

Laura Pepe

Osservazioni sul ruolo e sulla funzione degli esegeti ateniesi

Abstract

Questo saggio si propone di indagare il ruolo politico e giuridico degli esegeti nell’Atene tra il V e il IV secolo; dopo una veloce rassegna del dibattito, vivo soprattutto intorno alla metà del secolo scorso, intorno alle origini, al numero e all’identità degli esegeti, esso si concentra soprattutto sulle fonti letterarie disponibili, che permettono di distinguere tra due categorie. Gli esegeti *tout court* (da identificare con i due gruppi che le testimonianze epigrafiche qualificano come Eupatridi e *Pythochrestoi*) erano consultati da privati in situazioni particolarmente complicate, e l’applicazione delle leggi di cui essi erano depositari serviva ai loro clienti per dare il corretto impulso a un’eventuale azione processuale. Gli esegeti Eumolpidi, competenti in merito al culto di Eleusi, custodivano antichi e severissimi νόμοι a disciplina della ἀσέβεια commessa in relazione ai Misteri. Le loro pubbliche richieste di applicazione di tali νόμοι, tuttavia, generavano dubbi e controversie, sia perché essi riguardavano una materia regolamentata anche dalle leggi cittadine, sia anche perché – come è stato qui ipotizzato – almeno fino alla metà del IV secolo i confini della loro esegesi non vennero definiti con chiarezza.

Sebbene la diversità di competenze mostri l’opportunità di evitare di parlare degli esegeti come categoria unica, l’analisi condotta porta ad alcune conclusioni definitive che possono essere accolte per entrambe le tipologie: innanzitutto, le leggi da loro custodite riguardavano una materia tradizionalmente indicata come “sacred law”. In secondo luogo, l’attività che essi svolgevano sulle “leggi” di cui erano depositari – e che non erano pubbliche, come lo erano invece i νόμοι cittadini, consultabili da chiunque – non era propriamente di “interpretazione”: era, piuttosto (come confermano anche le fonti lessicografiche), di illustrazione e spiegazione del loro contenuto.

The aim of this essay is to analyze the political and legal role of the Athenian exegetes in the fifth and fourth century B.C. After a review of the scholarly debate about the origins, the number, and the identity of the exegetes, the paper focuses especially on the available literary sources, which make a clear distinction between two categories. First, there were the exegetes *tout court* (to be identified with the two groups qualified by inscriptions as Eupatrids and *Pythochrestoi*); they were consulted by private citizens

in particularly complicated situations, and the application of their “laws” allowed their clients to give the proper start to a possible legal action. Then, there were the Eumolpid exegetes, whose province was generally the Eleusinian cult and particularly ἀσέβεια committed during the Mysteries. The application of the archaic and severe νόμοι they guarded gave rise to doubts and controversies, both because the same topic was also regulated by the laws of the city, and because – as I suppose in the paper – the limits of their exegesis were clearly defined only in the middle of the fourth century.

Given the different provinces of the two groups, it is impossible to talk about the Athenian exegetes as a homogeneous category. Nonetheless, some conclusions can be drawn for both the Eumolpids and the other exegetes. The laws they guarded dealt with a subject generally designated as “sacred law”. Their activity on these laws – which were not public, unlike the νόμοι of the city that every citizen could consult – did not consist in what we call an “interpretation”. It consisted, instead (as the lexicographic evidence shows) in a simple explanation of their content.

1. Nel primo volume del suo *Aristoteles und Athen* (1893), U. von Wilamowitz-Moellendorff avanzava l’ipotesi che fonti delle sezioni meno “politicamente connotate” dell’*Athenaion Politeia* fossero le *Atthides*; a parere dell’in-signe studioso tedesco, la maggior parte degli autori delle *Atthides* sarebbero stati ἐξηγηταί, esperti della più antica costituzione di Atene e da sempre dediti alla redazione di cronache non ufficiali o semiufficiali della storia ateniese¹. Il Wilamowitz suscitava così un primo interesse verso la figura e l’identità degli esegeti, che, menzionati di rado nelle fonti letterarie, compaiono con maggiore frequenza in un buon numero di epigrafi, distribuite temporalmente lungo un arco che copre all’incirca sette secoli (dalla metà del V secolo a.C. alla metà del III secolo d.C.)².

Una più attenta analisi delle testimonianze disponibili permise agli studiosi di evidenziare le criticità della teoria di Wilamowitz; le divergenti obiezioni sollevate, a loro volta, generarono con il tempo un dibattito dottrinale a tratti molto velenoso. Dopo il lavoro, per lo più descrittivo, di P. Ehrmann, *De iuris sacri interpretibus Atticis* (1908), in un articolo del 1940 Kurt von Fritz mosse contro il Wilamowitz alcune critiche circostanziate, dimostrando che la competenza degli esegeti non riguardava il “secular law”, ma semmai il “sacred law”³; difficile, dunque, pensare che essi fossero degli esperti in materia di antiche costituzioni.

Qualche anno più tardi, una più corposa confutazione delle tesi di Wilamowitz fu svolta da F. Jacoby nelle pagine iniziali della sua *Atthis* (1949). Egli

1 Wilamowitz-Moellendorff 1893, I, pp. 260-90.

2 All’interno di questo arco temporale vi è tuttavia un *gap* di quasi due secoli: le iscrizioni più antiche, di gran lunga minori per numero, risalgono agli anni 440-250 a.C., quelle più recenti partono dal 128 a.C. Al riguardo vd. Jacoby 1949, pp. 16-7.

3 Sul valore convenzionale delle espressioni “secular law” e “sacred law” vd. *infra*, nt. 21.

non si limitò a dimostrare l'estraneità degli esegeti rispetto alla "local history", ma, passando al vaglio nel loro complesso le fonti epigrafiche e letterarie, svolse il primo studio esaustivo di profilo storico sugli esegeti ateniesi. Le sue conclusioni possono essere riassunte in questi punti principali. Innanzitutto, Jacoby sottolineava che non si potesse parlare in termini generali di "esegeti", dal momento che ad Atene esistevano almeno tre categorie di esperti definite da altrettante "qualifying phrases"⁴: vi erano esegeti Eumolpidi o degli Eumolpidi⁵; esegeti Eupatridi, scelti dal demo tra le più nobili famiglie ateniesi⁶; ed esegeti *Pythochrestoi*, scelti sempre tra gli eupatridi ma con una modalità di nomina differente: a selezionarli era infatti l'oracolo di Delfi⁷. Quanto alle competenze, mentre i primi si occupavano delle questioni sacre relative al culto e ai Misteri di Eleusi, gli esegeti eupatridi erano depositari dei *πάτρια*, mentre ai *Pythochrestoi*, per via della connessione con l'oracolo delfico indicata dal loro stesso nome, sarebbe spettata la provincia delle purificazioni. Poiché erano senza dubbio esperti di antichi rituali – prosegue Jacoby – gli esegeti potevano essere consultati dai privati e dallo stato per una pronuncia autoritativa sulle modalità con cui svolgere in modo ritualmente corretto un atto solenne; non avevano tuttavia competenza specifica in campo giuridico e costituzionale, dal momento che, nell'unico caso ([Dem.] 47.68: vd. *infra*) in cui forniscono un consiglio a un privato in merito a come comportarsi in ambito processuale, essi non assolvono a un ruolo istituzionale; il contesto del discorso dimostra poi che la loro conoscenza della costituzione e delle regole del "secular law" era pari a quella di altri Ateniesi di simile levatura culturale.

Pressoché contemporaneamente all'*Atthis*, e con un'indagine indipendente rispetto a quella, veniva pubblicato il volume di J.H. Oliver, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law* (1950), che giungeva a risultati molto diversi rispetto a quelli di Jacoby⁸. Le principali differenze tra i due studi

4 Jacoby 1949, p. 24.

5 Per questo distinguo vd. *infra*, § 5.

6 È ormai superata l'ipotesi (cf. Ehrmann 1908, p. 358 nt. 1) che il termine "eupatridi" possa riferirsi a un solo γένος.

7 *Contra* Ehrmann 1908, p. 359, per il quale "duo tantum Atticorum interpretum genera statuenda sunt, Eumolpidarum et Eupatridarum interpretes. Et horum quidem alterum genus et πυθοχρήστους et ceteros ἐξ Εὐπατριδῶν interpretes complectitur". Pur se scelte entrambi tra gli eupatridi (con modalità differenti: l'uno dal popolo, l'altro, il *Pythochrestos*, dall'oracolo di Delfi), le due tipologie di esegeti dovevano tuttavia avere competenze diverse (vedi anche oltre, nel testo): si ammette generalmente che i *Pythochrestoi* dovessero occuparsi di purificazioni (così lo stesso Ehrmann 1908, p. 362), mentre gli esegeti degli eupatridi erano esperti di *πάτρια* (cosa che non poteva dirsi per i precedenti: vd. Jacoby 1949, p. 42).

8 Di qui una forte polemica con H. Bloch, colpevole di aver sottolineato in tono abbastanza deciso le principali criticità del lavoro di Oliver difendendo le differenti conclusioni di Jacoby: vd. Bloch 1953 e 1957 (quest'ultimo in risposta a Oliver 1954). Per l'approccio "methodologically correct" di Oliver vd. Clinton 1974, p. 90.

riguardano il numero di esegeti di ciascuna categoria⁹, e, soprattutto, l'età in cui vennero istituiti i *Pythochrestoi*.

Alla base di quest'ultimo punto sta, tra diversi altri argomenti¹⁰, soprattutto la diversa possibilità di integrazione, e dunque di interpretazione, di un documento epigrafico importante ma molto lacunoso, il “decreto del Pritaneo” (IG I² 77 = I³ 131), databile, sulla base del lettering e delle sue forme di dativo plurale in in -οῖσι, alla seconda metà del V secolo¹¹; Wade-Gery, la cui proposta venne accolta da Jacoby, nella danneggiata l. 3 dell'iscrizione identificava il proponente in Pericle¹². Nel decreto sono elencate quattro diverse categorie di individui insigniti dell'onore di ricevere στήσις¹³, tra cui, a parere di Jacoby, gli esegeti nominati da Apollo – dunque i *Pythochrestoi* – la cui creazione sarebbe peraltro molto anteriore al decreto e andrebbe fatta risalire all'età di Solone. Per contro, rimarcando che il termine “esegeti” è frutto di integrazione proposta per una parte irrimediabilmente rovinata della pietra, Oliver esclude che l'epigrafe in oggetto possa essere considerata prova dell'esistenza dei *Pythochrestoi* già nel V secolo, e, basandosi sulla documentazione attendibile in nostro possesso, conclude di conseguenza che essi vennero istituiti sul finire del secolo, in concomitanza con la revisione delle leggi di Solone per opera di Nicomaco¹⁴.

9 Oliver 1950, pp. 34-45, da confrontare con Jacoby 1949, pp. 29-41 (e *similiter* Ehrmann 1908, pp. 368-9).

10 Tra questi, la parte più debole della teoria di Oliver (vd. Oliver 1950, pp. 24-33) sta nel tentativo di dimostrare che gli esegeti *Pythochrestoi* furono i successori degli indovini, μάντιες o χρησμόςλογοι; al riguardo vd. Bloch 1953, pp. 409-10.

11 Per una sintesi delle diverse datazioni proposte vd., da ultima, Rivolta 2014, che propende per una collocazione cronologica intorno al 424 a.C.

12 Wade-Gery 1932-3, p. 123.

13 In particolare: i sacerdoti di Eleusi; i discendenti di Armodio e Aristogitone; qualcuno nominato da Apollo (da identificare secondo Jacoby con i *Pythochrestoi*; ma vedi oltre, nel testo e nella nota che segue); i vincitori delle competizioni ginniche e ippiche dei giochi Olimpici, Istmiaci, Pitici e Nemei. Sulla base di un confronto con altre attestazioni epigrafiche, Thompson 1971, p. 227 rileva che il termine στήσις, quando non preceduto da articolo, indica la concessione dell'onore per la prima volta (è il caso della seconda e della quarta categoria), mentre la presenza dell'articolo implica la conferma o il rinnovo del medesimo.

14 Il dibattito sollevato dalla presunta menzione, nel decreto del Pritaneo, dei *Pythochrestoi* può essere così sintetizzato: il primo a postulare che nella lacuna della parte sinistra delle ll. 9-11 potesse trovare posto l'indicazione di “esegeti scelti da Apollo” fu Schöll 1872, pp. 35-7; a supportare tale ipotesi (cfr. Schöll 1887, pp. 562-5) egli ricordava il caso degli esegeti Lampone e Ierocle (che tuttavia non possono essere qualificati esegeti ma semmai μάντιες; cfr. Ostwald 1951, pp. 41-3), nonché due passi delle *Leggi* di Platone (in particolare *Leg.* 865 d, ove si parla di esegeti οὗς ἂν ὁ θεὸς ἀνέλη; e *Leg.* 759 d-e, in cui è descritta la procedura di elezione degli esegeti e il ruolo svolto in essa dall'oracolo di Delfi). Tali considerazioni furono accolte, con correzioni minime tali da non alterare il tenore generale del testo, da Ehrmann 1908, pp. 364-8 (il quale comunque sottolineava la difficoltà di identificare gli esegeti ἡὸς ἂν ἡ Ἀπόλλων ἀνέλει con i *Pythochrestoi*, rimarcando inoltre che la carica di *Pythochrestos* non è attestata in letteratura prima del II secolo a.C.), da Persson 1918, p. 11 e nt. 4, da Wade-Gery 1932-1933, p. 126, e nella ricostruzione, di più ampio respiro, di Jacoby 1949, part. pp. 28-30; a sua volta, le conclusioni di quest'ultimo furono

Nell'ultima edizione dell'iscrizione (*IG I³ 131*) non vengono fornite proposte per colmare la lacuna¹⁵, e gli studi più recenti escludono la possibilità che in essa siano nominati gli esegeti¹⁶: si preferisce infatti pensare, sulla base delle testimonianze rinvenibili nelle fonti letterarie (in particolare in Aristofane) che i destinatari della στήσις fossero i μάντις. Ciò da un lato porta a escludere questa epigrafe dal novero delle fonti utili a comprendere l'evoluzione storica e il riconoscimento ufficiale degli esegeti – o almeno di una parte di essi¹⁷, dall'altro lascia aperte questioni importanti, relative in particolare al momento della loro creazione e all'incidenza complessiva che essi ebbero nell'orizzonte politico dell'Atene di età arcaica e classica. Al riguardo è da segnalare che, prescindendo dal decreto del Pritaneo in questione, J. Defradas, la cui opera dedicata alla propaganda delfica è di poco più tarda rispetto ai lavori di Oliver e di Jacoby, non esitò a individuare nell'*Oresteia* di Eschilo una prova irrefutabile a favore dell'esistenza già nel V secolo degli esegeti *Pythochrestoi*: nella trilogia, i numerosi riferimenti ad Apollo "esegeta" non sarebbero comprensibili se gli esegeti non fossero stati già all'epoca una consolidata realtà storica¹⁸.

2. Se la questione relativa alle origini e all'evoluzione storica degli esegeti è ancora aperta, problemi simili concernono la funzione, il ruolo e l'ufficialità, sul piano politico, dei medesimi. Proprio questo argomento rappresenta il principale oggetto di indagine del presente contributo, che si concentrerà in particolare sul periodo compreso tra la fine del V e la prima metà del IV secolo, per il quale disponiamo della documentazione più significativa.

Come indica il loro stesso nome, compito degli esegeti era quello di ἐξηγεῖσθαι, tradizionalmente inteso nel senso di "interpretare"; materia del loro ἐξηγεῖσθαι erano norme ancestrali, soprattutto di natura sacra (τὰ ἱερά), che le fonti designano ora come νόμοι (termine che naturalmente non deve essere

ulteriormente sostenute, in polemica con la teoria di Oliver, da Bloch 1953, pp. 414-8 e 1957, p. 42, da Defradas 1972², pp. 197-8 e da Valdés Guía 2009, p. 205. Sul fronte opposto, che rappresenta oggi l'interpretazione dominante, altra parte della dottrina non riconosce la menzione degli esegeti nell'iscrizione: in questo senso vd., e *plurimis*, Oliver 1950, p. 139 (che crea una nuova categoria – alquanto vaga, il che rende la sua teoria poco fondata – di individui scelti da Apollo e onorati con la στήσις), Ostwald 1951, pp. 43-6, per il quale il riferimento dell'epigrafe può essere non già agli esegeti ma ai μάντις, alcuni dei quali – come diverse fonti letterarie attestano: si pensi ai già citati Lampon e Ierocle – erano mantenuti a spese del Pritaneo; nello stesso senso vd. Thompson 1971 p. 233 e Rivolta 2014.

15 Peraltro, nell'edizione precedente (*IG I² 77*), a cura di Hiller von Gaertringen, la lacuna era colmata diversamente, senza che ci fosse traccia nell'apparato critico della proposta di integrazione avanzata per primo da Schöll (vedi nt. precedente).

16 Sottolineava correttamente Thompson 1971, p. 233 che "the identity of these men [cioè gli individui menzionati nella parte non più leggibile dell'epigrafe] ... is basically an historical problem, not an epigraphical one, and any solution must come from external evidence, not from this text. Nevertheless, epigraphical considerations cannot be ignored altogether, and any proposed solution obviously must be compatible with the letter preserved on the stone".

17 Per tutti vd. da ultima Rivolta 2014.

18 Defradas 1972², pp. 194-201.

inteso nel senso tecnico che esso acquisì a partire dalla fine del V secolo¹⁹), ora come νόμιμα, ora come τὰ πάτρια²⁰. Ma in che cosa consisteva esattamente la loro “interpretazione”, e quale era il rapporto tra le regole “sacre” di cui essi erano depositari e il “secular law” della città (ammesso e per nulla concesso che nella Grecia antica si possa tracciare un discrimine netto tra “sacred law” e “secular law”, e posto che il “secular law” comprendeva sicuramente norme di carattere religioso²¹)?

Per dare una risposta a tali domande sarà necessario mettere da parte le fonti epigrafiche sulle quali si è in buona misura imperniato il dibattito degli anni passati: non solo perché esse sono per la maggior parte tarde (di età ellenistica e romana)²², ma anche perché quelle più vicine al periodo qui considerato forniscono solo sporadicamente notizie di ampio respiro sulla funzione degli esegeti; per questo, a esse saranno fatti qui riferimenti marginali.

A essere privilegiate saranno piuttosto alcune testimonianze della tradizione manoscritta, che a loro volta possono essere classificate in tre diversi gruppi. Vi sono innanzitutto le *Leggi* di Platone, che per la loro stessa natura sono tuttavia scarsamente adatte a essere impiegate quale fonte di cognizione di istituti ateniesi (è del resto riconosciuto che il filosofo nella sua opera attribuisca agli esegeti un'importanza ben maggiore di quella che essi storicamente dovevano avere²³). Ancora, vi sono i lessici, che offrono una visione d'insieme sulle diverse funzioni svolte dagli esegeti; e infine vi sono altre fonti, databili alla prima metà del IV secolo e per lo più di oratoria giudiziaria, che, pur nella loro esiguità, mostrano gli esegeti “in azione”, e sono pertanto le più preziose per l'analisi della loro incidenza politica e giuridica. Sulle ultime due categorie sarà dunque opportuno concentrare l'attenzione, richiamando dapprima le testimonianze lessicografiche e proseguendo poi con una più dettagliata disamina dei passi letterari.

19 Al riguardo vd., per tutti, Ostwald 1969, pp. 137-73.

20 Τὰ πάτρια è espressione molto generale, riferita a quella antica costituzione che rappresentava l'ossatura fondamentale di tutte le costituzioni successive, qualunque fosse il loro colore politico; basti pensare che, tra il 411 e il 403, alla restaurazione dei πάτρια, designati anche come νόμοι πάτριοι ο πάτριος πολιτεία, aspiravano tanto gli oligarchici (*AP* 29.2; *Xen. Hell.* 11.3) quanto i democratici (*Lys.* 30.29; *And.* 1.83). Che i πάτρια comprendessero anche norme di carattere sacro (τὰ ἱερά) è dimostrato dalla frequente ricorrenza dell'espressione τὰ πάτρια in contesti religiosi: vd. Ostwald 1951, p. 28 nt. 22.

21 Sul punto vd., e.g., Jacoby 1949, pp. 258-9 nt. 119, e p. 274 nt. 262 (ove l'a. sottolinea che, comunque, “we must use the inexact terms ‘Sacred’ and ‘Secular’ Law because we cannot find better expressions”), nonché, più di recente, Parker 2004, p. 58; Lupu 2005, pp. 5-6; Rhodes 2009; Gagarin 2011, part. pp. 101-2, 108-10.

22 Per la distribuzione temporale del materiale epigrafico disponibile vd. *supra*, nt. 2.

23 Defradas 1972², p. 195. *Contra* Jacoby 1949, pp. 29-32 e Bloch 1953, p. 409 nt. 12. Contro l'idea di Jacoby che nelle *Leggi* platoniche la modalità di scelta degli esegeti da parte dell'oracolo di Delfi rispecchi un uso storico soloniano, vd. Hammond 1952, part. p. 12.

3. Nel ricapitolare la tesi di Jacoby, si è ricordato che lo storico sottolineava la necessità di distinguere fra tre differenti tipologie di esegeti: Eumolpidi, Eupatridi e *Pythochrestoi*. Ora, è significativo che di questa tripartizione, ricorrente con una certa frequenza e stabilità nelle epigrafi, non vi sia traccia nei lessici, in cui, con un'unica eccezione, si parla semplicemente e senza ulteriori qualificazioni di "esegeti".

L'eccezione riguarda i *Pythochrestoi*, ricordati in una voce abbastanza problematica del lessico platonico di Timeo; la sua interpretazione dipende dalla collocazione dei segni di interpunzione, che volutamente non sono stati riportati nella trascrizione che segue:

Timae. s.v. ἐξηγηταί (cfr. Sud. s.v. ἐξηγηταί; schol. Plat. Leg. 916 c): ἐξηγηταί τρεῖς γίνονται Πυθόχρηστοι οἷς μέλει καθαίρειν τοὺς ἄγχι τινὶ ἐνισχηθέντας καὶ οἱ ἐξηγούμενοι τὰ πάτρια.

Postulando un punto alto dopo ἐξηγηταί e un altro dopo ἐνισχηθέντας (ἐξηγηταί τρεῖς γίνονται Πυθόχρηστοι οἷς μέλει καθαίρειν τοὺς ἄγχι τινὶ ἐνισχηθέντας καὶ οἱ ἐξηγούμενοι τὰ πάτρια²⁴), si ricava o che i *Pythochrestoi*, in numero di tre, avevano competenza tanto in materia di purificazione quanto di esegesi dei πάτρια²⁵; oppure che l'autore distingueva tra due tipi di esegeti: tre *Pythochrestoi* competenti in materia di purificazione, e altri (da identificare evidentemente con Eupatridi ed Eumolpidi) che spiegavano τὰ πάτρια²⁶. Poco verosimile, per ragioni prettamente numeriche, è la possibilità di porre una pausa dopo γίνονται (ἐξηγηταί τρεῖς γίνονται Πυθόχρηστοι οἷς μέλει καθαίρειν τοὺς ἄγχι τινὶ ἐνισχηθέντας καὶ οἱ ἐξηγούμενοι τὰ πάτρια)²⁷; se nel complesso gli esegeti erano tre, si sarebbe trattato di un Eumolpida e un Eupatrida, incaricati dell'esegesi dei πάτρια, e di un *Pythochrestos* dedito alle purificazioni: non si comprende dunque per quale ragione sia stato usato il plurale Πυθόχρηστοι²⁸.

24 Così, tra gli altri, Persson 1918, p. 12; Jacoby 1949, p. 15 e pp. 250-1 nt. 59, ove precedente bibliografia.

25 Sottolineava tuttavia Petersen 1860, p. 156, che in questo caso Timeo avrebbe dovuto dire, nella parte finale del lemma, καὶ οἱ ἐξηγοῦνται, ovvero οἱ ἐξηγούμενοι καὶ τὰ πάτρια.

26 Quest'ultima alternativa pare la più corretta a Jacoby 1949, pp. 250-1 nt. 59, dal momento che le fonti non riferiscono di πάτρια dei *Pythochrestoi* (cfr. *ibid.*, pp. 42-3); nello stesso senso Oliver 1950, pp. 59-60. Il significato del passo è simile se si accoglie la proposta di punteggiatura di Hermann 1864, p. 401, seguito da Persson 1918, p. 12: ἐξηγηταί τρεῖς γίνονται Πυθόχρηστοι οἷς μέλει καθαίρειν τοὺς ἄγχι τινὶ ἐνισχηθέντας καὶ οἱ ἐξηγούμενοι τὰ πάτρια.

27 Toepffer 1889, p. 69 nt. 3, seguito da Ehrmann 1908, pp. 368-9.

28 Oltre al problema della punteggiatura si pone la questione di capire se nella sua voce Timeo si riferisca alle *Leggi* di Platone, e in particolare a *Leg. 759 c-e* (cfr. Petersen 1960, pp. 156-7); oppure se egli, rifacendosi forse a un lessicografo di età ellenistica, rimandi alla funzione storica degli esegeti ateniesi. Il fatto che Platone non nomini mai i *Pythochrestoi* ricordati invece da Timeo sembra far propendere per questa seconda ipotesi (così Jacoby 1949, pp. 250-1 nt. 59; *contra* Oliver 1950, pp. 58-9).

Comunque la si intenda, la definizione non aggiunge nulla a quanto già sappiamo sugli esegeti, e, soprattutto, è tautologica nell'indicare il loro rapporto in relazione ai πάτρια: la loro attività di esegeti consiste nell'esegesi.

Lo stesso vale per Arpocrazione, che segnala però un particolare rilevante:

Harp. s.v. ἐξηγητής: Ἰσαῖος ἐν τῷ Περὶ τοῦ Κίρωνος κλήρου· ὁ ἐξηγούμενος τὰ ἱερά. ἔστι δὲ καὶ ἃ πρὸς τοὺς κατοικομένους νομιζόμενα ἐξηγούντο τοῖς δεομένοις, ὡς Δημοσθένης ἐν τῷ Κατ' Εὐέργου καὶ Μνησιβούλου δηλοῖ, πληθυντικῶς τοὺς ἐξηγητὰς πολλακίς ὀνομάζων.

Nel ricordare che di esegeti (senza alcuna altra specificazione) si parla al singolare in un'orazione di Iseo (8.38) e al plurale in un discorso del *corpus* demostenico (47.68), e nell'affermare ancora una volta che esegeta è colui che svolge un'esegesi (di cui sono ora oggetto τὰ ἱερά), Arpocrazione specifica che l'interpretazione delle norme stabilite in relazione ai morti è resa "a chi ne ha bisogno"; e, come si vedrà tra breve proprio analizzando le due orazioni ricordate dal lessicografo, è nel tribunale che il responso degli esegeti viene prodotto da una delle parti in causa, cui la consultazione dell'esegeta ha fornito un argomento da far valere contro il proprio avversario.

Definizioni più dettagliate dell'attività esegetica si trovano in lessici più tardi: qui essa è descritta in termini di "dare indicazioni" (ὕποδεικνύοντες), "illustrare" (διδάσκοντες), "rivelare e rendere chiari" (ἀνακαλύπτειν καὶ διασαφεῖν) i νόμοι a chi li ignora:

Et. Mag. s.v. ἐξηγηταί· οἱ τοὺς νόμους τοῖς ἀγνοοῦσι διδάσκοντες καὶ ὑποδεικνύοντες περὶ τοῦ ἀδικήματος οὗ ἕκαστος γράφεται· καὶ ἐξηγούμενοι τὰ πάτρια.

Lex. Vind. s.v. ἐξηγηταί· ἐξηγηταί ἰδίως ἐλέγοντο οἱ τοὺς νόμους τοῖς ἀγνοοῦσιν ἀνακαλύπτοντες καὶ διασαφοῦντες²⁹.

29 Non è il caso di soffermarsi sui lessici di Polluce ed Esichio, i quali ricordano che agli esegeti spettava anche l'illustrazione dei segni divini (διοσημεία), competenza non altrove documentata nelle fonti disponibili: Poll. 8.124: ἐξηγηταί δ' ἔκαλοντο οἱ τὰ περὶ τῶν διοσημειῶν καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἱερῶν διδάσκοντες; Hesych. s.v. ἐξηγητής: ὁ περὶ ἱερείων καὶ διοσημειῶν ἐξηγούμενος. Per ragioni di completezza va ricordato che una conferma delle attribuzioni che i lessici riferiscono agli esegeti si trova nelle, invero scarse, notizie disponibili circa i contenuti delle opere che a un certo punto essi misero in forma scritta per divulgare il loro sapere: queste notizie confermano che tra le competenze degli esegeti vi era la purificazione (Ath. 9.78, a proposito dell'Ἐξηγητικόν di Cleidemo e del termine ἀπόνιμμα, da lui impiegato in riferimento all'acqua lustrale usata per onorare i morti e purificare gli ἐναγεῖς; e altresì a proposito degli Ἐπατριδῶν Πάτρια relativi alla purificazione dei supplici; Harp. [e cfr. Phot.], s.v. ὄξυθύμια, in relazione agli ὄξυθύμια, ossia καθάρματα e ἀπολύματα, ricordati negli Ἐξηγητικά di Autoclide riportati da Didimo), e l'interpretazione dei segni divini (Plut. Nic. 23.9, che menziona anch'egli gli Ἐξηγητικά di Autoclide, a proposito dell'eclisse di luna). A questi autori devono aggiungersi schol. Apoll. Rhod. 3.847 (in cui si riferisce che nell'Ἐξηγητικόν di Timostene Persefone era chiamata anche

Da queste indicazioni parrebbe ricavarsi che l'ἐξηγηεῖσθαι svolto dagli esegeti non consisteva nello specifico in una "interpretazione" nel senso attuale del termine, come essa era intesa già dai Romani: ossia come un procedimento tecnico con cui i *prudentes* partono dalle parole della legge per ricostruire la *vis ac potestas* di quest'ultima (cfr. e.g. D. 1.3.17 Cels. 26 *dig.*)³⁰. La loro attività risulterebbe a tutta prima meramente descrittiva, riconducibile come è a una "illustrazione" o "indicazione"³¹. "The exegesis which they practiced – scriveva von Fritz – was not what we would properly call an interpretation of the law. Their duty was rather to say what the law was and what it prescribed in the special case laid before them"³². Questa affermazione andrà naturalmente verificata attraverso l'analisi dei rimanenti passi letterari – inseriti soprattutto, come si è già accennato, in discorsi giudiziari – che mostrano gli esegeti all'opera.

Prima di procedere è indispensabile una precisazione. Mentre i lessici, come abbiamo appena visto, non sono soliti indicare il gruppo di appartenenza (Eumolpidi, Eupatridi, *Pythochrestoi*) degli esegeti di cui descrivono le competenze, nei passi che esamineremo qui di seguito le cose stanno diversamente. Alcuni autori (And. 1 e [Lys.] 6) nominano esplicitamente gli Eumolpidi, e ne definiscono altrettanto esplicitamente la provincia, specificando che essi si occupano della disciplina relativa al culto e ai Misteri di Eleusi. Altri (Plat. *Eut.*; Isae. 8 e [Dem.] 47, gli ultimi due, come si ricorderà, menzionati da Arpocrazione) non specificano l'identità degli esegeti: è chiaro tuttavia che non si tratta di Eumolpidi, dal momento che essi non hanno nulla a che fare con questioni eleusine; ne consegue, pertanto, che il riferimento è o agli Eupatridi o ai *Pythochrestoi*. Non è qui il caso di soffermarsi sul problema delle relazioni reciproche tra questi due gruppi: questione sulla quale, come si è sopra accennato, il dibattito dottrinale è ancora aperto, e che comunque non è determinante ai fini della nostra indagine; del resto, la mancata indicazione nelle fonti della precisa identità degli esegeti potrebbe far pensare che essi si distinguessero solo in relazione alle modalità della loro nomina (dal popolo gli uni, dall'oracolo di Apollo gli altri), ma che per il resto condividessero almeno in buona parte le medesime competenze. Di loro parleremo, semplicemente, come degli "esegeti non Eumolpidi".

4. Come accennato, sono tre le opere in cui vengono ricordati esegeti non altrimenti definiti; in tutti e tre i casi essi sono consultati dopo la morte di qualcuno, e, in due casi su tre, si tratta di una morte violenta.

Daira: dunque gli Ἐξηγητικά trattavano anche di rituali connessi a miti di Eleusi) e Cic. *Att.* 1.9.2 (che attesta la diffusione, al suo tempo, di Εὐμολιπιδῶν Πάτρια).

30 Sul punto vd., per tutti, Berger 1853, pp. 513-4.

31 Al riguardo vd. Giaro 2011, p. 217.

32 Così von Fritz 1940, pp. 98-9.

La prima attestazione risale all'*Eutifrone* platonico, dialogo ambientato nell'anno in cui Socrate viene convenuto in giudizio per ἀσεβεία (399 a.C.). Incontrandolo nella *Stoa Basileios*, Eutifrone spiega a Socrate la propria intenzione di accusare di omicidio il padre (4a), responsabile del decesso di un uomo – un πελάτης, lavoratore salariato – che a sua volta, ubriaco e in preda all'ira, aveva ucciso uno schiavo di famiglia. Proprio a riguardo di questo omicidio, il padre di Eutifrone aveva inviato uno dei suoi collaboratori ad Atene, dall'esegeta, per sapere che cosa dovesse fare in quella circostanza (ὅτι χρεΐη ποιεῖν).

Plat. *Eut.* 4c: ἐπεὶ ὁ γε ἀποθανὼν πελάτης τις ἦν ἐμός, καὶ ὡς ἐγεωργοῦμεν ἐν τῇ Νάξῳ, ἐθήτευν ἐκεῖ παρ' ἡμῖν, παροινήσας οὖν καὶ ὀργισθεὶς τῶν οἰκετῶν τινι τῶν ἡμετέρων ἀποσφάττει αὐτόν. ὁ οὖν πατήρ συνδήσας τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ, καταβαλὼν εἰς τάφρον τινά, πέμπει δεῦρο ἄνδρα πειυσόμενον τοῦ ἐξηγητοῦ ὅτι χρεΐη ποιεῖν.

Ancora, nell'orazione pseudodemostenica *Contro Evergo e Mnesibulo*³³, l'oratore (il cui nome non è noto, ma che, per aver ricoperto la trierarchia, è comunemente indicato come "Trierarco") ricorda che in passato, ritenendo Evergo e suo fratello Teofemo colpevoli dell'uccisione di una liberta, si era rivolto agli esegeti, ancora una volta per sapere che cosa fare (ὅτι με χρεΐη ποιεῖν, 47.68).

[Dem.] 47.68-71 (ca. 353/2 a.C.)³⁴: ἐπειδὴ τοίνυν ἐτελεύτεσεν, ἦλθον ὡς τοὺς ἐξηγητάς, ἵνα εἰδείην ὅ τι με χρεΐη ποιεῖν περὶ τούτων, καὶ διηγησάμην αὐτοῖς ἅπαντα τὰ γενόμενα, τὴν τε ἄφιξιν τὴν τούτων καὶ τὴν εὐνοίαν τῆς ἀνθρώπου, καὶ ὡς εἶχον αὐτὴν ἐν τῇ οἰκίᾳ, καὶ ὡς διὰ τὸ κυμβίον, οὐκ ἀφεισα, τελευτήσειεν. ἀκούσαντες δέ μου οἱ ἐξηγηταὶ ταῦτα, ἦροντό με πότερον ἐξηγήσωνταί μοι μόνον ἢ καὶ συμβουλευσῶσιν. ἀποκριναμένου δέ μου αὐτοῖς ἀμφοτέρα, εἶπόν μοι ἡμεῖς τοίνυν σοι τὰ μὲν νόμιμα ἐξηγησόμεθα, τὰ δὲ σύμφορα παραινέσομεν. πρῶτον μὲν ἐπενεγκεῖν δόρυ ἐπὶ τῇ ἐκφορᾷ, καὶ προαγορεύειν ἐπὶ τῷ μνήματι, εἴ τις προσήκων ἐστὶν τῆς ἀνθρώπου, ἔπειτα τὸ μνήμα φυλάττειν ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας. τάδε δὲ συμβουλευόμεν σοι, ἐπειδὴ αὐτὸς μὲν οὐ παρεγένου, ἡ δὲ γυνὴ καὶ τὰ παιδιά, ἄλλοι δὲ σοι μάρτυρες οὐκ εἰσίν, ὀνομαστὶ μὲν μηδενὶ προαγορεύειν, τοῖς δεδρακόσι δὲ καὶ κτείναςιν, εἴτα πρὸς τὸν βασιλέα μὴ λαγγάνειν. οὐδὲ γὰρ ἐν τῷ νόμῳ ἔστι σοι. οὐ γὰρ ἐστὶν ἐν γένει σοι ἡ ἀνθρώπος, οὐδὲ θεράπαινα, ἐξ ὧν σὺ λέγεις. οἱ δὲ νόμοι τούτων κελεύουσιν τὴν δίωξιν εἶναι. ὥστ' εἰ διομεῖ ἐπὶ Παλλαδίῳ αὐτὸς καὶ ἡ γυνὴ καὶ τὰ παιδιά καὶ καταράσεσθε αὐτοῖς καὶ τῇ οἰκίᾳ, χείρων τε δόξεις πολλοῖς εἶναι, καὶ ἐὰν μὲν ἀποφύγη σε, ἐπιωρηκέναι, ἐὰν δὲ ἔλης, φθονήσει. ἀλλ' ὑπὲρ σεαυτοῦ καὶ τῆς οἰκίας ἀφοσιωσάμενος ὡς ῥᾶστα τὴν συμφορὰν φέρειν, ἄλλη δὲ εἴ πη βούλει, τιμωροῦ'. ταῦτα ἀκούσας ἐγὼ τῶν ἐξηγητῶν, καὶ τοὺς νόμους ἐπισκεψάμενος τοὺς τοῦ Δράκοντος ἐκ τῆς στήλης, ἐβουλευόμην μετὰ τῶν

33 L'orazione è pronunciata in una una δίκη ψευδομαρτυρίων, per la falsa testimonianza resa dai due attuali imputati in un precedente processo tra l'attuale accusatore e Teofemo.

34 Per la datazione vd. Jacoby 1949, p. 12.

φίλων ὃ τι χρῆ με ποιεῖν. συμβουλευόντων δέ μοι ταῦτά, ἃ μὲν ὑπὲρ τῆς οἰκίας προσῆκεν μοι πρᾶξιαι καὶ ἃ ἐξηγήσαντό μοι οἱ ἐξηγηταί, ἐποίησα, ἃ δ' ἐκ τῶν νόμων οὐκέτι μοι προσῆκεν, ἡσυχίαν εἶχον.

Informati dei fatti, gli esegeti domandano all'attore se da loro voglia solo l'esegesi o anche un consiglio (ἐξηγήσωνταί μοι μόνον ἢ καὶ συμβουλεύσωσιν); alla risposta dell'oratore che egli desidera entrambe le cose, essi procedono innanzitutto con l'esegesi dei νόμιμα (τὰ μὲν νόμιμα ἐξηγησόμεθα), che consiste in una semplice indicazione dei riti da porre in essere nel corso del funerale: portare una lancia durante la ἐκφορά, compiere una proclamazione sulla tomba, chiedendo se vi siano congiunti della donna (εἴ τις προσήκων ἐστίν)³⁵, e stare a guardia della tomba per tre giorni. Quindi fanno seguire il consiglio: dal momento che egli non ha personalmente assistito alla vicenda, e non vi sono altri testimoni oculari se non la moglie e i figli, la proclamazione non deve essere nominale (ὄνομαστί), ma rivolta in genere "contro chi ha agito e ucciso" (τοῖς δεδρακόσι δὲ καὶ κτείναςιν); inoltre, egli non è legittimato (οὐδὲ ἐν τῷ νόμῳ ἔστι σοι) a portare la causa davanti all'arconte re³⁶, dal momento che non appartiene al γένος della donna né è suo padrone, e che le leggi (οἱ δὲ νόμοι) ordinano che a questi spetti l'azione. L'uomo non sembra fidarsi del parere degli esegeti in merito a quest'ultimo punto: tant'è che in seguito si reca personalmente a controllare le leggi di Draconte sulla stele e si consulta poi anche con gli amici sul da farsi (ὃ τι χρῆ με ποιεῖν). Solo dopo che gli amici hanno confermato il consiglio già ricevuto, egli decide di provvedere a conformarsi ai νόμιμα che gli esegeti avevano indicato con la loro esegesi (ἃ ἐξηγήσαντό μοι), e di tralasciare invece ciò che per legge (ἐκ τῶν νόμων) non gli competeva.

Il terzo passo da esaminare è tratto dal discorso di Iseo *Sull'eredità di Cirone*; qui l'attore, figlio della figlia di primo letto del *de cuius*, si rivolge all'esegeta per sapere che cosa fare per contrastare le pretese ereditarie del nipote (figlio del fratello) e del cognato di Cirone, Diocle. Quest'ultimo, dopo aver negato che Cirone avesse lasciato un patrimonio, si era di fatto impadronito di tutte le sue ricchezze e aveva pagato con esse le spese per i riti funebri; in questo modo, estromettendo l'oratore da ogni contribuzione economica, avrebbe avuto gioco facile a presentarsi come unico legittimo erede:

35 Per questa interpretazione della clausola εἴ τις προσήκων ἐστίν vd. Gagarin 1979, p. 309.

36 Per la differente lettura e interpretazione di questa clausola (non già οὐδὲ... ἐν νόμῳ ἔστι σοι, "you are not legally permitted to do so", ma οὐδὲ... ἐν νόμῳ ἔστι σοι, "it is not legally your concern") vd. MacDowell 1963, p. 19, per il quale, pertanto, nel caso qui in esame gli esegeti non escludono *tout court* la possibilità che l'oratore inizi l'azione, ma fanno presenti i rischi a cui in questo caso egli si esporrebbe: quello di essere oggetto di maldicenze, in caso di vittoria, e di essere accusato di spergiuro (ἐπωρκηκέναι, [Dem.] 47.70; cfr. [Dem.] 59.10), in caso di sconfitta. Per la posizione di MacDowell in relazione alla legittimazione attiva all'esercizio dell'azione di omicidio, e le critiche a tale ipotesi, vd. *infra*, nt. 51.

Isae. 8.39 (383/363 a.C.): καὶ ταῦτα μὲν οὕτως ἀναγκασθεῖς ἔπραξα τοῦτον τὸν τρόπον. ὅπως δὲ μηδὲν μου ταύτη πλεονεκτοῖεν, παρ' ὑμῖν φάσκοντες οὐδὲν με εἰς τὴν ταφὴν ἀνηλωκέναι, τὸν ἐξηγητὴν ἐρόμενος ἐκείνου κελεύσαντος ἀνήλωσα παρ' ἑμαυτοῦ <καὶ> τὰ ἔνατα ἐπήνεγκα, ὡς οἶόν τε κάλλιστα παρασκευάσας, ἵνα αὐτῶν ἐκκόψαιμι ταύτην τὴν ἱεροσυλίαν, καὶ ἵνα μὴ δοκοῖεν οὗτοι μὲν ἀνηλωκέναι πάντα, ἐγὼ δὲ οὐδέν, ἀλλ' ὁμοίως κἀγώ.

L'esegeta consiglia dunque all'oratore di pagare di tasca propria e senza badare a spese l'offerta del nono giorno, in modo tale da poter rintuzzare la ἱεροσυλία degli avversari³⁷, e da mostrare che non erano stati loro a sostenere tutte le spese.

I tre passi appena citati, pur divergendo tra loro riguardo al numero degli esegeti disponibili per la consultazione – Iseo e Platone ne indicano solo uno³⁸, mentre nello pseudo-Demostene, come anche altrove nel dialogo platonico (*Eut.* 9a), essi sono una pluralità³⁹ –, sono concordi nel riferire che gli esegeti si pronunciano solo se e quando consultati da un privato cittadino, il quale si rivolge a loro per sapere “il da farsi” (ὅτι χρῆναι ποιεῖν, Plat. *Eut.* 4 c.; ὅ τι με χρῆναι ποιεῖν, [Dem.] 47. 68; cfr. anche Theophr. *Char.* 16.6 [citato in nt. 38]: τί χρῆναι ποιεῖν) a seguito della morte di un individuo. La loro “interpretazione” si risolve in una serie di istruzioni circa il comportamento opportuno e necessario da tenere nella circostanza specifica: in un caso essi spiegano quali provvedimenti prendere per poter più facilmente far valere in giudizio una pretesa all'eredità⁴⁰, negli altrui due forniscono indicazioni sul comportamento da tenere quando una persona sia stata uccisa⁴¹.

La competenza loro attribuita appare dunque alquanto ampia, e pare richiamare la provincia delle “norme relative ai morti” di cui parla Arpocrazione; per questo è stata avanzata l'ipotesi che in età più antica gli esegeti avessero un ruolo attivo nel giudizio di casi di omicidio: o come membri dell'Areopago insieme ai φυλοβασίλεις, capi delle tribù preclisteniche, o come efeti che sedeva-

37 Il termine (che von Fritz 1940, p. 101, ritiene “curious”) è inteso da Wyse 1904, p. 620 come riferimento all'esecrabile tentativo della controparte “to rob both grandfather and grandson of religious rights”.

38 *Similiter* in Theophr. *Char.* 16.6: καὶ ἐὰν μῦς θύλακον ἀλφίτων διαγάφῃ, πρὸς τὸν ἐξηγητὴν ἐλθὼν ἐροτᾶν, τί χρῆναι ποιεῖν.

39 Per giustificare la divergenza, Bloch 1957, pp. 40-1 (e cfr. anche Bloch 1953, pp. 412-3) postulava che gli esegeti in questione formassero un collegio, anche se potevano essere consultati singolarmente, in tal modo contestando le conclusioni di Oliver 1954, pp. 163-4, per il quale, al contrario, il plurale ricorrente in alcune fonti deve essere inteso come “generalizing plural”. Per Ehrmann 1908, pp. 380-1, il plurale nelle fonti si può giustificare pensando che esso si riferisse, complessivamente, all'esegeta degli Eupatridi e al *Pythochrestos*.

40 Cfr. Blass 1892, nt. 1 p. 558; von Fritz 1940, p. 101; Jacoby 1949, p. 243 nt. 43.

41 Che le indicazioni degli esegeti riguardassero le modalità di purificazione da compiere in seguito alla morte hanno sostenuto Ehrmann 1908, p. 377, Defradas 1972², pp. 195-6, Garland 1984, p. 115; tuttavia nei passi citati – primo tra tutti quello pseudodemostenico che al riguardo è il più ricco di particolari – non si afferma in modo esplicito che i riti da porre in essere fossero finalizzati alla purificazione.

no in alcuni dei tribunali di sangue (in particolare, il numero di 51 efeti sarebbe stato raggiunto aggiungendo tre esegeti a 12 rappresentanti di ciascuna delle quattro tribù preclisteniche), o ancora come consiglieri del βασιλεύς in relazione alle leggi in materia di omicidio, soprattutto dopo che questo magistrato non fu più eletto a vita e non fu più espresso solo tra gli Eupatridi, tradizionalmente depositari dei πάτρια⁴².

Quale che fosse stato il loro ruolo più antico, nell'età degli oratori gli esegeti sicuramente non erano direttamente coinvolti nei processi di omicidio, ma erano comunque esperti ai quali i privati si rivolgevano per ottenere informazioni fondamentali nell'imminenza di un'eventuale azione processuale. Il passo della *Contro Evergo e Mnesibulo*, per la ricchezza dei suoi dettagli, è naturalmente quello che permette di indagare meglio la loro competenza specifica.

Esso mostra che la conoscenza e l'interpretazione dei νόμοι pubblici, visibili a tutti, della città (in questo caso le leggi di Draconte incise sulla stele) rientrano nelle competenze che ogni cittadino può possedere, ovvero acquisire estemporaneamente con una consultazione autoptica; per contro, i νόμια sono custoditi dagli esegeti, che di essi sono gli unici ed esclusivi depositari, e contengono disposizioni relativi al rito funebre di cui evidentemente nei νόμοι non si trovava traccia.

Ma qual era il rapporto tra νόμοι e νόμια? Diversi anni fa, commentando il passo pseudodemostenico, von Fritz avanzò l'ipotesi che le due attività svolte dagli esegeti – l'ἐξηγήσασθαι dei νόμια e il συμβουλεύειν dei νόμοι – fossero complementari, nel senso che il “consiglio” degli esegeti doveva servire a fare in modo che l'applicazione letterale del “sacred law” di cui essi erano interpreti non generasse contrasto con il “secular law”. Ciò risulta evidente nel caso del προαγορεύειν: il “sacred law” lo prescriveva *tout court*, mentre il “secular law” specificava che, in assenza di testimoni idonei a identificare con certezza il colpevole, esso non fosse nominale (ὄνομαστί), ma contenesse invece un'indicazione generica circa gli autori del fatto (τοῖς δεδρακόσι δὲ καὶ κτείναςιν). Il consiglio degli esegeti, dunque, “implied the recommendation that the sacred law be not applied to its fullest extent”, per evitare un'irregolarità procedurale che potenzialmente avrebbe potuto procurare danno a chi aveva richiesto l'esegesi⁴³. Simili conclusioni sono tuttavia dubbie, come peraltro messo in luce da Jacoby: “the judges [*scil.* dell'attuale processo per ψευδομαρτυρία] are to be quite clear about the fact that murder has been committed, that the exegetai share this opinion, and that the only reason why the crime cannot be prosecuted is the absence of a lawful accuser. [...] There is no question of a conflict between sacred and secular law”⁴⁴.

42 Vd. Petersen 1860, p. 167-8; Busolt, Swoboda 1926, p. 813; Wade-Gery 1931, nt. 3 p. 11; Jacoby 1949, p. 274 nt. 262.

43 Von Fritz 1940, p. 100.

44 Jacoby 1949, p. 244 nt. 44.

Più che di conflitto, in effetti, mi sembra che si debba piuttosto parlare di un'integrazione reciproca tra i due sistemi. Il primo, quello dei νόμια, era incentrato soprattutto su regole di correttezza rituale, il cui rispetto era verosimilmente indispensabile per generare nei giudici un pregiudizio favorevole, ovvero per dare all'azione processuale un impulso corretto; a questo riguardo, sarebbe interessante sapere (anche se poi non vi sono notizie al riguardo) se anche il magistrato istruttore controllasse l'adempimento di quanto previsto dai νόμια prima di inoltrare la causa al tribunale competente. Il secondo sistema, quello dei νόμοι, era più ricco di dettagli, almeno in relazione a determinati aspetti procedurali⁴⁵.

Non è forse un caso, inoltre, che – almeno a quanto risulta dalle fonti disponibili – gli esegeti fossero interpellati in circostanze non ordinarie, particolarmente complicate, alle quali i νόμοι cittadini sembravano non dare risposte mirate: proprio l'assenza di una disciplina legislativa specifica, dunque, poteva dare adito a dubbi e ambiguità. Vediamo perché.

L'oratore della *Per l'eredità di Cirone*, figlio della figlia premorta del *de cuius*, ricorda come fatto universalmente riconosciuto che i discendenti diretti hanno precedenza rispetto ai collaterali (Isae. 8.34); egli tuttavia non cita νόμοι al riguardo: in effetti, la legge soloniana che regola la successione intestata (vd. [Dem.] 43.51⁴⁶) non fa parola dei figli e dei loro discendenti, e in particolare dei diritti dei figli di una figlia premorta al padre. Del resto, che il principio presentato dall'oratore come assiomatico – quello della precedenza di tutti i discendenti sui collaterali – non fosse tale è provato anche dal fatto che egli raccoglie una serie di prove indirette (citando regole relative ai privilegi dei figli delle ἐπίκληροι o alla κάκωσις dei genitori) per mostrare che “descent (γένος) is a nearer tie than collateral kinship (συγγένεια), and that descendants (ἔκγονοι)

45 Questa necessità di specificare dettagli procedurali potrebbe essere stato uno degli scopi principali di scrittura della legge da parte di Draconte; al riguardo vd. Gagarin 2007, part. pp. 14-5, il quale, nel confrontare le regole tradizionali relative alla disciplina dell'omicidio, di cui si trova traccia nei poemi omerici, e quelle stabilite da Draconte, prende a esempio la circostanza in cui per l'ucciso si accettava una compensazione: “the traditional rule (or statement of custom) says only that a brother or father accepts compensation, stops being angry, and allows the killer to remain in the land [Il. 9.632-6]. It says nothing about whether a relative must accept compensation, which relative (if there is more than one present) can or must agree to accept the compensation, what happens if no father or brother is alive, or countless other details”; la legge scritta avrebbe colmato questo vuoto. Lo stesso principio può valere evidentemente anche nel caso, discusso in [Dem.] 47.68-70, del προαγορεύειν.

46 [Dem.] 43.51: ὅστις ἂν μὴ διαθέμενος ἀποθάνῃ, εἰάν μὲν παῖδας καταλίπῃ θηλείας, σὺν ταύτησιν, εἰάν δὲ μὴ, τοῦσδε κυρίους εἶναι τῶν χρημάτων. εἰάν μὲν ἀδελφοὶ ὥσιν ὁμοπάτορες, καὶ εἰάν παῖδες ἐξ ἀδελφῶν γνήσιοι, τὴν τοῦ πατρὸς μοῖραν λαγχάνειν. εἰάν δὲ μὴ ἀδελφοὶ ὥσιν ἢ ἀδελφῶν παῖδες, *** ἐξ αὐτῶν κατὰ ταῦτα λαγχάνειν. κρατεῖν δὲ τοὺς ἄρρενας καὶ τοὺς ἐκ τῶν ἀρρένων, εἰάν ἐκ τῶν αὐτῶν ὦσι, καὶ εἰάν γένει ἀπωτέρω. εἰάν δὲ μὴ ὦσι πρὸς πατρὸς μέχρι ἀνεπιῶν παίδων, τοὺς πρὸς μητρὸς τοῦ ἀνδρὸς κατὰ ταῦτα κυρίους εἶναι. εἰάν δὲ μηδετέρωθεν ἢ ἐντὸς τούτων, τὸν πρὸς πατρὸς ἐγγυτάτω κύριον εἶναι. νόθος δὲ μὴδὲ νόθος μὴ εἶναι ἀγχιστεῖαν μὴ θ' ἱερῶν μὴ θ' ὀσίων ἀπ' Εὐκλείδου ἄρχοντος.

inherit before collateral relations (συγγενεῖς)⁴⁷. Era stato probabilmente questo silenzio della legge a consentire al suo avversario di affermare che, ammesso che la madre dell'oratore fosse legittima (cosa della quale egli dubita: Isae. 8.28-9), l'oratore, in quanto figlio di una figlia, aveva minore diritto all'eredità rispetto a lui (Isae. 8.30-34)⁴⁸. Se a ciò si aggiunge il fatto che la controparte, dopo la morte del *de cuius*, si era atteggiata a erede, sostenendo tutte le spese del funerale, ben si comprende perché l'oratore domandi all'esegeta quali formalità espletare in modo da non risultare, neppure sotto questo aspetto, in posizione svantaggiosa rispetto dell'avversario.

Quanto ai passi dell'*Eutifrone* platonico e dello pseudo Demostene, in entrambi gli esegeti sono consultati a seguito della morte violenta di un individuo che non è cittadino: nel primo caso si tratta di un οἰκέτης, nel secondo di un ex οἰκέτης⁴⁹. Ora, l'*incipit* della legge di Draconte sull'omicidio pervenuta per via epigrafica (IG I³.104, l. 11: καὶ ἐὰμ μὲ ἕκ προνοίας κτένει τίς τινα) si occupa – come generalmente si ammette⁵⁰ – dell'omicidio di un cittadino da parte di un cittadino, e presuppone che a perseguire in giudizio l'omicida, con δίκη φόνου, fossero i parenti fino ai figli dei cugini⁵¹. Come ben noto da altre testimonianze, tuttavia, la δίκη φόνου era esperibile anche in caso di uccisione di uno schiavo (verosimilmente da parte di un cittadino, come risulta da Isocr. 18.52-4): in tal caso il processo si sarebbe svolto nel tribunale del Palladio (AP 57.3). Dallo stesso discorso pseudodemostenico che stiamo qui analizzando apprendiamo che sulla stele di Draconte era presente una previsione in forza della quale, se la vittima era uno schiavo, spettava al padrone di questi esperire l'azione (cfr. Ant. 5.48):

47 Wyse 1904, p. 588.

48 A ciò si aggiunga anche il fatto, ricordato nella *hypothesis* dell'orazione (ll. 15-7), che la controparte sosteneva di avere un diritto poziore all'eredità anche in forza della legge che dava precedenza ai maschi e ai discendenti in linea maschile. Non vi sono tuttavia riferimenti nell'orazione a questo argomento, né tentativi di dimostrare che il figlio della figlia dovesse avere precedenza rispetto al figlio del fratello.

49 Non si tratta certo di casi in cui “la culpabilité n'est pas absolue”, ovvero “de meurtre involontaire ou de meurtre excusable”, come si legge in Defradas 1972², p. 195; del resto, la questione della tipologia di omicidio commesso non ha nulla a che fare con il tipo di risposta che ci si attende dagli esegeti.

50 Sul punto vd., per tutti, Gagliardi 1998, part. pp. 400-1.

51 La legge specificava che fossero i parenti fino al sesto grado a compiere la solenne proclamazione nella pubblica piazza: cfr. IG I³.104, ll. 20-3 (integrate sulla base di [Dem.] 43.57): προειπῆν δὲ τῷ κτέναντι ἐν ἀγορᾷ μέχρι ἀνεφισιότετος καὶ ἀνεφισιῶ. Agli stessi parenti, almeno in base alla *communis opinio*, spettava l'esercizio della δίκη φόνου. MacDowell 1963, pp. 11-32, ha tuttavia avanzato l'ipotesi che la legge di Draconte, mentre stabiliva che i parenti fino ai figli dei cugini dovessero iniziare l'azione, “did not order others to prosecute, but neither did it order them not to” (p. 19; e cfr., per simili conclusioni, Panagiotou 1974, pp. 428-35); per le critiche a tale posizione dottrinale vd., e *plurimis*, Gagarin 1979; Kidd 1990, pp. 216-8; Tulin 1996, pp. 21-54.

[Dem.] 47.72 (cf. Poll. 8.118): κελεύει γὰρ ὁ νόμος, ὃ ἄνδρες δικασταί, τοὺς προσήκοντας ἐπεξιέναι μέχρι ἀνεψιαδῶν, καὶ ἐν τῷ ὄρκῳ ἐπερωτᾶν, τί προσήκων ἐστὶ, κἂν οἰκέτης ᾖ, τούτων τὰς ἐπισκῆμεις εἶναι⁵².

Tale normativa non poteva però applicarsi nei casi nei casi qui esaminati: presa alla lettera, essa – almeno nella prospettiva probabilmente non del tutto imparziale dell’oratore – non valeva nel caso del Trierarco, dal momento che la donna morta non era (più) οἰκέτης⁵³. Quanto al caso dell’*Eutifrone* platonico, l’omicidio era stato commesso da un πελάτης di origini ignote (non si specifica se si trattasse di un Ateniese o di uno straniero). In ogni caso, le fonti antiche sembrerebbero concordi nel ritenere che il πελάτης non poteva essere considerato propriamente come cittadino: la sua condizione giuridica viene infatti descritta essere pari a quella di uno schiavo. È quanto afferma Polluce, quando riferisce che πελάται δὲ καὶ θῆτες ἐλευθέρων ἐστὶν ὀνόματα διὰ πενίαν ἐπ’ἀργυρίῳ δουλευόντων (Poll. 3.82); e le sue parole trovano sostanziale conferma in Plutarco, che usa il termine πελάτης per rendere il latino *cliens* (κλίεντας, ὅπερ ἐστὶ πελάτας: Plut. Rom. 13.5)⁵⁴.

Come bisognava procedere, dunque? Quale comportamento tenere per non essere tacciati, per esempio, di non aver agito secondo la “legge”?

Nel caso ricordato nella *Contro Evergo e Mnesibulo*, come ha correttamente sottolineato Gagarin, il sol fatto che il Trierarco “feels it necessary to justify his failure to prosecute suggests that this action could be questioned”; per questa ragione egli afferma “first that he acted within the law and second that within these (perhaps broad and ill-defined) limits he acted sensibly”⁵⁵. Al suo rispetto dei νόμοι, nell’astensione dall’agire in giudizio, si era poi affiancato il rispetto dei νόμια: su indicazione degli esegeti, egli aveva espletato tutte le formalità previste dai πάτρια di cui essi erano interpreti.

Quanto all’*Eutifrone* platonico, alla base della consultazione dell’esegeta dovevano essere stati i dubbi sulla possibilità di esperire la δίκη φόνου contro un πελάτης, individuo che, dal punto di vista giuridico, non era probabilmente equiparato a un vero e proprio cittadino; ancora una volta, tuttavia, l’eventuale inapplicabilità del νόμος al caso concreto non poteva esimere dall’osservanza dei νόμια relativi ai morti, in merito ai quali l’esegeta doveva dare informazione al suo cliente.

52 Per l’interpretazione del passo resa nel testo vd., pace MacDowell 1963, p. 20, Panagiotou 1974, p. 433; Grace 1975, pp. 15-7; Gagarin 1979, p. 310.

53 Lo schiavo liberato, come generalmente si ammette, acquisiva lo *status* di meteco, rispetto al quale l’ex padrone era προστάτης; e il προστάτης aveva senz’altro la possibilità di esperire una δίκη φόνου. Il silenzio del Trierarco su questo punto potrebbe essere dunque significativo: sul punto vd., per tutti, Gagarin 1979, pp. 308-12.

54 Al riguardo vd. Longo 1978-79; Kidd 1990, pp. 219-21; Tulin 1996, pp. 88-9 (con relative note per le diverse posizioni dottrinali).

55 Gagarin 1979, p. 308.

Nei campi non regolamentati nel dettaglio dal “secular law”, era comunque necessario attenersi ai riti formali previsti dalle leggi ancestrali di competenza degli esegeti, in relazione alle quali il loro responso era pienamente autorevole. Lo stesso non poteva tuttavia forse dirsi per gli altri esegeti ateniesi, gli Eumolpidi, di cui dovremo ora trattare.

5. Agli Eumolpidi⁵⁶, che insieme ai Kerykes amministravano il santuario di Eleusi e sovrintendevano ai Misteri⁵⁷, spettava l’attività esegetica delle regole relative al culto; un’attività che essi avevano mantenuto anche dopo che la città di Atene aveva riconosciuto il culto delle dee di Eleusi⁵⁸, e che inizialmente spettava all’intero γένος: risale a un’iscrizione della prima metà del IV secolo la prima attestazione di individui, probabilmente in numero di tre, scelti all’interno del gruppo come esegeti⁵⁹. Le norme di cui gli Eumolpidi erano depositari non si esaurivano in prescrizioni di carattere sacrale e rituale, ma disciplinavano in modo dettagliato le infrazioni commesse nel corso dei Misteri, contemplando sanzioni molto dure per i contravventori; le fonti ci informano che le loro “leggi” punivano diversi comportamenti ritenuti ἀσεβῆ con la morte senza processo (cfr. [Lys.] 6.54: ἄκριτον παραχρῆμα ἀποκτεῖναι; And. 1.115: ἄκριτον ἀποθανεῖν; i due passi verranno discussi tra breve)⁶⁰.

56 Così chiamati perché secondo la tradizione essi discendevano dal mitico fondatore dei Misteri di Eleusi, Eumolpo: cfr., e.g., Diog. Laert. 1.3.11; Suid., s.v. Εὐμόλπος; *Et. Mag.*, s.v. Εὐμόλπιδαι.

57 Sul punto vd. in generale Clinton 1974, p. 8. In particolare, per quanto riguarda le cariche sacerdotali, tra gli Eumolpidi era scelto lo ierofante, che presiedeva ai culti di Eleusi, tra i secondi il daduco, addetto all’illuminazione della sala dell’iniziazione durante i riti; sulle due famiglie e sulle loro competenze vd. Isocr. 4.157; [Dem.] 59.116-7; Aesch. 3.18; *AP* 39.2; per gli ἐπιμελεταί menzionati in *AP* 57.1 (cfr. anche Harp. s.v. ἐπιμελετής τῶν μυστηρίων) vd. *infra*, p. 77. Sulla controversa ipotesi che i Kerykes non fossero un γένος originario di Eleusi vd. Garland 1984, p. 97.

58 Che l’incorporazione di molte delle regole del culto di Eleusi all’interno delle leggi “secolari” risalga a Solone (così, e.g., Jacoby 1949, p. 18) potrebbe risultare da And. 1.111, benché poi sia dubbio che la legge ivi citata sia effettivamente soloniana (MacDowell 1962, p. 142; Ruschenbusch 1966, p. 105, F 95; si tenga anche presente che in *AP* 21.6 si legge che ancora ai tempi di Clistene “the γένη, the phratries and the priesthoods operated κατὰ τὰ πάτρια”). Per una ricostruzione dell’interferenza dello stato nei culti amministrati da specifici γένη (compreso, dunque, quello di Eleusi), vd., e *plurimis*, Garland 1984, p. 98; Ostwald 1986, pp. 138-40; Rhodes 2009.

59 *Agorà XVI 56 = Hesperia 49.1980*, su cui vd. *infra*. Per il numero degli esegeti degli Eumolpidi vd. Clinton 1974, pp. 89-90 (con una sintesi delle principali posizioni in merito, quella di Jacoby 1949 e di Oliver 1950). L’ipotesi di Foucart 1900, p. 81 (vd. anche Foucart 1914, p. 240), che le diverse espressioni utilizzate nelle epigrafi per designare gli esegeti degli Eumolpidi (ἐξηγηταί Εὐμόλπιδων / ἐξηγηταί ἐξ Εὐμόλπιδων / ἐξηγηταί ἐκ τοῦ γένους τῶν Εὐμόλπιδων) implicino competenze diverse, è giustamente rigettata da Jacoby 1949, p. 260 nt. 127.

60 Non è chiaro quale sia il rapporto tra le sanzioni previste dalle antiche “leggi” relative ai Misteri e la competenza giurisdizionale degli Eumolpidi in materia di ἀσεβεία, di cui si fa un cenno, rapido e confuso, in un passo della *Contro Androzione* di Demostene (22.27: τῆς ἀσεβείας κατὰ ταῦτ’ ἔστ’ ἀπάγειν, γράφεισθαι, δικάζεσθαι πρὸς Εὐμόλπιδας, φαίνειν

Ora, con riferimento al periodo storico qui esaminato, per quanto riguarda le questioni di carattere rituale l'autorità dell'esegesi degli Eumolpidi era assoluta: lo conferma, per esempio, un decreto di Eleusi databile all'ultimo quarto del V secolo a.C. che regola l'offerta dei primi frutti (*ἀπαρχαί*), e nel quale si specifica che il sacrificio sia compiuto “come gli Eumolpidi spiegano” (θύεν δὲ ἀπὸ μὲν τῷ πελανῶ⁶¹ καθότι ἂν Εὐμολπίδαι [ἐχσθεγῶ]ονται: *IG I² 76* (I³ 78) = *ML 73*, ll. 36-7; cfr. *IG II² 140*, a. 353/2 a.C.)⁶².

Per quanto concerne invece il valore della loro esegesi in relazione agli illeciti connessi in relazione al culto e ai Misteri di Eleusi le cose sono più complesse. Per affrontare la questione, dovremo prendere in esame due ben noti passi di altrettante opere tra loro in dialogo (anche se poi in queste l'esegesi non è riferita alla medesima circostanza, ma a due episodi differenti): l'orazione pseudolisiana *Contro Andocide*⁶³ e la *De Mysteriis* di Andocide.

[Lys.] 6.8-10: νῦν οὖν ὑμῖν ἐν ἀνάγκῃ ἐστὶ βουλευσασθαι περὶ αὐτοῦ· εὖ γὰρ ἐπίστασθε, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὅτι οὐχ οἷόν τε ὑμῖν ἐστὶν ἅμα τοῖς τε νόμοις τοῖς πατρίοις καὶ Ἀνδοκίδῃ χρῆσθαι, ἀλλὰ δυοῖν θάτερον, ἢ τοὺς νόμους ἐξαιλειπτέον ἐστὶν ἢ ἀπαλλακτέον τοῦ ἀνδρός. εἰς τοσοῦτον δὲ τόλμης ἀφίκται, ὥστε καὶ λέγει περὶ τοῦ νόμου, ὡς καθήρηται ὁ περὶ αὐτοῦ κείμενος καὶ ἔξεστιν αὐτῷ ἤδη εἰσιέναι εἰς τὴν ἀγορὰν καὶ εἰς τὰ ἱερά <...> ἂν ἔτι καὶ νῦν Ἀθηναίων ἐν τῷ βουλευτηρίῳ. Καίτοι Περικλέα ποτέ φασὶ παραινέσαι ὑμῖν περὶ τῶν ἀσεβούντων, μὴ μόνον χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις νόμοις περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγράφοις, καθ' οὓς Εὐμολπίδαι ἐξηγοῦνται, οὓς οὐδεὶς πω κύριος ἐγένετο καθελεῖν οὐδὲ ἐτόλμησεν ἀντειπεῖν, οὐδὲ αὐτὸν τὸν θέντα ἴσασιν· ἠγείσθαι γὰρ ἂν αὐτοὺς οὕτως οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς διδόναι δίκην.

πρὸς τὸν βασιλέα; commentano gli scolii: ὁ βασιλεὺς ... εἰσήγε τὰς τῆς ἀσεβείας γραφὰς πρὸς τοὺς Εὐμολπίδας [82a Dilts]; ἱερὸν δὲ γένος οἱ Εὐμολπίδαι, ἱεράται δὲ Ἐλευσίνοι, καὶ ἐπὶ τούτου πολλὰκίς ἐδικάζοντο ἀσεβείας οἱ βουλόμενοι [83 Dilts]). Dubbi su questa competenza sono stati sollevati da Lipsius 1905, p. 62 e nt. 34; Ehrmann 1908, pp. 397-8; Harrison 1971, p. 219 e nt. 6; Gagné 2009, p. 225 e nt. 76. Per l'ipotesi che in questa circostanza gli Eumolpidi presidessero il tribunale vd. Filonik forth.

61 Per il valore di πελανός vd. Ziehen 1937.

62 Tale documento “leaves no doubt as to their [*scil.* of the Eumolpidae] publicly recognized role in matters relating to the right conduct of cult in the late fifth century”: così Gagné 2009, p. 224. Cfr. anche von Fritz 1940, p. 120; Jacoby 1949, p. 239 nt. 17; Clinton 1974, pp. 14-5, part. nt. 29. La datazione del decreto è dubbia: 435 secondo Rhodes 2009, p. 3; 422 secondo *IG*; 416/5 o 415/4 per Clinton 1974, pp. 14-5 nt. 25, che segue Meritt 1962.

63 Nonostante i numerosi dubbi sollevati in merito alla sua genuinità, buona parte della dottrina (*pace* Harris 2004, p. 51 nt. 41) è oggi propensa a riconoscere che la *Contro Andocide* non è opera di un retore tardo ma è invece o un *pamphlet* contemporaneo ai fatti, o, più verosimilmente, la deuterologia pronunciata in occasione del processo contro Andocide nel 400 o 399, e di cui la *De Mysteriis* rappresenta l'orazione di difesa: vd. Wilamowitz-Moellendorff 1893, p. 74 nt. 5 e p. 249 nt. 55; Gernet 1959⁴, pp. 91 ss.; Todd 2007, pp. 403-8 con relative note per una recente sintesi dello *status quaestionis*; Talamanca 2008, p. 45. Per la datazione del processo vd. MacDowell 1962, pp. 204-5.

And. 1.115-6 (Blass): Ἐπειδὴ δ' ἔλεγε τῇ βουλῇ Εὐκλῆς ὅτι οὐδεὶς ὑπακούοι, πάλιν ὁ Καλλίας <ἀνα>στὰς ἔλεγεν ὅτι εἶη νόμος πάτριος, εἴ τις ἰκετηρίαν θεῖη <μυστηρίου> ἐν τῷ Ἐλευσίνῳ, ἄκριτον ἀποθανεῖν, καὶ ὁ πατὴρ ποτ' αὐτοῦ Ἰππόνικος ἐξηγήσαιο ταῦτα Ἀθηναίοις, ἀκούσειε δὲ ὅτι ἐγὼ θεῖην τὴν ἰκετηρίαν. Ἐντεῦθεν ἀναπηδᾷ Κέφαλος οὕτοσι καὶ λέγει· ὦ Καλλία, πάντων ἀνθρώπων ἀνοσιώτατε, πρῶτον μὲν ἐξηγῆ Κηρύκων ὧν [mms. ὧν], οὐχ ὅσιον <ὄν> σοι ἐξηγεῖσθαι· ἔπειτα δὲ νόμον πάτριον λέγεις, ἡ δὲ στήλη παρ' ἧ ἔστηκας χιλίας δραχμᾶς κελεύει ὀφείλειν, ἐάν τις ἰκετηρίαν θῆ ἐν τῷ Ἐλευσίνῳ.

Le radici del processo (una ἔνδειξις; And. 1.29) a cui le due orazioni si riferiscono, come è ben noto, riportano al 415, quando, poco prima della partenza della flotta ateniese per la Sicilia, Atene fu sconvolta da due distinti episodi di ἀσέβεια: la profanazione dei Misteri e la mutilazione delle Erme (sui fatti vd., oltre allo stesso And. 1.11-69, Thuc. 6.27-9, 52, 61; Plut. *Alc.* 19-22)⁶⁴. Per il suo coinvolgimento in uno o forse in entrambi gli episodi⁶⁵, nello stesso anno Andocide era stato giudicato colpevole di ἀσέβεια, ma aveva poi ottenuto la ἄδεια per aver reso noti i nomi di altre persone coinvolte; questo vantaggio era stato tuttavia cancellato dal decreto di Isotimide⁶⁶, che stabiliva l'ἀτιμία – con il divieto di frequentare i templi e la pubblica piazza – per chiunque avesse confessato di aver commesso un sacrilegio. Andocide aveva dunque abbandonato Atene, e – dopo aver tentato senza successo il rientro – ne era rimasto lontano fino al 402, quando, ritenendo che l'ἀτιμία fosse stata revocata da diverse amnistie occorse tra il 405 e il 403⁶⁷, aveva fatto ritorno in patria, tornando a frequentare l'ἀγορά e i santuari e, soprattutto, partecipando ai Misteri.

È proprio per questa ragione che Andocide viene citato in giudizio, davanti a una giuria composta soltanto da iniziati (And. 1.29), e coinvolto in un processo in cui sono direttamente chiamati in causa i sacerdoti dei Misteri: tanto i Kerykes (a cui apparteneva il daduco Callia, probabile “moving force” dell'accusa⁶⁸), quanto gli Eumolpidi (cfr. [Lys.] 6.54; parte della critica identifica l'ac-

64 Sulla mancanza di relazione tra i due fatti vd. Furley 1989; Todd 2007, pp. 400-1. È comunque indubbio che “the two different sacrileges remained linked in people's mind”: così Gagné 2009, p. 217 e nt. 34 per ulteriore bibliografia.

65 Per una sintesi della questione vd. MacDowell 1962, pp. 167-71 ss. e 173-6.

66 Forse un provvedimento diretto *ad personam* proprio contro Andocide: così Todd 2007, p. 401.

67 Si trattava, per la precisione, del decreto di Patroclide del 405/4 (And. 1.77-9); dell'amnistia del 403 (And. 1.81); e del decreto di Tisameno del medesimo anno (And. 1.83-4). Per la genuinità dei testi dei decreti di Patroclide e Tisameno inseriti nell'orazione vd., *pace* Canevaro, Harris 2012 (e si veda anche il loro contributo in questo volume), Faraguna 2016.

68 And. 1.117-31; per i trascorsi tra Callia e Andocide vd. MacDowell 1962, pp. 11-15. Callia è il noto aristocratico nella cui casa si svolgono il *Protagora* di Platone (Plat. *Prot.* 311a) e il *Symposion* di Senofonte (Xen. *Symp.* 1.2): cfr. Clinton 1974, pp. 49-50; Todd 2007, pp. 403-8.

cusatore principale di Andocide con Meleto, forse il medesimo individuo che accusò Socrate⁶⁹).

Ora, elementi comuni ai due passi citati sono da un lato il fatto che l'esegesi degli Eumolpidi appare, ancora una volta, non come vera e propria interpretazione, ma come semplice esposizione del contenuto delle leggi non pubbliche, di cui essi soli sono depositari; dall'altro il fatto che in nessuno di essi tale esegesi è richiesta (a differenza di quel che accade per gli esegeti non Eumolpidi, che, come abbiamo visto, erano di regola consultati da privati). Tuttavia, il ruolo che agli Eumolpidi viene attribuito nelle due opere è, a tutta prima almeno, decisamente divergente.

Cominciamo con la *Contro Andocide*: in essa l'oratore, nell'insistere sul fatto che la colpa dell'imputato non può essere cancellata solo dall'abrogazione di un decreto (quello di Isotimide, § 9), ricorda che Pericle in persona aveva esortato i giudici a tenere conto, nei confronti di coloro che commettono ἀσέβεια, tanto dei νόμοι γεγραμμένοι quanto anche dei νόμοι ἄγραφοι “la cui interpretazione compete agli Eumolpidi” (καθ' οὓς Εὐμολπίδαι ἐξηγοῦνται). Possiamo qui prescindere dall'affrontare il problema relativo alla genuinità dell'affermazione attribuita a Pericle: genuinità resa dubbia tanto dal tono vago e non ufficiale del riferimento⁷⁰ (con quel generico ποτέ φασι che manca di specificare quando la dichiarazione fu pronunciata), quanto dal confronto con il noto passo dell'epitafio tucidideo in cui Pericle attribuisce alle leggi non scritte un valore e una portata ben diversi rispetto a quelli indicati nel passo pseudolisiano (Thuc. 2.37.3)⁷¹. Comunque sia, quel che conta in questa circostanza è che l'oratore presenta le leggi non scritte degli Eumolpidi come incancellabili (οὐδεὶς πω κύριος ἐγένετο καθελεῖν οὐδὲ ἐτόλμησεν ἀντειπεῖν) e come parte dell'ordinamento positivo, ponendole sul medesimo piano delle leggi scritte della città (μὴ μόνον... ἀλλὰ καὶ)⁷². Non è forse vero, del resto – prosegue

69 Wilamowitz-Moellendorff 1893, p. 74 nt. 5; cfr. Dover 1968, pp. 78-80, seguito da Ostwald 1973, p. 89 e nt. 65; al riguardo si vedano tuttavia anche le osservazioni di MacDowell 1962, pp. 208-10 e di Todd 2007, pp. 408-11.

70 Giacché non vi è dubbio che “the remark is such as any Athenian statesman might have made in a matter touching upon the Mysteries without diminishing the authority of the State”: così Jacoby 1949, p. 246 nt. 46.3.

71 Per il confronto tra i due passi vd. Hornblower 1991, pp. 302-3, che parla di manipolazione che lo pseudo-Lisia avrebbe attuato sul passo tucidideo. Quanto alla data di composizione di quest'ultimo (storicamente pronunciato nel 431, al termine del primo anno della guerra del Peloponneso), parte della dottrina ritiene che esso sia stato redatto da Tuciddide poco dopo la pronuncia del discorso, altra parte che risalga a un momento successivo al 404: cfr. Kakridis 1961, pp. 5-6.

72 Così Talamanca 2008, pp. 46 s. e nt. 119. La sintassi stessa del passo dimostra l'infondatezza di quanto asserito da von Fritz 1940, p. 110, per il quale l'oratore vuole affermare che “in the case of a religious offender the sacred law *should prevail over* the secular law” (corsivo mio). Sulla possibilità che l'oratore del discorso pseudolisiano “could promise himself a moral but not a legal effect from his appeal” (così Ostwald 1986, p. 168), o che “the authority of written laws in that case exists as a rhetorical stance, not a statement of fact” (così Gagné 2009, p. 226), vd. quanto detto oltre, nel testo.

l'oratore sul finire del discorso – che Andocide era stato dichiarato ἀσεβής e ἀλιτήριον tanto dalle leggi della città (τὸν νόμον ὃν ὑμεῖς ἔθεσθε, [Lys.] 6.52), che lo avevano bandito dai luoghi sacri, quanto anche dalle imprecazioni dei sacerdoti, pronunciate secondo le “leggi antiche e ancestrali” (κατὰ τὸ νόμιμον τὸ παλαιὸν καὶ ἀρχαῖον, [Lys.] 6.51)?

L'equiparazione tra leggi della città e leggi di cui sono depositari gli Eumolpidi non sembra essere invece postulata nell'orazione andocidea, ove al contrario il durissimo νόμος πάτριος degli Eumolpidi risulta obsoleto, non più vigente, di fatto abrogato da ben più miti leggi cittadine. Nel passo in esame Andocide riferisce un fatto pregresso, ossia lo scontro, avvenuto nella Boulè, tra il daduco Callia, avversario di Andocide, e Cefalo⁷³. Tra gli atti empî di cui Andocide era accusato rientrava anche, a mo' di “accusa sussidiaria”, la deposizione di un ramoscello di supplice nell'Eleusinio durante la celebrazione dei Misteri, un atto proibito per legge (cfr. And. 1.110). In quella circostanza, Callia aveva affermato che, in forza di un antico νόμος πάτριος, la cui interpretazione era stata a suo tempo resa da suo padre Ipponico, la pena prevista per l'illecito era la morte senza processo (ἄκριτον ἀποθανεῖν). Cefalo aveva tuttavia aggredito Callia, da un lato ricordandogli che egli non era autorizzato a rendere esegesi, dall'altro richiamando la sua attenzione sulla legge incisa su una stele posta proprio a fianco a lui, che per il medesimo illecito stabiliva non già la pena di morte, ma una sanzione pecuniaria pari a mille dracme⁷⁴.

La frase centrale del passo (ἐξηγήη Κηρύκων ὄν, οὐχ ὅσιον <ὄν> σοι ἐξηγεῖσθαι) pone diversi problemi testuali e interpretativi su cui non vale qui la pena soffermarsi. Possiamo infatti accogliere tanto il testo edito da Blass quanto la *communis opinio* in forza della quale né Callia né suo padre Ipponico⁷⁵ erano autorizzati a rendere l'esegesi dei νόμοι πάτριοι (da identificare, almeno di fatto, con gli ἄγραφοι νόμοι della *Contro Andocide*)⁷⁶; e non erano autorizzati a farlo in quanto esponenti del γένος dei Kerykes, e dunque non appartenenti

73 In forza di una presunta legge soloniana (And. 1.111), il Consiglio al completo si riuniva nell'Eleusinio di Atene il giorno dopo la celebrazione dei Misteri, per ascoltare il resoconto dell'arconte re e, forse, degli altri funzionari del culto. Questo fatto spiegherebbe la presenza, in quella circostanza, del daduco Callia. Al riguardo vd. Ostwald 1986, p. 162.

74 Per la discussione della proposta di Sauppe di identificare la legge qui citata con IG I³ 6 (= IE 19), vd. Scafuro 2011, pp. 35-7.

75 Entrambi, verosimilmente, daduchi: cfr. J. Kirchner 1901, n. 7826, 7658.

76 Così Clinton 1974, p. 93, che parla di “unwritten *patrios nomos*”; nonché von Fritz 1940, p. 109, per il quale, inoltre, il πάτριος νόμος è “the sacred law in the narrower sense in contrast to secular law” (p. 120 nt. 128). *Contra*, Jacoby 1949, pp. 244-5, nt. 46, il quale insiste sul fatto che πάτριος νόμος “is an entirely vague expression which only means ‘an old law’ [...] neither more nor less”, anche se poi ammette che il riferimento agli ἄγραφοι νόμοι è oscuro (“a profusion of phrases does not allow the hearer to consider how the πάτριοι νόμοι and the ἄγραφοι νόμοι come in here, whether they are the same, and so on”, p. 246, nt. 46.2), e, altrove, egli sembri alla fine identificare le due categorie (cfr., e.g., p. 18: “a single νόμος πάτριος of this clan [...] shows that these ἄγραφοι νόμοι went into great detail”). Per il valore generico dell'espressione νόμοι πάτριοι vd. *supra*, nt. 20.

agli Eumolpidi ai quali soli spettava l'interpretazione dei *πάτρια*⁷⁷. Quel che Cefalo sottolinea in modo chiaro è che la pena prevista dai severi e segreti νόμοι *πάτριος* – la morte inflitta senza processo – non è più applicata, perché per l'illecito vale la più mite sanzione pecuniaria contemplata dalle leggi cittadine incise sulla stele e visibili a tutti.

Quel che dobbiamo ora chiederci è: esiste una possibilità di conciliare tra loro i due passi in questione, e giungere a una conclusione circa il rapporto reciproco intercorrente tra le leggi di cui gli Eumolpidi sono esegeti e le leggi della città? La dottrina ha risposto a tale interrogativo ora postulando l'esistenza di un conflitto tra leggi scritte e non scritte, ora affermando che le fonti che attribuiscono una qualche autorevolezza alle leggi non scritte non sono attendibili, perché le sole leggi vigenti nella città sono le leggi scritte⁷⁸.

77 Vd., e.g., Oliver 1950, pp. 19-21; Clinton 1974, p. 91, che spiega la “audacity of Callias [...] in terms of a situation that was somewhat fluid: the Eumolpidae had the exclusive right of exegesis, but there was no clearly defined tradition as to which member was responsible for giving exegesis on a particular occasion”. *Contra*, per von Fritz 1940, pp. 103-4, l'obiezione di Cefalo a Callia muove non già dal presupposto che egli appartenesse al γένος dei Kerykes, ma dal fatto che egli personalmente non era un esegeta: *ergo*, egli postula che anche i Kerykes, o almeno alcuni di loro, potessero rendere esegesi in relazione a questioni legate al culto di Eleusi, come dimostra il fatto che “no objection whatever seems to have been raised against Hipponikos’s interpretation of the sacred law”, e che “he [*scil.* Callias] could quote the sacred law only indirectly and on the authority of his father, who must have been *exegetes* when he made the pronouncement mentioned”; sulla questione vd. tuttavia le obiezioni di Oliver 1950, pp. 20-1, 38-40 e 76-8. Quanto alla proposta di emendamento del testo di von Fritz 1940, p. 104 nt. 55 (ἐξηγή Κηρύκων [*scil.* τὰ πάτρια] οὐχ ὄσιον ὄν σοι ἐξηγεῖσθαι), essa appare poco verosimile perché sottintende un oggetto (τὰ πάτρια) di regola mai sottinteso: sul punto vd. ancora Oliver 1950, p. 20 nt. 5.

78 A favore della contrasto tra “sacred law” e “secular law” vd., e.g., von Fritz 1940, *passim* e part. pp. 104-5, 110-1; Ostwald 1986, pp. 164-5, il quale, dopo aver affermato che il contrasto non è “between a secular and a religious law but between two religious laws, one sanctioned by the authority of the state, the other a *patrios nomos* that contained cult regulations administered by functionaries of the Eleusinian Mysteries”, ammette la possibilità che il *πάτριος νόμος* citato da Callia “had been superseded by state law in the course of the revision of 403/2 B.C.”, e che di conseguenza “some of the ancestral laws of the Eleusinian cult had been incorporated in a modified form into the written code of 403/2 B.C. and no longer depended upon exegesis” (al riguardo vd. tuttavia *infra*, nt. 92); sul carattere autorevole e vincolante delle leggi degli Eumolpidi, vd. inoltre Garland 1984, pp. 83, 116-7. Per l'ipotesi opposta di una supremazia dei νόμοι γεγραμμένοι vd. invece Jacoby 1949, p. 245 nt. 46, per il quale l'unica cosa che emerge dal passo è che “an old severe law was considerably mitigated at some later time. That is quite an ordinary phenomenon, which cannot lead to a conflict (least of all between sacred and secular law) because of course the later law alone is valid”; Clinton 1974, p. 93 (“the written law on the stele took precedence over an unwritten *patrios nomos*”); Gagné 2009, *passim*, e part. pp. 223 (“religious authority was placed squarely in the hands of the classical city. Eleusis was no exception”), 224 (“no evidence that they [*scil.* the Eumolpidae] actually played a recognized role in prosecuting crimes of impiety in this period”), 226 con nt. 85; il contributo di quest'ultimo, per quanto ricco di spunti di indubbio interesse, è tuttavia molto *tranchant*, e rifiuta di vedere nelle fonti l'ambiguità circa le regole da applicare di cui, al contrario, esse danno a mio avviso sicuramente conto.

In questi termini, a mio parere, la questione è forse mal posta: se da un lato è indubbio che a essere applicate sono infine le leggi della città (tant'è che Andocide viene infine assolto nonostante l'accusa puntasse il dito contro la impossibilità – *rectius*, la abnormità – di una sua riabilitazione sulla base di un semplice decreto)⁷⁹, dall'altro le fonti analizzate mostrano che, nel periodo qui in esame, vi era comunque una qualche significativa resistenza all'applicazione di queste leggi, avvertite come troppo poco rigorose o troppo discordi rispetto a quelle custodite – e chiaramente un tempo vigenti – dagli Eumolpidi. Altre notizie disponibili relative a contemporanei processi per empietà sembrano in effetti provare che talvolta sorgevano dubbi in merito al procedimento da seguire e alle pene da applicare.

Un primo esempio – il più risalente in ordine di tempo, visto che precede di due generazioni il processo contro Andocide – si trova nel finale dell'orazione pseudolisiana, ed è relativo a un uomo di Megara che aveva commesso ἀσέβεια, verosimilmente durante i Mistesri:

([Lys.] 6.54): βούλομαι τοίνυν εἰπεῖν ἃ Διοκλῆς ὁ Ζακόρου τοῦ ἱεροφάντου, πάππος δὲ ἡμέτερος, συνεβούλευσε βουλομένοις ὑμῖν ὅ τι δεῖ χρῆσθαι Μεγαρεῖ ἀνδρὶ ἠσεβηκότι. Κελευόντων γὰρ ἑτέρων ἄκριτον παραχρῆμα ἀποκτεῖναι, παρήνεσε κρῖναι τῶν ἀνθρώπων ἔνεκα, ἵνα ἀκούσαντες καὶ ἰδόντες σωφρονέστεροι οἱ ἄλλοι ᾧσι, τῶν δὲ θεῶν ἔνεκα οἴκοθεν ἕκαστον ἃ δεῖ τὸν ἀσεβοῦντα παθεῖν, αὐτὸν παρ' ἑαυτῷ κεκρικότα εἰς τὸ δικαστήριον εἰσιεῖναι.

I membri della Boulé davanti ai quali il reo è condotto ricevono pressioni da chi li esorta (κελευόντων... ἑτέρων) a mettere a morte immediatamente l'imputato, e dunque, verosimilmente, ad applicare i πάτρια degli Eumolpidi, dal momento che la sanzione (ἄκριτον παραχρῆμα ἀποκτεῖναι) è identica a quella prevista dalla legge avita ricordata da Callia (ἄκριτον ἀποθανεῖν, And. 1.115)⁸⁰. Tuttavia Diocle, figlio dello ierofante Zacoro e nonno dell'accusatore (tutti Eumolpidi, dunque, dal momento che lo ierofante era scelto tra gli Eumolpidi), consiglia (συνεβούλευσε; παρήνεσε)⁸¹ di avviare un regolare processo. Benché una parte degli Eumolpidi, *in primis* Diocle, fosse ben consapevole del carat-

79 Non solo Andocide fu assolto, ma già immediatamente dopo il processo era attivo nella vita politica ateniese: *IG II².1138* attesta la sua vittoria in un coro di ragazzi alle Dionisie subito dopo il 399, ed egli stesso (And. 3.33) riferisce che durante la guerra di Corinto fu membro dell'ambasceria inviata a Sparta a negoziare la pace.

80 Gli ἕτεροι menzionati nel passo sono identificati da Ostwald 1986, pp. 168-9, con i membri della Boulé, da Gagné 2009, p. 221, con “a crowd of angry citizens [that] had gathered around [the] Megarian man”. Non è forse fuori luogo, tuttavia, pensare che potesse trattarsi di Eumolpidi, consultati sul da farsi in una materia di loro competenza (la formula ὅ τι δεῖ χρῆσθαι, ricorrente nel passo in esame, richiama quella impiegata per richiedere un parere agli esegeti non Eumolpidi: cfr. *supra*, § 4).

81 Pace Todd 2007, p. 474, per il quale al contrario “presumably” doveva trattarsi di esegesi; vd. anche Clinton 1974, p. 93. Sulla contrapposizione tra “esegesi” e “consiglio” vd. il passo di [Dem.] 47.68-71 citato *supra*, § 4.

tere obsoleto dei πάτρια, la procedura e la pena da applicare al caso furono comunque oggetto di discussione⁸².

Un secondo esempio è offerto dal caso in assoluto più celebre legato all'*affaire* dei Misteri del 415, ossia quello di Alcibiade. Alcibiade non era stato condannato a morte senza processo, come forse prevedevano i πάτρια (cfr. [Lys.] 6.54; And. 1.115); al contrario, era stato richiamato dalla Sicilia per essere (ben più democraticamente) sottoposto a regolare giudizio. Egli tuttavia aveva deciso di darsi alla fuga, ed era stato dunque condannato in contumacia a morte e alla confisca dei beni. È tuttavia significativo quanto il tribunale aveva decretato in aggiunta a ciò:

Plut. *Alc.* 22.5: ἐρήμην δ' αὐτοῦ καταγόντες καὶ τὰ χρήματα δημεύσαντες ἔτι καταρᾶσθαι προσεψηφίσαντο πάντας ἱερεῖς καὶ ἱερείας. ὧν μόνην φασι Θεανῶ τὴν Μένωνος Ἀγραυλῆθεν ἀντειπεῖν πρὸς τὸ ψήφισμα, φάσκουσιν εὐχῶν, οὐ καταρῶν ἰέρειαν γεγονέναι.

Nep. *Alc.* 4.5: *postquam autem se capitis damnatum bonis publicatis audivit et, id quod usu venerat [numquam antea usu venerat, Cobet⁸³], Eumolpidas sacerdotes a populo coactos, ut se devoverent, eiusque devotionis, quo testatior esset memoria, exemplum in pila lapidea incisum esse positum in publico, Lacedaemonem demigravit.*

Dunque, i sacerdoti di Eleusi, che Nepote identifica correttamente con gli Eumolpidi – ossia, come indicano le fonti citate oltre, con gli stessi sacerdoti che in seguito cancellano la ἀρά –, furono incaricati dalla città mediante decreto di pronunciare contro Alcibiade una solenne maledizione. Se si tiene presente che di una maledizione dei sacerdoti contro Andocide, condotta κατὰ τὸ νόμιμον τὸ παλαιὸν καὶ ἀρχαῖον, si parla anche nel discorso pseudolisiano ([Lys.] 6.51)⁸⁴, possiamo forse immaginare che la città finì per regolamentare, mettendole al proprio servizio, le prescrizioni ancestrali di cui gli Eumolpidi erano depositari⁸⁵.

Qualche anno più tardi, quando venne approvato il decreto di Crizia che richiamava in patria Alcibiade (411 a.C.)⁸⁶, fu necessario prendere misure uguali e contrarie di carattere giuridico-rituale per annullare le precedenti disposizioni: oltre a decretare la pubblica restituzione dei beni confiscati, il καταποντισμός della stele su cui erano incisi il verdetto di condanna e gli altri provvedimenti

82 Sulla “confusion as to the very basics of how to proceed” vd. Gagné 2009, p. 221.

83 Cobet 1881, p. 318; la proposta di emendamento è fatta sulla scorta di Nep. *Alc.* 6.3: *id quod numquam antea usu venerat nisi Olympiae victoribus.*

84 Al riguardo vd. Todd 2007, p. 472.

85 Non vi è a mio avviso alcun motivo per dubitare, con Gagné 2009, pp. 227-8 e part. p. 228 nt. 97, della veridicità dell’informazione circa il carattere antico della maledizione contro Andocide: cfr. Sourvinou-Inwood 1988, pp. 34-5.

86 Plut. *Alc.* 33.1.

presi contro Alcibiade⁸⁷, gli Ateniesi chiedono agli Eumolpidi⁸⁸ di cancellare la precedente ἀρά.

Diod. 13.69.2: διόπερ αὐτῶ τήν τε οὐσίαν ἀπέδωκαν ἦν ἐδήμευσαν, ἔπειτα δὲ τὰς στήλας κατεπόντισαν, ἐν αἷς ἦν ἡ καταδίκη καὶ τᾶλλα τὰ κατ'ἐκείνου κυρωθέντα. ἐνηφίσαντο δὲ καὶ τοὺς Εὐμολπίδας ἄραι τὴν ἀράν, ἦν ἐποίησαντο κατ'αὐτοῦ καθ' ὃν καιρὸν ἔδοξεν ἀσεβεῖν περὶ τὰ μυστήρια.

Plut. *Alc.* 33.3: ἐνηφίσαντο δὲ τὴν οὐσίαν ἀποδοῦναι αὐτῶ, καὶ τὰς ἀρὰς ἀφοσιώσασθαι πάλιν Εὐμολπίδας καὶ Κήρυκας, ἃς ἐποίησαντο τοῦ δήμου προστάξαντος.

Nep. *Alc.* 6.5: *Restituta ergo huic sunt publice bona, eidemque illi Eumolpidae sacerdotes rursus resacrare sunt coacti, qui eum devoverant, pilaeque illae, in quibus devotio fuerat scripta, in mare praecipitatae.*

Questi passi confermano che neppure nel caso di Alcibiade i πάτρια furono applicati, e aggiungono poi il particolare significativo che in quella circostanza gli Eumolpidi operarono su ordine della città, tanto nella pronuncia quanto nell'annullamento della maledizione. Anche in questa vicenda, tuttavia, i provvedimenti non furono pacifici e si registrarono tensioni, almeno se si presta fede alle fonti disponibili: Plutarco (*Alc.* 22.5) ricorda che la sacerdotessa dei Misteri Teano⁸⁹ si ribellò al decreto (ἀντειπεῖν πρὸς τὸ ψήφισμα), asserendo che suo compito era pregare, non maledire⁹⁰. Ancora Plutarco (*Alc.* 33.3) afferma che lo ierofante Teodoro si rifiutò di revocare la propria maledizione, sottolineando il suo carattere condizionale: se Alcibiade non era colpevole di ἀσέβεια, essa sarebbe stata inefficace senza bisogno di essere cancellata⁹¹. Nepote (*Alc.* 6.5) parla di una “costrizione” imposta agli Eumolpidi (*coactos, coacti sunt*)

87 L'incisione su stele del nome del condannato e delle proprietà confiscate valeva anche per le altre persone denunciate dopo gli eventi del 415; alcuni frammenti di queste stele sono giunti fino a noi: vd. MacDowell 1962, pp. 71-2.

88 Plutarco (nel passo citato di seguito, nel testo) aggiunge anche i Kerykes: sulla scarsa inattendibilità di questa aggiunta vd. però Oliver 1950, p. 22.

89 Kirchner 1901, n. 6636.

90 Tale reazione (definita da Garland 1984, p. 77 come “challenge to the state's authority”) potrebbe essere forse intesa come conseguenza del fatto che l'ordine era stato impartito agli Eumolpidi dalla città per la prima volta (al riguardo cfr. anche Ostwald 1986, p. 168 e nt. 88); il che potrebbe a sua volta avvalorare la proposta di emendamento di Cobet riportata nel testo di Nepote (cfr. *supra*, nt. 83). Sulla storicità di Teano sono stati comunque espressi dubbi: cfr. Sourvinou-Inwood 1988; Connelly 2007, p. 287 nt. 58.

91 Per Sourvinou-Inwood 1988, pp. 34-5, la reazione di Teodoro può a buona ragione essere considerata un esempio di esegesi: “what he was doing was volunteer an *exegesis* with regard to the situation as he saw it, put forward a particular interpretation of a situation, according to which it was not necessary to lift an unjust curse because the curse was only valid if the person was indeed guilty of the offence for which he is cursed. This interpretation, it should be noted, stresses the religious, as opposed to the sociopolitical aspect of the curse”.

quando fu loro chiesto sia di pronunciare, sia di obliterare la maledizione. Va inoltre segnalato che, stando a Tucidide, la decisione di riammettere in patria Alcibiade sollevò non solo le proteste dei suoi nemici politici, ma anche quelle di Eumolpidi e Kerykes (Thuc. 8.53).

Se dunque è indubbio che, in definitiva, unica autorità nella disciplina della ἀσέβεια relativa ai Misteri era la *polis*, è comunque vero che tra il V e il IV secolo la situazione lasciava spazio a qualche margine di ambiguità, come provano i tentativi degli Eumolpidi di rivendicare la validità dei πάτρια ([Lys.] 6.8-10; And. 1.115), la persistenza di dubbi sui criteri da applicare in circostanze particolari ([Lys.] 6.54), le resistenze dei sacerdoti di Eleusi agli ordini della città (Plut. *Alc.* 22.5 e 33.3, a proposito, rispettivamente, di Teano e di Teodoro; Thuc. 8.53).

Non sappiamo di quanto ampio respiro fosse la “legge sulla stele” citata da Cefalo nella sua replica a Callia (And. 1.116), e dunque ignoriamo quali altri illeciti specifici essa sanzionasse, oltre al fatto di depositare un ramoscello di supplice presso l’Eleusinio durante i Misteri. È comunque probabile che né questa, né altre leggi vigenti, incluse quelle del Codice di Nicomaco, contenessero una regolamentazione esaustiva sui Misteri e sulle competenze specifiche – esegesi compresa – dei suoi sacerdoti⁹².

Questo vuoto venne probabilmente colmato entro la metà del IV secolo: potrebbe essere infatti databile tra il 380 e il 350 l’iscrizione su di una stele rinvenuta nel corso degli scavi dell’agorà (*Agorà XVI 56 = Hesperia 49.1980*); la quale riporta una legge che “seems to constitute the most extensive set of regulations we possess from antiquity concerning this famous cult”⁹³. Probabilmente dettata dall’esigenza di dare regole a un culto la cui popolarità era in notevole ascesa, la legge, oltre a contenere disposizioni pratiche (e.g. l’annuncio dei Misteri, la durata della Tregua e le modalità di iniziazione), fornisce importanti indicazioni sulle autorità competenti a infliggere sanzioni, sul ruolo istituzionale e giurisdizionale attribuito ai sacerdoti eleusini, e, inoltre, sulla portata dell’esegesi degli Eumolpidi.

92 Il fatto che Cefalo non risponda a Callia ricordandogli che la legge da lui citata è invalida per il divieto – stabilito dopo la revisione delle leggi nel 403/2 a.C. – di citare una legge non scritta (cfr. And. 1.85: ἀγράφῳ δὲ νόμῳ τὰς ἀρχαὶς μὴ χρῆσθαι μηδὲ περὶ ἑνός, οὐκ ἄγραφος) è da intendere nel senso di οὐκ ἀναγεγραμμένος: sul punto vd., per tutti, Talamanca 2008, pp. 62-6), prova che evidentemente il divieto non valeva per le leggi relative ai Misteri, pur se esse non erano state ritrascritte: vd. von Fritz 1940, p. 111; Ostwald 1986, pp. 164-5. Conclude Clinton 1974, p. 274: “the laws of Solon as revised by Nikomachos in 410/9 to 404/3 probably included some statutes concerning the Mysteries, but to judge from the various laws mentioned above from the late 6th century to the mid-4th which dealt with many aspects of the Mysteries, it was probably very difficult and may have been impossible for the revised Solonian code to exhibit a complete set of existing statutes on the Mysteries”.

93 Clinton 1980, p. 273 (p. 272 per i termini *post e ante quem*). Sintesi della dibattito relativo a questo documento in Garland 1984, pp. 116-7.

La legge specifica, per esempio, che possa essere sporta una φάσις davanti al βασιλεύς⁹⁴, il quale poi doveva inoltrare la causa all'Eliea (Il. 26-7), nel caso di infrazioni relative all'iniziazione; probabilmente, una sanzione aggiuntiva poteva essere imposta anche dalla boulè (l. 28)⁹⁵. Il compito di sovrintendere ai culti insieme al βασιλεύς era affidato a quattro ἐπιμελεταί scelti dal popolo, due dei quali tra Eumolpidi e Kerykes (cfr. AP 57.1)⁹⁶; essi avevano anche il potere di punire chi commetteva infrazioni (ζημιῶν τὸς ἄκοσμοῦντας, l. 32), comminando una sanzione pecuniaria fino a un certo ammontare (la cifra, espressa in dracme, non è leggibile⁹⁷), oltre il quale il reo, citato in giudizio κατὰ τὸν νόμον, doveva essere condotto davanti all'Eliea, che avrebbe provveduto a infliggere la pena adeguata, corporale o pecuniaria (Il. 32-3)⁹⁸. Agli Eumolpidi – non più all'intero γένος ma a un gruppo ristretto (l. 38): è questa la più antica attestazione dell'esistenza di “esegeti degli Eumolpidi” – viene solo affidato il compito di ἐξηγήσθαι, da intendere qui nel senso di “spiegare le regole relative al culto” – agli Ateniesi e agli stranieri che lo desiderano.

Per la prima volta, i confini dell'esegesi svolta dagli Eumolpidi venivano chiaramente definiti: essi non avrebbero più potuto avvalersi dell'“interpretazione” delle loro leggi in relazione a questioni giudiziarie, la cui competenza esclusiva era ora definitivamente attribuita alla polis.

6. L'analisi fin qui condotta permette di svolgere alcune considerazioni finali.

Innanzitutto, i passi di oratoria giudiziaria e dell'*Eutifrone* platonico confermano le conclusioni parziali inizialmente raggiunte sulla scorta delle fonti lessicografiche, le quali, come si ricorderà, spiegano l'attività degli esegeti in termini di ἀνακαλύπτειν, διασαφεῖν *vel sim*. Il lavoro posto in essere dagli esegeti sui νόμοι/νόμια di cui sono depositari consiste nell'espone il contenuto – un contenuto non disponibile pubblicamente, come era quello dei νόμοι γεγραμμένοι cittadini che potevano essere visti e consultati da tutti – e nel richiederne o permetterne l'applicazione al caso specifico: non si tratta mai di una vera e propria “interpretazione”, cosicché sarebbe in effetti più corretto rendere il verbo che indica la loro attività, ἐξηγεῖσθαι, non già con “interpretare”, secondo l'uso corrente, ma con “indicare”, “rendere noto”.

In secondo luogo, le fonti letterarie disponibili permettono di escludere che gli esegeti fossero un gruppo uniforme: esse individuano due gruppi di esegeti, dalle competenze nettamente distinte, nei confronti delle cui “leggi” la città si poneva in modo molto diverso. Gli esegeti che abbiamo definito “non Eumol-

94 Cfr. Dem. 22.27, riportato *supra*, nt. 60.

95 Clinton 1980, pp. 279-80.

96 Clinton 1980, pp. 280-2; Gagné 2009, p. 225.

97 Per la possibilità che essa ammontasse a 20, 50 o 200 dracme vd. Clinton 1980, pp. 282-3.

98 In tale contesto può dunque collocarsi il processo davanti al tribunale popolare di Archia, lo ierofante di cui parla [Dem.], 59.116-7, accusato di ἀσέβεια per aver sacrificato παρὰ τὰ πάτρια: Gagné 2009, pp. 223-4.

pidi” – che dovevano comprendere tanto gli Eupatridi quanto i *Pythochrestoi* ricordati nelle testimonianze epigrafiche, e che erano verosimilmente gli “esegeti” per antonomasia, visto che per designarli non erano necessarie ulteriori definizioni – rendevano l’esegesi delle loro leggi ai privati che si recavano da loro per motivi privati, e in relazione a questioni non specificamente disciplinate dalle leggi della città. La loro *expertise* era richiesta in situazioni particolarmente complicate (create, almeno nelle fonti disponibili, dalla morte violenta o non violenta di un individuo), e il rispetto delle “leggi” di cui essi erano depositari era necessario, o almeno utile, per evitare che a chi li consultava fosse obiettato, in un potenziale processo successivo, che egli non aveva adempiuto a tutte le incombenze a cui avrebbe dovuto adempiere. Di conseguenza, l’esegesi che essi fornivano poteva essere prodotta in tribunale senza che questo desse luogo a problemi o contestazioni.

Quanto agli Eumolpidi, che si occupavano in generale di questioni legate al culto di Eleusi, essi in particolare custodivano gli antichi νόμοι che disciplinavano l’ἄσέβεια commessa in relazione ai Misteri; le loro pubbliche richieste di applicazione di tali νόμοι, tuttavia, generavano dubbi e controversie, sia perché essi riguardavano una materia regolamentata anche dalle leggi cittadine, sia anche perché – come è stato qui ipotizzato – almeno fino alla metà del IV secolo i confini della loro esegesi non vennero definiti con chiarezza.

Custodi di πάτρια, di ἱερά e di tradizioni ancestrali, gli esegeti furono verosimilmente un’importante figura di riferimento nei tempi più antichi; a partire dalla fine del V secolo, tuttavia, il loro ruolo politico dovette progressivamente ridimensionarsi – come dimostra lo scarso numero di menzioni negli autori del tempo –, per poi esaurirsi del tutto nei secoli successivi, quando le fonti letterarie cessano del tutto di nominarli. La ricorrenza del titolo in testimonianze epigrafiche disseminate lungo un cospicuo arco temporale prova, comunque, che l’istituzione in sé sopravvisse molto a lungo.

Opere citate

- Berger 1953 = A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1953.
 Blass 1892 = F. Blass, *Die attische Beredsamkeit. II. Isokrates und Isaios*, Hildesheim 1892.
 Bloch 1953 = H. Bloch, *The Exegetes of Athens and the Prytaneion Decree*, in *AJPh* 74, pp. 407-18.
 Bloch 1957 = H. Bloch, *The Exegetes of Athens: A Reply*, in *HSCPh* 62 (1957), pp. 37-49.
 Busolt, Swoboda 1926 = G. Busolt, H. Swoboda, *Griechische Staatskunden*, München 1926.
 Canevaro, Harris 2012 = M. Canevaro, E.M Harris, *The Documents in Andocides’ ‘On the Mysteries’*, in *CQ* 62 (2012), pp. 98-129.

- Clinton 1974 = K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, in *TAPhS* 64 (1974), pp. 1-143.
- Clinton 1980 = K. Clinton, *A Law in the City Eleusinion Concerning the Mysteries*, in *Hesperia* 49 (1980), pp. 258-88.
- Cobet 1881 = C.G. Cobet, *Annotationes ad Cornelii Nepotis quae supersunt*, in *Mnemosyne* 9 (1881), pp. 303-339.
- Connelly 2007 = J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton 2007.
- Defradas 1972² = J. Defradas, *Les thèmes de la propagande Delphique*, Paris 1954 [1972²].
- Dover 1968 = K.J. Dover, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley-Los Angeles 1968.
- Ehrmann 1908 = P. Ehrmann, *De iuris sacri interpretibus Atticis*, in A. Dieterich, R. Wünsch (eds.), *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Giessen 1908, pp. 345-408.
- Faraguna 2016 = M. Faraguna, *Antifonte, il processo per tradimento e gli archivi ateniesi*, in S. Struffolino (ed.), *Ἡμέτερα γράμματα. Scritti di epigrafia greca offerti a Teresa Alfieri Tonini*, Milano 2016, pp. 67-92.
- Filonik 2013 = J. Filonik, *Athenian Impiety Trials: a Reappraisal*, in *Dike* 16 (2013), 11-96.
- Filonik forth. = J. Filonik, *Who Punished the Impious...* (relazione presentata al *Symposium-aki* di Atene, 8-9.9.2016).
- Foucart 1900 = P. Foucart, *Les grandes mystères d'Éleusis: personnel, cérémonies*, Paris 1900.
- Foucart 1914 = P. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, Paris 1914.
- Furley 1989 = Furley, W.D., *A Note on [Lysias] 6, Against Andokides*, in *CQ* 39 (1989), pp. 550-553.
- Gagarin 1979 = M. Gagarin, *The Prosecution of Homicide in Athens*, in *GRBS* 20 (1979), pp. 301-23.
- Gagarin 2007 = M. Gagarin, *From Oral Law to Written Laws: Draco's Law and its Homeric Roots*, in *Symposion* 2005, Wien, pp. 3-17.
- Gagarin 2011 = M. Gagarin, *Writing Sacred Law in Archaic and Classical Crete*, in A.P.M.H. Lardinois, J.H. Blok, M.G.M. van der Poel (eds.), *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion* (Mnemosyne, Supplements), Leiden, Boston 2011, pp. 101-111.
- Gagliardi 1998 = L. Gagliardi, *Distinzioni di "status" nella legge di Draconte sull'omicidio*, in *Atti del II convegno sulla problematica contrattuale in diritto romano, in onore di A. Dell'Oro*, Milano 1998, pp. 371-402.
- Gagné 2009 = R. Gagné, *Mystery Inquisitors: Performance, Authority, and Sacrilege at Eleusis*, in *CA* 28 (2009), pp. 211-47.
- Garland 1984 = R.S.J. Garland, *Religious Authority in Archaic and Classical Athens*, in *ABSA* 79 (1984), pp. 75-123.
- Gernet 1959⁴ = L. Gernet, M. Bizos, *Lysias, Discours. I*, Paris 1959⁴.
- Giario 2011 = T. Giario, *Knowledge of Law as Knowledge of Facts. The Roman Experience*, Warsaw 2011.
- Grace 1975 = E. Grace, *Note on Dem. XLVII 72: "Touton tas episkepseis einai"*, in *Eirene* 13 (1975), pp. 5-18.

- Hammond 1952 = N.G.L. Hammond, *The Exegetai in Plato's Laws*, in *CQ* 2 (1952), pp. 4-12.
- Harris 2004 = E.M. Harris, *Antigone the Lawyer, or the Ambiguities of Nomos*, in E.M. Harris, L. Rubinstein (eds.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London 2004, pp. 19-56.
- Harrison 1971 = A.R.W. Harrison, *The Law of Athens. II: Procedure*, Oxford 1971.
- Hermann 1864 = K.F. Hermann, *Platonis Dialogi, VI*, Leipzig 1864.
- Hornblower 1991 = S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides. I (books 1-3)*, Oxford 1991.
- Jacoby 1949 = F. Jacoby, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949.
- Kakridis 1961 = J.T. Kakridis, *Der Thukydideische Epitaphios (Zetemata, Heft 26)*, München 1961.
- Kidd 1990 = I. Kidd, *The Case of Homicide in Plato's Euthyphro*, in E.M. Craik (ed.), *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford 1990, pp. 213-21.
- Kirchner 1901 = I. Kirchner, *Prosopographia Attica*, Berolini 1901.
- Lipsius 1905 = J.H. Lipsius, *Das Attische Recht und Rechtsverfahren. I*, Leipzig 1905.
- Longo 1978-79 = O. Longo, *Schiavi e salariati in un dialogo platonico*, in *Index* 8 (1978-79), pp. 3-6.
- Lupu 2005 = E. Lupu, *Greek Sacred Law: A Collection of New Documents*, Leiden 2005.
- MacDowell 1962 = D.M. MacDowell, *Andokides, On the Mysteries*, Oxford 1962.
- MacDowell 1963 = D.M. MacDowell, *Athenian Homicide Law: in the Age of the Orators*, Manchester 1963.
- Maffi 1977 = A. Maffi, *Tà ἱερὰ καὶ τὰ ὄσια. Contributo allo studio della terminologia giuridico-sacrale greca*, in *Symposion 1977*, Cologne-Vienne, 1982, pp. 33-53.
- Meritt 1962 = B.D. Meritt, *First-Fruits at Eleusis*, in *CW* 52 (1962), pp. 39-41.
- Oliver 1950 = J.H. Oliver, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore 1950.
- Oliver 1954 = J.H. Oliver, *Jacoby's Treatment of the Exegetes*, in *AJPh* 75 (1954), pp. 160-74.
- Ostwald 1951 = M. Ostwald, *The Prytaneion Decree Re-Examined*, in *AJPh* 72 (1951), pp. 24-46.
- Ostwald 1969 = M. Ostwald, *"Nomos" and the Beginning of Athenian Democracy*, Oxford 1969.
- Ostwald 1973 = M. Ostwald, *Was there a Concept of ἄγραφος νόμος in Classical Greece?*, in E.N. Lee, P.D. Mourelatos, R.M. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos*, Assen 1973, pp. 70-104.
- Ostwald 1986 = M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley-Los Angeles-London 1986.
- Panagiotou 1974 = S. Panagiotou, *Plato's "Euthyphro" and the Attic Code on Homicide*, in *Hermes* 102 (1974), pp. 419-37.
- Parker 2004 = R. Parker, *What Are Sacred Laws?*, in E.M. Harris, L. Rubinstein (eds.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London 2004, pp. 57-70.
- Persson 1918 = A.W. Persson, *Die Exegeten und Delphi*, Lund 1918.

- Petersen 1860 = C. Petersen, *Ursprung und Auslegung des heiligen Rechts bei den Griechen, oder die Exegeten, ihre geschriebenen Satzungen und mündlichen Überlieferungen*, in *Philologus* 1 (1860), pp. 153-212.
- Rhodes 2009 = P.J. Rhodes, *State and Religion in Athenian Inscriptions*, in *G&R* 56 (2009), pp. 1-13.
- Rivolta 2014 = C. Rivolta, *Il decreto del Pritaneo e la concessione della "sitesis" nel V secolo*, in *Erga - Logoi* 2 (2014), pp. 79-91.
- Scafuro 2011 = A. Scafuro, *Conservative Trends in Eleusinian Law: IE 138, a Law Concerning the Mysteries*, in *Symposion 2009*, Wien 2011, pp. 23-46.
- Schöll 1872 = R. Schöll, *Die Speisung im Prytaneion zu Athen*, in *Hermes* 6 (1872), pp. 14-54.
- Schöll 1887 = R. Schöll, *Polykrite*, in *Hermes* 22 (1887), pp. 559-65.
- Sourvinou-Inwood 1988 = C. Sourvinou-Inwood, *Theano Menonos Agraylethen*, in *G&R* 35 (1988), pp. 29-39.
- Talamanca 2008 = M. Talamanca, *"Εθη e νόμος ἄγραφος nel "Corpus oratorum Atticorum"*, in L. Bove (ed.), *Prassi e diritto. Valore e ruolo della consuetudine*, Napoli 2008, pp. 3-104.
- Thompson 1971 = W.E. Thompson, *The Prytaneion Decree*, in *AJPh* 92 (1971), pp. 226-37.
- Todd 2007 = S. C. Todd, *A Commentary on Lysias. Speeches 1-11*, Oxford 2007.
- Toeppfer 1889 = J. Toeppfer, *Attische Genealogie*, Berlin 1889.
- Tulin 1996 = A. Tulin, *"Dike Phonou". The Right of Prosecution and Attic Homicide Procedure*, Stuttgart-Leipzig 1996.
- Valdés Guía 2009 = M. Valdés Guía, *Decreto del Pritaneo y política délfica: exégesis religiosa en la democracia de Pericles*, in M. Campagno, J. Gallego, C.G. García Mac Gaw (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo antiguo: Egipto, Grecia, Roma*, Madrid-Buenos Aires 2009, pp. 195-228.
- Von Fritz 1940 = K. von Fritz, *Atthidographers and Exegetae*, in *TAPhA* 71 (1940), pp. 91-126.
- Wade-Gery 1931 = H.T. Wade-Gery, *Eupatridai, Archons, and Areopagus*, in *CQ* 25 (1931), pp. 1-11.
- Wade-Gery 1932-3 = H.T. Wade-Gery, *Studies in Attic Inscriptions of the Fifth Century B.C.*, in *ABSA* 3 (1932-3), pp. 101-36.
- Wilamowitz-Moellendorff 1893 = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen* (2 voll.), Berlin 1893.
- Wyse 1904 = W. Wyse, *The Speeches of Isaeus*, Cambridge 1904.
- Ziehen 1937 = L. Ziehen, s.v. *πελανός*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XIX.1, Stuttgart 1937, pp. 246-50.