbe perché menzionare anche gli altri tre organi collegiali cittadini), o un'assemblea degli opliti distinta dall'assemblea dei poveri. Penso quindi che *aristindan* non si riferisca tanto a un criterio di appartenenza all'aristocrazia, quanto piuttosto a un requisito di pieno godimento dei diritti di cittadinanza. È probabile, quindi, che l'organo definito *preiga*, per il nome stesso che allude alla vecchiaia, si riferisca a un Consiglio e che *polis* si riferisca all'assemblea dei cittadini. Quanto ad *apoklesia* potrebbe riferirsi a un organo deliberativo ristretto convocato per uno scopo specifico. In ogni caso si tratta con tutta probabilità degli organi deliberativi ordinari della città. In definitiva, per tornare al tema che interessa in particolare l'A., non mi pare che dall'analisi del Bronzo Pappadakis si possa desumere un'assegnazione di lotti ineguali ai membri della comunità.

Continuando la lettura della "synthèse" entriamo nel paragrafo intitolato "Types de propriété et d'aliénation" (p. 697 ss.). Prima di tutto l'A. mette in luce come la nozione di proprietà individuale, che comporta, seguendo Aristotele, la facoltà di usare e di alienare una cosa, sia già presente fin dalle testimonianze più antiche (in particolare in Esiodo). Dopo di che l'A. rivolge la sua attenzione ad altre configurazioni giuridiche del diritto sulla terra. In particolare, si riferisce alla situazione degli *hektemoroi* ateniesi prima di Solone. Come l'A. ha ampiamente illustrato nel lungo paragrafo del capitolo 8, dedicato all'opera di Solone, a suo parere gli *horoi* abbattuti da Solone segnalavano il fatto che i terreni su cui erano infissi erano oggetto di "propriété partagée" e non che erano ipotecati a favore dei creditori: infatti da AP 2.2 apprendiamo che i prestiti erano garantiti dalle persone dei debitori e dei loro familiari, non da beni mobili o immobili. Scopo degli *horoi* sarebbe stato dunque quello di "marquer les droits de quelqu'un d'autre, de celui qui reçoit la *misthosis* sur les récoltes" (p. 361). E ancora: « les droits des riches à prélever la *misthosis* relèvent d'une propriété éminente qui n'exclut pas la reconnaissance des droits des hektemores sur les terres qu'ils cultivent » (p. 362). Gli

*hektemoroi* si trovano infatti in una relazione di clientela (*pelates*) con il beneficiario del *misthos*. Quindi « l'arrachage des bornes » da parte di Solone « doit alors représenter la fin des droits du patron sur la parcelle concernée ».

Ora, a parte il fatto che lo stesso A. si rende conto che la nozione di «propriété partagée» è talmente vaga e anacronistica da non riuscire a fornire una spiegazione convincente della condizione degli *hektemoroi* (p. 698-699), si possono rilevare parecchi punti oscuri nella costruzione proposta dall'A. Intanto il termine *misthosis* implica l'esistenza di un contratto fra un locatore (unico) proprietario e un affittuario (a meno di non pensare che l'affitto riguardi solo la quota in proprietà 'eminente' del patrono, ma mi pare una costruzione troppo artificiosa per l'epoca); in secondo luogo dire che Solone non potrebbe vantarsi di non aver proceduto a una redistribuzione delle terre se agli *hektemoroi* non fosse stato riconosciuto "un certain droit de propriété" (p. 362) contrasta con il fatto che i proprietari "eminenti" sarebbero stati privati della loro quota di proprietà sui fondi a favore degli *hektemoroi* stessi che li coltivavano; quanto alla nozione di clientela, la sua esistenza in Grecia è notoriamente molto discussa: andrebbe quindi dimostrato che fra le sue caratteristiche ci fosse quella di imporre sui fondi appartenenti al cliente un diritto di proprietà eminenti del patrono; infine le fonti parlano di una quota del reddito del fondo, non necessariamente coincidente con la quota di proprietà sul fondo stesso.

L'A. affronta successivamente uno dei temi più spinosi riguardanti il regime fondiario, ossia la questione della inalienabilità della terra. Al termine di una disamina approfondita l'A. conclude, in modo condivisibile, che "l'inalienabilité n'est pas un héritage ancestral mais un ensemble de tentatives connues à partir de l'époque archaïque et suivant diverses modalités" (p. 703). Segue un ampio paragrafo dedicato alla manodopera agricola (p. 708 ss.), in cui si esaminano la condizione dei salariati, degli schiavi (la cui condizione viene distinta dalla "servitude pour dettes" quale si incontra nel Codice di Gortina e dalla schiavitù di tipo ilotico). Seguono i paragrafi su "Echanges et prélèvements" (p. 715 ss.) e sulla colonizzazione (p. 728 ss.). Il capitolo termina con un interessante paragrafo, intitolato "Conscience paysanne et intégration civique" (p. 733 ss.) in cui l'A. tenta di mettere in relazione i dati relativi ai regimi fondiari con le pratiche sociali economiche e politiche del mondo greco arcaico. Temo di non essere riuscito con queste brevi e desultorie annotazioni a rendere tutta la ricchezza dell'opera in esame. Dalla prospettiva degli studi di diritto greco ritengo che la sua utilità consista nel fatto che gli aspetti giuridici dei documenti esaminati sono sempre messi in relazione con la complessità del quadro socio-economico. È soprattutto per lo studio del diritto greco arcaico che, indipendentemente dalla validità riconosciuta alle singole soluzioni proposte, un approccio come quello seguito dall'A. si rivela prezioso e invita a una più intensa collaborazione fra storici della società e storici del diritto.