

GABRIELLA MORETTI

ALLEGORIE DELLA LEGGE.

PROSOPOPEA DELLE LEGGI E APPELLO ALLE LEGGI PERSONIFICATE:
UN *TOPOS* RETORICO (E LE SUE TRASFORMAZIONI)
DAL *CRITONE* PLATONICO ALLA TRADIZIONE DECLAMATORIA *

1. *Appunti sulla personificazione della Legge nella tradizione greca*

1. 1. *Dike* figlia di *Themis*

1. 1. 1. La riflessione sulla giustizia e sulla legge ha nel mondo greco radici antichissime e si è andata sviluppando nel tempo attraverso un ampio ventaglio di testi poetici, letterari e filosofici, secondo le forme di una complessa evoluzione teoretica¹ che esula di gran lunga dagli scopi della mia indagine. Il mio specifico interesse si appunterà invece sul formarsi di una vera e propria personificazione della Legge, sulle sue trasformazioni e sulle diverse tecniche che nel tempo contribuirono a materiarla. Mi concentrerò infine sul mutamento di segno che la personificazione delle leggi conoscerà nella tradizione declamatoria latina di età imperiale, dove un gruppo piuttosto compatto di testi ne fa un uso polemico che si colloca in piena opposizione alle solenni allegorie delle

* Ringrazio per una serie di preziosi suggerimenti gli amici Luigi Belloni, Alice Bonandini, Alberto Cavarzere, Paola Dalsasso e Rita Degl'Innocenti Pierini.

¹ Fra la vastissima bibliografia in proposito cfr. almeno Hirzel 1907; Harrison 1927; Kaufmann-Bühler 1955; Gigante 1956; Ostwald 1969; Lloyd-Jones 1971; Havelock 1978; Cartledge, Millett, Todd 1990; Yatromanolaki 1997; Jellamo 2005; Dionigi 2006; Ramelli 2006.

Leggi proprie della tradizione precedente e soprattutto – ma non esclusivamente – della tradizione platonica.

Il quadro che tratterò qui sarà dunque incentrato non tanto sulla riflessione greca intorno alla giustizia e alla legge quanto, sul piano di mio più diretto interesse, sulle tradizioni e sui testi nei quali questi concetti hanno preso la forma specifica di personificazioni allegoriche. Mi soffermerò quindi brevemente solo su una parte, sia pure consistente e paradigmatica, del grande numero di testi in cui si incontrano vere e proprie personificazioni della giustizia o della legge nella tradizione letteraria greca: con una selezione che cercherà di far emergere i passi più significativi vuoi per la loro influenza sulla storia successiva di queste personificazioni, vuoi per il loro carattere rappresentativo di differenti tipologie e strategie retoriche di personificazione, vuoi infine per la loro funzione di modello (o, sarebbe il caso di dire, di anti-modello) rispetto ai testi latini di cui mi andrò occupando nella seconda e soprattutto nella terza parte del mio lavoro.

D'altra parte il tema della personificazione della Giustizia e della Legge nella tradizione letteraria greca, che io sono in grado di tratteggiare qui ovviamente solo a grandissime linee, è già stato oggetto di numerose trattazioni parziali cui non posso qui che rimandare.² Mi pare tuttavia che manchi ancora uno studio complessivo focalizzato propriamente sulle personificazioni della Giustizia e della Legge nella cultura e in particolare nella letteratura greca, dato che da una parte i numerosi e spesso fondamentali studi sull'evoluzione del pensiero politico e giuridico greco non si occupano per solito specificamente delle personificazioni di tali concetti, e della tecnica e delle tradizioni letterarie che esse sostengono, mentre di contro i lavori concentrati sulle personificazioni

² Cfr. in particolare Brunn 1865, 383-387; Waser 1903, coll. 574-578; Petersen 1939, 19-20; Papadakis-Angelidou 1960, 67-71; Rocchetti 1960, 98; Frel 1963, 95-98; Hamdorf 1964, 50-53; il classico volume di Havelock 1978 dedica nel corso della sua indagine molte pagine estremamente interessanti, a cui rimando senz'altro (cfr. in particolare 193ss.; 258-259; 266ss. e 290-291), all'allegoria di *Dike*, senza però occuparsi del concetto e della personificazione di *Nomos* né scendere nel tempo più avanti di Platone; una trattazione della personificazione di *Dike* in LIMC III 1, 1986, 388-391; vedi anche Shapiro 1993, dove la personificazione di *Dike* è riassuntivamente trattata a 39-44 e quella di *Themis*, più estesamente, a 216-226 e Manoledakes 2005; in generale su questo tipo di personificazioni si vedano ora Stafford 2000; Borg 2002; Stafford, Herrin 2005.

sono per la maggior parte focalizzati sulla relativa tradizione iconografica. Questa mancanza è poi particolarmente avvertibile nel caso della personificazione che più ci interessa, quella di *Nomos*, la cui dimensione allegorica ha suscitato minore attenzione non avendo avuto, al contrario di figure divine come quelle di *Themis* e di *Dike* – come vedremo meglio più avanti – una specifica tradizione iconografica nella storia dell'arte antica.

1. 1. 2. Come è noto, i termini cui i primi testi letterari greci affidano la loro visione della giustizia e della legge sono soprattutto tre: *themis*, *dike* e *nomos*.

Il termine *θέμις* appartiene alla radice indeuropea *dhe-* (da cui il greco *τίθημι* e il latino *facio*), che significa 'stabilire', 'dare un fondamento' (in greco il sostantivo *θέμεθλα* appartiene al linguaggio delle costruzioni, e indica le 'fondamenta', i 'basamenti'): *θέμις* quindi alla lettera significa la regola stabilita; in Omero il significato varia fra ciò che è stabilito dalle usanze, il costume o l'abitudine personale, la regola stabilita dagli dèi, o la prescrizione che 'fissa' i diritti e i doveri di ognuno sotto l'autorità del capo del *genos*.³

Per quanto riguarda il suo utilizzo allegorico, *Themis* risulta già personificata in Omero, dove svolge un ruolo che è stato definito 'bouleutico',⁴ nel senso che è lei a chiamare a raccolta le assemblee degli dèi su invito di Zeus⁵ o di Hera,⁶ così come raduna i mortali in consiglio.⁷ È la compagna di Zeus,⁸ che dona consigli al padre degli dèi e ascolta le sue sagge parole: nelle *Ciprie* si narra come proprio con l'assistenza di *Themis* Zeus pianificò la guerra di Troia come soluzione per la sovrappopolazione della terra. Fu ancora *Themis* che avvertì Zeus e Poseidone del fatto che Teti, che entrambi desideravano, era destinata a generare un figlio più forte di suo padre: per questo ebbe l'appellativo di *euboulos*⁹ o di *ortho-*

³ Benveniste 1969, 357ss.; cfr. anche Frisk 1960, vol. I, 660 s.; Chantraine 2009, 411s.

⁴ Cfr. Shapiro 1993, 216.

⁵ *Il.* 20, 4

⁶ *Il.* 15, 95

⁷ *Od.* 2, 68-69.

⁸ Πάρεδρος Διός; Pind. *Ol.* 8, 22.

⁹ Pind. *Isthm.* 8, 32; *Ol.* 13, 8.

boulos,¹⁰ ‘buona consigliera’. *Themis* era anche una dea profetica, strettamente legata ai più antichi oracoli, inclusa Delfi: come dea che rappresenta la legge divina, si pensava che manifestasse agli uomini i suoi editti proprio tramite gli oracoli.¹¹ Da Esiodo¹² apprendiamo che *Themis* appartiene ad una generazione più antica di quella di Zeus, quella dei Titani, e fa parte dei figli di *Ge* e di *Ou-ranos*; secondo una tradizione tramandataci attraverso Museo,¹³ fu addirittura lei ad allevare Zeus. Esiodo narra invece nella *Teogonia* che *Themis* di Zeus divenne la sposa, condividendone lo statuto di regalità: fra le rappresentazioni figurative non mancano infatti quelle che la vedono contraddistinta dallo scettro regale,¹⁴ simbolo del suo potere e della sua sovranità (vedi fig. 1).

1. 1. 3. Il termine δίκη appartiene invece alla radice indeuropea *deik-*, che significa ‘indicare’: da cui il gr. δείκνυμι, ‘mostrare, indicare’, e il lat. *dico*, verbo della lingua dei tribunali, che mostra con autorità di parola ciò che deve essere.¹⁵

In Omero, *dike* non è sentita come divinità o personificazione, ma a seconda dei casi ha il valore di ‘costume’, ‘ordine’, ‘diritto’, ‘giudizio’: un significato, quest’ultimo, di ‘sentenza’ in una contesa, che si ritroverà poi spesso in Esiodo.

Nella *Teogonia* esiodea troviamo insieme proprio *Themis* e *Dike*: dove quest’ultima, che da Omero – come abbiamo detto – ancora non era sentita come divinità, compie il suo passaggio da concetto astratto a divinità personificata.¹⁶

Dike vi è detta avere come padre Zeus, e come madre la sua sposa *Themis*:

δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὀρας,
Εὐνουμίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλίαν.¹⁷

¹⁰ Aesch. *Prom.* 18.

¹¹ Cfr. e.g. Diod. Sic. 5, 67, 3.

¹² Hes. *theog.* 132 ss.

¹³ Cfr. Ps. Hyg. *astr.* 2, 13.

¹⁴ *Ibidem*, 217-218, fig. 141.

¹⁵ Benveniste 1969, 363ss.; cfr. inoltre Frisk 1960, vol. I, 393s.; Chantraine 2009, 271s. e Loenen 1948.

¹⁶ Per *Dike* personificata vedi anche Hes. *theog.* 902; 966, Aesch. *Th.* 662, *Ag.* 383, *Eum.* 539, Pind. *Pyth.* 8, 71.

¹⁷ Hes. *theog.* 901-902.

(Zeus) poi sposò la splendida *Themis*, che fu madre delle *Ore*, di *Eunomia*, di *Dike* e di *Eirene* fiorente.

Come accade spesso in Esiodo siamo in difficoltà, in questo passo, nel distinguere con esattezza fra divinità e personificazione allegorica di un concetto astratto, ottenuta qui attraverso poco più che l'indicazione di una genealogia. Più chiaro appare invece il rapporto fra i due concetti, con *Themis* come regola stabilita dell'ordine universale, che genera le *Ore* (il tempo regolato): e cioè *Eunomia* (le leggi ben regolate), la Pace (la società ben regolata) e *Dike*, la giustizia (i giudizi ben regolati).

Questa genealogia di *Dike* da *Themis* verrà seguita anche da Pind. *Ol.* 13, 6-8,¹⁸ dove sono ricordate anche le sue due sorelle *Eunomia* ed *Eirene*; ma si noti che saranno possibili anche genealogie alternative, dato che, se in Esiodo *Dike* risulta essere figlia di *Themis*, Platone affermerà invece che *Dike* è figlia di *Aidos*:

παρθένος γὰρ Αἰδοῦς Δίκη λέγεται τε καὶ ὄντως εἴρηται, ψεῦδος δὲ Αἰδοῖ καὶ Δίκη νεμεσητὸν κατὰ φύσιν.¹⁹

Perché *Dike* è, ed è stata giustamente soprannominata, la figlia di *Aidos*, e la falsità e l'ingiustizia sono naturalmente detestate da *Aidos* e *Dike*.

Troviamo qui un'associazione fra Giustizia e Pudore che come vedremo ci sarà utile ricordare.

In Hes. *erg.* 219-224 *Dike* è maltrattata da giudici corrotti (la scena è descritta come un atto di violenza e forse proprio uno stupro²⁰), ed entra poi in città di nascosto, avvolta da nebbia, e piangendo, portando mali a coloro che l'hanno scacciata: appare qui il nucleo del mito relativo a *Dike* esiliata dalla terra dopo l'età dell'oro, e che verrà a coincidere con la vergine Astrea.²¹ In Hes. *erg.* 256ss. *Dike* viene detta παρθένος, figlia di Zeus onorata dagli dèi dell'Olimpo (in Pind. *Pyth.* 8, 1 ha invece una figlia, *He-*

¹⁸ Vedi in proposito anche Diod. 5, 72, 5 e Apollod. *bibl.* 1 (13) 3, 1.

¹⁹ Plat. *leg.* 943 d.

²⁰ Apollonio di Tiana, nella *Vita* filostratea (6, 21), commenterà ironicamente che *Dike* appare una figura messa in una luce ridicola, dato che, essendo stata incaricata da Zeus e dalle Moire di fare in modo che gli uomini non commettano ingiustizia gli uni verso gli altri, non è in realtà in grado neppure di difendere se stessa dall'ingiustizia.

²¹ Cfr. in proposito Landolfi 1996.

*sychia*²²): quando viene offesa va a sedersi accanto a suo padre che punisce gli uomini in sua vece²³ e si lamenta quando un giudice viola la giustizia²⁴.

Ancora Pindaro parlerà di «quell'incontaminata fontana *Dike*»,²⁵ riproponendo dunque in altra forma, rispetto all'immagine della verginità, il tema della purezza incorrotta della Giustizia. *Dike* è infatti nemica di ogni falsità, e sovrintendeva alla saggia amministrazione della giustizia;²⁶ di frequente è definita assistente di Zeus.²⁷

Una celebre personificazione di *Dike* si trova anche nelle elegie di Solone,²⁸ dove si parla dei suoi sacri *themethla*, i suoi sacri fondamenti (non a caso qui Solone fa uso di un raro termine epico corradicale del sostantivo *themis*), e del fatto che ella osserva in silenzio tutte le azioni umane preparandone presto o tardi la punizione. La personificazione di *Dike* assume poi una dimensione cosmica nei Presocratici: Eraclito²⁹ dirà che il Sole non può deviare dal suo corso stabilito, perché altrimenti lo inseguirebbero le Furie, assistenti della Giustizia; un uso simile si ritrova in Parmenide, dove *Dike* è detta possedere le chiavi alternate della notte e del giorno.³⁰

È soprattutto nel teatro attico, però, che la personificazione di *Dike* assume un'importanza assolutamente nevralgica: a cominciare ovviamente da Eschilo, data la centralità del problema della giustizia nelle sue tragedie. Dato che sul tema, a partire almeno dal saggio di Kaufmann-Bühler,³¹ esiste già un'ampia messe di studi, mi limiterò a ricordare solo che in Eschilo è di frequente chiamata figlia di Zeus³² ed è una dea onorata con altari, talvolta assaliti dagli ingiusti,³³ che ella punisce al momento dovuto,³⁴ vibrando colpi

²² Cfr. Apollod. 1, 3, 1; Hygin. *fab.* 183; Diod. 5, 72.

²³ Vedi anche Hes. *erg.* 279ss.

²⁴ Hes. *erg.* 239ss.

²⁵ Pind. *Ol.* 13, 6.

²⁶ Cfr. *Orph. hymn.* 42, 61.

²⁷ Cfr. Soph. *Oed. Col.* 1377; Plut. *Alex.* 52; Arrian. *anab.* 4, 9; *Orph. hymn.* 61, 2.

²⁸ Sol. 3, 14-16.

²⁹ Heracl. frg. 94.

³⁰ Parm. 1, 11-14; per altre personificazioni di *Dike* cfr. 8, 12-14; 1, 26-28.

³¹ Cfr. già Kaufmann-Bühler 1955.

³² Come in Aesch. *Sept.* 662; *Choeph.* 949; *Suppl.* 144-150 (vedi per la personificazione di *Dike* anche *Ag.* 383).

³³ Aesch. *Ag.* 374ss.; *Eum.* 539.

³⁴ Aesch. *Choeph.* 55ss.

con le sue potenti armi³⁵ (o attraverso il suo stretto legame con le Erinni³⁶).

Di particolare interesse per noi è il frammento di un dramma satiresco eschileo ritrovato in un papiro di Ossirinco,³⁷ che ci mostra come Eschilo avesse addirittura fatto comparire *Dike* di persona sulla scena, rendendo così definitiva la sua personificazione con il trasformarla in un vero e proprio personaggio teatrale. Nel frammento *Dike*, parlando con il Coro, proclama di avere il suo posto accanto al trono di Zeus: egli la manda in missione come sua emisaria, ed è lei a tenere il registro dove annota le colpe degli uomini, una lista che ella srotola al momento della punizione.

Sofocle ed Euripide porteranno a ulteriori sviluppi la personificazione di *Dike* e il suo rapporto con Zeus; molti altri autori antichi parlano poi della sede di *Dike* accanto al trono di Zeus (come vedremo, i concetti di giustizia e di legge hanno sempre una strettissima associazione con la regalità), come Anassarco,³⁸ che ne attribuisce l'idea ad antichi sapienti.³⁹

La stessa cosa accade nello Pseudo Demostene dell'orazione *Contro Aristogitone* (25, 11), che attribuisce ad Orfeo il medesimo concetto della vicinanza di *Dike* al trono di Zeus, e si sofferma ad ammonire i giurati riguardo all'onniscienza della dea che tutto vede e tutto osserva: una metafora almeno in parte connessa con quella, impiegata come vedremo fra poco da Sofocle nell'*Edipo Re*, dei *Nomoi* «che mai l'oblio addormenta».⁴⁰ Il passo pseudodemostenico è fra l'altro particolarmente importante per noi (che ci occuperemo di uno speciale caso di personificazione della legge nella tradizione dell'oratoria e della declamazione latina), dato che introduce l'allegoria della Giustizia in un genere – l'oratoria, e soprattutto l'oratoria giudiziaria – che è ovviamente per sua stessa natura strettamente connesso con il diritto e con la legge. Non a caso è proprio nelle *Leggi* (715 e; 716 c) che anche Platone introduce la personificazione di *Dike*, seguita dai giusti e abbandonata dai superbi, che ella spinge quindi alla rovina; attraverso la sua

³⁵ L'arma è una spada in Aesch. *Choeph.* 639ss.

³⁶ Aesch. *Eum.* 510.

³⁷ Fr. 530, 9 a, 10-11, 21 Mette.

³⁸ Fr. 72 A 5 Diels.

³⁹ Si veda in proposito anche Plat. *leg.* 715e-716b.

⁴⁰ L'immagine verrà ripresa in forma pregnante all'inizio dell'*Inno* orfico a *Dike* (62,1), dove si parla dell'occhio penetrante della dea; cfr. ancora Val. Flacc. 1, 730ss.

messaggera *Nemesis*, inoltre, *Dike* punisce i figli che non mostrano reverenza nei riguardi dei genitori.

Arma di *Dike* è talvolta il ῥάβδος, cioè una sorta di mazza a forma di grosso martello⁴¹ che incontriamo spesso nelle testimonianze iconografiche, talvolta invece la spada.⁴² Già in Esiodo *Dike* era impegnata nella lotta per la giustizia, e aveva come avversaria *Hybris*,⁴³ impegnata con lei in una lotta mortale. L'iconografia ci testimonia una tradizione leggermente diversa, in cui l'avversaria di *Dike* è invece denominata *Adikia*: anche se di fatto negli *Erga* i due concetti di *hybris* e *adikia* sostanzialmente coincidono. Non vi sono tuttavia testimonianze letterarie esplicite del motivo, ricorrente appunto nell'iconografia, del duello di *Dike* con *Adikia*, benché gli accenni frequenti alla pesante punizione che *Dike* riserva ai violenti e agli ingiusti sembrano evocare proprio quest'immagine simbolica. L'unica testimonianza in tal senso è infatti quella di Pausania (5, 18, 2), che però descrive appunto una rappresentazione iconografica, cioè la raffigurazione di *Dike* sull'Arca di Cipselo mentre con una mano strozza *Adikia* e con l'altra la colpisce con un bastone. Per un'antica quanto paradigmatica iconografia del duello fra *Dike* e *Adikia* si veda alla **fig. 2** un'anfora di Vienna proveniente da Cerveteri⁴⁴ e attribuita al pittore Pamphaios, dove *Dike* assale *Adikia* brandendo il ῥάβδος e afferrandola per il collo, mentre questa cade a terra implorando.⁴⁵ Si tratta (è interessante notarlo nell'ottica di una storia delle personificazioni allegoriche che avrà uno dei suoi punti d'arrivo nella *Psychomachia* di Prudenzio) della più antica attestazione di un duello fra Vizio e Virtù nella cultura occidentale.

⁴¹ Così va interpretato probabilmente anche il ῥόπτρον di *Dike* ad Eur. *Hipp.* 1172: cfr. Bushala 1969, 437-443; il medesimo termine in altri casi indicava a quanto pare quel peso che in una trappola 'a schiacciamento' cadeva, se si sfiorava il pezzo che lo reggeva, schiacciando la vittima: per una interpretazione in questo senso del passo euripideo, che non tiene però conto delle testimonianze iconografiche, cfr. Barrett 1964, *ad loc.*

⁴² Cfr. Aesch. *Choeph.* 639ss.

⁴³ Hes. *erg.* 213-218

⁴⁴ *Kunsthist. Mus.* IV 3722 [319]: vedi LIMC III 1, p. 389 e III, 2, p. 280: *Dike* 3.

⁴⁵ *Dike* colpisce *Adikia* con il ῥάβδος anche nel frammento di una coppa conservata a Basilea (Cahn Coll. HC 826), del 520-510 A.C., dove brandisce il martello probabilmente appunto per colpire la sua avversaria, di cui rimangono però solo parte di una gamba e un piede: cfr. LIMC III 1, 389.

Fu invece a quanto pare Bacchilide uno dei primi ad associare esplicitamente a *Dike* la bilancia (in Omero apparteneva a Zeus, che vi pesava anch'egli il destino: cfr. *Il.* 8, 69; 16, 658; 22, 209), un accessorio simbolico molto importante per il futuro della sua personificazione:⁴⁶

Ὅτι μ[έ]ν ἐκ θεῶν Μοῖρα παγ-
κρατῆς ἄμμι κατένευσε καὶ Δίκας
ὄρει τάλαντον, πεπωμέν[α]ν
ασαν [έ]κπλήσομεν, ὅτ[α]ν
ἔλθῃ· [σ]ὺ δὲ βαρεῖαν κάτεχε
μητιν [...].⁴⁷

Ciò che l'onnipotente Moira voluta dagli dei
per noi abbia disposto e di **Dike**
sancisca la bilancia, noi lo adempiremo
come sorte destinata, allorché
giunga: ma tu frena il grave
proposito...

Come abbiamo accennato nel caso dell'Arca di Cipselo, esistono testimonianze letterarie che ci parlano di raffigurazioni iconografiche di *Dike*: si tratta talvolta di testimonianze relative ad iconografie autentiche, ma talvolta il rimando sembra ad opere di fantasia. In Aeschyl. *Sept.* 642ss. *Dike* è raffigurata sullo scudo di Polinice mentre fa da guida a un guerriero (quest'iconografia propagandistica delle ragioni di Polinice verrà discussa da Eteocle ai vv. 659ss.); il motivo verrà ripreso da un passo di Quinto Smirneo (5, 46), dove si dice che *Dike* campeggia sullo scudo di Achille e sorveglia le città pacifiche. Lo scolarca stoico Crisippo⁴⁸ afferma che i pittori la rappresentano di aspetto giovanile e con sguardo acuto e cupo.⁴⁹

Va notato inoltre come *Dike* compaia in molti vasi che rappresentano l'Oltretomba:⁵⁰ un'associazione con l'Ade che si ritrova per esempio in Soph. *Ant.* 450ss., e risulta assai simile a quella che troveremo in Platone a proposito dei *Nomoi* personificati, che

⁴⁶ Cfr. e.g. Bacchyl. 17, 24-29: si veda, in forma meno esplicita, un concetto simile a proposito invece di *Themis* in Pind. *Ol.* 8, 23.

⁴⁷ Bacchyl. 17, 24-29; 4, 12; si veda e. g. anche Aesch. *Choeph.* 55ss.

⁴⁸ Cfr. Gell. 14, 4 = SVF III 197-198, fr. 1.

⁴⁹ Vedi anche Damasc. *vita Isid.* 138, in Phot. *bibl.* p. 345 Bkk; anche *Orph. hymn.* 62, 1 parla dello sguardo penetrante della Giustizia.

⁵⁰ Cfr. LIMC III 1, 389-390.

hanno i loro *Nomoi* fratelli appunto nell'Ade. In queste rappresentazioni nell'Oltretomba molto spesso *Dike* ha una spada nella mano destra:⁵¹ un accessorio simbolico destinato a sostituire il più arcaico ῥάβδος e a permanere a lungo, insieme alla bilancia di cui parlavano Bacchilide e altri autori successivi, nella storia della personificazione.

Abbiamo esaminato fino ad ora, con *Themis* e *Dike*, delle divinità che coincidono con personificazioni di concetti astratti: e va qui brevemente notato (anche se il problema richiederebbe naturalmente un esame assai più complesso) che, seguendo il genere dei sostantivi corrispondenti, queste personificazioni sono più spesso femminili, come avviene con notevole prevalenza statistica tanto nella letteratura greca quanto in quella latina.

In entrambe le lingue infatti i termini astratti e dunque le connesse personificazioni sono in maggioranza femminili (la lingua segue qui probabilmente le convenzioni sociali, per cui il femminile è visto come slegato dall'azione concreta: e quindi per esempio δικαστής sarà il concreto individuo di sesso maschile incaricato di amministrare la giustizia, mentre il femminile δίκη indicherà il concetto astratto di giustizia).

Si noti inoltre come questa prevalenza di personificazioni femminili si intensifichi nel passaggio dalla cultura greca a quella latina, e nel passaggio in generale dalla letteratura alle arti figurative, dove la prevalenza di personificazioni femminili si fa ancora più notevole. Vedremo fra poco come, mentre nelle arti figurative risultano frequenti – lo abbiamo constatato – le personificazioni di *Themis* e di *Dike*, sembrano invece almeno a mia notizia mancare esempi antichi di una raffigurazione iconografica di *Nomos* personificato.

⁵¹ Nel rilievo con Licurgo del Sarcofago Borghese è invece ritratta con la spada nella sinistra e il ῥάβδος nella destra: vedi Rocchetti 1960, 98.

1. 2. La legge sovrana

1. 2. 1. Il terzo termine relativo al concetto di legge e di giustizia è appunto il vocabolo *nomos*,⁵² della cui personificazione, come anticipato sopra, non esiste a mia notizia, a fronte di moltissime testimonianze letterarie, alcuna rappresentazione iconografica, al contrario di quanto accade come si è visto per *Themis* e *Dike*: tanto che il termine *nomos* (come peraltro il latino *lex*) non risulta, in questo significato,⁵³ neppure schedato nel LIMC.

La più antica personificazione letteraria di *Nomos* risulta peraltro essere successiva rispetto a quella già omerica di *Themis* e anche a quella esiodea di *Dike*. Si tratta infatti di un celebre frammento di Pindaro che, come vedremo, sarà citato in un altrettanto noto passo di Erodoto e poi molte volte altrove, e in particolare in Platone:

Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον
ὑπερτάτα χειρὶ.⁵⁴

Nomos, che di tutti è Re,
dei mortali e degli immortali,
guida rendendo giusta la cosa più violenta,
con mano che tutto sovrasta.

L'esegesi di questo passo frammentario risulta non facile ed anzi controversa per quanto riguarda il terzo verso, ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον: e non ci addentreremo qui nelle problematiche su-

⁵² Sulla cui etimologia da νέμω cfr. Frisk 1960, vol II, 303; Chantraine 2009, 714-716.

⁵³ In età ellenistico-imperiale si troverà invece come iconografia monetale la personificazione (completamente indipendente ed estranea al campo semantico della giustizia da noi preso in considerazione) dei *nomoi* egiziani, nell'accezione specifica che *nomos* prende – in Egitto – di suddivisione territoriale: si noti tuttavia come anche in questo caso alle raffigurazioni dei *nomoi* come figure maschili si vadano spesso sostituendo delle figure femminili, dato che il *nomos* viene fatto coincidere con la personificazione della relativa regione o città.

⁵⁴ Pind. fr. 169 Snell.

scitate da questo sintagma⁵⁵ la cui esegesi risulta difficile sia per la mancanza di un contesto preciso, vista la natura frammentaria del passo, sia perché le frequenti citazioni successive di questi versi appaiono riferimenti interessati a orientare ciascuno per suo conto, e con fini diversi, il celebre passo pindarico (vedi in particolare la citazione, forse deformata anche sul piano testuale qualora si dia credito alla lezione tramandata dai manoscritti, di Plat. *Gorg.* 484 b).⁵⁶

Quello che ci interessa qui mettere in rilievo nel frammento di Pindaro è in primo luogo la stretta associazione della legge con la sovranità (un elemento che *Nomos* ha per un verso in comune con le personificazioni di *Themis* e di *Dike*, ma che da un altro punto di vista sarà una delle principali direttrici proprio della specifica storia della personificazione del *nomos*, o meglio della sua identificazione con la persona del βασιλεύς). In secondo luogo va rilevato il fatto che a questa prima personificazione di *Nomos*, a differenza di quanto accadrà in Platone, non è estraneo un elemento di *Verkörperung* allegorica, con l'attribuzione a *Nomos* di una potentissima mano.

1. 2. 2. Che il frammento di Pindaro che abbiamo brevemente esaminato abbia avuto un ruolo nevralgico nella storia della riflessione antica intorno alla legge è evidenziato dal fatto che fu spesso oggetto di riprese e di citazioni. Il caso più celebre è quello di Erodoto, che cita il passo pindarico a supporto delle proprie convinzioni circa il relativismo degli usi e delle leggi delle diverse popolazioni umane:

εἰ γάρ τις προθεῖη πᾶσι ἀνθρώποισι ἐκλέξασθαι κελεύων νόμους τοὺς καλλίστους ἐκ τῶν πάντων νόμων, διασκεψάμενοι ἂν ἐλοίατο ἕκαστοι τοὺς ἑωυτῶν: οὕτω νομίζουσι πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἑωυτῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι. ... οὕτω μὲν νυν ταῦτα νενόμισται, καὶ ὀρθῶς μοι δοκεῖ Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι.⁵⁷

Se si proponesse a tutti gli uomini di fare una scelta tra tutti i costumi e si ingiungesse loro di scegliere i più belli, ciascuno, dopo un attento esame, sceglierebbe quelli del suo paese. [...] Questa è la forza della consuetudine; e, a

⁵⁵ Sul frammento cfr. Castagna 1971, 182; vedi ora anche Ramelli 2006, 15-16, n. 9 e 20, n. 17.

⁵⁶ Cfr. *ibidem.*, 20, n. 17 e Alderisio 1960, 22-46.

⁵⁷ Hdt. 3, 38, 1-4.

mio parere, rettamente ha poetato Pindaro, quando affermò che «**Nomos di tutti è Re**».

Qui Erodoto, con ogni probabilità deformando il senso originario del frammento pindarico, interpreta il termine *nomos* nell'accezione di 'usanza', 'costume': riconducendo la citazione alle proprie convinzioni relativistiche, per cui non esiste un *nomos* unico, e neppure un *nomos* migliore degli altri, ma solo *nomoi* che l'uso e l'abitudine ci inducono a ritenere migliori.

Pindaro, parlando di un *Nomos* signore non solo degli uomini, ma anche degli dèi, doveva invece probabilmente attribuire al termine un valore non solo maggiore ma universale, in una coincidenza fra legge umana e legge divina che ritroviamo espressa in forma diversa – quella di una derivazione dei plurali *nomoi* umani da un'unica legge divina – in un frammento di Eraclito:

τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θεοῦ
κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.⁵⁸

Tutte le leggi umane vengono nutrite da una sola legge, quella divina: essa **domina**, infatti, **tanto quanto vuole**, e basta a tutto e sopravanza.

1. 2. 3. Se Eraclito vede le leggi umane come una diretta filiazione dall'onnipotente e sovrana legge divina, la riflessione erodotea sul *nomos* non fa invece che anticipare quel dibattito sofisticato, incentrato sulla convenzionalità delle leggi umane e la loro differenza ed anzi opposizione rispetto alle leggi della natura, su cui ci soffermeremo fra poco.

La reazione antisofistica si esprimerà allora in Sofocle attraverso il ricorso all'antichissima immagine della sovranità divina di *Dike*:

εἴ μοι ξυνεῖη φέροντι μοῖρα τὰν
εὖσεπτον ἀγνείαν λόγων
ἔργων τε πάντων, ὧν νόμοι πρόκεινται
ὑψίποδες, τοῦρα νίαν
δι' αἰθέρατ τεκνωθέντες, ὧν Ὀλυμπος
πατήρ μόνος, οὐδέ νιν
θνατὰ φύσις ἀνέρων
ἔτικτεν, οὐδέ μῆποτε λάθα κατακομιάση:

⁵⁸ Heracl. fr. 114b DK.

μέγας ἐν τούτοις θεός, οὐδὲ γηράσκει.⁵⁹

Mi assista la dea del destino, la Moira,
purezza e santità di atti
e parole io sappia riportare, **cui leggi presiedono
dal piede sublime, generate
dall'etere uranio; soltanto l'Olimpo
è loro padre, né natura
mortale di uomini
le generò, né potrà assopirle l'oblio:**
un grande dio è in esse, e non conosce vecchiaia.

Le Leggi sono qui non creazione di uomini ma entità divine⁶⁰ generate a loro volta da divinità, dal padre Olimpo e – sembra di poter congetturare con ogni probabilità al di là delle difficoltà testuali – dalla madre etere (se come pare etere è qui femminile – rimandando al femminile la sua concavità – come accade sempre in Omero e più volte in Euripide).

Dal punto di vista dei particolari della loro personificazione si noti qui l'attributo ὑψίποδες (in Pindaro avevamo incontrato l'analogo ὑπερτάτα χειρί, che parlando della 'mano' del *Nomos* trasmetteva però, oltre all'idea della sua sublimità, anche quella della sua potenza).

Estremamente interessante per la storia della personificazione della Legge è invece il successivo sintagma οὐδὲ μήποτε λάθα κατακοιμάση, «non potrà mai assopirle l'oblio»: come vedremo più oltre, il tema del sonno delle Leggi sarà in seguito un motivo metaforicamente e allegoricamente nevralgico.

1. 2. 4. Una Legge divina, ed anzi superiore anche agli stessi dèi, è quella che incontriamo nell'*Ecuba* euripidea:

ἡμεῖς μὲν οὖν δούλοι τε κάσθενεῖς ἴσως:
ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χῶ κείνων κρατῶν
Νόμος: νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα
καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὠρισμένοι.⁶¹

Io sono certo una schiava ed anche debole:
ma gli dèi sono forti, e più potente ancora

⁵⁹ Soph. *Oed. tyr.* 863 – 871.

⁶⁰ Sul pensiero di Sofocle qui come antisofistico vedi Bollack 1990, 548ss.

⁶¹ Eur. *Hec.* 798-801.

la Legge: è **per legge** infatti che crediamo in loro e viviamo distinguendo fra ciò che è ingiusto o giusto.

In questo passo euripideo tale Legge metafisica superiore agli dèi stessi non è, o non è soltanto – come accade più di frequente in passi paralleli a questo nella tragedia attica – la Legge del Fato: questa Legge primigenia si identifica con l'ordine morale che deve governare l'universo e la vita degli uomini.

1. 3. La Legge da *despotes* a *tyrannos*

1. 3. 1. Abbiamo già avuto occasione di vedere sopra come la concezione erodotea della legge avesse invece una dimensione assai più laica. Erodoto interpreta infatti la formula pindarica del *Nomos basileus* in un senso del tutto antimetafisico e anzi rivoluzionariamente relativistico; allo stesso modo, coinvolge esclusivamente il livello umano la formula assai simile da lui introdotta nel VII libro, quella del *Despotes nomos*, la 'legge sovrana' che distingue i Greci dai barbari.

Così infatti Demarato, uno dei re di Sparta che ha disertato ed è passato dalla parte di Serse, descrive all'imperatore dei Persiani i soldati spartani che si preparano alla battaglia delle Termopili:

ὡς δὲ καὶ Λακεδαιμόνιοι κατὰ μὲν ἓνα μαχόμενοι οὐδαμῶν εἰσι κακίονες ἀνδρῶν, ἀλέες δὲ ἄριστοι ἀνδρῶν ἀπάντων. ἐλεύθεροι γὰρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροι εἰσί: ἔπεστι γὰρ σφί δεσπότης νόμος, τὸν ὑποδεμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ. ποιῆσι γῶν τὰ ἄν ἐκείνος ἀνώγει: ἀνώγει δὲ τῶν αἰεί, οὐκ ἔῶν φεύγειν οὐδὲν πλῆθος ἀνθρώπων ἐκ μάχης, ἀλλὰ μένοντας ἐν τῇ τάξει ἐπικρατέειν ἢ ἀπόλλυσθαι.⁶²

In duello, gli Spartani non sono inferiori a nessuno; riuniti, sono i migliori di tutti gli uomini. Infatti, pur essendo liberi, non sono liberi del tutto: **li sovrasta, sovrana, la legge**, che essi temono più di quanto i tuoi soldati temano te; eseguono infatti ciò che essa impone; ed impone sempre la stessa cosa, non permettendo di fuggire dalla battaglia di fronte ad alcuna quantità di nemici, ma, rimanendo al proprio posto, debbono o vincere o morire.

Si noti come in questo passo Erodoto opponga ai Persiani, governati da un *basileus*, gli Spartani sottomessi solo alla sovranità ancora più potente della legge: sarà interessante allora vedere più

⁶² Hdt. 7, 104.

avanti come quella che per Erodoto è un'opposizione diametrica *basileus/nomos* divenga in età ellenistica e imperiale, invece, una consustanziale coincidenza nella formula del *basileus* come *nomos empsychos*.

1. 3. 2. Abbiamo già accennato a come il dibattito sul *nomos* sia stato acceso in ambiente sofisticato, quando venne messo in discussione lo statuto 'naturale' e il fondamento metafisico delle leggi della *polis*, cui si oppone la più universale sovranità della natura.

Un eloquente esempio di tale dibattito ci è offerto da Platone nel *Protagora*, attraverso le parole del sofista Ippia:

ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.⁶³

Amici qui presenti, io credo che voi siate tutti quanti parenti, familiari, cittadini **per natura, non per legge**: infatti il simile è parente del simile per natura, non per legge; **la legge, essendo tiranno degli uomini, compie molte violenze contro la natura.**

Una celebre eco di tali discussioni intorno alla legge si incontra nell'*Antigone* di Sofocle, dove viene messa in scena l'opposizione fra il *nomos* umano imposto dal tiranno Creonte e le leggi non scritte degli dèi (in questo caso le leggi più naturali fra tutte, quelle della parentela e del *genos*) su cui regna la personificazione divina di *Dike*.

Genos e *polis* si affrontano: se Creonte motiva il suo *kerygma* come ossequio ai *nomoi* sovrani della città, alla ragion di stato,⁶⁴

⁶³ Plat. *Prot.* 337 c-d.

⁶⁴ Soph. *Ant.* 175-191: ἀμήχανον δὲ παντὸς ἀνδρὸς ἐκμαθεῖν / ψυχὴν τε καὶ φρόνημα καὶ γνώμην, πρὶν ἂν / ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισιν ἐντριβῆς φανῆ. / ἔμοι γὰρ ὅστις πᾶσαν εὐθύνων πόλιν / μὴ τῶν ἀρίστων ἄπτεται βουλευμάτων ἀλλ' ἐκ φόβου του γλώσσαν ἐγκλήσας ἔχει / κάκιστος εἶναι νῦν τε καὶ πάλαι δοκεῖ: / καὶ μείζον ὅστις ἀντὶ τῆς αὐτοῦ πάτρας / φίλον νομίζει, τοῦτον οὐδαμοῦ λέγω. / ἐγὼ γάρ, ἴστω Ζεὺς ὁ πάνθ' ὄρων αἰεὶ, / οὔτ' ἂν σιωπήσῃμι τὴν ἄτην ὄρων / στείχουσιν ἀστοῖς ἀντὶ τῆς σωτηρίας, / οὔτ' ἂν φίλον ποτ' ἀνδρᾶ δυσμενῆ χθονὸς / θεῖμην ἐμαυτῷ, τοῦτο γινώσκων ὅτι / ἦδ' ἐστὶν ἡ σφύζουσα καὶ ταύτης ἐπι / πλέοντες ὀρθῆς τοὺς φίλους ποιούμεθα. / τοιοῖσδ' ἐγὼ νόμοισι τήνδ' αὖξω πόλιν («È impossibile capire l'animo, il pensiero, i principi di un uomo, prima che egli si

ecco che le parole di Antigone, quando risponde a Creonte che le domanda come mai abbia osato infrangere il suo editto, espongono l'opposizione fra leggi umane (non a caso indicate come meri κηρύγματα) e leggi divine:

οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,
οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη
τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὤρισεν νόμους.
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὥοιμην τὰ σὰ
κηρύγματα, ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλη θεῶν
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.
οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' ἀεὶ ποτε
ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὄτου φάνη.⁶⁵

Sì, perché non fu Zeus a impormelo,
né **Dike, che siede laggiù fra gli dèi inferi**,
ha definito queste **leggi** per gli uomini.
Io non credevo che avessero tanto potere i tuoi **bandi**,
da far sì che **le leggi non scritte, incrollabili, degli dei**,
fosse permesso a un mortale trasgredirle.
Non da ora, non da ieri, ma da sempre
vivono: e nessuno sa da quando apparvero.

In questo celebre passaggio sofocleo ricompare la personificazione di *Dike*, di cui notiamo ancora una volta l'interessante posizionamento agli Inferi (dove funziona come è noto un tribunale ol-tremondano presieduto da celebri figure di giudici infernali – personificazioni essi stessi della giustizia – come Minosse, Eaco, Radamanto), ma non la personificazione del *nomos*: questa tuttavia entrerà irresistibilmente nel dibattito filosofico con Platone.⁶⁶ Noto

sia occupato nell'esercizio del potere e nelle **leggi**. Chi governa intera una **città** e non si attiene ai saggi consigli, ma frena la lingua per timore, costui a me pare da sempre un miserabile. Chi poi mette l'**amico** al di sopra della sua **patria**, costui io dico che è un uomo da nulla. Ma io – oda questo Zeus sempre onniveggente – non tacerei, se vedessi la rovina sovrastare sui **cittadini**, in luogo della salvezza; né riterrei mai mio **amico** un uomo nemico della sua **terra**, perché **nella patria risiede la salvezza**, e quando essa sta bene a galla, è cosa facile procurarsi degli **amici**. **Con queste leggi io farò crescere questa città**»). Cfr. Ostwald 1969, 20-54; Cerri 1979, 17-105; De Romilly 2005, 27ss.; Moor 2005, 99-118; Ugolini 2011, 187-212.

⁶⁵ Soph. *Ant.* 450- 457.

⁶⁶ Una personificazione delle leggi sarebbe rinvenibile forse già in un passo difficile e corrotto dei *Persiani* di Eschilo: dove al v. 860 potrebbe celarsi l'espressione ἡδὲ νομίσματα πύργινα πάντ' ἐπηύθυνον, «le leggi, solide

qui solo di passaggio come l'*Antigone* sofoclea e il *Critone* platonico rappresentino due testi che possono venire letti come una straordinaria coppia antifrastica: con Antigone martire della *disobbedienza* alle leggi della città, e Socrate, all'opposto, come martire dell'*obbedienza* alle leggi della città. Ma naturalmente la situazione dei rapporti fra i due testi è assai più complessa di così, e i parallelismi sono tanti almeno quanto le antitesi.

1. 4. La prosopopea platonica delle Leggi

1. 4. 1. L'allegoria delle leggi nel *Critone* è uno dei passi più celebri dei dialoghi platonici, su cui si è accumulata una vasta bibliografia che tuttavia si è concentrata in forma eminente sugli aspetti ideologici e teoretici del passo⁶⁷. Mi propongo invece qui di analizzare, anche se con inevitabile rapidità, alcuni specifici aspetti retorico-letterari della costruzione della personificazione allegorica dei *Nomoi*, affidata completamente alla figura retorica della prosopopea: una figura che da una parte, come abbiamo visto, si inserisce in una già lunga tradizione letteraria di personificazione del *Nomos*, e che dall'altra, guardando al futuro, avrà anche insospettite conseguenze letterarie su di un genere di divulgazione e polemica filosofica come quello della satira menippea, e influirà inoltre in modo sostanziale sulla dottrina e la pratica stessa della prosopopea anche in ambiente culturale e retorico latino.

La personificazione dei *nomoi* – oltre a fare occasionalmente importanti apparizioni anche in altri dialoghi platonici – occupa infatti tutta la parte finale del *Critone*. Si tratta dell'unico 'mito' platonico, se così vogliamo forse un po' impropriamente chiamarlo, affidato completamente a una personificazione allegorica attraverso la figura retorica della prosopopea: e la straordinaria importanza, lunghezza e compattezza di questa sezione del *Critone* ne fece fra l'altro uno dei più classici modelli letterari per tante successive prosopopee di concetti astratti, e in particolare di concetti relativi alla politica, come la celebre prosopopea della Patria messa

come torri, governavano tutto», in cui secondo l'ipotesi di Coxon 1958, 50 le leggi sarebbero energicamente personificate (vedi Garvie 2009, 329); per l'immagine cfr. Heracl. fr. 44 e 114.

⁶⁷ Rimando per questo al recente commento di Emlyn-Jones 1999, e alla bibliografia ivi citata.

in campo da Cicerone nelle *Catilinarie*. È molto probabile fra l'altro che qui Platone sia stato a sua volta influenzato dalla forma letteraria del σύγγραμμα di Prodicò di Ceo, il cosiddetto *Apologo di Eracle al Bivio*. Proprio come due *suasoriae* contrapposte erano le due prosopopee rispettivamente di *Arete* e di *Kakia* in Prodicò di Ceo, così, nel nostro dialogo platonico, al tentativo di persuasione messo in opera nella prima parte del dialogo da Critone (le parole di Critone vengono non a caso introdotte – e chiuse alla fine della sezione e del dialogo – proprio con un preciso riferimento alla loro volontà persuasiva), si contrappongono nella seconda parte le parole che i *Nomoi* rivolgono a Socrate, con quella che è anch'essa almeno in parte una *suasoria*. L'apologo di Prodicò e il discorso delle Leggi nel Critone saranno in ogni caso entrambi, per tutta la cultura antica, due testi assolutamente paradigmatici per l'uso della figura retorica della prosopopea.

1. 4. 2. Ma vediamo come Platone costruisce la personificazione dei *Nomoi*. Cominciamo dal par. 50, dove viene appunto introdotta la prosopopea delle Leggi:

Σωκράτης: ἀλλ' ὦδε σκόπει εἰ μέλλουσιν ἡμῖν ἐνθένδε εἶτε ἀποδιδράσκειν, εἴθ' ὅπως δεῖ ὀνομάσαι τούτο, ἐλθόντες οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως ἐπιστάντες ἔροιντο: “εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, τί ἐν νῶ ἔχεις ποιεῖν; ἄλλο τι ἢ τούτῳ τῷ ἔργῳ ᾧ ἐπιχειρεῖς διανοῆ τούς τε νόμους ἡμᾶς ἀπολέσαι καὶ σύμπασαν τὴν πόλιν τὸ σὸν μέρος; ἢ δοκεῖ σοι οἷόν τε εἶτι ἐκείνην τὴν πόλιν εἶναι καὶ μὴ ἀνατετραφῆαι, ἐν ἣ ἂν αἱ γενόμεναι δίκαι μὴδὲν ἰσχύωσιν ἀλλὰ ὑπὸ ἰδιωτῶν ἄκυροί τε γίνωνται καὶ διαφθειρόνται;” τί ἐροῦμεν, ὦ Κρίτων, πρὸς ταῦτα καὶ ἄλλα τοιαῦτα; πολλὰ γὰρ ἂν τις ἔχοι, ἄλλως τε καὶ ῥήτωρ, εἰπεῖν ὑπὲρ τούτου τοῦ νόμου ἀπολλυμένου ὃς τὰς δίκας τὰς δικασθείσας προστάττει κυρίας εἶναι. ἢ ἐροῦμεν πρὸς αὐτούς ὅτι ἡδίκηει γὰρ ἡμᾶς ἡ πόλις καὶ οὐκ ὀρθῶς τὴν δίκην ἔκρινεν;⁶⁸

Socrate: «Ma considera la cosa da questo lato. Se, mentre noi siamo sul punto di svignarcela di qui, o come altrimenti tu voglia dire, **ci venissero incontro i nomoi e la città tutta quanta, e ci si fermassero innanzi e ci domandassero: “Dimmi, Socrate, che cosa hai in mente di fare? Non mediti forse, con codesta azione a cui ti accingi, **di distruggere noi, cioè i nomoi, e con noi tutta insieme la città, per quanto sta in te? O credi possa vivere tuttavia e non essere sovvertita da cima a fondo quella città in cui le sentenze pronunciate non hanno valore e anzi, da privati cittadini, sono fatte vane e di-****

⁶⁸ Plat. *Crit.* 50a-c.

strutte?», che cosa risponderemo noi, o Critone, a queste e ad altre simili parole? **Perché molte se ne potrebbero dire, massimamente se uno è oratore, in difesa di quella legge che noi avremmo violata**, la quale esige che le sentenze una volta pronunciate abbiano esecuzione. O forse risponderemo loro che la città commise contro noi ingiustizia e non sentenziò rettamente?»

La tecnica con cui Socrate introduce le leggi personificate è come si può notare da questo passo incipitario puramente quella della prosopopea o *conformatio*, o meglio di quello che i retori greci chiameranno διάλογος e i latini *sermocinatio*: l'allegoria delle leggi viene cioè creata semplicemente attribuendo loro il dono della parola, e non, invece, descrivendone un fittizio e simbolico aspetto fisico attraverso tecniche allegoriche (come i retori antichi ci avvertono che può avvenire invece in quella variante della prosopopea che in latino riceverà il nome di *confictio personae*). Si noti come Platone realizzi tutto ciò all'inizio di questa sezione con qualche cautela, presentando la *sermocinatio* dei *Nomoi* non come una vera e propria visione, ma piuttosto come un'ipotesi evocativa dello stesso Socrate, secondo quella tecnica che retori successivi come Quintiliano descriveranno come una forma più attenuata e prudente di prosopopea, destinata a non urtare troppo il senso di verosimiglianza del pubblico:

sed in iis quae natura non permittit hoc modo mollior fit figura: 'etenim si mecum patria mea, quae mihi vita mea multo est carior, si cuncta Italia, si omnis res publica sic loquatur: Marce Tulli, quid agis?' (Cic. Cat. 1, 27).⁶⁹

Ma in quel tipo di personificazioni che non sono permesse dalla natura **la figura assume una forma attenuata**, come in questo passo: «Pertanto se la mia patria, che mi è assai più cara della mia stessa vita, se tutta l'Italia, se la repubblica tutta mi parlasse così: Marco Tullio, che fai?» (Cic. Cat. 1, 27)

Come si vede dal celebre esempio ciceroniano riportato da Quintiliano, Cicerone nella prima *Catilinaria* riprende letteralmente non solo le prime parole allocutorie dei *Nomoi* a Socrate⁷⁰, ma anche la medesima tecnica 'prudente' di introduzione della prosopopea.

Che quella del *Critone* non sia una visione, ma solo una voce che trova forma nell'artificio retorico della *sermocinatio* ci verrà confermato in forma più decisa, come vedremo, nel finale del dia-

⁶⁹ Cfr. Quint. *inst.* 9, 2, 32.

⁷⁰ Cfr. Coulter 1956.

logo, dove la voce delle leggi viene descritta come una sorta di voce interiore che risuona nelle orecchie di Socrate impedendogli di dare ascolto a qualsiasi discorso contrario.

1. 4. 3. Un secondo elemento estremamente interessante relativo alla forma con cui viene presentato il discorso delle Leggi, e alle tradizioni letterarie cui può fare appello nella memoria del pubblico, emerge sia dal plurale stesso con cui le Leggi vengono evocate, sia dal singolare “dimmi” con cui nelle prime parole Socrate viene apostrofato. Molti commentatori hanno notato infatti come l’ingresso delle Leggi e il singolare con cui esse apostrofano Socrate corrispondano rispettivamente all’ingresso del Coro in un dramma e allo staccarsi da esso del corifeo che, a nome dell’intero Coro, apostrofa al singolare il personaggio suo interlocutore.

Certo, una decisiva tradizione di cori formati da personificazioni allegoriche proveniva a Platone in generale dalla commedia antica: basti pensare alle *Nuvole* di Aristofane o – per concetti astratti personificati – alla perduta commedia *I Demi*, di cui possediamo solo qualche frammento. Ma vorrei a questo proposito osservare un rapporto intertestuale che mi pare non sia stato preso in considerazione dai commentatori, e che mi sembra potenzialmente di grande rilievo: e cioè che tale somiglianza delle Leggi del *Critone* con un coro che parla per mezzo del corifeo potrebbe essere dovuta a un’influenza diretta della commedia *Nomoi* di Cratino, di cui ci rimane qualche scarso frammento.

L’influsso potrebbe essersi concretato anche solo veicolando la concezione di un ‘coro’ di Leggi: nella commedia di Cratino doveva appunto comparire un Coro di *Nomoi*, che forse prendono direttamente la parola nel fr. 134 K.-A. $\nu\bar{\nu}\bar{\nu}$ γὰρ δὴ σοὶ πάρα μὲν θεσμοὶ / τῶν ἡμετέρων, πάρα δ’ ἄλλ’ ὅ τι χρῆς. Si trattava verosimilmente delle antiche leggi ateniesi, probabilmente quelle risalenti a Solone, descritte come dei vecchi che avanzano appoggiandosi sui loro bastoni (fr. 133 K.-A. η πρεσβῦται πάνυ γηραλέοι σκήπτροισιν ἄκασκα προβῶντες): e se nel commediografo, data la dimensione scenica, una tale *Verkörperung* dei *Nomoi* è inevitabile, Platone preferirà affidare la sua allegoria delle leggi alla sola prosopopea, anche se come abbiamo visto egli eredita probabilmente dal suo predecessore una sottesa dimensione ‘corale’ dei *Nomoi*.

È importante allora aggiungere a questo punto che il *Critone* rappresenta in questo senso uno snodo decisivo. La rilevanza del ruolo che vi svolge la figura della prosopopea finì infatti con ogni probabilità per favorire o comunque legittimare quella fusione fra commedia antica e dialogo platonico che porterà alla creazione del genere della satira menippea⁷¹ (ovviamente insieme al *Simposio*, per cui la connessione è ben nota invece dal punto di vista della teoria e della pratica dello *spoudaiogeloion*⁷²). Nel genere della Menippea infatti, come emerge con evidenza per esempio in Luciano, la coesistenza di personaggi umani e di personificazioni, e in particolare di personificazioni allegoriche di concetti astratti, diverrà quasi statutaria, ponendosi come una delle caratteristiche più rilevanti di quel genere letterario.

Si noti infine in questo passo incipitario il fatto che le Leggi (al plurale maschile) vengono costantemente associate – come vedremo anche nei paragrafi che andremo successivamente esaminando – al singolare femminile della città (πόλις) o della patria (πατρίς), presentate anch'esse come potenziali vittime di un'eventuale decisione di Socrate di fuggire dal carcere dove è imprigionato: e i verbi espressivamente usati per descrivere questa violazione delle leggi della città e della patria sono ἀπόλλυμι (ammazzo), ἀνατρέπω (stravolgo, sovverto), διαφθείρω (distruggo). Anche questo avrà una sua non trascurabile rilevanza nella storia successiva di queste personificazioni, in particolare nell'oratoria romana: e che proprio l'oratoria rappresenti il genere letterario deputato ad accogliere drammatiche personificazioni della Patria e delle Leggi lo mostra già il fatto non casuale che Platone faccia uno strategico riferimento, proprio nell'*incipit* della sezione, alla

⁷¹ Questa genealogia è come è noto dichiarata esplicitamente da Luciano nel *Bis accusatus* (33), dove il genere letterario da lui praticato, identificato allegoricamente con la figura composita e mostruosa di un ippocentauro, viene appunto dichiarato essere il risultato di un innesto della commedia sul dialogo filosofico che, complice il ritorno a Menippo, dà luogo a una κραιστική παρομοίωσις.

⁷² Relihan 1993, pur tenendo conto, almeno in parte sulla linea di Bakhtin, dell'importanza della tradizione del *Simposio* nella genesi della satira menippea (vedi *ibidem*, 185), tuttavia ritiene particolarmente decisivo in questo senso il ruolo svolto dal decimo libro della *Repubblica* di Platone, con il racconto del mito di Er: «itself in most of its elements a Menippean satire» (*ibidem*, 11; vedi anche 180 ss).

potenza delle argomentazioni che un oratore può impiegare in difesa della patria e delle sue leggi violate.

Sul piano della teoria retorica l'autore della *Rhetorica ad Herennium* esemplificherà la figura della prosopopea proprio con una prosopopea della patria e di Roma,⁷³ mentre sul piano della prassi oratoria Cicerone, come abbiamo visto, si ispirerà proprio a questo passo del *Critone*, in cui come dicevamo la prosopopea delle Leggi è tanto strettamente associata a quella della Patria e della Città da fondersi e confondersi con esse, per introdurre nelle *Catilinarie* la sua memorabile prosopopea della Patria e di Roma che accusa Catilina di volerla distruggere. Qualcosa di simile farà in Lucano l'altrettanto memorabile prosopopea di Roma nel primo libro della *Pharsalia*, che deplora l'attacco – quasi un matricidio – che sta per subire da Cesare in procinto di violare le leggi varcando il Rubicone.⁷⁴

1. 4. 4. Nelle parole immediatamente successive delle Leggi personificate viene introdotta nel *Critone* l'idea, che sarà come vedremo ulteriormente elaborata nei passi seguenti, delle Leggi come genitori di Socrate:

[...] τί οὖν ἂν εἴπωσιν οἱ νόμοι: «ὦ Σώκρατες [...] οὐ πρῶτον μὲν σε ἐγεννήσαμεν ἡμεῖς, καὶ δι' ἡμῶν ἔλαβε τὴν μητέρα σου ὁ πατήρ καὶ ἐφύτευσέν σε.»⁷⁵

[...] E se le leggi dicessero: «O Socrate [...], anzi tutto, **non fummo noi che ti demmo la vita**, e per mezzo nostro tuo padre prese in moglie tua madre e ti generò?»

⁷³ *Rhet. Her.* 4, 53, 66 *Conformatio est, cum aliqua, quae non adest, persona confingitur quasi adsit, aut cum res muta aut informis fit eloquens, et forma ei et oratio adtribuitur ad dignitatem adcommodata, aut actio quaedam, hoc pacto: «Quodsi nunc haec urbs invictissima vocem mittat, non hoc pacto loquatur: "Ego illa plurimis tropeis ornata, triumphis ditata certissimis, clarissimis locupletata victoriis, nunc vestris seditionibus, o cives, vexor; quam dolis malitiosa Kartago, viribus probata Numantia, disciplinis erudita Corinthus labefactare non potuit, eam patimini nunc ab homunculis deterrumis proteri atque conculcari?"».*

⁷⁴ Cfr. in proposito Moretti 2007.

⁷⁵ Plat. *Crit.* 50 c-d.

Questa metafora della generazione si presenta nel *Critone* – avremo modo di precisarlo meglio più oltre – come particolarmente complessa.

Il concetto viene riaffermato più avanti:

[...] ἐπειδὴ δὲ ἐγένου τε καὶ ἐξετράφης καὶ ἐπαιδευθῆς, ἔχους ἂν εἰπεῖν πρῶτον μὲν ὡς οὐχὶ ἡμέτερος ἦσθα καὶ ἐκγονος καὶ δοῦλος, αὐτός τε καὶ οἱ σοὶ πρόγονοι;⁷⁶

[...] Ma ora che sei nato, che sei stato allevato, che sei stato educato, **potresti dire che tu non sei nostro figlio e un nostro servo**, tu e tutti quanti i tuoi progenitori?

Qui viene detto nuovamente che Socrate è figlio delle leggi, ma si afferma anche che egli è il loro schiavo (δοῦλος). Quest'immagine della assoluta sottomissione alle leggi come schiavitù viene avanzata in modo ancora più forte, ma senza l'impiego di personificazioni, da Platone nelle *Leggi*:

δεῖ δὴ πάντ' ἄνδρα διανοεῖσθαι περὶ ἀπάντων ἀνθρώπων ὡς ὁ μὴ δουλεύσας οὐδ' ἂν δεσπότης γένοιτο ἄξιος ἐπαίνου, καὶ καλλωπιέσθαι χρὴ τῷ καλῶς δουλεύσαι μᾶλλον ἢ τῷ καλῶς ἄρξαι, πρῶτον μὲν τοῖς νόμοις, ὡς ταύτην τοῖς θεοῖς οὖσαν δουλείαν, ἔπειτ' ἀεὶ τοῖς πρεσβυτέροις τε καὶ ἐντίμως βεβιωκόσι τοὺς νέους.⁷⁷

È necessario che ogni uomo abbia la convinzione, riguardo agli uomini in generale, che **chi non è un servo non potrà mai divenire un degno padrone**, e che il modo migliore per essere onorati è il **ben servire** piuttosto che il ben comandare: **mettendosi al servizio per prima cosa delle leggi, dato che si tratta di servizio agli dèi**, e poi che i giovani siano sempre al servizio degli anziani e di coloro che vivono vite onorevoli.

In questo passo delle *Leggi* il tema dell'essere δοῦλος dei *nomoi* viene connesso strettamente, con formulazione abilmente paradossale, alla capacità di essere δεσπότης (e abbiamo già visto come anche questo termine fosse strettamente collegato al concetto di *nomos* nella formula erodotea di δεσπότης νόμος): in questa forma, il tema del dover essere servo delle leggi conoscerà una grande fortuna nel pensiero successivo.

⁷⁶ Plat. *Crit.* 50 e.

⁷⁷ Plat. *leg.* 762e.

Nel paragrafo successivo del *Critone*, Platone si concentra quindi sul *vulnus* che l'eventuale fuga di Socrate dal carcere ap-
porterebbe alle Leggi:

[...] καὶ σὺ δὲ ἡμᾶς τοὺς νόμους καὶ τὴν πατρίδα καθ' ὅσον δύνασθαι ἐπιχειρήσεις ἀνταπολλύναι, καὶ φήσεις ταῦτα ποιῶν δίκαια πράττειν, ὁ τῆ ἀληθείᾳ τῆς ἀρετῆς ἐπιμελόμενος; ἢ οὕτως εἰ σοφὸς ὥστε λέληθέν σε ὅτι μητρὸς τε καὶ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἀπάντων τιμωτέρον ἐστὶν πατρὶς καὶ σεμνότερον καὶ ἀγιώτερον καὶ ἐν μείζονι μοῖρα καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς νοῦν ἔχουσι, καὶ σέβεσθαι δεῖ καὶ μᾶλλον ὑπέικειν καὶ θωπεύειν πατρίδα χαλεπαίνουσιν ἢ πατέρα [...];⁷⁸

[...] e tenterai anche tu con ogni tuo potere di mandare a morte noi che siamo i nomoi e la patria, e dirai che ciò facendo operi il giusto, tu, il vero e schietto zelatore della virtù? O sei così sapiente da avere dimenticato che più della madre e più del padre e più degli altri progenitori presi tutti insieme è da onorare la patria, e che ella è più di costoro venerabile e santa, e in più augusto luogo collocata da dei e uomini di senno? e che la patria si deve rispettare, e più del padre si deve obbedire e adorare, anche nelle sue collere [...]?

Si veda analogamente in questo passo successivo:

[...] βιάζεσθαι δὲ οὐχ ὅσιον οὔτε μητέρα οὔτε πατέρα, πολὺ δὲ τούτων ἔτι ἤττον τὴν πατρίδα;⁷⁹

[...] ma far violenza non è cosa santa, né contro la madre né contro il padre, e molto meno ancora contro la patria? [...]

Qui il tema della genitorialità delle Leggi e della Patria nei confronti di Socrate viene esplorato attraverso il confronto con l'onore e il rispetto che si debbono al padre e alla madre. L'idea è che i *Nomoi* sono padri, e più che padri, di Socrate; ma il concetto viene complicato dal fatto che il termine Patria (*πατρίς*) è invece femminile, e il suo rapporto con Socrate quindi assimilabile meglio a quello di una madre: ma naturalmente *πατρίς*, pur essendo di genere femminile, ha la medesima radice di *πατήρ*, e Platone lo mette in rilievo con una figura etimologica *πατρίδα* / *πατέρα* che insiste su una genitorialità paterna delle sue personificazioni. Come abbiamo già accennato, nella fortuna successiva delle prosopopee platoniche la Patria femminile tende a sostituirsi ai *Nomoi*

⁷⁸ Plat. *Crit.* 51 a-b.

⁷⁹ Plat. *Crit.* 51 c.

maschili, delineando quindi un rapporto materno con i suoi interlocutori o comunque con chi tenta di farle violenza. Questo processo, lo ripetiamo, si iscrive peraltro in una tendenza più generale al prevalere delle personificazioni femminili su quelle maschili che, già evidente nelle personificazioni letterarie, risulta ancora più accentuata in quelle iconografiche (e nel passaggio dalla cultura greca a quella latina, e dal periodo classico a quello tardoantico).⁸⁰

1. 4. 5. Nell'ultimo paragrafo del *Critone* viene introdotto il tema, che come abbiamo visto ha una sua tradizione tanto letteraria quanto iconografica nel motivo della *Dike* dell'oltretomba, dei *Nomoi* dell'Ade:

[...] ἡμεῖς τέ σοι χαλεπανοῦμεν ζῶντι, καὶ ἐκεῖ οἱ ἡμέτεροι ἀδελφοὶ οἱ ἐν Ἄιδου νόμοι οὐκ εὐμενῶς σε ὑποδέχονται, εἰδότες ὅτι καὶ ἡμᾶς ἐπεχειρήσας ἀπολέσαι τὸ σὸν μέρος. ἀλλὰ μὴ σε πείσῃ Κρίτων ποιεῖν ἄλέγει μᾶλλον ἢ ἡμεῖς.⁸¹

[...] noi **ci adireremo** con te da vivo, e anche **laggiù i nostri fratelli, i nomoi dell'Ade**, non ti faranno buona accoglienza, sapendo che per quanto stava in te hai cercato di distruggerci.

Questo motivo pone in realtà un problema – risolto in modi diversi dai commentatori e dagli studiosi del dialogo⁸² – di coerenza rispetto alle modalità con cui le Leggi sono presentate nelle sezioni precedenti del testo, dove appaiono non come leggi di fondamento divino, ma come leggi liberamente scelte da chi decide di vivere e abitare ad Atene: tanto che chi non si trovasse d'accordo nell'accettarle e nel prestare loro obbedienza (come sarebbe potuto accadere a Socrate stesso in passato), potrebbe altrettanto legittimamente decidere di abitare in un'altra città con diverse e altrettanto legittime leggi. I *Nomoi* sono quindi presentati in apparenza come frutto di una convenzione e di un patto fra i cittadini ateniesi: ma l'accenno ai loro fratelli, i *Nomoi* dell'Ade – il cui fondamento divino è evidente ad esempio nell'analogo riferimento dell'*Antigone* sofoclea alle leggi dettate dalla *Dike* infera⁸³ – fini-

⁸⁰ Sul tema del genere delle personificazioni cfr. almeno Paxson 1998, 149-179.

⁸¹ Plat. *Crit.* 54 c.

⁸² Vedi da ultimo almeno Montuori 1998, *passim*.

⁸³ Soph. *Ant.* 450-452: vedi *supra*, n. 65.

sce per conferire loro di riflesso un più profondo fondamento metafisico.

1. 4. 6. Le ultime frasi del *Critone* hanno invece la funzione evidente di chiudere la cornice aperta con il paragrafo 50 del dialogo, e che racchiude la sezione della prosopopea delle leggi, con il suo ‘dialogo nel dialogo’: e come abbiamo accennato rappresentano una sorta di commento, da parte di Platone, alla tecnica stessa della *sermocinatio* da lui così estesamente applicata:

ταῦτα, ὦ φίλε ἑταίρε Κρίτων, εὐ ἴσθι ὅτι ἐγὼ δοκῶ ἀκούειν, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες τῶν αὐλῶν δοκοῦσιν ἀκούειν, καὶ ἐν ἐμοὶ αὕτη ἡ ἤχη τούτων τῶν λόγων βομβεῖ καὶ ποιεῖ μὴ δύνασθαι τῶν ἄλλων ἀκούειν.⁸⁴

Queste cose, Critone, amico mio, sappi che ho l'impressione di sentirle, proprio come i coribanti hanno l'impressione di sentire il suono dei flauti, e il suono di queste parole risuona dentro di me e fa sì che io non possa dare ascolto ad altro.

In casi simili a questo la prosopopea viene prima introdotta e poi chiusa con il riferimento a un'apparizione, a una visione: Platone invece, che ha impiegato deliberatamente in tutta la sezione la pura tecnica del *διάλογος* o *sermocinatio*, senza mai accennare a un aspetto visuale dei *Nomoi*, insiste qui in modo sintomaticamente esclusivo sul suono della voce delle Leggi.

Compare inoltre nel finale, a descrivere la voce delle Leggi che ronzia echeggiando nelle orecchie di Socrate impedendogli di ascoltare i consigli di fuga da parte di Critone, la metafora dei Coribanti, ai quali nel corso dell'estasi orgiastica sembra di udire il suono dei flauti.⁸⁵ Certo, l'immagine dei Coribanti compare più volte anche altrove in Platone:⁸⁶ penso in particolare nel *Simposio* al discorso di Alcibiade in lode di Socrate, che come un flautista avvince l'animo di chi lo ascolta immergendolo in uno stato

⁸⁴ Plat. *Crit.* 54 d.

⁸⁵ Per il *nomos aulodikòs* cfr. Plut. *mor.* 2, 1132 d.

⁸⁶ Cfr. almeno Plat. *Ion* 536 c (particolarmente simile al nostro passo dal punto di vista metaforico e dei campi semantici coinvolti; vedi anche *ibidem* 533 e-534 b); vedi inoltre *leg.* 790 d-791 b; *Phaedr.* 228 b-c (cfr. anche 234 d); *Euthyd.* 277 d-e; *Crit.* 54 d. Sui riferimenti ai Coribanti in Platone cfr. Linforth 1946, 121-162 e ora Belfiore 2012, 267s.

d'estasi simile a quello dei Coribanti.⁸⁷ Tuttavia vorrei avanzare qui un'ipotesi, in una direzione credo fino ad ora non percorsa dall'esegesi, circa la genesi della metafora dei Coribanti in questo specifico passo.

A suggerirne qui l'impiego potrebbe infatti aver cooperato *anche* la doppia accezione, legale e musicale, del termine *nomos*: legge, ma anche pezzo musicale sia per citara che per flauto. Si noti che anche altrove il legame lessicale fra *nomoi* come 'melodie' e *nomoi* come 'leggi' ha acceso la curiosità etimologica degli antichi: così Aristotele⁸⁸ (o comunque l'autore del trattato 19 sull'armonia) arrivò a porsi dubbiosamente l'interrogativo se il termine *nomos* non risalisse al fatto che prima della divulgazione della scrittura gli uomini cantavano le leggi per non dimenticarcele, come ancora avrebbe fatto ai suoi giorni la tribù scita degli Agatirsi;⁸⁹ anche lo PseudoPlutarco del *De musica*⁹⁰ afferma che i *nomoi* musicali furono chiamati così perché in essi era proibito violare la tonalità stabilita: νόμοι γὰρ προσηγορεύθησαν, ἐπειδὴ οὐκ ἔξιπν παραβῆναι καθ' ἕκαστον νενομισμένον εἶδος τῆς τάσεως. Nel finale del *Critone*, allora, come i Coribanti potevano credere di ascoltare *nomoi* aulodici, così Socrate ha l'impressione di ascoltare in continuazione il suono dei *nomoi* di Atene.⁹¹

Quest'ultima immagine – notiamolo – identifica sottesamente la voce delle Leggi con la voce interiore di Socrate: un Socrate che esercita quindi su se stesso il medesimo effetto di trascinazione estatica che esercitava sugli altri e in particolare sull'Alcibiade del *Simposio*.

La metafora dei Coribanti ci mostra infine una delle funzioni-chiave affidate alla figura retorica della personificazione dei concetti astratti. La prosopopea vi diviene infatti una tecnica di messa in scena del conflitto interiore: un teatro della coscienza cui Socrate, come si sa, ha già anche altrimenti sostanziosamente contribuito, con l'invenzione del proprio *démone*, nella storia della cultura occidentale.

⁸⁷ Plat. *symp.* 215 e (ma in genere si veda tutta la sezione 215 a-216 c, con la metafora del flauto e del flautista).

⁸⁸ Arist. *probl.* 19, 28.

⁸⁹ Cfr. Albin 1994², 171.

⁹⁰ (Pseudo)Plut. *mor.* 1133 b.

⁹¹ Cfr. sul tema Piccirilli 1981, 7-14.

1. 5. *Nomos* personificato dagli Stoici alla tradizione orfica: la Legge della natura

1. 5. 1. Esistono molti modi e molte tecniche – ritorneremo ancora su questo punto più avanti – per realizzare una personificazione: attraverso la prosopopea o *sermocinatio* (come nel *Critone* platonico); attraverso l'allegoria (come nel frammento di Pindaro sul *Nomos basileus*); e come vedremo ora anche attraverso l'allegoresi, e cioè attraverso l'interpretazione allegorica del mito.

La personificazione del *Nomos* viene declinata in questa forma soprattutto nell'ambito della scuola stoica, dato che nelle dottrine della Stoa diviene centrale un'interpretazione allegorica di Zeus come *nomos* e *logos* universale.⁹² Non ci è possibile qui ovviamente analizzare in modo dettagliato le complesse implicazioni teoretiche di questa identificazione; basti in questa sede dire molto riassuntivamente che la dottrina stoica concepisce il cosmo come un essere animato, che coincide con l'allegoresi di Zeus come monarca universale: una allegoresi di Zeus che a sua volta fonda la visione stoica della giustizia e della legge rispettivamente come giustizia di una società universale e come legge cosmica. L'universo, nel totale immanentismo panteistico stoico, è dunque concepito al contempo come divinità⁹³ e come essere razionale, *logikon*,⁹⁴ il tutto viene a coincidere nella figura allegoricamente interpretata di Zeus, che viene concepito dunque non solo come *Logos* ma anche come *Nomos* universale personificato:

(*Crisippus*) τῷ περὶ (Χ)αρίτων, (ἐν ᾧ τὸν Δία νόμον φησὶν εἶναι καὶ τὰς Χάριτας τὰς ἡμετέρας καταρχὰς καὶ τὰς ἀνταπ(ο)δόσεις τῶν εὐε(ργ)εσιῶν⁹⁵

(Crisippo) nel *De Gratiis* sostiene che **Zeus è la legge** e che le Grazie indicano la concessione e la restituzione dei benefici.

In questo senso Crisippo riprenderà l'immagine pindarica del *nomos basileus*:

⁹² Cfr. Ramelli 2004, cap. II, 88 ss.

⁹³ Cfr. *SVF* II 1076-1077.

⁹⁴ Cfr. *SVF* I 112-114.

⁹⁵ *SVF* II 1081.

ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.⁹⁶

Il **Nomos** è il **sovrano** di tutte le cose divine ed umane.

Gli esiti di questa allegoresi saranno evidenti nel celebre *Inno a Zeus* di Cleante, dove tutti questi temi si coniugano in una solenne aretologia allegorica di Zeus, e dove l'identificazione del sovrano degli dèi con la legge universale risulta tanto ideologicamente importante da essere affermata nei luoghi strutturalmente più rilevanti dell'*Inno*, ossia proprio nei primi e negli ultimi versi, quasi incastrando tutta quanta la composizione all'interno di tale identificazione allegorica *Zeus-Nomos*:

κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε παγκρατὲς αἰεὶ
Ζεῦ φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μετὰ πάντα κυβερνῶν,
χαίρει· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.⁹⁷

O più glorioso degli immortali, sotto mille nomi sempre onnipotente, Zeus, signore della natura, **che con la legge governi ogni cosa**, salve: perché sei tu che tutti i mortali è **norma giusta** che invocchino.

ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε κελαινεφὲς ἀργικέραυνε,
ἀνθρώπους ῥύου· μὲν· ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς·
ἦν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
γνώμης, ἦι πίσυνοσ σὺ δίκης μετὰ πάντα κυβερνᾷσ,
ᾄφρ' ἂν τιμηθέντεσ ἀμειβώμεσθά σε τιμῆ,
ὑμνοῦντεσ τὰ σὰ ἔργα διηνεκέσ, ὡσ ἐπέοικε
θνητὸν ἐόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖσ γέρασ ἄλλο τι μεῖζον
οὔτε θεοῖσ, ἦ κοινὸν αἰεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμειν.⁹⁸

Zeus, benefattore universale, dai cupi nemi, signore della folgore, salva gli uomini dalla loro funesta ignoranza; dissipala, o padre, lungi dalle loro anime; e concedi loro di scorgere la ragione su cui ti basi **per governare tutto con giustizia**, affinché, onorati da te, ti rendiamo anche noi grande onore, cantando continuamente le tue opere, come si conviene a un mortale, poiché non c'è per gli uomini più grande privilegio né per gli dèi, che cantare⁹⁹ per sempre nella giustizia **la legge universale**.

⁹⁶ *SVF* III 314.

⁹⁷ *SVF* I 537, vv. 1-3.

⁹⁸ *SVF* I 537, vv. 32-39.

⁹⁹ Si noti come qui l'idea di 'cantare le leggi' provenga da quella riflessione sul legame fra *nomoi* come 'melodie' e *nomoi* come 'leggi' di cui abbiamo parlato sopra: sull'usanza di 'cantare le leggi' cfr. Piccirilli 1981, 7-14.

1. 5. 2. Dipendente probabilmente da tradizioni stoiche e ciniche di narrazione allegorica – dove l'allegoria si genera quasi sempre dall'allegoresi – è il racconto della scelta di Eracle fra la Tirannia e la Regalità, presentatoci da Dione Crisostomo al termine della sua prima orazione *Sulla regalità*: che si pensa sia stata tenuta di fronte a Traiano immediatamente dopo che egli assurse al trono imperiale. L'insieme del *mythos* rappresenta un'esplicita variazione sul tema dell'*Apologo di Eracle al Bivio* di Prodicco di Ceo, che tanta fortuna aveva conosciuto nella scuola stoica e nel cinismo.

Accanto allo scettro e al trono di *Basileia* si trova *Nomos*, la Legge, senza il quale né *Eunomia* né *Dike* né *Eirene* possono fare alcunché:

καὶ ἤρετο τίς ἐστι θεῶν τὸν Ἑρμῆν· ὁ δὲ εἶπεν, Αὐτὴ σοὶ μακαρία δαίμων Βασιλεία, Διὸς βασιλέως ἔκγονος. ὁ δὲ Ἡρακλῆς ἐχάρη καὶ ἐθάρρησε πρὸς αὐτήν. καὶ αὐτίς ἐπήρετο τὰς σὺν αὐτῇ γυναῖκας. τίνες εἰσίν; ἔφη· ὡς εὐσχήμονες καὶ μεγαλοπρεπεῖς καὶ ἀρρενωποί. ἦδε μὲν, ἔφη, σοὶ ἡ προσορῶσα γοργόν τε καὶ πρᾶον, ἐκ δεξιῶν καθημένη, **Δίκη**, πλείστῳ δὴ καὶ φανερωτάτῳ λάμπουσα κάλλει. παρὰ δὲ αὐτὴν **Εὐνομία**, πάνυ ὁμοία καὶ μικρόν διαφέρουσα τὸ εἶδος. ἐκ δὲ τοῦ ἐπὶ θάτερα μέρους γυνὴ σφόδρα ὠραία καὶ ἀβρῶς ἐσταλμένη καὶ μειδιῶσα ἀλύπως· **Εἰρήνην** καλοῦσιν αὐτήν. **Ὁ δ' ἐγγὺς οὗτος ἐστηκὼς τῆς Βασιλείας παρ' αὐτὸ τὸ σκήπτρον ἔμπροσθεν ἰσχυρὸς ἀνὴρ, πολὺς καὶ μεγαλόφρων, οὗτος δὴ καλεῖται Νόμος**, ὁ δὲ αὐτὸς καὶ λόγος ὀρθὸς κέκληται, **σύμβουλος** καὶ **πάρεδρος**, οὗ χωρὶς οὐδὲν ἐκείναις πράξαι θέμις οὐδὲ διανοηθῆναι.¹⁰⁰

Ed (Eracle) chiese ad Hermes che divinità ella fosse, ed egli rispose: «Costei è la beata, divina *Basileia*, progenie di Zeus sovrano». Eracle se ne rallegrò e prese coraggio dalla sua presenza. E chiese di nuovo chi fossero le donne che erano con lei: «E loro chi sono?» – disse – «Come sono decorose e dignitose, di contegno virile!». E quello disse: «Fai attenzione: quella che siede là alla sua destra, il cui sguardo è a un tempo fiero e gentile, è *Dike*, splendente di una bellezza straordinaria e luminosa. Vicino a lei siede *Eunomia*, in tutto a lei simile e che solo poco differisce da lei per aspetto. Dall'altro lato vi è una donna di grandissima bellezza, riccamente vestita, che sorride benignamente: la chiamano *Eirene*. Ma colui che è in piedi vicino a *Basileia*, proprio accanto e di fronte al suo scettro, un uomo forte, canuto e fiero, costui è chiamato *Nomos*, ma è anche stato chiamato *Giusto Logos*, *Consigliere* e *Coadiutore*, e senza di lui queste donne non possono compiere o progettare nulla.

¹⁰⁰ Dio Chrys. *or.* 1, 74-75.

Si noti come *Nomos* sia qui definito – in perfetta coincidenza con le posizioni stoiche – λόγος ὁρθός.

1. 5. 3. Concezioni di origine stoica si ritroveranno negli scritti della tradizione orfica,¹⁰¹ dove si possono rinvenire numerosi casi di allegorizzazione del *Nomos*. Ma sono in particolare gli *Inni* orfici che possiamo probabilmente considerare il punto culminante nell'evoluzione delle personificazioni della Giustizia nel mondo greco.

Nell'ultima parte della raccolta incontriamo infatti – non più in forme allegoriche brevi e occasionali, ma come allegorie organizzate in rappresentazioni compiute e complesse – tutti i differenti aspetti della giustizia e tutti i termini che abbiamo fin qui preso in considerazione: e tutti sotto forma di personificazioni cui sono dedicati inni individuali, in cui vengono ripresi ed elaborati moltissimi degli elementi allegorici offerti dalla tradizione letteraria e filosofica.

L'intenzione di costituire nella parte finale della raccolta degli *Inni* una sezione compattamente dedicata al tema della Giustizia appare evidente: abbiamo così l'*Inno* 61 dedicato a *Nemesis*; l'*Inno* 62 a *Dike*; l'*Inno* 63 a *Dikaiosyne*,¹⁰² l'*Inno* 69 alle dee vendicatrici che eseguono gli ordini di *Dike*, le Erinni, e l'*Inno* 70 alle Eumenidi; l'*Inno* 79 sarà infine dedicato a *Themis*.¹⁰³

In mezzo a questi inni in onore della giustizia vi è anche l'*Inno* 64, dedicato a *Nomos* personificato:

¹⁰¹ Zeus seguendo il consiglio della Notte avrebbe fatto di *Nomos* il suo πάρεδρος: cfr. Procl. *ad Plat. Tim.* 2, 96 b-c; *ad Plat. Alcib.* 3, 70.

¹⁰² Sul personaggio di *Dikaiosyne* e il suo rapporto a un tempo di dipendenza e di autonomia rispetto a *Dike* cfr. Gastaldi 1998, 159-169, che mostra come ad esempio nel primo libro della *Repubblica* i dialoganti oscillino, per designare la giustizia, fra il neutro sostantivo τὸ δίκαιον e il sostantivo δικαιοσύνη. Successivamente, si impone quest'ultimo termine, che Socrate adotta in via esclusiva già nel primo libro: l'uso del più recente δικαιοσύνη è indice dell'attenzione socratico-platonica al nuovo senso della giustizia come virtù personale e interiore. Per questo, δικαιοσύνη soppianta il più antico sostantivo δίκη, che designava un complesso di regole di condotta sociale, sanzionate da una autorità divina o umana, ed eventualmente personificate in una dea, ma senza riferimento alle intenzioni individuali.

¹⁰³ Cfr. Morand 2001, 114 s. e 181.

Ἕμνος Νόμου.

Ἀθανάτων καλέω καὶ θνητῶν ἀγνὸν ἄνακτα,
 οὐράνιον Νόμον, ἀστροθέτην, σφραγίδα δικαίαν
 πόντου τ' εἰναλίου καὶ γῆς, φύσεως τὸ βέβαιον
 ἀκλινὲς ἀστασίαστον ἀεὶ τηροῦντα νόμοισιν,
 οἷσιν ἄνωθε φέρων μέγαν οὐρανὸν αὐτὸς ὄδεύει,
 καὶ φθόνον † οὐ δίκαιον † ῥοίζου¹⁰⁴ τρόπον ἐκτὸς ἐλαύνει·
 ὃς καὶ θνητοῖσιν βιοτῆς τέλος ἐσθλὸν ἐγείρει·
 αὐτὸς γὰρ μῦθος ζώων οἶακα κρατύνει
 γνώμαις ὀρθοτάταισι συνῶν, ἀδιάστροφος αἰεὶ,
 ὠγύγιος, πολύπειρος, ἀβλάπτως πᾶσι συνοικῶν
 τοῖς νομίμοις, ἀνόμοις δὲ φέρων κακότητα βαρβαίαν.
 ἀλλὰ, μάκαρ, πάντιμε, φερόλβιε, πᾶσι ποθεινέ,¹⁰⁵
 εὐμενὲς ἦτορ ἔχων μνήμην σέο πέμπε, φέριστε.¹⁰⁶

Inno al Nomos:

Degli immortali e dei mortali invoco il santo sovrano,
 Nomos celeste, che determina la posizione degli astri, giusto sigillo
 delle acque marine e della terra, che stabile, sempre estraneo alle fazioni
 custodisce l'equilibrio della Natura con le leggi,
 con le quali in alto guidando il vasto cielo egli stesso procede,
 e l'invidia non giusta a mo' di sibilo spinge fuori;
 che anche per i mortali risveglia un buon fine di vita:
 egli solo infatti possiede il timone dei viventi
 accompagnandosi a pensieri rettilissimi, sempre sicuro,
 antico, molto esperto, che senza danno abita con tutto
 ciò che è legale, ma porta pesante sventura a ciò che è illegale.
 Ma, beato, onorato da tutti, portatore di felicità, da tutti desiderato,
 con cuore benevolo manda il ricordo di te, ottimo.¹⁰⁶

Come si vede in quest'inno il *Nomos* è divenuto legge universale della natura, che governa eternamente e incrollabilmente il cosmo nella sua totalità.

¹⁰⁴ Non mi sorprenderei se in questo passo guasto si celasse un riferimento alla tradizione del duello fra *Dike* e *Adikia*, e dunque, in luogo del non ben spiegabile ῥοίζου, una menzione del ῥάβδος di Dike (ovvero del ῥόπτρον di Eur. *Hipp.* 1172): a meno che il sostantivo ῥοίζος non si riferisca proprio al sibilo dell'arma che cala colpendo gli ingiusti; vedi anche il sintagma κακότητα βαρβαίαν al v. 12, che traduce in una metafora il simbolo della pesante arma della giustizia.

¹⁰⁵ *Orph. hymn.* 64.

¹⁰⁶ Riprendo con qualche minimo cambiamento la trad. italiana dell'*Inno* da *Inni Orfici* di Ricciardelli 2000, 167.

1. 6. *Nomos empsychos*: la Legge diventa persona

1. 6. 1. Una diversa, specialissima tipologia di personificazione del *Nomos* può essere considerata – per concludere la nostra rapida panoramica sulle allegorie della Legge nella tradizione greca – quella che ci appare come un'ulteriore evoluzione del concetto di *Nomos basileus*, che tanto strettamente associava legge e sovranità. Si tratta della dottrina del cosiddetto *Nomos empsychos*, per cui la Legge viene a coincidere con la persona stessa del sovrano che ne diviene la vivente personificazione.

Un recente saggio di Ilaria Ramelli su questo tema¹⁰⁷ mi esime per gran parte dall'approfondire gli aspetti concettuali di questa dottrina e le sue basi filosofiche, che a giudizio della studiosa affondano le proprie radici nella filosofia di Platone, anche se la formula *nomos empsychos* non è presente in quanto tale negli scritti platonici.

La prima attestazione di questo sintagma sarebbe rinvenibile allora nello Pseudo-Archita citato da Stobeo:

Ἀρχύτα Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης. Νόμος ποτ' ἀνθρώπου ψυχάν τε καὶ βίον ὅπερ ἁρμονία ποτ' ἀκοάν τε καὶ φωνάν· ὃ τε γὰρ νόμος παιδεύει μὲν τὰν ψυχάν, συνίστησι δὲ τὸν βίον, ἃ τε ἁρμονία ἐπιστάμονα μὲν ποιεῖ τὰν ἀκοάν, ὁμόλογον δὲ τὰν φωνάν. φαμί δὴ ἐγὼ πᾶσαν κοινωνίαν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένω συνεστάμεν καὶ τρίτον νόμων. νόμων δὲ ὁ μὲν ἐμψυχος βασιλεύς, ὁ δὲ ἄψυχος γράμμα. πρῶτος ὦν ὁ νόμος· τούτῳ γὰρ ὁ μὲν βασιλεὺς νόμιμος, ὁ δ' ἄρχων ἀκόλουθος, ὁ δ' ἀρχόμενος ἐλεύθερος, ἃ δ' ὅλα κοινωνία εὐδαίμων· καὶ τούτῳ παραβάσει <ὁ> μὲν βασιλεὺς τύραννος, ὁ δ' ἄρχων ἀνακόλουθος, ὁ δ' ἀρχόμενος δοῦλος, ὁ δ' ὅλα κοινωνία κακοδαίμων.¹⁰⁸

Del pitagorico Archita, dall'opera *Sulla legge e sulla giustizia*. La legge sta all'anima e alla vita dell'essere umano come la musica sta all'udito e alla voce; come infatti la legge educa l'anima e organizza la vita in modo unitario, così la musica rende l'udito esperto e la voce armoniosa. E io affermo che ogni comunità deriva da chi comanda e chi è comandato, e in terzo luogo dalle leggi. **Delle leggi quella vivente è il re, la legge inanimata la norma scritta.** Prima fra tutte le cose è la legge: se si resta fedeli ad essa si ha un sovrano legalitario, un capo coerente, un suddito libero, e tutta la comunità nel suo insieme è felice;

¹⁰⁷ Ramelli 2006, cui rimando senz'altro per un inquadramento generale del tema e per la bibliografia citata.

¹⁰⁸ Ps. Archyt. Pyth. *apud* Stob. 4, 1, 135 p. 82 He. (Mullach 1 p. 559, Nolle fr. 56 p. 53).

se invece la si trasgredisce, il sovrano da re diventa tiranno, il capo governa ad arbitrio, il suddito è schiavo, e tutta la comunità nel suo insieme è infelice.

Come si vede, questo testo propone una forma del tutto inedita di personificazione: la coincidenza cioè fra la legge – astratta – e una persona vivente, quella del sovrano. Uno degli elementi inoltre che rende questa formula retoricamente memorabile è la sua struttura antitetica, costruita sul contrasto fra due coppie oppostive, ossia fra νόμος ἔμψυχος e νόμος ἄψυχος, fra βασιλεύς e γράμμα.¹⁰⁹

Secondo Ramelli vi sarebbe la possibilità, che da profana della materia non giudico tuttavia molto probabile, che il testo riportato da Stobeo risalga ad Archita medesimo, e sia dunque molto antico: al più tardi lo scritto in questione dovrebbe comunque risalire al II-I sec. a.C., ed essere quindi fra le più antiche attestazioni della formula a noi tramandate e prese in esame dalla studiosa nel suo saggio.

1. 6. 2. Pur non mettendo in discussione le probabili origini concettuali della dottrina del *nomos empsychos* nella filosofia platonica, ritengo tuttavia che nel saggio della Ramelli sia stato curiosamente omissivo il fatto – non ignoto alla bibliografia precedente, anche se in generale un po' trascurato – che la formula del *nomos empsychos*, o comunque qualcosa di molto simile, fa in realtà la sua comparsa in Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, sia pur con due importanti varianti.

In primo luogo, ad essere personificato, ἔμψυχον, non è infatti in Aristotele propriamente il νόμος, ma il concetto ad esso strettamente apparentato di δίκαιον; in secondo luogo, a impersonarlo non è il βασιλεύς, bensì il giudice, il δικαστής:

διὸ καὶ ὅταν ἀμφισβητῶσιν, ἐπὶ τὸν δικαστὴν καταφεύγουσιν· τὸ δ' ἐπὶ τὸν δικαστὴν ἰέναι ἰέναι ἔστιν ἐπὶ τὸ δίκαιον. ὁ γὰρ δικαστὴς βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἔμψυχον.¹¹⁰

¹⁰⁹ L'aggettivo ἔμψυχος consente anche altrimenti questa speciale forma di personificazione che consiste nell'assimilazione di un essere umano con un concetto astratto o con un oggetto: è il caso ad esempio dell'uomo-libro o dell'uomo-biblioteca (βιβλιοθήκη τις ἔμψυχος) suggestivamente esplorato da Pernot 2005.

¹¹⁰ Arist. *eth. Nic.* 5, 4, 7, 1132a.

Per questo quando si incorre in una lite, ci si rivolge al giudice: rivolgersi al giudice è rivolgersi alla giustizia. Il giudice ideale infatti è per così dire **la giustizia personificata**.

Pur con queste varianti, che la formulazione lessicale e retorica del detto aristotelico sia alla base della formula poi tradizionale di *nomos empsychos* mi sembra confermato da un importante parallelo testuale. Poco dopo infatti – nella medesima *Etica Nicomachea* e in un detto destinato a una grande notorietà – Aristotele adopera proprio lo strategico attributo ἔμψυχος all'interno di una formula oppositiva e antitetica che appare dal punto di vista retorico del tutto analoga a quella che verrà in seguito impiegata, come abbiamo visto sopra, dallo Pseudo-Archita:

ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος δοῦλος.¹¹¹

Lo schiavo infatti è uno strumento **animato**, lo strumento invece è uno schiavo **inanimato**.

Si tratta dunque di una formula tipicamente aristotelica, che, impiegata dallo Stagirita per il δικαστής, verrà poi con estrema facilità, in età ellenistica e imperiale, applicata al βασιλεύς: un termine che fra l'altro era almeno da Pindaro in avanti strettamente associato con il concetto di *nomos*.

Un'ottima conferma in questo senso ci viene da un passo ciceroniano del *De legibus*, dove la formula viene – aristotelicamente – applicata al *magistratus*, arrivando fra l'altro dal punto di vista formale a quella formulazione perfettamente chiastica che diverrà poi tradizionale:

*Videtur igitur magistratus hanc esse vim ut praesit praescribatque recta et utilia et coniuncta cum legibus. Ut enim magistratibus leges ita populo praesunt magistratus vereque dici potest magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum.*¹¹²

Voi vi rendete dunque conto che questa è l'essenza del magistrato, di sovrintendere e dare prescrizioni giuste ed utili, nonché in armonia con le leggi. Come infatti le leggi stanno al di sopra dei magistrati, così i magistrati stanno

¹¹¹ Arist. *eth. Nic.* 8, 11, 1161b.

¹¹² Cic. *leg.* 3, 2.

al di sopra del popolo, e si può dire veramente **che il magistrato è una legge parlante, la legge invece è un magistrato muto.**

1. 6. 3. La medesima formula antitetica e chiastica, appena variata nella sua struttura, la troviamo invece applicata – come è ovvio – al sovrano da Filone Alessandrino nel *De vita Moisi*:

βασιλεῖ προσήκει προστάττειν ἅ χρη καὶ ἀπαγορεύειν ἅ μὴ χρη· πρόσταξις δὲ τῶν πρακτέων καὶ ἀπαγορεύσις τῶν οὐ πρακτέων ἰδίων νόμου, ὡς εὐθὺς εἶναι τὸν μὲν βασιλέα νόμον ἐμψυχον, τὸν δὲ νόμον βασιλέα δίκαιον.¹¹³

Il dovere di un sovrano è comandare ciò che è giusto e proibire ciò che è sbagliato. Ora, ingiungere ciò che si dovrebbe fare e vietare ciò che non si dovrebbe è la funzione peculiare della legge; ne consegue, pertanto, che **il sovrano è la legge vivente e che la legge è un sovrano giusto.**

In età tardoantica, poi, la formula si carica di risonanze religiose particolari, che già presenti ovviamente nella genesi platonizzante della formula, assumono ora coloriture specificamente cristiane:

*Omnibus enim a nobis dictis imperatoris excipiat fortuna, cui et ipsa deus leges subiecit, legem animatam eum mittens hominibus [...].*¹¹⁴

Da tutte le regole che abbiamo fin qui esposto va infatti esentata la posizione dell'imperatore, cui Dio subordinò le leggi stesse, inviandolo agli uomini **come legge vivente [...]**

La persona stessa dell'imperatore diviene *lex animata*: ed egli viene inviato da Dio agli uomini quasi con le medesime parole con cui nei testi cristiani viene descritto come il Padre invii agli uomini il Verbo o lo Spirito Santo.

Con questa particolarissima forma di personificazione concludiamo la rapida e certo lacunosa panoramica che, a fini soprattutto introduttivi, abbiamo tracciato della tradizione della personificazione del *Nomos* nella cultura greca: per passare invece a trattare di alcuni episodi singolari della storia della personificazione della Legge nella cultura latina, e in particolare nell'oratoria e nella declamazione.

¹¹³ Phil. Iud. Mos. 2, 4.

¹¹⁴ *Novell. Iust.* 105, 2, 4: vedi in proposito Steinwenter 1946, 250-268.

2. *La personificazione della Legge nell'oratoria ciceroniana*

2. 1. Il mutamento di genere

2. 1. 1. Nell'introdurre i mutamenti che la personificazione della Legge subisce nel passaggio dalla cultura greca a quella latina, la prima cosa che dobbiamo notare – un fatto in apparenza del tutto ovvio, ma che si rivelerà estremamente importante, ed anzi come vedremo decisivo – è che il termine greco νόμος, maschile, diviene in latino *lex*, femminile:

*Lex [...]feminino a nobis genere nuncupatur, quae Graece νόμος dicta.*¹¹⁵

La legge [...] viene da noi Latini considerata di genere femminile, mentre in greco si dice νόμος.

Questo mutamento di genere è di straordinaria importanza dal punto di vista metaforico e allegorico, tanto è vero che questa circostanza susciterà qualche problema ad Agostino allorché vorrà interpretare l'episodio delle figlie di Lot che si uniscono al padre in modo illegittimo come figura di coloro che *male utuntur* della legge. Questa allegoresi, senza intoppi in greco, causa qualche problema in latino, dato che l'associazione *Lot-lex* sembra venire ostacolata appunto dal genere femminile del sostantivo, che pare non attagliarsi bene a un individuo di sesso maschile, fra l'altro all'interno di un episodio incentrato proprio sull'esercizio della sua virilità:

*Erat autem illa figura quaedam eorum qui male utuntur lege. Nolite enim attendere quia lex in Latina lingua feminini generis est; in Graeca masculini est: sed sive sit feminini generis in loquendo, sive masculini, non praescribit veritati locutio. Lex enim magis masculinam vim habet, quia regit, non regitur. Porro autem apostolus Paulus quid ait? Bona est lex, si quis ea legitime utatur. Illae autem filiae Lot non legitime usae sunt patre.*¹¹⁶

Questo (*l'episodio delle figlie di Lot*) era infatti una figura di coloro che fanno un cattivo uso della legge. **Non fate caso al fatto che il termine 'legge' in latino è femminile: in greco è maschile. Ma sia che nella lingua parlata**

¹¹⁵ Hil. *in psalm.* 118, 5, 10 p. 406, 2: si noti che già in Ilario l'osservazione grammaticale nasceva da un problema esegetico.

¹¹⁶ Augustin. *in psalm.* 59, 10.

risulti di genere femminile, sia che risulti maschile, il genere grammaticale non darà ordini alla verità. La legge infatti ha una valenza più maschile, dato che governa e non è governata. E inoltre cosa dice l'apostolo Paolo? Una legge è buona, se di essa si fa un uso legittimo. Ma le figlie di Lot non fecero un uso legittimo del padre.

Nonostante lo sforzo esegetico messo in campo qui da Agostino, il genere femminile del sostantivo *lex* finisce di fatto nella cultura latina per ostacolare ad esempio le sue potenzialità di identificazione allegoricamente profonda con Zeus che abbiamo visto venire espresse in particolare nell'ambiente dello Stoicismo e dell'Orfismo; la stessa identificazione con l'imperatore, che pure abbiamo visto sopra comparire in un testo tanto ideologicamente importante come le *Novellae* di Giustiniano, sembra conoscere nella cultura latina una vitalità assai minore rispetto al mondo greco. Il genere femminile del sostantivo latino finirà allora per condizionare e quindi trasformare la personificazione allegorica della *lex*, impartendole una connotazione femminile destinata come vedremo ad essere decisiva per la sua sorte letteraria.

Va notato infatti a questo punto che la fortuna della personificazione di *lex* nella tradizione letteraria latina è sostanzialmente minore rispetto a quella conosciuta dalla personificazione di *nomos* nel mondo greco. Anche se è molto frequente, soprattutto nell'oratoria latina, l'uso di locuzioni metaforiche relative alle leggi che ne realizzano una vivacissima ma del tutto momentanea personificazione; anche se compaiono talvolta occasionali, rapidissime allegorie della *Lex* divinizzata, come in Valerio Flacco 1, 730 ss. (peraltro all'interno di una più elaborata allegoria della *Iustitia*, personificazione/dea che ha invece a Roma un suo culto, una sua iconografia, e un ben più vasto riscontro letterario), non si danno invece in latino testi relativi alla *lex* personificata che abbiano una ricchezza allegorica paragonabile alle complesse allegorie di *Nomos* che abbiamo sopra passato rapidamente in rassegna.

2. 1. 2. Qualche elemento strettamente collegato alla riflessione greca sulla legge e la giustizia permane tuttavia in Cicerone, che come abbiamo già potuto constatare da qualche passo citato in precedenza appare fortemente influenzato dalla tradizione platonica e stoica di personificazione del *nomos*.

Si veda ad esempio questo passo della *Pro Cluentio*, dove Cicerone trasporta all'interno dell'oratoria giudiziaria (come era accaduto a suo tempo in Grecia con l'orazione *Contro Aristogitone* dello Pseudo Demostene) la tradizione, declinata qui in forma evidentemente platonica e stoica, della personificazione della legge:

*Tu mihi concedas necesse est multo esse indignius in ea civitate quae legibus contineatur discedi ab legibus. Hoc enim vinculum est huius dignitatis qua fruimur in re publica, hoc fundamentum libertatis, hic fons aequitatis; mens et animus et consilium et sententia civitatis posita est in legibus. Ut corpora nostra sine mente, sic civitas sine lege suis partibus ut nervis ac sanguine et membris uti non potest. Legum ministri magistratus, legum interpretes iudices, **legum denique idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus.**¹¹⁷*

Concedimi: devi ammettere che è cosa molto più indegna allontanarsi dalle leggi in quella società che sia regolata da leggi. Questo è infatti il vincolo di questa dignità della quale godiamo nella repubblica, questo è il fondamento della libertà, questa è la fonte della giustizia: **la mente e l'anima, il consiglio e il parere dello stato sono posti nelle leggi. Come i nostri corpi non possono funzionare senza la mente, così la società, senza legge, non può far funzionare le sue parti, paragonabili a nervi, sangue e membra.** I magistrati sono i servitori delle leggi, i giudici sono gli interpreti delle leggi; **noi tutti infine dobbiamo essere servi delle leggi** proprio affinché possiamo essere liberi.

Compare qui il motivo, di origine platonica, del dovere che i cittadini hanno di essere gli schiavi delle leggi; compare anche – sia pure in un'accezione qui esclusivamente politica – l'identificazione del *nomos* con il *nous*, della *lex* con la *mens* (un'identificazione linguisticamente così abile da suggerire con una certa sicurezza che Cicerone abbia selezionato, fra i vari sostantivi che gli offriva la tradizione greca, proprio quello – *nous* – che gli offriva un equivalente latino di genere femminile – *mens* – passibile di accordarsi con *lex*). La metafora generale in cui quest'equivalenza viene incastonata è poi quella dello stato come corpo umano, tradizionale per la cultura romana almeno a partire dal celebre apologo di Menenio Agrippa.

Cicerone compie qui tuttavia, nei confronti della tradizione platonica di personificazione del *nomos*, anche un gesto di grande significato letterario per il fatto stesso di impiegare tale motivo in un'orazione: una traslazione di genere non senza precedenti,

¹¹⁷ Cic. *Cluent.* 146.

come abbiamo visto sopra, nella tradizione greca, ma che sarà come vedremo di particolare importanza per il futuro di questo motivo letterario nella cultura latina.

2. 2. L'apostrofe alla legge in Cicerone

2. 2. 1. Abbiamo visto in uno dei paragrafi precedenti come si possa ottenere di fatto una personificazione di un concetto astratto, come la legge, attraverso molteplici e differenti tecniche retoriche: pura *sermocinatio*; *confictio personae* o allegoria, talvolta accompagnata dalla *sermocinatio* stessa; allegoresi, in quanto l'interpretazione per esempio di un personaggio mitologico come Zeus come allegoria della legge dona alla legge stessa la consistenza di un personaggio; la tecnica – in fondo non molto diversa dalla precedente – per cui si fa coincidere la Legge con la persona vivente dell'imperatore. Ma esistono anche altre tecniche per la personificazione di un concetto astratto, la più importante delle quali è la figura dell'apostrofe.¹¹⁸

Apotrofando un concetto astratto, infatti, rivolgendogli un appello o un discorso, presumiamo con ciò stesso che la nozione astratta – in questo nostro caso, la Legge – possa udire le nostre parole e sia fornita di mente e di coscienza per poterle comprendere: e anche solo in tal modo le diamo vita e la animiamo.

Un caso celebre di apostrofe alle leggi – un caso che, come vedremo, fece davvero scuola sotto diversi aspetti e su diversi livelli – fu sperimentato da Cicerone nelle *Verrine*:

*O nomen dulce libertatis! O ius eximium nostrae civitatis! O lex Porcia legesque Semproniae! O graviter desiderata et aliquando reddita plebi Romanae tribunicia potestas! hucine tandem haec omnia reciderunt, ut civis Romanus in provincia populi Romani in oppido foederatorum ab eo qui beneficio populi Romani fasces et secures haberet, deligatus in foro virgis caederetur?*¹¹⁹

¹¹⁸ I trattati antichi di retorica non esplicitano a mia notizia questa potenzialità della figura (su cui vedi invece almeno Paxson 1994, 12: «apostrophic prosopopeia»; «apostrophic personification»); anche se nei trattatisti greci, che evidenziano il mutamento del πρόσωπον cui si rivolge l'oratore implicato nell'apostrofe, possiamo trovare forse un collegamento sotteso con la figura implicata nella costruzione stessa del πρόσωπον, ovvero la prosopopea: cfr. Alex. *RG* III p. 23, 29s. (vedi Lausberg 1998, 338s.).

¹¹⁹ Cic. *Verr.* 5, 163.

O dolce nome della libertà! **O diritto supremo del nostro Stato! O legge Porcia e leggi Sempronie!** O potere dei tribuni, così fortemente desiderato e infine donato alla plebe romana! Tutto è dunque precipitato così in basso che un cittadino romano è stato picchiato con verghe e poi legato in una piazza pubblica di una città alleata, in una provincia romana, da colui che deteneva fasci e scuri per interesse del popolo romano?

Siamo di fronte in realtà ad una doppia invocazione; nel primo caso si tratta di un'apostrofe che crea rapidamente una personificazione di marca potremmo dire platonica: quella dello *ius eximium nostrae civitatis*, in cui troviamo il neutro *ius* (analogo per certi versi al maschile *nomos*, dato che gli astratti neutri tendono ad avere una personificazione di genere maschile) strettamente associato, proprio come accadeva nel *Critone*, alle tradizioni della *polis* ovvero della *civitas*. Ma è la seconda apostrofe ad essere (come sembrerà anche a Quintiliano, che citerà solo quella) più immediatamente e pateticamente espressiva: l'innovativa invocazione cioè a delle specifiche leggi dell'ordinamento romano, ossia alla *lex Porcia* e alle *leges Semproniae*.

Qui assistiamo a un fenomeno che poteva accadere solo nella cultura romana, dove alcune leggi vengono a prendere il nome di colui che le ha proposte o promulgate, declinato al genere femminile per accordarsi con il sostantivo *lex*. Le leggi cioè vengono ad avere talvolta, come in questo caso, un nome proprio che appare come un buon vecchio nome romano di donna, cosa che facilita e rende più vivida la loro personificazione, finendo per orientarne – come vedremo meglio più avanti – anche il significato e la funzione.

Da questo punto di vista ha luogo qui qualcosa di analogo, pur nelle ovvie differenze, a quello che accade nel caso, ben studiato da Mario Citroni,¹²⁰ dell'apostrofe al libro o della personificazione di un'opera letteraria, che viene grandemente facilitata e vivacizzata allorché questa porti come titolo un nome proprio. Si veda in proposito, per rimanere al caso di Cicerone, l'esempio eloquente di un'epistola ciceroniana al fratello Quinto, dove viene personificata un'opera letteraria: la tragedia *Erigone*, composta da Quinto durante il servizio prestato come luogotenente di Cesare in Gallia.

¹²⁰ Citroni 1986, 111-146 (vedi in particolare 116, n. 9).

Cicerone nel passo che segue parla infatti dell'*Erigone* come di una donna che abbia compiuto un faticoso viaggio dalla Gallia verso Roma:

*Sed quaero locupletem tabellarium, ne accidat quod Erigonae tuae, cui soli Caesare imperatore iter ex Gallia tutum non fuit. Quid si canem tam bonam non haberet?*¹²¹

Ma vado in cerca di un corriere con i fiocchi, affinché non avvenga ciò che è accaduto alla tua Erigone, che è stata l'unica per la quale, durante il proconsoleto di Cesare, il tragitto dalla Gallia non è andato esente da pericoli. Che cosa accadrebbe se Erigone non avesse una cagna dotata di olfatto tanto fine?

La personificazione dell'opera letteraria in questo passo si presenta come abilmente naturale, dal momento che il titolo dell'opera stessa è un nome di donna.

Analogamente, la più sottesa personificazione che si produce attraverso l'apostrofe alla *lex Porcia* e alle *leges Semproniae* nelle *Verrine* finisce per creare anche per loro degli *eidola* femminili che – come vedremo più avanti – non mancheranno di venire sfruttati metaforicamente, in occasioni analoghe, all'interno della retorica declamatoria.

2. 2. 2. Ma come dicevamo, il passo ciceroniano delle *Verrine* venne considerato dai trattati di retorica successivi come un esempio perfetto di apostrofe, figura che non è casuale venga posta da Quintiliano immediatamente dopo la menzione della prosopopea, date le sottese potenzialità 'personalizzanti' anche di questa figura, quando l'apostrofe si rivolga a entità altrimenti inanimate:

Quod fit mixtura figurarum, cum prosopopoiiai accedit illa quae est orationis per detractionem: detractum est enim quis diceret. Vertitur interim prosopopoiia in speciem narrandi. Unde apud historicos reperiuntur obliquae adlocutiones, ut in Titi Livi primo statim: «urbes quoque ut cetera ex infimo nasci, deinde, quas sua virtus ac di iuvent, magnas opes sibi magnumque nomen facere». Aversus quoque a iudice sermo, qui dicitur apostrophe, mire movet, sive adversarios invadimus: «quid enim tuus ille, Tubero, in acie Pharsalica?» sive ad invocationem aliquam convertimur: «vos enim iam ego, Albani tumuli atque luci», sive ad invidiosam inplorationem: «o leges Porciae legesque Semproniae!» (Cic. Verr. 5, 163).¹²²

¹²¹ Cic. *Q. fr.* 3, 7, 6-7.

¹²² Quint. *inst.* 9, 2, 37-38.

Si verifica una **commistione di figure**, quando alla **prosopopea** si aggiunge la figura del discorso per omissione: viene omesso infatti chi sia quello che parla. La **prosopopea** si trasforma così in una forma particolare di narrazione. In questo modo presso gli storici si trovano i discorsi obliqui, come all'inizio del primo libro di Tito Livio: «che come tutto il resto, anche le città nascono dal niente, e poi, quelle almeno che si giovano della propria virtù e del favore degli dèi, acquistano grandi ricchezze e grande fama». **Anche il discorso non rivolto al giudice, che è detto apostrofe, è in grado di suscitare straordinariamente bene le passioni**, sia che attacchiamo l'avversario: «Cosa faceva infatti quella tua spada, Tuberone, durante la battaglia di Farsalo?» (Cic. *Lig.* 9), sia che passiamo per dir così ad un'invocazione: «Io mi rivolgo ormai a voi, tumuli e boschi sacri di Alba» (Cic. *Mil.* 85), **oppure ad un'implorazione fatta per suscitare ostilità: «O leggi Porcie e leggi Sempronie!»** (Cic. *Verr.* 5, 163).

Quintiliano cita proprio tre passi ciceroniani in cui o l'apostrofe è rivolta, personalizzandolo, ad un oggetto inanimato (i tumuli e i boschi sacri di *Mil.* 85), o a un concetto astratto (le leggi appunto di *Verr.* 5, 163), oppure si unisce a una metafora personalizzante (come nel caso del *gladius* di *Lig.* 9, passo citato qui in forma assai ellittica), evidenziando dunque la consapevolezza degli stretti rapporti fra apostrofe e *fictio personae*.

Si noti inoltre come Quintiliano sottolinei, nell'introdurre il passo ciceroniano tratto dalle *Verrine*, come tale tipo di apostrofe sia un'*invidiosa imploratio*, tesa a suscitare ostilità. In *Verr.* 5, 163 l'implorazione solenne rivolta alle leggi manteneva in realtà nei loro confronti – come sempre avviene in Cicerone – tutta la reverenza dovuta a entità numinose: ma nella successiva tradizione declamatoria, come vedremo tra poco, l'*invidia* e l'ostilità suscitate dalla figura tenderanno a trascinare e coinvolgere le stesse leggi personificate.

L'ottica con cui Quintiliano guardava all'apostrofe alle leggi messa in atto da Cicerone nelle *Verrine* ci viene confermata quindi da Gellio, che ci testimonia al contempo il perdurante carattere paradigmatico attribuito a questo passaggio ciceroniano:

*Complorationem deinde tam acerbae rei et odium in Verrem detestationemque apud civis Romanos inpense atque acriter atque inflammantem facit, cum haec dicit: «O nomen dulce libertatis! O ius eximium nostrae civitatis! O lex Porcia legesque Semproniae! [...] Haec M. Tullius atrociter, graviter, apte copioseque miseratus est».*¹²³

¹²³ Gell. 10, 3, 13.

Sia il **compianto** per un'azione tanto crudele sia l'odio e l'astio nei confronti di Verre vengono da lui suscitati nei cittadini romani **con intensità, violenza e ardore**, allorché esclama: « O dolce nome della libertà! **O diritto supremo del nostro Stato! O legge Porcia e leggi Sempronie!** [...] Queste cose Cicerone le commiserà con **violenza e severità, e in modo adatto e fluente**».

2. 2. 3. In un'orazione ciceroniana successiva alle *Verrine*, la *Pro Balbo*, si trova di nuovo un'apostrofe simile, benché dai toni più misurati, rivolta in quest'occasione non alle *leges* ma agli *iura divinitus a maioribus nostris comparata*:

*O iura praeclara atque divinitus iam inde a principio Romani nominis a maioribus nostris comparata, ne quis nostrum plus quam unius civitatis esse possit, dissimilitudo enim civitatum varietatem iuris habeat necesse est, ne quis invitus civitate mutetur neve in civitate maneat invitus.*¹²⁴

O legge mirabile e di ispirazione divina, agli albori di Roma adottata dai nostri antenati: che nessuno di noi possa appartenere a più di una città – poiché la diversità degli stati comporta che ci sia differenza di istituzioni giuridiche – e che nessuno contro il proprio volere sia costretto a cambiare o a conservare la sua cittadinanza.

Come si può vedere bene, in questo caso la tecnica dell'apostrofe alle *leges*, impiegata con tanto successo nelle *Verrine*, viene applicata agli *iura*: *iura* intorno a cui si coagulano dei motivi (come la contrattualità delle leggi diverse da città a città, per cui nessuno deve rimanere contro voglia in una *civitas* di cui non condivide le istituzioni giuridiche) che sembrano ancora una volta provenire, analogamente a quello che era successo nella *Pro Cluentio* per il motivo dell'asservimento alle leggi, direttamente dal *Critone* platonico. Nel dialogo di Platone i *Nomoi* rimproveravano infatti a Socrate di voler accondiscendere al consiglio di amici come Critone, che lo esortano a prendere la via dell'esilio, e dunque a perdere la sua natura di cittadino ateniese per divenire cittadino di un'altra città. È allora interessante notare come il problema della cittadinanza romana acquisita del gaditano Lucio Cornelio Balbo (vedi *Cic. Balb.* 30: *hic totus locus disputationis atque orationis meae, iudices, pertinet ad commune ius mutandarum civitatum*) finisca per attivare, in Cicerone, proprio queste solenni

¹²⁴ *Cic. Balb.* 31.

memorie platoniche insieme con la conseguente personificazione delle leggi.

3. *L'apostrofe alla legge nella tradizione declamatoria: forme di un rovesciamento*

3. 1. Appello alle leggi personificate

3. 1. 1. Veniamo ora infine al piccolo ma compatto gruppo di apostrofi di età imperiale alle leggi personificate: un *cluster* di testi che, al di là di questa lunga e desultoria – ma inevitabile – panoramica introduttiva, vuole essere non tanto il punto d'arrivo quanto il centro di una nostra analisi più dettagliata.

È ben noto il valore esemplare – anche come fonte di *exempla* illustrativi delle più diverse strategie retoriche – che l'oratoria di Cicerone in genere, e alcune sue più celebri orazioni in particolare, assunsero nell'insegnamento presso le scuole di declamazione.

Il carattere retoricamente paradigmatico della celebre apostrofe alla legge impiegata da Cicerone nelle *Verrine* rese allora questa figura e questa specialissima forma di personificazione della *lex* un espediente tradizionale e di provata efficacia, pronto per essere ripreso dalle scuole di declamazione di età imperiale. Tale ripresa tuttavia non solo sarà emulativamente variata e intensificata sul piano emotivo e drammatico, ma verrà spesso rovesciata completamente di segno rispetto alla solenne tradizione platonica introiettata da Cicerone.

Si veda ad esempio, per iniziare, questo passo dalle *Controversiae* di Seneca il Vecchio, dove l'apostrofe alla *lex Cornelia* viene resa più diretta e per dir così 'personale' rispetto al modello ciceroniano:

Crux servi venenum domino negantis: aeger dominus petit a servo, ut sibi venenum daret; non dedit. Cavit testamento, ut ab heredibus crucifigeretur. Appellat servus tribunus.

– «**Lex Cornelia, te appello: ecce erus iubet quod tu vetas**». ¹²⁵

¹²⁵ Sen. *contr. exc.* 3, 9, 1. Per un esempio in un contesto declamatorio di una più debole apostrofe alle leggi, accompagnata da quella ai *templa* e alla *res publica* come custodi, insieme, della tradizione politica e religiosa romana, cfr. Sen. *contr.* 9, 4, 22 *vos ego tunc respexi, templa, leges, rempublicam; nam si me tantum spectassem, facile tyrannidem effugissem illa, qua frater effugit.*

«Viene condannato alla crocifissione uno schiavo che ha negato il veleno al padrone». Il padrone malato chiede al servo di dargli del veleno. Non lo diede. Lasciò disposizione nel testamento, che venisse crocifisso dagli eredi. Lo schiavo si appella ai tribuni.

– «**Legge Cornelia, ti invoco!** Ecco: il padrone mi richiede quanto tu vieti!».

Abbiamo già avuto occasione di accennare sopra come il genere femminile di *lex*, cui si aggiunge il nome femminile di persona della legge, crei per personificazioni come questa un *eidolon* femminile che – come i *Nomoi* platonici di genere maschile assimilati a figure di padri – può assumere connotazioni materne. Questo appare particolarmente vero per un passo come quello senecano, dove l’apostrofe «*Lex Cornelia, te appello*» richiama irresistibilmente uno dei passi più patetici e meglio noti del teatro latino arcaico:

***Mater, te appello,** quae curam somno suspensam levas
neque te mei miseret, surge et sepeli natum*¹²⁶

Madre, ti invoco, tu che **immersa nel sonno** dimentichi il tuo dolore e non hai pietà di me, alzati e seppellisci tuo figlio!

L’apostrofe «*mater, te appello*» dell’*Iliona* di Pacuvio è un sintagma celeberrimo, citato molte volte nella letteratura successiva e spesso anche con intenzioni parodiche,¹²⁷ facendo leva appunto sul

¹²⁶ Pacuv. fr. 197-198 Ribbeck (146 Schierl): per un inquadramento del passo e della sua fortuna cfr. Schierl 2006, 318-319 e 324-327. Per allocuzioni simili ma non identiche cfr. Cic. *Sex. Rosc.* 77 *te nunc appello, P. Scipio, te, Metelle; Mil.* 67 *Cn. Pompei ... te enim appello et ea voce, ut me exaudire possis*; 101 *vos, vos appello fortissimi viri ...; vos viri et civis invicti appello periculo, centuriones vosque milites.*

¹²⁷ Le parole di Deipilo ad *Iliona* sono citate per ben tre volte da Cicerone: cfr. *Tusc.* 1, 106 *Ecce alius exoritur e terra, qui matrem dormire non sinat: ‘Mater, te appello, tu, quae curam somno suspensam levas / Neque te mei miseret, surge et sepeli natum!’ haec cum pressis et flebilibus modis, qui totis theatris maestitiam inferant, concinuntur, difficile est non eos qui inhumati sint miseros iudicare; Ac.* 2,88 *experrectus enim potuit illa visa putare, ut erant, somnia: dormienti vero aequae ac vigilantibus probabantur. Quid? Iliona somno illo: ‘mater, te appello’ nonne ita credit filium locutum, ut experrecta etiam crederet?; in forma parodica infine in. *Sest.* 126 *is, cum cotidie gladiatores spectaret, numquam est conspectus cum veniret. Emergebat subito, cum sub tabulas subreperat, ut ‘Mater, te appello’ dicturus videretur.* Cfr. Schol. Bob.*

suo estremo patetismo: sembra quindi assai probabile che l'altretanto ricercato patetismo di questa declamazione ricalchi proprio questo modello tante volte sfruttato. Il calco risulta particolarmente abile perché sfrutta, in compresenza con il significato di 'invocare', anche il senso tecnico-giuridico del verbo *appello*: e il fatto che non si abbia in latino la *iunctura* '*appellare legem*' (come nell'italiano 'appellarsi alla legge'), ma che oggetto dell'appellarsi in senso giuridico sia sempre la persona di un magistrato (*e.g. iudicem appellare*) non fa che contribuire alla forza della personificazione.

In questo caso l'apostrofe alla legge dello schiavo condannato a morte è ancora un'apostrofe rispettosa e niente affatto ostile. Potremmo tuttavia aggiungere – anticipando un motivo che esamineremo meglio fra poco – che nel modello pacuviano il figlioletto assassinato, che appare alla madre Iliona in una drammatica visione notturna, le si rivolge con un'apostrofe che ha toni tanto patetici quanto di rimprovero, poiché Iliona dorme invece di compiere il suo dovere di madre dandogli sepoltura. Non è impossibile allora che il calco si trascini dietro un'aura sottilmente recriminatoria, tanto più che come vedremo più avanti proprio il motivo del sonno delle leggi è tradizionale in età imperiale.

Cic. *Sest.* 126 (p. 138, 5-9 Stangl) *intulit versum de fabula Pacuviana, quae sub titulo Ilione fertur. In ea est quippe argumentum ita dispositum, ut Polydori umbra secundum consuetudinem scaenicorum ab inferiore aulae parte procedat et utatur hac invocatione matris suae, quam sordidatus et lugubri habitu, ut solent qui pro mortuis inducuntur, filius implorabat. Verum sub hoc exemplo intellegi vult Appium Claudium, male sibi conscium et populo graviter offensum, obscure solitum venire ad spectacula, ne iratae multitudinis impetus experiretur. Sic ergo veniebat, inquit, ut solent umbrarum figmenta subrepere.* Il motivo del sonno è poi particolarmente in evidenza nel comico episodio dell'attore Fufio, che nei panni di Iliona si era addormentato sulla scena, narrato da Hor. *sat.* 2, 3, 62 *non magis audierit, quam Fufius ebrius olim, / cum Ilionam edormit, Catienis mille ducentis / 'mater, te appello' clamantibus...*, dove ad essere addormentato non è solo secondo copione il personaggio di Iliona, ma anche l'attore che la rappresenta, che viene risvegliato dal pubblico che declama a gran voce il celebre attacco del *canticum* di Deipilo.

3. 1. 2. Un caso di natura diversa, e in cui comincia ad emergere una tonalità polemica più esplicita nei confronti delle *leges*, è costituito dall'apostrofe alle leggi dell'oratore Marco Galerio Tracàlo¹²⁸ riportataci brevemente da Quintiliano:

*Trachalus contra Spatalen: «placet hoc ergo, leges, diligentissimae pudoris custodes, decimas uxoribus dari, quartas meretricibus?»*¹²⁹

Tracàlo contro Spàtale: «Questo volete dunque, **o leggi, voi che siete le attentissime sentinelle del pudore**: che la decima parte (dell'eredità) sia data alle mogli, la quarta parte alle prostitute?».

Si trattava del processo ad una concubina, Spàtale (con ogni probabilità non propriamente una prostituta), che era stata istituita erede dal suo giovane amante morto appena diciannovenne.

L'apostrofe che Tracàlo indirizza qui alle leggi (si tratta formalmente delle leggi in generale: ma il sintagma *placet ... decimas uxoribus dari, quartas meretricibus* fa capire che qui ci si riferisce in realtà a una norma particolare in materia ereditaria) potrebbe di primo acchito apparire rispettosa e solenne, con l'appellativo quasi religioso *diligentissimae pudoris custodes*. Si tratta in realtà di una solennità parodiata con sarcasmo attraverso la figura dell'εἰρωνεία, dove quella che appare essere una lode alle leggi nella loro tradizionale e consacrata funzione di custodi del pudore viene invece rivelando – attraverso l'accusa di favorire le prostitute rispetto alle mogli legittime – che *contrarium ei quod dicitur intellegendum est*, come dice Quintiliano (*inst.* 9, 2, 44) descrivendo appunto il minimo denominatore del tropo e della figura dell'ironia.

Tracàlo insomma apostrofa le leggi con sarcastica amarezza, mettendo in discussione e quasi rovesciando uno dei fondamenti metafisici della reverenza nei confronti delle leggi: per misurare adeguatamente la paradossalità della sua apostrofe ricordiamo¹³⁰ che Platone diceva che *Dike* stessa era figlia di *Aidos*, il divino Pudore. Si noti che, in questo senso, tali apostrofi critiche alle leggi in

¹²⁸ *Marcus Galerius Trachalus*, oratore ammirato da Quintiliano (vedi *inst.* 10, 1, 119), fu un sostenitore di Ottone, cui pare scrivesse i discorsi (*Tac. hist.* 1, 90); fu console nel 68 d.C. Sul processo contro Spàtale e la norma ereditaria richiamata qui nella citazione del passaggio dell'orazione di Tracàlo cfr. McGinn 1998, 94-99 e Tellegen-Couperus 2003, 213-236.

¹²⁹ Quint. *inst.* 8, 5, 19 (*Trach. or. frg.*).

¹³⁰ Vedi *supra*, p. 000, Plat. *leg.* 943e.

vigore sono un fenomeno simile a quello, frequentissimo nella declamazione, dell'appello alla legge della natura in contrasto con le leggi umane: un'opposizione che risale come sappiamo alla sofistica, e che è stata probabilmente veicolata nella declamazione per il tramite della tragedia¹³¹.

3. 1. 3. Se Tracàlo mascherava ancora sotto il velo dell'ironia il carattere ostile della sua apostrofe, ecco che in una delle declamazioni maggiori pseudoquintiliane l'apostrofe di tradizione ciceroniana viene impiegata per un attacco ben più diretto alle leggi personificate:

Pudeat vos, o iura legesque, quod miserrimi sexus dolorem his clusistis angustiis.¹³²

Vergognatevi, leggi e norme giuridiche, di aver rinchiuso il dolore dell'infelicissimo sesso femminile in normative tanto anguste!

La controversia riguarda una coppia che ha due figli gemelli, malati entrambi dello stesso male: un medico promette di salvarne uno, se potrà fare l'autopsia dell'altro. Il padre acconsente. L'altro gemello guarisce, ma la madre porta in tribunale il marito con un'accusa *malae tractationis*. La questione cui si allude nel passaggio sopra citato è appunto l'incongruenza dell'accusa – più adatta ai semplici litigi fra coniugi per incompatibilità di carattere – di *malae tractationis* (che pure a quanto parrebbe è l'unico mezzo giuridico a disposizione della moglie per fare causa al marito), rispetto al vero oggetto del contendere, e cioè l'uccisione di uno dei figli. La coppia tradizionale *iura legesque* viene qui personificata apostrofandola direttamente con l'ingiunzione a vergognarsi e a provare pudore: un'ingiunzione, come abbiamo già osservato, paradossale per le leggi e la giustizia figlia del *Pudor*.

¹³¹ Sul fenomeno si veda l'ampia analisi di Citti 2013; in generale sul *topos* della legge della natura cfr. Lanfranchi 1938; Heinimann 1945; Watson 1971; Zetzel 1999; Long 2006; Langer 2007.

¹³² Ps. Quint. *decl.* 8, 6 (*Gemini languentes*): sul testo vedi ora il commento di Stramaglia 1999.

3. 1. 4. Un ultimo caso – di estremo interesse – di apostrofe ostile a una legge personificata lo troviamo infine in un testo che, a rigore, non appartiene alla tradizione oratoria o declamatoria: e cioè nella seconda satira di Giovenale. In realtà qui Giovenale sta parlando di uno dei falsi moralisti (*fictos ... Scauros*: vv. 34-35) che si scagliano contro gli adulterii femminili puniti dalla *lex Iulia de adulteriis*; questo Catone improvvisato, come lo chiama la sua interlocutrice Laronia, potrebbe ben essere un oratore¹³³ o un declamatore, fustigatore ben noto dei vizi femminili: e la sua apostrofe alla *lex Iulia* citata da Giovenale sembra presentata proprio come una porzione – pateticamente roboante – di una tirata di gusto declamatorio:¹³⁴

*Non tulit ex illis torvum Laronia quendam
clamantem totiens 'ubi nunc, lex Iulia, dormis?'*
*atque ita subridens: 'felicia tempora, quae te
moribus opponunt. Habeat iam Roma pudorem:
tertius e caelo cecidit Cato. Sed tamen unde
haec emis, hirsuto spirant opobalsama collo
quae tibi? Ne pudeat dominum monstrare tabernae.
Quod si vexantur leges ac iura, citari
ante omnis debet Scantinia. Respice primum
et scrutare viros, faciunt nam plura; sed illos
defendit numerus iunctaeque umbone phalanges.*¹³⁵

¹³³ Powell 2010, 224-244 ipotizza che questo personaggio, come gli altri 'ipocriti' fatti bersaglio di questa satira da Giovenale, sia un *delator* nel senso generico di 'accusatore': questo non è dimostrato fino in fondo nell'articolo, di cui tuttavia si può senz'altro condividere il posizionamento dell'area di attività dei personaggi in un più generico ambito oratorio. Powell mette a confronto la satira con Marziale 1, 24, di cui evidenzia persuasivamente i parallelismi con il dettato di Giovenale: noto a margine però che non sarei affatto sicura che in Mart. 1, 24, 3 (*qui loquitur Curios adsertoresque Camillos?*) il vocabolo *adsertores* abbia il valore tecnico che Powell gli attribuisce, ritenendolo un indizio del fatto che anche in Marziale, come in Giovenale, si parli di avvocati: il normale significato tecnico di *adsertor* è 'colui che asserisce formalmente lo status di una persona come individuo libero ovvero come schiavo', un significato non adatto al contesto: mentre *adsertores* può ben avere qui il suo significato più generico di 'difensore', 'campione' (in genere precisato da un genitivo, e.g. *assertor libertatis*: ma qui ad *adsertores* è chiaramente sottinteso qualcosa come *morum antiquorum*).

¹³⁴ Sui rapporti fra Giovenale e la declamazione cfr. De Decker 1913, 173-177, che tratta dell'apostrofe, senza però prendere in considerazione quella alla *lex Iulia*.

¹³⁵ Iuv. 2, 36-46.

Laronia non sopportò che un tal di questi, torvo,
andasse sempre urlando: «Dove mai, legge Giulia, tu ora dormi?»
 e sorridendo gli rispose: «Tempi felici, questi che vedon te campione
 della lotta contro il vizio! Roma riacquisti ormai il suo pudore:
 un terzo Catone è caduto giù dal cielo. Ma dimmi, dove compri
 l'unguento profumato che dal tuo collo irsuto emana?
 Non esitare a indicarmi il padrone del negozio!
**E se si debbono disturbare le norme e le leggi, va citata
 per prima la Scantinia.** Guarda prima dalla parte tua
 e metti sotto esame gli uomini: ne combinan più di noi!
 Ma li difende il loro numero, e le falangi compattate dagli scudi.

Cito qui il testo seguendo per l'apostrofe, al v. 37, la punteggiatura di tutti i maggiori editori moderni, che adottano quella stabilita da Housman; prima di lui ad esempio Friedländer¹³⁶ stampava il medesimo verso con questa interpunzione:

clamantem totiens 'Ubi nunc lex Iulia? Dormis?'

andasse sempre urlando: «Dove sei mai, legge Giulia? Dormi?»

In realtà debbo dire, pur non volendo discutere l'opinione di un filologo dal finissimo senso dello stile come Housman, che qui la questione mi pare almeno in parte più complessa di quanto possa a prima vista apparire, e la punteggiatura di Friedländer per alcuni versi non così *perversa* e immotivata come Housman ebbe a definirli (anche se, come vedremo, la punteggiatura di Housman potrebbe restare comunque quella preferibile).

Riporto, per chiarire meglio la questione, tutta la nota di Housman *ad loc.*:¹³⁷ «*perversam interpunctionem sustuli. Quaerit ubi nunc sit lex Iulia et simul dormire eam significat. Eadem brevitate Ovidius her. IV 150 heu, ubi nunc fastus altaque verba iacent?* non ut quo loco iaceant quaerat sed ut iacere significet nec usquam apparere. Quamquam hunc quoque versum distinguendo pessumdare coeperunt, vetere Drakenborchii errore renovato, atque etiam *trist. I 8. 16 re tibi pro vili sub pedibusque iacet* sollicitant: restat corrupendus Propertius, I 7. 17 sq. *longe castra tibi, longe miser agmina septem / flebis in aeterno surda iacere situ*, hoc est, longe tibi erunt et in aeterno situ surda iacebunt».

¹³⁶ Cfr. Friedländer 1895, *ad loc.*

¹³⁷ Housman 1931, 8.

Ora come si vede Housman prende le mosse, per decidere sulla punteggiatura di Iuv. 2, 37, da Ov. *her.* 4, 150 (*heu, ubi nunc fastus altaque verba iacent?*), dove già era dovuto intervenire sull'interpunzione (questa volta in modo del tutto indiscutibile) per riunificare i due punti della domanda separati in precedenza da un'immotivata interpunzione (e la sua evidente indignazione mi pare generata in realtà più dal caso di Ovidio che da quello di Giovenale).

I due passi rispettivamente dalle *Heroides* e dalla satira seconda di Giovenale sono in effetti molto simili: ma non esattamente identici, come una piccola contraddizione nell'esegesi del medesimo Housman mi pare possa mostrare. Commentando Ov. *her.* 4, 150 *heu, ubi nunc fastus altaque verba iacent?* egli nota infatti «**non ut quo loco iaceant quaerat** sed ut iacere significet nec usquam apparerere»: e cioè che il significato della domanda non è di sapere 'dove' siano *fastus altaque verba*, ma di evidenziare come essi non esistano più. Nel caso invece di Giovenale, Housman dice «*persersam interpunctionem sustuli. Quaerit ubi nunc sit lex Iulia et simul dormire eam significat*»: al contrario che in Ovidio, infatti, qui le domande possono bene essere due, e cioè dove sia la *lex Iulia* (cioè perché non sia qui presente e non intervenga) e il dubbio/insinuazione che la sua assenza sia dovuta al fatto che si è addormentata.

In effetti Friedländer citava in nota, a confronto del passaggio di Giovenale, un passo ciceroniano che probabilmente ha influito sull'interpunzione da lui adottata:

*Ubi lex Caecilia et Didia, ubi promulgatio trinum nundinum, ubi poena recentis lege Iunia et Licinia? Possuntne hae leges esse ratae sine interitu legum reliquarum?*¹³⁸

Dov'è la legge Cecilia e Didia? Dov'è la pubblicazione durante tre mercati? Dov'è la pena da poco promulgata con la legge Giunia e Licinia? Possono essere approvate queste leggi senza lo sconvolgimento di tutte le altre?

Il passo si avvicina solo in parte a quello di Giovenale, dato che qui non vi è apostrofe alla *lex Caecilia et Didia* (né di conseguenza la loro personificazione), e la voce verbale sottintesa ad *ubi* è naturalmente *est*, e non *es* come richiesto da Giovenale: tuttavia il passo mostra che in un caso molto simile l'*ubi*, o l'*ubi nunc* come

¹³⁸ Cic. *Phil.* 5, 8.

in Giovenale, può effettivamente costruire una domanda a sé stante, dotata di una sua autonomia sintattica.¹³⁹

La seconda parte della domanda alla *lex Iulia (dormis?)* ci offre allora il destro di approfondire meglio le ramificazioni semantiche e intertestuali che sottostanno all'apostrofe/personificazione. In questo caso forse meglio ancora che nei precedenti risulta infatti a mio giudizio evidente che il nome *Iulia* con cui secondo tradizione la *lex* in questione viene qui apostrofata finisce davvero per confondersi con l'analogo nome femminile. Questo è il nome infatti non solo della figlia e della nipote di Augusto, quelle Giulia Maggiore e Giulia Minore che furono le più celebri condannate per la *lex Iulia*, ma anche il nome di quella *Iulia* nipote di Domiziano¹⁴⁰ che è aspramente ricordata solo pochi versi prima per il suo vergognoso comportamento adulterino con lo zio:

*qualis erat nuper tragico pollutus adulter
concupitu, qui tunc leges revocabat amaras
omnibus atque ipsis Veneri Martique timendas,
cum tot abortivis fecundam Iulia vulvam
solveret et patruo similes effunderet offas.*¹⁴¹

Altrettanto ipocrita era poco fa quell'adultero che, impuro per un'unione da tragedia, richiamava in vigore quelle leggi per tutti amare, e temute anche da Venere e Marte: mentre allo stesso tempo con tante pozioni abortive Giulia liberava il suo grembo, ed espelleva grumi simili allo zio.

¹³⁹ Siamo vicini alla formula dell'«*ubi sunt*», su cui vedi almeno Liborio 1964.

¹⁴⁰ Si tratta della Giulia figlia di Tito, con cui si diceva che suo zio Domiziano avesse avuto una relazione ad un tempo adulterina (Giulia era sposata) e incestuosa (di qui il riferimento alla tragedia): a quanto pare causandone la morte, dato che l'avrebbe forzata a sottoporsi a un aborto nell'89 d.C. (cfr. Svet. *Dom.* 22; Plin. *ep.* 4, 11, 6; Dio 67, 3). Proprio intorno a questo periodo, nella sua qualità di censore, Domiziano iniziò a ridare vigore alla legislazione augustea intorno all'adulterio (cfr. *e. g.* Mart. 6, 2; 6, 7; 9, 6; Stat. *silv.* 5, 2, 101-102), irrigidendo le norme in vigore sotto Traiano (cfr. Plin. *ep.* 6, 31, 4-6).

¹⁴¹ Iuv. 2, 29-33. Si noti l'attributo *amaras* con cui sono caratterizzate in questi versi le leggi suntuarie, *omnibus atque ipsis Veneri Martique timendae*: una caratterizzazione che può inserirsi anch'essa nel filone di ostilità nei confronti di una legge (ringrazio Alice Bonandini per questo suggerimento).

È un po', insomma, come se la *lex Iulia de adulteriis*¹⁴² portasse questo nome non perché promulgata da Augusto, ma perché essa si immedesima con i personaggi di nome *Iulia* che nel corso del tempo è stata ricorrentemente costretta a sanzionare: un nome cioè, quello di *Iulia*, che identifica ormai l'adultera per antonomasia.

Questo suo nome di donna consente che le si rivolga una domanda simile a quella che in un'ode oraziana si rivolgeva a una donna, anch'essa dal comportamento sessuale condannabile:

*Parcius iunctas quatiunt fenestras
iactibus crebris iuvenes protervi
nec tibi somnos adimunt amatque
ianua limen,
quae prius multum facilis movebat
cardines. Audis minus et minus iam:
«me tuo longas pereunte noctes,
Lydia, dormis?»¹⁴³*

Le tue finestre chiuse non più tanto spesso
scosse dai colpi dei giovani protervi
non turbano il tuo sonno, e sulla soglia
sta immota la tua porta
che prima disponibile girava ogni momento
sui cardini. Ascolti sempre meno ormai chi dica:
«mentre io muoio d'amore per te tutta la notte,
tu, Lidia, dormi?»

Il rimprovero di dormire, rivolto in Orazio a Lidia, viene in Giovenale rivolto, con le stesse parole e sempre in finale di verso, alla (*lex*) *Iulia*, confermando una volta di più l'identificazione fra la legge e la figura femminile dal medesimo nome.

Possiamo ritornare a questo punto per un attimo alla questione della punteggiatura del v. 37 della seconda satira di Giovenale.

¹⁴² Sulla *lex Iulia de adulteriis coercendis*, promulgata da Augusto nel 18 a.C., vedi almeno McGinn 1998, 140-247, cui rimando anche per l'ampia bibliografia sul tema.

¹⁴³ Hor. *carm.* 1, 25, 1-8. Per la medesima domanda all'interno di una declamazione, rivolta a una donna con l'usuale patetismo, cfr. Ps. Quint. *decl. maior.* 2, 18-24 *equando, mulier, seni tuo blandius implicita iacuisti? Sicine dormis, quae modo turbasti totam domum, cuius privignus parricida, miser est maritus? En ecce vitalibus ruptis in amplexus tuos effunditur cruor, et fugiens per vulnus anima agit ante se anhelitus, agit crebra suspiria. En iterum largus ille sanguis circa tuos duratur artus, stringeris deficientium rigore membrorum; non moveris, non expavescis, sed dormis per tot diversitates?*

Se dal punto di vista grammaticale, stilistico e intertestuale l'interpunzione di Friedländer non appare dunque del tutto priva di motivazioni, c'è però una ragione suggestiva cui fino ad ora non abbiamo accennato per scegliere quella di Housman (peraltro, in un testo nel cui originale l'interpunzione doveva essere assente o quanto meno desultoria, le due possibilità di scansione sintattica non vanno viste probabilmente in alternativa, ma come due possibilità contemporaneamente disponibili e presenti insieme per il lettore): una suggestione che non è sfuggita ai commentatori più recenti.

Già Courtney¹⁴⁴ prima, e poi Susanna Morton Braund hanno notato infatti che «the wording hints that the law itself is committing adultery, 'In whose bed do you now sleep, Julian law?». ¹⁴⁵ La *lex Iulia*, come la storica *Iulia*, come *Laronia* e tutte le altre donne condannate qui dall'ipocrita Catone redivivo, è dunque un'adultera di cui si può insinuare plausibilmente che dorma in letti altrui, e risulta quindi in patente contraddizione con se stessa.

Ma passiamo a prendere in considerazione un aspetto ulteriore messo in gioco dall'uso del verbo *dormio* in questo contesto semantico. Se come abbiamo mostrato sopra la domanda 'dormis?'¹⁴⁶ è la parte dell'apostrofe che rende più vivida la personificazione della *lex*, assimilandola a una donna come la *Lydia* oraziana o come la donna senza nome della seconda fra le *Declamazioni maggiori* attribuite a Quintiliano,¹⁴⁷ tuttavia, come hanno notato almeno Courtney e Morton Braund, quella del 'sonno delle leggi' è una metafora (ovviamente implicante una personificazione delle *leges*) che conosce una sua speciale tradizione. È evidente che è anche ad essa che Giovenale fa abilmente appello, tanto più che la metafora viene ripresa pochi versi dopo, sempre a proposito delle leggi:

*quod si vexantur leges ac iura, citari
ante omnis debet Scantinia. ...*¹⁴⁸

¹⁴⁴ Courtney 1980, 128-129.

¹⁴⁵ Morton Braund 1996, 129.

¹⁴⁶ Su dormire nell'accezione di 'non far nulla', 'non intraprendere azione alcuna' cfr. Ter. *Phorm.* 1006-7: PH. *sic factumst.* NA. *perii misera!* PH. *et inde filiam / suscepit iam unam, dum tu dormis.* CH. *quid agimus?*

¹⁴⁷ Vedi *supra*, n. 137.

¹⁴⁸ Iuv. 2, 43-44.

E se si debbono disturbare le norme e le leggi, va chiamata in causa per prima la Scantinia...

dove *vexare* significa proprio ‘disturbare il sonno’ e ‘svegliare’: cfr. Iuv. 1, 126 *noli vexare, quiescet*.

3. 2. Il sonno delle leggi

3. 2. 1. Abbiamo avuto occasione di vedere, nella prima sezione del nostro lavoro, come caratteristici di *Dike*, la dea della Giustizia, fossero la sua vista e i suoi occhi penetranti, che non cessano mai di osservare le azioni umane. In questa sua funzione di guardiana *Dike* assomiglia dunque un poco al mitico guardiano Argo, che non dormiva mai del tutto, tenendo sempre aperta almeno una parte dei suoi cento occhi per mantenere incessante la sua sorveglianza.¹⁴⁹

L’essere perennemente insonni, senza poter mai cadere preda della distrazione e del sonno, è poi come abbiamo visto uno degli attributi principali dei divini *Nomoi*, figli di Olimpo e dell’Etere Urania, ricordati nel terzo coro dell’*Edipo re*: dove si dice di loro che οὐδὲ μήποτε λάθα κατακοιμάση,¹⁵⁰ ossia che «non potrà mai assopirli l’oblio».

Questa simbolica caratteristica dei *Nomoi* doveva essere sentita come strettamente connessa alla loro personificazione allegorica, se su di essa giocò un detto dello spartano Agesilao destinato a divenire proverbiale, e ricordato da Plutarco nella sua *Vita*:

Δεινὸν οὖν ἦν τοιούτους ἐν τῇ πόλει περιορᾶν πολλοὺς οὐκ ὀλίγων δεομένη στρατιωτῶν, καὶ νομοθέτην αἰροῦνται τὸν Ἀγησίλαον. ὁ δὲ μήτε προσθεῖς τι μήτε ἀφελῶν μήτε μεταγράψας εἰσήλθεν εἰς τὸ πλῆθος τῶν Λακεδαιμονίων καὶ φήσας ὅτι τοὺς νόμους δεῖ σήμερον εἶναι καθεῦδεν, ἐκ δὲ τῆς σήμερον ἡμέρας κυρίους εἶναι πρὸς τὸ λοιπὸν, ἅμα τοὺς τε νόμους τῇ πόλει καὶ τοὺς ἄνδρας ἐπιτίμους ἐφύλαξε.¹⁵¹

Era una cosa rischiosa, dunque, ammettere uomini come quelli nella città, quand’essa era mancante di non pochi soldati. Allora essi scelsero Agesilao come colui che in quell’occasione avrebbe dettato legge. Ed egli, senza aggiu-

¹⁴⁹ Sull’immagine ricorrente tanto nella letteratura greca che in quella latina dell’ ‘occhio della Giustizia’ cfr. Tosi 1991, 1082.

¹⁵⁰ Soph. *Oed. tyr.* 870.

¹⁵¹ Plut. *Ages.* 30, 5-6.

gere o sottrarre o cambiare le leggi in alcun modo, fece il suo ingresso nell'assemblea degli Spartani e **disse che bisognava consentire che le leggi dormissero per quel giorno soltanto**, ma che da quel momento in poi **dovevano avere un sovrano potere**. Così custodi al contempo le leggi per la città e l'onore degli uomini dall'infamia.

La sospensione temporanea dell'esecutività delle leggi viene così interpretata come un breve sonno dei *Nomoi*, che possono pertanto riposarsi dopo tanta insonnia abituale: ma il loro deve essere un sonno solo breve e passeggero, cui ha da seguire il ripristino della loro piena validità e vigore.

Il carattere ormai proverbiale del detto ci viene confermato da questo passo di Appiano, dove esso viene applicato a una situazione simile, a Roma, di sospensione temporanea ed eccezionale delle regole dettate dalle leggi:

ἐνειστήκει δ' ἀρχαιρέσια, καὶ ὁ Σκιπίων 'οὐ γάρ πω δι' ἡλικίαν αὐτῶν συνεχώρουν ὑπατεύειν οἱ νόμοι ἀγορανομίαν μετήει, καὶ ὁ δῆμος αὐτὸν ὑπατον ἤρειτο. παρανόμου δ' ὄντος καὶ τῶν ὑπάτων προφερόντων αὐτοῖς τὸν νόμον, ἐλπίζουσαν καὶ ἐνέκειντο, καὶ ἐκεκράγεσαν ἐκ τῶν Τυλλίου καὶ Ρωμύλου νόμων τὸν δῆμον εἶναι κύριον τῶν ἀρχαιρεσιῶν, καὶ τῶν περὶ αὐτῶν νόμων ἀκυροῦν ἢ κυροῦν ὃν ἐθέλοιεν. τέλος δὲ τῶν δημάρχων τις ἔφη τοὺς ὑπάτους ἀφαιρήσεσθαι τὴν χειροτονίαν, εἰ μὴ σύνθοιοντο τῷ δήμῳ. καὶ ἡ βουλή τοῖς δημάρχοις ἐπειθετο λῦσαι τὸν νόμον τόνδε καὶ μετὰ ἔτος ἐν αὐθις ἀναγράψαι, οἷόν τι καὶ Λακεδαιμόνιοι, λύοντες ἐν χρεῖα τὴν ἀτιμίαν τῶν ἀλόντων περὶ Πύλον, ἔφασαν: «κοιμάσθων οἱ νόμοι τήμερον».¹⁵²

Le elezioni si stavano avvicinando e Scipione era candidato per la carica di edile, dato che le leggi non gli permettevano ancora, alla sua giovane età, di ottenere il consolato. Tuttavia il popolo lo elesse console. Questo era contro la legge: e quando i consoli mostrarono loro la legge, divennero importuni e insistettero ancora di più, esclamando che secondo le leggi tramandate da Tullio e da Romolo il popolo era il giudice delle elezioni, e che, delle relative leggi, essi potevano mettere da parte o confermare quelle che volevano. Alla fine uno dei tribuni della plebe dichiarò che avrebbe sottratto ai consoli il potere di indire un'elezione a meno che non acconsentissero alla volontà del popolo su questo punto. Allora il Senato concesse ai tribuni di abolire questa legge, e dopo un anno la approvarono nuovamente. Allo stesso modo gli Spartani, quando furono obbligati a togliere il bando su coloro che si erano arresi a Pilo, dissero: «Lasciamo che **le leggi dormano per un giorno!**».

¹⁵² Appian. *Pun.* 112.

Si noti in questo caso che, invece del più banale καθεύδειν adoperato nella versione del detto di Agesilao riportata da Plutarco, abbiamo qui il più espressivo verbo κοιμάω: è probabile che questo fosse il verbo nella versione originale del detto, probabilmente in voluto contrasto con l'uso del composto del medesimo verbo nel passo, che doveva essere celebre, del terzo Coro dell'*Edipo Re* sofocleo.¹⁵³

Un'ultima testimonianza ci attesta la notorietà anche a Roma del famoso detto sul sonno delle leggi (sia pure con qualche confusione riguardo a chi ne fosse l'autore):

*Sed iam aliquid comminiscar et, quod orator quidam Atticus Atheniensium contionem monebat: «nonnumquam permittendum legibus dormire».*¹⁵⁴

Ma ecco che inventerò qualcosa e dirò quello che disse **un oratore attico** davanti all'assemblea degli Ateniesi: «**va permesso talvolta alle leggi di dormire**».

Il detto sul sonno delle leggi in Frontone ha ormai quasi assunto la forma anonima di una frase proverbiale: e che esso avesse una sua diffusione vulgata anche al di là delle testimonianze che ci sono pervenute ci viene confermato dalla sua grandissima fortuna anche dopo la fine della classicità, quando diverrà un vero e proprio proverbio in forme come *dormiunt aliquando leges, nunquam moriuntur* o *dormit aliquando ius; moritur nunquam*.

Il passo di Frontone ci ricorda inoltre che il detto e il motivo stesso del sonno delle leggi hanno – anche se Frontone confonde lo spartano Agesilao con un oratore ateniese – uno specifico legame con il genere dell'oratoria. In effetti sia l'oratoria deliberativa che quella giudiziaria, con il loro concreto contatto quotidiano con l'attività legislativa e processuale, sono proprio l'ambito dove può maturare una visione più laica della legge: e dove a comportamenti pragmatici come quello consigliato da Agesilao agli Spartani si può quindi associare una rilettura spregiudicata della tradizione letteraria e allegorica intorno alle proprietà numinose delle leggi¹⁵⁵ e alla loro veglia insonne ed eterna.

¹⁵³ Cfr. Soph. *Oed. tyr.* 870 οὐδὲ μήποτε λάθα κατακοιμάσῃ.

¹⁵⁴ Fronto p. 68 v. d. H. Per l'espressione cfr. Hor. *a. p.* 358-360: *quandoque bonus dormitat Homerus*.

¹⁵⁵ Si noti peraltro che la negazione delle proprietà allegoriche tradizionali delle leggi non comporta di per sé nella tradizione oratoria un atteggiamento

3. 2. 2. Da questo punto di vista l'apostrofe in Giovenale alla *lex Iulia*, con la sua violenta *indignatio*, che insinua non solo che le leggi possano dormire della grossa, ma che dormano non si sa dove e non si sa con chi (il *nunc* di «*ubi nunc, lex Iulia, dormis?*») fa pensare fra l'altro che la *lex Iulia* sia già stata sessualmente erratica in passato), rappresenta però un passo ulteriore, che si pone virtualmente al culmine di un atteggiamento antitradizionale nei confronti delle Leggi personificate: un atteggiamento che da un certo punto di vista eredita, amplificandola, la critica alle leggi umane nata in ambiente greco con la Sofistica, ma che sembrerebbe divenire poi tipico dell'ambiente dell'oratoria e soprattutto della declamazione latina di età imperiale.

Nel gruppo di apostrofi alla legge che abbiamo qui da ultimo passato in rassegna è infatti proprio la relazione fra l'oratore e la legge a divenire un rapporto di contrasto, di contestazione, di violenta ostilità. La Legge personificata – cui ci si rivolge talvolta con

loro ostile, e anzi può essere utilizzato talvolta in loro difesa. Già Cicerone aveva per esempio almeno in un caso sperimentato un simile rovesciamento, quando aveva dichiarato che le solenni parole delle leggi (le leggi, essendo dei testi, hanno delle personificazioni che sono per ciò stesso 'parlanti': da cui la metafora ricorrente della 'voce' delle leggi) vengono ad azzittirsi di fronte alle armi: cfr. Cic. *Mil.* 11 *Est igitur haec, iudices, non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa adripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus, ut, si vita nostra in aliquas insidias, si in vim et in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expediendae salutis. Silent enim leges inter arma nec se expectari iubent, cum ei qui expectare velit ante iniusta poena luenda sit quam iusta repetenda.* In questo caso la metafora del 'silenzio delle leggi' (si veda come il passo sia offerto come esempio di metafora tratta dai sensi in Mart. Cap. 5, 512 *et item possumus ab omnibus sensibus mutuari, ut ab oculis 'luce libertatis et odore legum' et <ab auribus> 'silent leges inter arma' et a gustu 'o nomen dulce libertatis'. Verum non debet haec translatorum alienorumque verborum affectatio sine moderatione captari: nec longe petita debent esse translata, ut si dicas luxuriosum 'Charybdim'. Vitandum quoque, ne turpis sit similitudinis usurpatio, ut si dicas 'castratam' Africani morte rem publicam aut Clodium 'stercus senatus'. In hoc genere transferendi etiam allegoriam poetae praecipue nexuerunt*) descrive una situazione di fatto in cui l'ingiustizia prevale sulla giustizia. Cfr. sull'immagine del *silentium legum* anche *Epiced. Drusi* 185 *iura silent mutaeque tacent sine vindice leges* (con riferimento alla pratica del *iustitium*, la sospensione – in questo caso per lutto – della normale attività giudiziaria): devo alla cortesia di Rita Pierini l'indicazione di questo passo, su cui cfr. Tandoi 1992 e Danesi Marioni 2001.

ironia, talora con toni drammatici che possono richiamare la tragedia – viene accusata allora di avere comportamenti illogici e di promuovere azioni per cui dovrebbe provare vergogna; la si rimprovera di cecità o almeno di distrazione, e si insinua sotticamente che sia un'adultera, e fors'anche che possa prostituirsi.

Si noti infine che le apostrofi/personificazioni che abbiamo esaminato hanno quasi sempre come oggetto non la legge in generale, ma una norma specifica e particolare, e spesso, come abbiamo visto, una legge chiamata per nome. Se, come abbiamo detto, questo per un verso corrisponde a una maggiore facilità di personificazione in presenza di un 'nome proprio' della legge, potremmo aggiungere ora che questa coincidenza, del tutto singolare a ben vedere nella storia della personificazione della legge nel mondo classico, può rispondere probabilmente anche a un'esigenza ulteriore.

In tal modo, infatti, l'oratoria e la declamazione – di fronte ai tecnicismi giuridici che sarebbero usualmente implicati dal riferimento a una precisa norma di legge, e che il discorso declamatorio tende per solito a bandire, temendo un rapido calo di attenzione dell'uditorio¹⁵⁶ – possono sperimentare la personificazione allegorica come forma di efficace drammatizzazione emotiva e simbolica del rapporto fra l'individuo e la Legge.

Bibliografia

Albini 1994²

U. Albini, *Nel nome di Dioniso. Vita teatrale nell'Atene classica*, Milano 1994².

Alderisio 1960

F. Alderisio, *Il nomos di Pindaro nel Gorgias e nei Nomoi di Platone*, «RScF», 13 (1960), pp. 22-46;

Barrett 1964

W.S. Barrett (ed.), Euripides, *Hippolytus*, Ed. with Intr. and Comm., Oxford 1964.

Belfiore 2012

E.S. Belfiore, *Socrates' Daimonic Art. Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, Cambridge 2012.

Benveniste 1969

E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969.

¹⁵⁶ Cfr. e.g. Sen. *contr. 9 praef.* 1-2; Quint. *inst.* 5, 8, 1.

- Bollack 1990
J. Bollack, *L'Oedipe roi de Sophocle. Le texte et ses interprétations*, Lille 1990.
- Borg 2002
B. Borg, *Der Logos des Mythos: Allegorien und Personifikationen in den frühen griechischen Kunst*, München 2002.
- Brunn 1865
H. Brunn, *Dike ed Adikia*, «Mem. Inst. Corr. Arch.», 2 (1865), pp. 383-387.
- Bushala 1969
E. Bushala, *The Meaning of ῥόπτρον at Hippolytus 1172*, «AJPh», 90 (1969), pp. 437-443.
- Cartledge, Millett, Todd 1990
P. Cartledge, P. Millett and S. Todd (eds.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge 1990.
- Castagna 1971
L. Castagna, *Pindaro, fr. 169 Sn. Interpretazione e proposta di datazione*, «SIFC» 43 (1971), pp. 173-198.
- Cerri 1979
G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca. Studi sull'«Antigone» di Sofocle e sulle «Supplici» di Euripide*, Napoli 1979.
- Chantraine 2009
P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, achevé par J. Taillardat, O. Masson, J.-L. Perpillou, avec, en supplément, les *Chroniques d'étymologie grecque (1-10)* rassemblées par A. Blanc, Ch. de Lamberterie, J.-L. Perpillou, [Paris] 2009 (1968-1980¹).
- Citroni 1986
M. Citroni, *Le raccomandazioni del poeta, apostrofe al libro e contatto con il destinatario*, «Maia», 38 (1986), pp. 111-146.
- Citti 2013
F. Citti, *'Quaedam iura non lege, sed natura'. Nature and Natural Law in Roman Declamation*, in F. Citti, E. Amato, B. Huelsenbeck, *Law and Ethics in Greek and Roman Declamation*, in c. d. s. (Berlin-Boston 2013).
- Coulter 1956
C.C. Coulter, *Plato's Crito and Cicero's in Catilinam I*, «Classical Bulletin», 33 (1956), pp. 1-2.
- Courtney 1980
E. Courtney, *A Commentary on the Satires of Juvénal*, London 1980.
- Coxon 1958
A.H. Coxon, *Persica*, «CQ» 8 (1958), pp. 45-53.
- Danesi Marioni 2001
G. Danesi Marioni, *In margine ad alcune recenti pubblicazioni sulla Consolatio ad Liviam*, «BStudLat» 31 (2001), pp. 161-178.
- De Decker 1913
J. De Decker, *Juvenalis declamans: étude sur la rhétorique declamatoire dans les satires de Juvenal*, Gand 1913.

- De Romilly 2005
J. De Romilly, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, trad. it. Milano 2005 (Paris 2001).
- Dionigi 2006
I. Dionigi (ed.), *La legge sovrana. Nomos Basileus*, Milano 2006.
- Emlyn-Jones 1999
Chr. Emlyn-Jones (ed.), Plato, *Crito*, Ed. with Intr., Comm. and Vocabulary, London 1999.
- Frel 1963
J. Frel, *Dike and Adikia*, in L. Varcl, R.F. Willets (eds.), *Γέρας: Studies presented to G. Thompson*, Praga 1963, pp. 95-98.
- Friedländer 1895
L. Friedländer (ed.), Juvenal, *Saturarum libri V*, Leipzig 1895.
- Frisk 1960-1972
H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, voll. I-III, Heidelberg 1960-1972.
- Garvie 2009
A.F. Garvie (ed.), Aeschylus, *Persae*, with Intr. and Comm., Oxford 2009.
- Gastaldi 1998
S. Gastaldi, «Dikaion/dikaiosyne», in Platone, *La Repubblica*, vol. I, Napoli 1998, pp. 159-169.
- Gigante 1956
M. Gigante, *Nomos basileus*, Napoli 1956 (1993²).
- Hamdorf 1964
F.W. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit*, Mainz 1964.
- Harrison 1927
J. Harrison, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1927.
- Havelock 1978
E. Havelock, *The Greek Concept of Justice: from its shadow in Homer to its substance in Plato*, Cambridge-London 1978 (= *Dike. La nascita della coscienza*, tr. it. Bari 1981).
- Heinimann 1945
F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutungen einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945.
- Hirzel 1907
R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes: ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig 1907.
- Housman 1931
A.E. Housman (ed.), *D. Iunii Iuvenalis Saturae*, editorum in usum edidit A.E. H., Cambridge 1931.
- Jellamo 2005
A. Jellamo, *Il cammino di Dike: l'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma 2005.
- Johnston 1999
D. Johnston, *Roman Law in Context*, Cambridge 1999.

- Kaufmann-Bühler 1955
D. Kaufmann-Bühler, *Begriff und Funktion der Dike in den Tragödien des Aischylos*, Bonn 1955.
- Landolfi 1996
L. Landolfi, *Il volo di Dike: da Arato a Giovenale*, Bologna 1996.
- Lanfranchi 1938
F. Lanfranchi, *Il diritto nei retori romani. Contributo alla storia dello sviluppo del diritto romano*, Milano 1938.
- Langer 2007
V.I. Langer, *Declamatio Romanorum. Dokument juristischer Argumentationstechnik, Fenster in die Gesellschaft ihrer Zeit und Quelle des Recht?*, Frankfurt a. M. 2007.
- Lausberg 1998
H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric: a Foundation for literary study*, foreword by G.A. Kennedy, transl. by M.T. Bliss, A. Jansen, D.E. Orton, Leiden 1998 (München 1960¹).
- Liborio 1960
M.A. Liborio, *Contributi alla storia dell'«Ubi sunt»*, «Cultura neolatina», 20 (1960), pp. 141-209.
- Linforth 1946
I.M. Linforth, *The Corybantic Rites in Plato*, «Univ. of Calif. Publ. in Class. Philology» 13 (1946), pp. 121-162.
- Lloyd-Jones 1971
H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Cambridge-Berkeley 1971.
- Loenen 1948
D. Loenen, *Dikē. Een historisch-semantische Analyse van het Griekse gerechtvaardigheidsbegrip*, Amsterdam 1948.
- Long 2006
A.A. Long, *Law and Nature in Greek Thought*, in M. Gagarin, D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2006, pp. 412-430.
- Manoledakes 2005
M. Manoledakes, *Δίκη πολύποινος: η απονομή δικαιοσύνης στην αρχαία ελληνική μυθολογία και τέχνη*, Thessalonike 2005.
- McGinn 1998
Th.A.J. McGinn, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, Oxford 1998.
- Montuori 1998
M. Montuori, *Per una nuova interpretazione del 'Critone' di Platone*, Milano 1998.
- Moor 2005
P. Moor, *Entre Antigone et Créon: la médiation juridique*, in M. Gilbert (ed.), *Antigone et le devoir de sépulture. Actes du colloque international de l'Université de Lausanne (Mai 2005)*, Genève 2005, pp. 99-118.
- Morand 2001
A.F. Morand, *Études sur les Hymnes orphiques*, Leiden 2001.

- Moretti 2007
G. Moretti, *Patriae trepidantis imago. La personificazione di Roma nella Pharsalia fra ostentum e disseminazione allegorica*, «Camena», 2 (2007), pp. 1-18 (http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Moretti_corrige.pdf)
- Morton Braund 1996
S. Morton Braund (ed.), Juvenal, *Satires*, Book I, Cambridge 1996.
- Ostwald 1969
M. Ostwald, *Nomos and the Beginning of Athenian Democracy*, Oxford 1969.
- Papadakis-Angelidou 1960
B. Papadakis-Angelidou, Αί προσωποποιήσεις εις την αρχαίαν ελληνικην τέχνην, Atene 1960, pp. 67-71.
- Paxson 1994
J.J. Paxson, *The Poetics of Personification*, Cambridge 1994 (2009²).
- Paxson 1998
J.J. Paxson, *Personification's Gender*, «Rhetorica», 16 (1998), pp. 149-179.
- Pernot 2005
L. Pernot, *L'uomo-biblioteca. Intorno a una formula di Eunapio (Vit. Phil. 4. 1. 3: bibliothékê tis ... empsychos) e alla sua fortuna*, in I. Gualandri, F. Conca, R. Passarella (eds.), *Nuovo e antico nella cultura grecolatina di IV-VI secolo*, Milano 2005, pp. 219-238.
- Petersen 1939
L. Petersen, *Zur Geschichte der Personifikation in griechischer Dichtung und bildender Kunst*, Wurzburg 1939.
- Piccirilli 1981
L. Piccirilli, *Nomoi cantati e nomoi scritti*, «CCC», 2 (1981), pp. 7-14.
- Powell 2010
J.G.F. Powell, *Juvenal and the Delatores*, in Chr.S. Kraus, J. Marincola, Chr. Pelling (eds.), *Ancient Historiography and its Contexts. Studies in honour of A.J. Woodman*, Oxford 2010, pp. 224-244.
- Ramelli, Lucchetta 2004
I. Ramelli, G. Lucchetta, *Allegoria I. L'età classica*, intr. ed. R. Radice, Milano 2004.
- Ramelli 2006
I. Ramelli, *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica*, Napoli 2006 (Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici 34).
- Relihan 1993
J.C. Relihan, *Ancient Menippean Satire*, Baltimore 1993.
- Ricciardelli 2000
G. Ricciardelli (ed.), *Inni Orfici*, Milano 2000.
- Rocchetti 1960
L. Rocchetti, «Dike», in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, vol. III, Roma 1960, p. 98.

- Schierl 2006
P. Schierl (ed.), *Die Tragödien des Pacuvius. Ein Kommentar zu den Fragmenten mit Einleitung, Text und Übersetzung*, Berlin-New York 2006.
- Shapiro 1993
H.A. Shapiro, *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concept 600-400 B. C.*, Zurich 1993.
- Stafford 2000
E. Stafford, *Worshipping Virtues: Personification and the Divine in Ancient Greece*, London 2000.
- Stafford, Herrin 2005
E. Stafford, J. Herrin (eds.), *Personification in the Greek World: from Antiquity to Byzantium*, Aldershot 2005.
- Steinwenter 1946
A. Steinwenter, Νόμος ἔμψυχος: zur Geschichte einer politischen Theorie, «AAWW», 133 (1946), pp. 250-268.
- Stossl 1937
F. Stossl, «Personifikationen», in *RE*, XXXVII, Stuttgart 1937, coll. 1042-1058.
- Stramaglia 1999
A. Stramaglia (ed.), [Quintiliano], *I gemelli malati: un caso di vivisezione*, intr. di L. Greco, Cassino 1999 (Declamazioni maggiori, 8).
- SVF
H.F.A. von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, voll. I-IV, Lipsiae 1903-1924.
- Tandoi 1992
V. Tandoi, *Un riecheggiamento di Lucano nella Consolatio ad Liviam come indizio cronologico*, in Id., *Scritti di Filologia e Storia della Cultura Classica I*, a cura di F.E. Consolino, G. Lotito, M.P. Pieri, G. Sommartiva, S. Timpanaro, M.A. Vinchesi, Pisa 1992, pp. 696-712.
- Tellegen-Couperus 2003
O.E. Tellegen-Couperus, *A Clarifyng Sententia Clarified: on Institutio oratoria VIII.5.19*, in O.E. Tellegen-Couperus (ed.), *Quintilian and the Law: the Art of Persuasion in Law and Politics*, Leuven 2003, pp. 213-236.
- Tosi 1991
R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche. 10.000 citazioni dall'Antichità al Rinascimento nell'originale e in traduzione con commento storico, letterario e filologico*, Milano 1991.
- Ugolini 2011
Gh. Ugolini, *Il tema delle leggi non scritte nella drammaturgia sofoclea*, in A. Beltrametti (ed.), *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato*, Roma 2011, pp. 187-212.
- Waser 1903
O. Waser, «Dike», in *RE*, V, 1, Stuttgart 1903, coll. 574-578.
- Watson 1971
G. Watson, *The Natural Law and Stoicism*, in A.A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London 1971, pp. 216-238.

Yatromanolaki 1997

J. Yatromanolaki, *Sympheron, Dikaion and Nomoi in Deliberative Rhetoric: Studies in Aristotle's Rhetoric and Demosthenes' Deliberative Speeches*, Athens 1997.

Zetzel 1999

J.E.G. Zetzel (ed.), Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, Cambridge 1999.

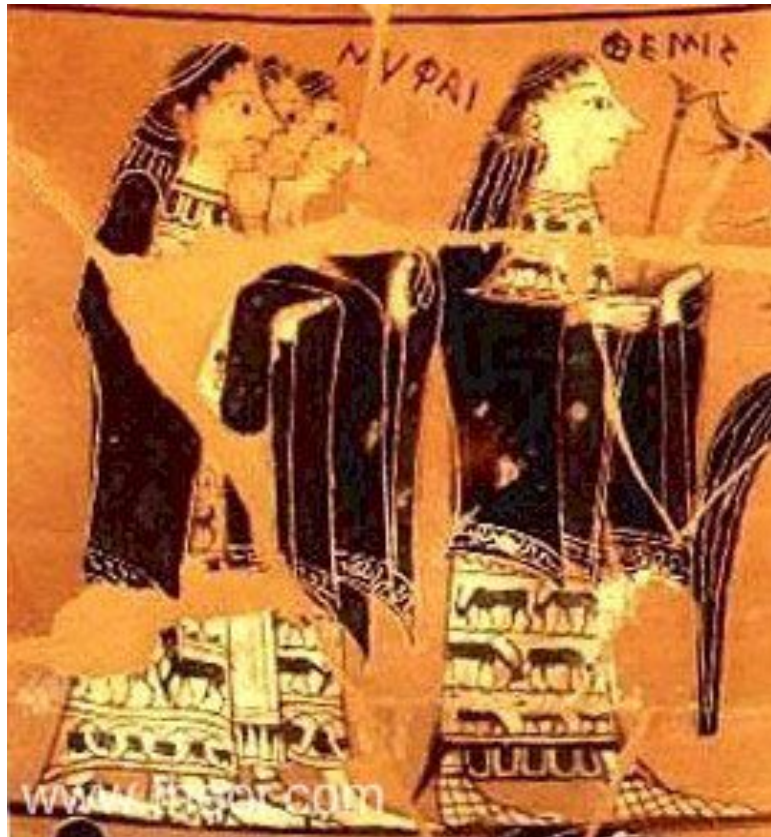


Fig. 1

Una processione di dèi accorre alle nozze di Peleo e Teti.
Il dettaglio mostra l'arrivo di Themis e delle sue figlie:
la dea è contraddistinta dallo scettro.

Dinos a figure nere, firmato da Sophilos, circa 580 A.C.
London, British Museum, cat. 1971.11-1.1

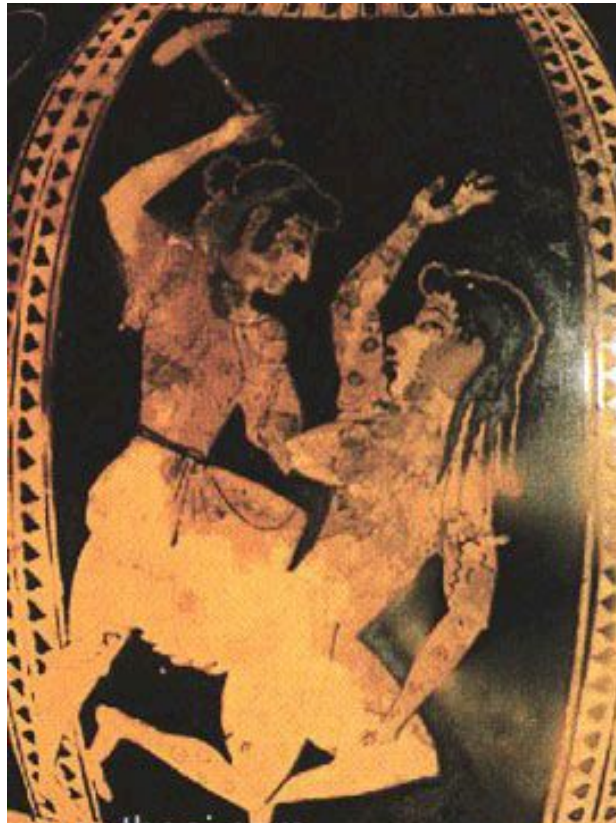


Fig. 2

DIKE e ADIKIA

Lato A: *Dike* colpisce *Adikia* con un martello.
Adikia è rappresentata come una donna barbara
attraverso il particolare dei tatuaggi che porta sul corpo.

Anfora a figure rosse, 550-500 A.C. circa
Kunsthistorisches Museum, Wien IV 3722 (Beazley Archive Number: 200050)

