

LA “LEGGE SULLA CITTADINANZA” NEL TEATRO DI EURIPIDE*

DOI: 10.7413/18281567133

di Anna Jellamo

Università degli Studi della Calabria

The “Citizenship Law” in Euripide's Theatre

Abstract

In 451/450 BC, under Pericles' proposal, a new law redefining the prerequisites for citizenship was approved in Athens: citizenship was confined to those individuals whose parents were both Athenians (Arist., *Ath. Pol.*, 26, 4; Plut., *Per.*, 37, 3-4); “bastard” sons (*nothoi*) were excluded.

This law has been the object of heated debate concerning both its intended subjects and its possible effect on inheritance and adoption. According to many scholars, the new law only barred the offspring of foreign mothers from citizenship; according to some others, it also excluded the offspring of unmarried Athenian parents. The question of *nothoi* comes into play in three of Euripides' tragedies: *Hippolytus*, *Medea*, and *Ion*. As is widely known, Attic tragedy was closely associated with the juridical and political reality of Athens; with regard to the new citizenship law, Euripides' tragedies represent a precious clue to solve the above-mentioned issues.

Keywords: citizenship, Euripides, tragedy

* Il convegno ISLL si è svolto a Trento nei giorni 16 e 17 giugno 2016; la pubblicazione on line degli Atti e' open access.

1. La “legge sui *nothoi*”

Nel 451/450 fu approvata ad Atene su proposta di Pericle una legge che ridefiniva i requisiti per il riconoscimento dello status di cittadino. Tale legge riconosceva lo status di cittadino solo ai figli di genitori entrambi ateniesi.

Aristotele: “per il numero crescente dei cittadini, su proposta di Pericle, [gli Ateniesi] stabilirono che non godeva di diritti politici chi non fosse nato da genitori tutt'e due cittadini” (*Ath. Pol.*, 26.4, trad. R. Laurenti).

Plutarco: “[Pericle] aveva fatto votare una legge in base alla quale dovevano essere considerati cittadini solo i figli nati da padre e madre ateniesi (*Per.*, 37.3, trad. A. Santoni).

Plutarco si riferisce a questa legge come “legge sui *nothoi*” (*Per.*, 37.2).

L'interpretazione della legge sulla cittadinanza è questione complessa e dibattuta. Un primo problema riguarda proprio i suoi destinatari: se esclusi dalla cittadinanza fossero solo i figli di madre straniera (*nothoi ex xenes*), o anche i figli di genitori cittadini ma non coniugati (*nothoi ex astes*)¹.

Aristotele e Plutarco indicano come condizione della cittadinanza la nascita da genitori entrambi ateniesi, senza menzionare il requisito dell'unione coniugale. Questo elemento viene sottolineato da quanti ritengono che i figli di genitori cittadini non coniugati fossero comunque cittadini². E' però possibile che la mancata menzione del vincolo matrimoniale sia dovuta al fatto che i figli nati fuori dal matrimonio erano già considerati *nothoi* sulla base della legge di Solone³.

Un altro elemento chiamato a sostegno della tesi che vede la cittadinanza negata ai soli *nothoi ex xenes* è tratto dalla vigenza delle leggi di Draconte sull'omicidio legittimo, fattispecie nella quale rientrava anche l'uccisione dell'amante della propria concubina “presa in casa per averne figli liberi” (*Dem.*, 23.53). Sulla base della disposizione dracontina, si è ritenuto che i *nothoi*, benché nati fuori

¹ v. con diversità di posizioni C. Patterson, *Pericles Citizenship Law of 451/0 b.C.*, Arno, New York 1981, Id., *Those Athenian Bastards*, in “Classical Antiquity”, vol. 9, 1, 1990, pp. 40-73, Id., *Athenian Citizenship Law*, in D. Cohen-M. Gagarin (eds) *The Cambridge Companion to Greek Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, D.M. Macdowell, *Bastards as Athenian Citizens*, in “Classical Quarterly”, vol.26, 1, 1976, pp 88-91 P.J. Rohdes, *Bastards as Athenian Citizens*, in “Classical Quarterly”, vol. 28, 1, 1978, pp 89-92, D. Ogden, *Greek Bastardy in the Classic and the Hellenistic Period*, Clarendon Press, Oxford 1996, D. Kamen, *Status in Classical Athens*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 2013; per un inquadramento generale v. U.E. Paoli, *Lo stato di cittadinanza in Atene*, in Id., *Studi di diritto antico*, II, Sansoni, Firenze 1930 pp 258ss.

² A.R.W. Harrison, *The Law of Athens, I, Family and Property*, Clarendon Press, Oxford 1968, pp. 71, 64 e nota 1; D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.), 1978 p 89.

³ D. Ogden, *Greek Bastardy*, cit, p. 151.

dal matrimonio, fossero cittadini⁴. Si tratterebbe però di un argomento basato sull'impropria assimilazione di "libero" e di "cittadino", che non tiene conto del ruolo, al tempo di Draconte fondamentale, della fratria: era compito della fratria convertire lo status di libero nello status di cittadino⁵. Proprio il ruolo della fratria è addotto a sostegno della tesi che solo i figli di madre straniera erano esclusi dalla cittadinanza: il fatto che i figli illegittimi non potessero essere iscritti alla fratria paterna non comporterebbe come conseguenza l'esclusione dalla cittadinanza, dal momento che, da Clistene in poi, requisito per la cittadinanza era l'iscrizione al demo⁶.

Le difficoltà interpretative della legge di Pericle in parte dipendono dalla modifica intervenuta nel significato del termine identificativo della legge stessa, *nothoi*; in parte anche dal fatto della reiterazione della legge, nel 403 a.C., sicché non è facile stabilire cosa appartenga alla legge del 451 e cosa alla legge del 403.

2. Da Omero a Solone

Sin da Omero, *nothos* è termine che indica il figlio nato fuori dal matrimonio, *gnesios* il figlio nato da genitori coniugati (*Il.*, 2.727; 8. 284; 11.102; 11.490; 13.173-175; *Od.*14.109-214 in part. 203) Altri termini per dire l'illegittimità dei natali erano *parthenios* (*Il.* 16.180) e *skotios* (*Il.*, 6.24).

Un uomo privo di figli maschi legittimi poteva adottare il figlio *nothos* affinché gli succedesse nella guida dell *oikos*. L'*Odissea* racconta che Menelao, avendo avuto da Elena solo una figlia femmina, Ermione, adotta Megapente (*Od.* 4. 10-14.); anche la tradizione mitica riportata da Plutarco parla dell'adozione con finalità successorie: Pandione adotta Egeo per lasciargli il suo regno (Plut., *Tes.*, 13.1), Egeo allo stesso scopo adotta Teseo (Plut., *Tes.*, 12.5)

Le leggi di Solone confermano il significato originario delle parole: erano *nothoi* i figli di genitori non coniugati; *gnesioi* i figli di genitori uniti in matrimonio⁷.

⁴ R. Sealey, *On Lawful Concubinage*, in "Classical Antiquity", vol. 3, 1, 1984, pp 111-133, secondo la quale la possibilità che i bastardi avessero la cittadinanza è confermato appunto dal fatto che i figli di padre ateniese e madre concubina "presa per averne figli liberi" nonostante fossero concepiti fuori dal matrimonio erano di fatto cittadini, *contra* D. Ogden, *Greek Bastardy*, cit., p. 33 ss, secondo il quale i figli di concubina cittadina erano di stato libero ma non cittadini.

⁵ D. Ogden, *Greek Bastardy*, cit., p. 33 ss,

⁶ v. A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, cit., p. 64, D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, cit., p. 68; *contra* D. Ogden, *Greek Bastardy*, cit., cap. 2.

⁷ v. D. Ogden, *Greek Bastardy*, cit., pp 37-44

Solo i figli *gnesioi* erano cittadini, e questo valeva sia per i figli di genitori entrambi cittadini sia per i figli di padre cittadino e madre straniera.

L'importanza che Solone attribuiva all'unione legittima è ben attestata⁸, Solone stesso ne dà testimonianza in un verso dell'opera poetica: “Al quinto [settennio] è tempo che l'uomo si ricordi del matrimonio/e cerchi di generare figli per il futuro” (fr. 23 G.-P. 2=27W, p. 151, tr. M. Fantuzzi).

Che Solone vedesse nel matrimonio un fattore di *ordine* morale e giuridico emerge anche da due leggi di cui dà notizia Plutarco, la legge sulla esenzione dagli obblighi familiari per i figli nati da un'etera e la legge sulla acquisizione della cittadinanza (*demopoieton nomos*). La prima stabiliva che ai figli avuti da un'etera non fosse fatto obbligo di mantenere il padre: “chi infatti trascura la dignità del matrimonio, evidentemente vuole un'altra donna per il proprio piacere, non certo per averne figli”, sicché non meritava che i figli si occupassero di lui (Plut., *Sol.*, 22.4). La seconda legge stabiliva che poteva diventare cittadino ateniese “chi si sia trasferito in Atene per motivi di lavoro con tutta la famiglia (*estia*)” (Plut. *Sol.*, 24.4)⁹. *Estia* è parola a forte valenza religiosa, che in sé racchiude il segno dell'unione legittima, è 'famiglia' nel senso del focolare domestico, di cui era custode la dea Estia. “Estia, che nelle case eccelse di tutti/gli dei immortali e in quelle degli uomini terrestri/ha una sede perenne (*Hymn. Hom.*, 29, 1-3, tr. G. Zanetto).

La ratio delle leggi di Solone sulla famiglia e sulla cittadinanza è nel rapporto strettissimo tra *oikos* e polis. La base della polis è l'*oikos* (Arist., *Pol.*, I, 3, 1253b), e l'*oikos* si costituisce solo attraverso l'istituto del matrimonio.

Proprio la tutela dell'*oikos* è all'origine di due leggi attribuite a Solone: la legge sull'*epiklerato* (Arist., *Ath. Pol.*, 9.2; Plut., *Sol.* 20.2) e la c.d. “legge sui testamenti” (Plut., *Sol.*, 21.3). La prima imponeva alla figlia unica rimasta nubile (*epikleros*) di unirsi in matrimonio con il parente più prossimo del padre¹⁰ al fine di perpetuarne l'*oikos* attraverso i figli; la seconda al medesimo fine consentiva a chi fosse privo di figli legittimi di “disporre dei propri beni” (*diatithesthai ta eautou*) nominando un

⁸ v. L. Gagliardi, *Per un'interpretazione della legge di Solone in materia successoria*, in “Dike”, 5, 2002, pp 5-59

⁹ Stando a Plutarco, la ragione di tale legge era che chi aveva perso la propria patria e chi aveva scelto di abbandonarla per ragioni di lavoro sarebbe stato un cittadino fedele, *ivi*.

¹⁰ Chi riteneva di aver diritto a sposare l'ereditiera avanzava la sua candidatura; in caso di più richieste si andava a giudizio (*epidikasia*) e l'arconte eponimo sentenziava (Arist., *Ath. Pol.*, 43.4; 56.6).

figlio adottivo¹¹. La procedura di adozione prevedeva l'iscrizione del figlio adottivo alla fratria (Aristoph. *Orn.* 1669-1670) e la dichiarazione giurata dell'adottante che si trattava di figlio nato da genitori coniugati.

La legge del 451/50 si innesta sul tronco della legislazione soloniana e ne altera la fisionomia: modifica il fondamento della *notheia*, prima esclusivamente giuridico; modifica di conseguenza anche il senso della distinzione tra *gnesioi* e *nothoi*¹². Anche la natura del rapporto tra *oikos* e polis risulta modificato: l'elemento fondamentale che faceva da ponte tra la famiglia e la città era l'istituto del matrimonio, condizione necessaria e sufficiente sia per la costituzione dell'*oikos* sia per lo status di cittadinanza dei figli.

3. I *nothoi* sulla scena

L'impatto della legge sul tessuto sociale ateniese deve essere stato dirompente. Non è un caso che negli anni successivi all'approvazione della legge trovino posto nelle rappresentazioni teatrali tematiche variamente legate alla legge sulla cittadinanza, e talvolta intrecciate con le vicende personali di Pericle.

Cratino mette in scena il *Dionisalessandro*, probabilmente in occasione delle Grandi Dionisie del 429; Eupoli, *Maricante* (421 a.C.) e *Demi* (418/411 a. C.), Aristofane presenta *Uccelli* alle Grandi Dionisie del 414¹³. Ma è soprattutto la tragedia a occuparsi dei risvolti etici e giuridici legati alla legge di Pericle.

¹¹ La disposizione riportata da Plutarco è richiamata da Demostene, 46.14, in cui però non c'è un generico riferimento ai figli legittimi ma la precisazione che l'adottante doveva essere privo di "figli maschi legittimi".

¹² Si discute se la legge sia entrata in vigore con effetto retroattivo. Secondo Harrison, l'effetto retroattivo potrebbe essere stato raggiunto indirettamente, attraverso l'annullamento dei matrimoni misti, v. A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, cit., pp. 25-29, D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, cit., pp. 67, 87. Una modalità ulteriore è suggerita da Humphrey e da Hansen: sarebbero stati privati della cittadinanza i figli di madre non cittadina che al momento dell'entrata in vigore della legge non avessero ancora raggiunto la maggiore età, v. S.C. Humphrey, *The Nothoi of Kynosarges*, in "The Journal of Hellenic Studies", 94, 1974, pp 88-95, M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology* (1991) University of Oklahoma Press, Norman, 1999, p.53.

¹³ Eupoli, *Demi* (fr. 110 Kassel-Austin), su cui v. Plutarco, *Per.*, 24. 9 ss. In merito ai riferimenti alla legge di Pericle nella commedia attica v. E. Bakola, *Cratinus and the Art of Comedy*, Oxford University Press, Oxford 2011, O. Imperio, *Satira politica e leggi ad personam nell'arcaica: Pericle e il Dionisalessandro di Cratino*, in *La storia sulla scena. Quello che gli storici non hanno raccontato*, a cura di A. Beltrametti, Carocci, Roma 2011, pp 293-316 ; v. anche M.J.G. Soler, *Utopia e politica in Cratino*, in *La commedia greca e la storia*, a cura di F. Perusino e M. Colantonio, ETS, Pisa, 2012, pp. 305-328

La “ legge sui *nothoi*” è lo sfondo sul quale Euripide costruisce la *Medea* (431 a.C.); problemi legati alla nuova normativa sono presenti nell'*Ippolito* (428 a.C.) in *Ione* e in *Andromaca*¹⁴.

I "figli" di cui queste tragedie trattano sono tutti *nothoi*. I figli di Medea e Giasone sono *nothoi* perché nati da madre straniera -Medea è barbara; Ippolito è *nothos* perché è figlio di madre straniera e non coniugata -Antiope regina delle Amazzoni non era legittima moglie di Teseo; Ione è *nothos* perché è nato da madre cittadina ma non coniugata —è figlio di Creusa, erede del mitico re Eretteo, e di Apollo, è frutto della violenza carnale del dio; nell'*Andromaca*, Molosso è *nothos* perché figlio di madre straniera e non coniugata -è figlio di Andromaca e di Neottolemo, che l'ha avuta come premio di guerra dopo la caduta di Troia.

Nothoi ex astes e *nothoi ex xenes*: Euripide da voce a entrambi, di entrambi mostra l'identità incerta, la solitudine interiore.

Una delle conseguenze della nuova legge era che i figli illegittimi non avevano diritti ereditari; in quanto appunto illegittimi, non potevano succedere al padre nella conduzione dell'*oikos*. Non potevano di conseguenza essere oggetto di quella particolare forma di successione che era l'adozione. E tuttavia, in *Ippolito*, in *Ione* e in *Andromaca* Euripide mette in scena l'adozione di *nothoi*. Talvolta in modo esplicito (*Ione*) talvolta adombrandola (*Andromaca*) talvolta suggerendola attraverso l'ambientazione e i dialoghi (*Ippolito*). Più generale il problema rappresentato nella *Medea*: Medea che Giasone abbandona per avere una discendenza legittima è la rappresentazione degli effetti disgreganti prodotti dalla legge di Pericle sia sul piano delle relazioni affettive e familiari sia sul piano dell'etica pubblica e dell'universo simbolico condiviso. E' Medea, potrebbe essere qualunque altra donna ripudiata dal marito ateniese perché straniera¹⁵.

La tragedia, scrive Aristotele, è imitazione non di uomini ma di azione e di vita, sicché l'elemento più importante in una tragedia è la trama. Si annida nella trama “il principio dunque, e per così dire

¹⁴ Sia per *Ione* sia per *Andromaca* la datazione è incerta. E' probabile che *Ione* sia stata messa in scena intorno al 407/408 a.C. (M.S. Mirto, Euripide, *Ione*, Introduzione, Rizzoli, Milano 2009, pp. 77-78) o tra il 418 e il 410 a.C. (U. Albin, Euripide, *Elena e Ione*, Garzanti, Milano 2015, p. 31 n. 3); *Andromaca* tra il 427 e il 425 (F. Ferrari, *Struttura e personaggi nell'Andromaca di Euripide*, in “Maia”, 23, 1971, p. 223; V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Einaudi, Torino 1971, p. 128), o forse nel 429 (U. Albin, Euripide, *Andromaca e Ione*, Introduzione, Garzanti, Milano 2015, p. 22).

¹⁵ v. G. Tarditi, *Euripide e il dramma di Medea* (1957) in *Studi di poesia greca e latina*, a cura di L. Belloni, G. Milanese, A. Porro, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp 51-65 secondo il quale la *Medea* “riassume in sé il dramma di tutte le donne straniere che furono ripudiate in ossequio ai principi della cittadinanza ateniese” (p. 65)

l'anima della tragedia" (Arist., *Poet.*, 6.1450a35, tr. G. Paduano). Attraverso la trama, ciascun autore comunicava al suo pubblico un *problema*, intorno a quel problema costruiva la trama¹⁶.

La tragedia non comunicava la narrazione, piuttosto si serviva della narrazione per comunicare. Comunicava attraverso l'uso del materiale mitico, ma i miti sulla scena venivano sempre rielaborati, legati al presente, usati occasione per affrontare problemi attuali. Solo scarse parole i racconti mitici dedicano alle vicende e agli eroi; su quelle scarse parole la tragedia costruisce trame complesse, e multiformi immagini di senso, dove trovano posto anche i conflitti più urgenti, le fratture più laceranti. Che la "legge sui *nothoi*" costituisse un problema lo dice, appunto, la tragedia¹⁷.

3. Medea *talaina*

Medea *talaina*: "sventurata", "misera", "infelice".

Medea è *talaina* perché "ha subito ingiustizia" da Giasone: è stata tradita, oltraggiata, disonorata. E' stata abbandonata.

La condizione di infelicità di Medea è un motivo costante della tragedia, compare sin dalle prime battute. E' richiamata dalla Nutrice (34), dal Pedagogo (59) da Medea stessa (277, 511, 902) dal Coro (433 ss, 1274).

Euripide mostra l'infelicità di Medea non come personale reazione all'abbandono di Giasone, ma come una condizione oggettiva, legata alla oggettiva gravità della situazione. Medea stessa, lungo tutta la tragedia, rafforza questa impressione; non esprime solo degli stati d'animo, pure riflette sulla sua condizione, e in questo suo riflettere descrive con grande lucidità situazione nella quale si trova: è una donna abbandonata in un paese straniero, lontana dalla sua patria, senza conforto di affetti, senza una casa dove poter trovare rifugio.

Rivolta al Coro delle donne corinzie lamenta la condizione che le accomuna in quanto donne, e però sottolinea la differenza tra la loro condizione e la sua: "tu hai qui la patria, la casa paterna, gli agi della vita e la compagnia dei tuoi cari; io, sola e senza patria, tolta come una preda da una terra

¹⁶ Riprendo un punto di vista sviluppato in altri lavori: *La tragedia attica come fonte giuridica*, in *Andare oltre. La rappresentazione del reale fra letterature e scienze sociali*, a cura di R. Siebert e S. Floriani, Pellegrini, Cosenza 2013, pp. 41-59; *Il silenzio sulla scena. L'Ippolito di Euripide*, in *Il silenzio del diritto*, a cura di F. Casucci, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2013, pp. 285-299; *La giustizia sulla scena*, in "Parolechiave", 53, 2015, pp 209-230.

¹⁷ Sulla trattazione letteraria dei *nothoi* v. M. Ebbott, *Imagining Illegitimacy in Classical Greek Literature*, Lexington Books, Lanham (Maryland) 2003

barbara, sono offesa da mio marito e non posso rifugiarmi, a conforto dei miei affanni, né presso mia madre né presso un fratello o un parente” (253-258, tr. R. Cantarella).

Medea “tolta come una preda”: la tradizione mitica racconta che Medea seguì Giasone di sua volontà. Lo ricorda la Nutrice, all'inizio della tragedia: Medea “colpita nel cuore dall'amore per Giasone” (8); anche Giasone rammenta a Medea che fu Eros “con i suoi dardi infallibili” che la convinse a seguirlo (530)¹⁸. Discostandosi dalla versione tradizionale, scegliendo di utilizzare la variante di Erodoto¹⁹, Euripide presenta subito Medea come vittima; nel contempo suggerisce in Giasone una natura incline alla sopraffazione, alla violenza. La violenza del rapimento allora, nella Colchide, e la violenza dell'abbandono ora, in terra corinzia.

Medea è barbara. Dunque, nell'immaginario collettivo greco, qualcosa di radicalmente *altro* rispetto al mondo ellenico. In più occasioni la tragedia mette in scena l'inferiorità del mondo barbaro rispetto alla civiltà dei Greci, Euripide stesso, in altre opere, la sottolinea. “Che gli Elleni comandino i barbari è logico: ma non lo è il contrario. I barbari sono schiavi, i Greci sono liberi” (*If. Aul.*, 1400-1401, tr. U. Albin). Ed Ecuba: “La razza dei barbari non c'è modo che diventi mai amica dei Greci” (*Ek.*, 1199-1201, tr. L. Battezzato)

In *Medea* l'elemento della *diversità* barbara emerge nel ripetuto richiamo della Nutrice alla natura selvaggia della sua padrona. Ma la diversità non si traduce in *estraneità*. Lo dicono le parole del Coro alla Nutrice: “Almeno non manchi agli amici/la mia sollecitudine! “Và dunque e conducila/qui fuori dalla casa./Dille che anche noi le siamo amiche” (176-182).

Se Medea fosse l'incarnazione dell'estraneità barbara il Coro non le manifesterebbe benevolenza e amicizia. Soprattutto non si schiererebbe, da subito e senza mai mutare atteggiamento, con la donna barbara contro l'uomo greco.

Giasone è “il malvagio sposo traditore del letto” (206); “giustamente (*endikos*), punirai tuo marito, Medea” (267). Anche dopo che Medea ha consumato la sua vendetta contro la nuova sposa di Giasone il Coro condanna Giasone: “Sembra che in questo giorno un dio abbia giustamente (*endikos*) accumulato molte sventure su Giasone” (1231-1232). Persino quando è ormai chiaro che Medea

¹⁸ Anche Pindaro, *Olimpica* XIII, II, 50 si attiene alla versione tradizionale: “Medea che contro il padre/volle per sé le nozze/e fu salvezza ad Argo e alla sua ciurma” (tr. F. Ferrari)

¹⁹ Gli Argonauti guidati da Giasone “rapirono Medea, la figlia del re. Questi mandò in Grecia un araldo per chiedere soddisfazione del ratto e la restituzione della figlia, ma quelli risposero che, come i Fenici non avevano fatto ammenda del ratto di Io argiva, così neppure essi avrebbero dato soddisfazione”, Erodoto, *Storie*, 1.2, 2-3 (tr. A. Izzo D'Accinni).

ucciderà i suoi figli il Coro compiangere la madre, e ancora la chiama *talaina*: “E gemo pur sul tuo dolore, o madre infelice/ dei bambini, che tu ucciderai/i figli a causa del letto nuziale,/che ingiustamente il tuo sposo abbandona/per dividerlo con un'altra” (996-1001)

La condanna di Giasone attraversa tutta la tragedia, rimbalza dalla Nutrice al Pedagogo, da Medea a Egeo al Coro. Medea ha subito ingiustizia, e per l'ingiustizia subita “invoca Themis che i voti consacra, e Zeus che dai mortali/ quale custode dei giuramenti è onorato” (169-170). Il Coro conferma l'ingiustizia subita da Medea: “nell'ingiusta sofferenza (*adika pathousa*) invoca/Themis custode dei giuramenti” (207-208).

La sacralità dei giuramenti è un motivo costante. Il Coro accosta il comportamento *anomos* di Giasone al sovvertimento dell'ordine naturale: “A ritroso dei sacri fiumi muovono le fonti;/ e giustizia è sconvolta ed ogni cosa./Gli uomini hanno consigli di frode/e la fede giurata sugli dei non più sta salda.[...]E' finito il rispetto dei giuramenti; non più resta/pudore (*aidos*) nell'Ellade grande; è volato via in cielo” (411ss). E Medea rivolgendosi a Giasone: “La fede dei giuramenti è svanita e non posso sapere se pensi che gli dei di un tempo regnino ancora, o che ora valgano per gli uomini nuove leggi, poiché sei ben consapevole di essere spergiuro verso di me” (490-495). Le leggi degli dei e le “nuove leggi” in vigore: l'importanza di queste parole è evidente.

E' Medea, la donna barbara, a evocare ripetutamente, quasi ossessivamente, il sacro vincolo dei giuramenti; ed è Giasone, l'uomo greco, ad averlo infranto.

A Medea appartiene anche un altro elemento tipico della cultura greca, la giustizia del contraccambio. Giusta appare a Medea la vendetta contro il marito e la nuova sposa: “Lui e la sua sposa possa io vederli distrutti/con tutta la casa,/essi che per primi ardiscono offendermi!” (164-165); poi, dopo aver ucciso i figli, rivolta a Giasone esclama: “io, come dovevo (*gar os chre*), ho colpito a mia volta il tuo cuore (*kardias antheptamen*)” (1360). Già il Coro, con amaro sarcasmo, aveva riversato su Giasone la responsabilità della morte dei figli: “E tu, o sventurato, infelice parente dei sovrani,/inconsapevole ai figli/e alla tua sposa prepari rovina/e orribile morte./Misero, quanto ignaro sei del fato!” (991-995). Tra Medea e Giasone, è Giasone a mostrare il tratto infido e servile che i Greci attribuivano ai barbari. Il grande eroe ellenico, mitico capo della spedizione degli Argonauti per la conquista del Vello d'oro, sulla scena è un uomo subdolo, che subdolamente ha contratto nuove nozze, all'insaputa di Medea. “Se non eri un miserabile, tu dovevi fare questo matrimonio dopo avermi persuasa, e non tacendo con i tuoi cari” (586-587)

La natura subdola e menzognera di Giasone, Euripide la lascia emergere sin dal primo dialogo con Medea: non per desiderio né per ambizione, sostiene Giasone, si è deciso a nuove nozze, ma per amore della casa e dei figli: “perché allevassi i figli in maniera degna della mia casa e, generando fratelli ai figli nati da te, ponessi questi nella stessa condizione” (562-564)

quale soluzione più felice di questa avrei potuto trovare, io, un
esule, che sposare la figlia del re? (553-554)

Il motivo dell'opportunità delle nuove nozze, come pure dell'equiparazione tra i figli del nuovo letto e i figli avuti da Medea, è ricorrente, insistito

Sappi bene, dunque, che non per una donna ho preso questo letto regale
che ora ho, ma, come ho detto prima, volendo salvare te e generare figli
regali dallo stesso seme dei miei (*omosporous*), come baluardo della casa
(593-597)

Per voi poi, figli miei vostro padre con l'aiuto degli dei si è
molto preoccupato del vostro bene: penso che in questa terra
corinzia voi sarete nel più alto rango (*kasignetois*) insieme ai vostri
fratelli (914-917).

Kasignetos è parola che indica la consanguineità nel senso dell'appartenenza a uno stesso nucleo familiare, vale per “fratello, ma anche per “parente” e “familiare”(Il., XVI, 456, Sof., *Ant.*, 899). E' la parola con cui Elettra si rivolge a Crisostemi nel cercare di convincerla a vendicare la morte del padre, a uccidere Egisto (Sof., *Elett.*, 977).

Omosporos ha invece significato specifico: indica la consanguineità bilaterale, i figli dello stesso padre e della stessa madre. Euripide usa lo stesso termine nella *Ifigenia in Tauride* (611) Anche Eschilo ricorre a *omosporos*, per dire la consanguineità bilaterale. Nelle *Coefore*: “del nostro seme”, dice Elettra rivolta ad Oreste, ricordando Ifigenia immolata (242, tr. L. Battezzato); nei *Sette contro*

Tebe: “stessa semenza”, dice il lamento funebre che accompagna i cadaveri di Eteocle e Polinice (932, tr. E. Savino).

I figli che Giasone ha avuto da Medea non potrebbero essere *omosporoi* dei figli di secondo letto; sarebbero invece *amphimatorias*: figli dello stesso padre ma di madre diversa.²⁰ Non solo di madre diversa, ma anche di madre straniera. Il pubblico sa che essi non avrebbero in alcun modo potuto essere equiparati ai figli legittimi che Giasone avrebbe potuto avere dalle sue “nozze regali”. *Nothoi* i primi, *gnesioi* i secondi. “Mi tradisti e ti procurasti un nuovo letto, pur essendoci i figli”, esclama Medea; e subito aggiunge: “se fossi stata senza figli, il tuo desiderio di quest'altro letto sarebbe stato perdonabile” (489-491)

Lungo tutta la tragedia il tradimento di Giasone nei confronti di Medea risuona accanto al tradimento nei confronti dei figli. Nelle parole della Nutrice: Giasone ha tradito “i suoi figli e la mia signora” (17); nelle parole del Pedagogo: “il padre non ama più costoro a causa delle nuove nozze”(88); e Medea: “bella vergogna per uno sposo novello, che i figli e io che ti salvai andiamo errando come pezzenti!” (514-515). Ma il problema sono proprio i figli: Giasone non ha una discendenza legittima. Il pubblico ateniese lo sa.

Sebbene certamente la tragedia attica non possa essere intesa come mera trasposizione scenica della realtà ateniese, un contatto tra la realtà e la scena doveva necessariamente esserci, per la funzione stessa della tragedia come genere teatrale. Così, il fatto che il matrimonio tra Giasone e Medea non ricalcasse la procedura prevista dal diritto attico per l'unione legittima²¹ non implica che la posizione di Medea fosse quella della concubina²². Riferimenti espliciti all'unione legittima compaiono sia nelle parole di Medea, che chiama Giasone *posis*, marito, sia nelle parole del Coro (155) e nelle parole del Messaggero (1140) che porta a Medea la notizia della morte della nuova sposa e di suo padre. Anche

²⁰ v. *Andromaca*, v 466: “Non loderò mai, in una casa, due mogli insieme,/né figli diversi per madre (*amphimatorias*)”, tr. U. Albini.

²¹ Il rilievo è in R.B. Palmer, *An Apology for Jason. A Study of Euripides' Medea*, in “The Classical Journal” 53, 1957, pp. 49-55 in part. Pp 51- 52. Nel caso di Giasone e Medea, mancava certamente l'atto che avviava la procedura matrimoniale, *engye*, la transazione tra il padre della sposa e il futuro marito. Non avrebbe potuto esserci, perché Medea era fuggita con Giasone, ovvero secondo la versione di Euripide Giasone l'aveva rapita.

²² E' quanto invece sostiene H.P. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2001, p. 262, riprendendo alcune osservazioni di R.B. Palmer, *An Apology for Jason*, cit., secondo il quale dal punto di vista giuridico la posizione di Medea è quella della *pallake* (p. 51)

Giasone fa riferimento matrimonio (*gamos*) tra lui e Medea, a strage dei figli ormai compiuta, nel corso dell'ultimo dialogo con Medea (1341).

Tutto, nella tragedia, fa pensare a Medea come moglie di Giasone. Analogamente, sebbene i figli non siano mai definiti *nothoi*, tutto suggerisce che di *nothoi* appunto si trattasse. Medea: “Il letto di una donna barbara portava per te una vecchiaia disonorevole” (591-592)

E' questo il punto: “un letto barbaro” non gli avrebbe dato una discendenza legittima. Non la cura dei figli avuti da Medea, ma il desiderio di figli *gnesioi* spinge Giasone alle nuove nozze, come egli stesso indirettamente ammette (559ss, 913ss.)

Medea distrugge i progetti di Giasone. Uccidendo la nuova sposa, uccidendo i suoi stessi figli, lo priva di discendenza. “Non piangere ancora: aspetta ad essere vecchio!” (1396).

4. *Nothoi ex astes e nothoi ex xenes*. La successione per adozione

La “legge sui testamenti” di Solone consentiva a un uomo privo di figli legittimi di “disporre dei propri beni” nominando, in vita o mediante testamento²³, un figlio adottivo²⁴. I figli illegittimi non potevano essere adottati²⁵, come testimonia un brano di Aristofane. In *Uccelli* (414 a.C.), Pistetero dice a Eracle che non ha diritto all'eredità paterna, perché è figlio illegittimo. E se mio padre lascia a me i suoi beni anche se sono illegittimo? domanda Eracle. Pistereo: “Non lo consente la legge[...] Sta a sentire cosa dice la legge di Solone: “Non c'è diritto di successione per un bastardo, quando esistono figli legittimi. E se non ci sono figli legittimi il patrimonio spetta ai consanguinei prossimi” (*Orn.*, 1655-1665, tr. D. Dal Corno)²⁶.

²³ Seguo l'opinione di L. Gagliardi, *Per un'interpretazione della legge di Solone in materia successoria*, cit., p. 42 secondo il quale la legge consentiva sia l'adozione *inter vivos* sia l'adozione *mortis causa*, v. anche A.L.W. Harrison, *The Law of Athens*, I. *The Family and Property*, cit.p.150.

²⁴ Il rapporto tra testamento e adozione è questione discussa, per un'attenta e dettagliata ricostruzione del dibattito in merito rinvio a L. Gagliardi, *Per un'interpretazione della legge di Solone*, cit., pp 5-59, con ampio apparato bibliografico

²⁵ H.J. Wolff, *Marriage Law and Family Organization in Ancient Athens. A Study on the Interaction of Public and Private Law in the Greek City*, in “Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion”, 2, 1944, p. 79.

²⁶ Sulle implicazioni della seconda parte dell'affermazione v A.L.W. Harrison, *The Law of Athens*, I, cit., pp- 67-68, E. Cantarella, *Filiazione legittima e cittadinanza*, in G. Thur, J. Velissaulopoulos-Karakostas (eds.) *Symposion* 1995, vol. 11, Bohlau Verlag, Koln-Weimar-Wien 1997, pp 105-106.

La stessa procedura prevista per l'adozione escludeva la possibilità di adottare un figlio *nothos*: essa prevedeva che l'adottante presentasse l'adottando alla fratria, giurando solennemente che era figlio di genitori regolarmente coniugati. Al tempo di Solone la presentazione alla fratria era indispensabile ai fini della cittadinanza, come mostra ancora Aristofane nel brano citato: a conferma di quanto aveva appena detto a proposito dell'esclusione dall'eredità, Pistetero chiede ad Eracle: “Dimmi un po’: tuo padre ti ha mai presentato ai membri della fratria?” Ed Eracle: “No, mai [...], è una cosa che mi ha sempre stupito” (1669-1670).

A partire da Clistene, condizione per la cittadinanza è l'iscrizione al demo; ma la fratria sopravvive come “organismo essenziale di diritto pubblico”²⁷, volto a garantire lo status di figlio legittimo.

La tragedia comunicava al pubblico e con il pubblico: affinché la comunicazione fosse efficace occorreva che si stabilisse tra la scena e il pubblico un circuito comunicativo²⁸ che consentisse sia l'apprensione dei contenuti proposti attraverso la rappresentazione sia l'immedesimazione nella vicenda rappresentata. Né l'una né l'altra sarebbero state possibili se l'autore si fosse discostato dal codice culturale comune, dal comune patrimonio di significazioni. E tuttavia, nonostante la normativa vigente, Euripide mette in scena l'adozione dei *nothoi* Ione, Molosso, e Ippolito.

5. *Ione*

La vicenda rappresentata in *Ione* si apre con Ermes che racconta l'antefatto: la violenza fatta da Apollo a Creusa, la gravidanza nascosta, il parto in solitudine, l'abbandono del bimbo in una cesta, assieme a degli oggetti propiziatori, nella stessa grotta che aveva visto la violenza; il comando datogli da Apollo, di prendere il bambino e portarlo a Delfi, affinché la Pizia, trovandolo, se ne occupasse; le nozze di Creusa con Xuto, nonostante lui fosse straniero²⁹. Infine, il pellegrinaggio di Creusa e Xuto a Delfi: benché sposati da tempo, i due non hanno figli, e sono a Delfi per consultare l'oracolo.

Ermes anticipa il responso di Apollo: a Xuto che si presenta per il responso farà credere che Ione è suo figlio.

²⁷ L. Prandi, *Ricerche sulla concessione della cittadinanza ateniese nel V secolo a.C.*, Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica, Milano 1982, pp 14-15.

²⁸ R. Jakobson, *Linguistica e poetica* (1958) in Id., *Saggi di linguistica generale* (1963) a cura di L. Heilmann, Feltrinelli, Milano 1972.

²⁹ Figlio di Elleno re di Ftia, a Xuto era stata concesso di sposare Creusa come riconoscimento dell'aiuto dato agli Ate-niesi nella guerra contro l'Eubea.

Ione non conosce le sue origini, non sa come sia arrivato al tempio di Apollo. Non ha neppure un nome. “Mi chiamano servo di Apollo e tale sono [...] Mi chiamano servo dell'Ambiguo, e basta” (309-311). Gli altari hanno pensato a me, risponde a Creusa che lo interroga, e i pellegrini; “a vestirmi ci pensa il dio di cui sono servo” (323).

Durante il primo incontro con il figlio che crede suo, a Ione che lo interroga sulla sua nascita Xuto risponde che è il frutto di un'unione giovanile con una donna sconosciuta, che era stato concepito mentre si trovava in stato di ebbrezza. Poi comunica al figlio la sua intenzione di portarlo con sé ad Atene.

Figlio [...] ad Atene ti aspetta uno splendido regno e la ricchezza. Non peserà più su di te la duplice taccia di trovatello e povero; sarai ricco e nobile (*eugenes*) (569-581).

Euripide mostra uno Ione spaventato di fronte alla prospettiva di seguire Xuto ad Atene ed ereditarne il regno, perché consapevole di ciò che la sua condizione di bastardo avrebbe significato in quella “città terrificante”.

I famosi Ateniesi, si dice, sono originari del luogo, sono un popolo che si è conservato puro (*ouk epeisaktou genos*). Ai loro occhi avrò due torti, io: figlio di uno straniero e bastardo (*nothagenes*). Con questa taccia, vivendo da pover'uomo, conterò come uno zero e sarà finita lì; cercando di emergere invece, e di salire in alto, mi procurerò l'odio dei falliti [...] La gente brava e capace, che si chiude nel silenzio per saggezza, e se ne sta in disparte, mi troverebbe ridicolo e folle, se non me ne stessi quieto in una città terrificante (*polei phobou*) (589-601).

La conclusione del discorso è in linea con la preoccupazione manifestata: “Tirando le somme, padre, è meglio per me restar qui che venire ad Atene” (644-645).

Xuto insiste: “ti condurrò ad Atene, ma come visitatore, non come figlio [...] Col tempo, al momento opportuno (*kairon*) riuscirò a convincerla a lasciarti lo scettro del nostro regno”(655-660). Convincere la moglie era necessario, perché al momento delle nozze con Xuto Creusa era *epikleros*. L'unico modo perché Ione possa ereditare ricchezze e regno è l'adozione.

Il motivo dell'eredità che attende Ione è ricorrente, insistito. Ermes, nel narrare l'antefatto: “il ragazzo rientrerà così nella reggia della madre, e da lei riconosciuto avrà il rango che gli conviene (70-72). Creusa, dopo aver riconosciuto in Ione suo figlio: “la dinastia è salva, il paese ritrova il suo signore, Eretteo la sua giovinezza. L'antichissima reggia non è più avvolta dall'oscurità, splende alla luce del sole” (1464-1467). Atena, nel finale della tragedia, rivolta a Creusa: “raggiungi il regno di Cecrope con tuo figlio, e installalo sul trono: è progenie di Eretteo, dunque è giusto (*dikaios*) che governi la mia terra; diventerà famoso in tutta l'Ellade” (1571-1575).

Perché Apollo mi consegna a un padre che non è il mio? perché dichiara che sono figlio di Xuto? domanda Ione. E Creusa: “gli fa dono di te, della sua creatura: capita che si ceda a un amico il proprio figlio perché diventi erede (*despoten*) della sua casa [...] Se tu fossi proclamato figlio di Apollo, non potresti pretendere il nome e l'eredità[...] e così lui, per tua fortuna, ti offre un padre diverso” (1534-1536).

Il pubblico sa che l'adozione di Ione è virtualmente possibile, perché al momento dello svolgersi dei fatti rappresentati Creusa e Xuto non hanno figli legittimi. Ma sa anche che Ione è *nothos*: sia come figlio di Creusa sia nelle vesti di figlio di Xuto, è comunque nato da genitori non coniugati³⁰. Dunque, non è adottabile.

Di fronte al pubblico ateniese, come giustificare l'adozione di quel figlio *nothos*? Il fatto che si tratti di un bastardo divino ha il suo peso³¹, ma è Euripide che presenta Ione come bastardo divino³², la

³⁰ Sullo status di Ione v. R. Brock, *Citizen and Non-Citizen in Athenian Tragedy*, in E.M. Harris, D.F. Leao, P.J. Rhodes (eds) *Law and Drama in Ancient Greece*, Bloomsbury Academic Plc, London-New York 2013, pp 94-107, in part. p. 99.

³¹ N. Loraux, *The Children of Athena, Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*, Princeton University Press, Princeton 1993, ove il rilievo che nella tradizione epica e mitica il figlio di un dio non era considerato un bastardo (p. 203)

³² v. sul punto S. Lape, *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 2010, pp 129, 135-136, Alcuni studiosi hanno visto in *Ione* una celebrazione del mito dell'autoctonia, v., con varietà di posizioni, D.J. Mastrorade, *The Art of Euripides. Dramatic Technique and Social Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 184; D. Ogden, *Greek Bastardy*, cit., pp 170- 171 e passim, S. Lape, *Race and Citizen Identity*, cit., chap. 3, D. F. Leao, *The Myth of Autochtony, Athenian Citizenship and the Right of Enktesis: a Legal Approach to Euripides' Ion*, e A. C. Scafurro, *The Horizon of Euripides' Ion: A Response to Delfim Leao*, entrambi in B. Legras, G. Thür (eds.), *Symposion* 2011, vol. 23, Verlag der Österreichischen Akademie der

tradizione mitica è del tutto diversa: Ione non è figlio naturale di Creusa e nipote di Eretteo, nel mito Ione è figlio di Xuto e nipote di Elleno (Hes., *Gyn. kat.*, 27, Hdt., *His.*, 7.94.1) o figlio di Xuto e di Creusa (Apollod., *Bibl.*, 1.7.3).

6. *Andromaca*

Non è un bastardo divino il figlio *nothos* la cui adozione è adombrata nell'*Andromaca*.

Ritornano, sullo sfondo, alcune delle tematiche già affrontate nella *Medea*: la condizione della donna, assoggettata alla forza dell'uomo; il vivere in terra straniera, lontana dalla patria; l'umiliazione per i soprusi patiti.

Di nuovo il Coro soffre per le sofferenze di Andromaca: “io, Greca di Ftia, sono accorsa da te che sei Asiatica [...] Provai pena per te, donna d'Ilio,/quando entrasti in casa dei miei padroni” (119-142). Ritorna, nel modo in cui vengono presentati i personaggi, l'inversione dei caratteri tra Greci e barbari: è Ermione a mostrare i tratti di malvagità e sfrenatezza che i Greci attribuivano ai barbari; anche il sontuoso abbigliamento con cui entra in scena evoca gli usi asiatici. Pure Menelao ha i caratteri che i Greci attribuivano ai barbari: è un uomo subdolo, menzognero, sprezzante della giustizia umana e della giustizia divina.

La tragedia si apre con Andromaca rifugiata presso il santuario di Tetide, per sfuggire alla morte che Ermione aveva decretato per lei: la figlia di Menelao l'accusava di aver usato dei filtri magici per renderla sterile, così da poter prendere il suo posto nel palazzo, accanto a suo marito Neottolemo.

Andromaca a Neottolemo aveva dato un figlio, Molosso; Ermione era senza figli. “Avrei avuto figli legittimi (*paidas gnesious*) e le dei bastardi (*nothageneis*) semischiaivi (*emidoulousdei*) dei miei” (941-942).

Temendo per la sua vita, Andromaca aveva messo al sicuro Molosso presso amici fidati, e aveva mandato messaggi a Peleo, affinché accorresse in suo aiuto; poi si era rifugiata nel tempio. Ermione la raggiunge fuori dal tempio: pretende che esca dal luogo sacro, per ucciderla.

Andromaca per abbandonare il tempio vuole aspettare il ritorno di Neottolemo, sottoporsi al suo giudizio; Ermione intende ucciderla prima che il marito ritorni. Ma non può farlo finché Andromaca rimane nel tempio. “Opponi resistenza alla morte? Ma io ti stanerò ben presto dal sacrario, e uscirai

Wissenschaften, Wien 2012, risp. pp. 135ss e 153ss; v. anche V. Wohl, *Euripides and the Politics of Form*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 2015, cap. I, in part. pp 21ss

di tua volontà: ho un'esca irresistibile" (562-565). L'esca è Molosso. Accorso in aiuto della figlia, Menelao intima alla donna di uscire dal tempio, altrimenti avrebbe ucciso Molosso. "Se non esci di lì, se non oltrepassi quella soglia il bambino verrà sacrificato al posto tuo. Pensaci bene: vuoi morire tu o preferisci che perda la vita Molosso, per il grave torto che infliggi a me e a Ermione?" (314-318)

³³.

La proposta di Menelao è menzognera. Rivolto ad Andromaca: "Io, per indurti a lasciare il sacro altare della dea, ti ho fatto balenare davanti agli occhi la morte di tuo figlio: un bell'espedito per averti tra mie mani e ucciderti [...] Per quanto riguarda tuo figlio, rimetto il giudizio a Ermione: deciderà lei se ucciderlo o no" (426-432).

Il Coro ha orrore di questo duplice omicidio. "La Spartana [...] ucciderà l'infelice donna troiana/e suo figlio, per una discordia insensata./E' un omicidio empio, ingiusto, atroce." (487-491). Nel testo greco: *atheos anomos acharis*.

E' in questo contesto, Andromaca e Molosso già condannati a morire, che interviene Peleo. Molosso è figlio di suo nipote. Indignato per quella "esecuzione senza processo", invita Menelao a non agire "contro il diritto" (547-558).

Nello scontro tra il vecchio Peleo e Menelao si mostra la scelta di campo di Euripide. "Cerchi ignominiosamente di uccidere la sua infelice donna e il piccolo, che te la farà pagare, a te e a tua figlia che vive nel palazzo, anche se fosse tre volte bastardo. Un suolo secco spesso produce maggior raccolto di un campo arato, e molti bastardi sono superiori ai figli legittimi" (633-638) dice Peleo. E Menelao: "Tu, Peleo, una persona di nobili natali, prima ti imparenti con noi, e poi tiri fuori dei discorsi vergognosi per te e offensivi per noi: e tutto per una donna barbara [...] Supponi che Ermione non abbia figli e Andromaca sì: li installerai sul trono di Ftia? Degli autentici barbari comanderanno sui Greci?" (647-666).

Tutto per una donna barbara, dice Menelao, per una straniera. Ma non è solo per un senso di giustizia verso Andromaca ingiustamente condannata a morire che si è mosso Peleo, è per salvaguardare la sua discendenza. "Quella sterile giovenca non sopporta che le altre partoriscono, visto che lei non può. Ma se è andata male a lei, noi dobbiamo restare privi di discendenti?" (711-714). Esattamente

³³ L'offesa è fatta anche a Menelao perché Ermione è *epikleros*: la mancanza di discendenti avrebbe comportato l'estinzione dell'oikos.

per la stessa ragione, per avere dei discendenti, Menelao vuole uccidere Andromaca: è convinto che la donna sia la causa della sterilità della figlia. Data la condizione di *epikleros* di Ermione, la mancanza di figli avrebbe comportato l'estinzione della sua casata. Inoltre, la sterilità era causa di ripudio: vi accenna Peleo, quando intima a Menelao di andare via dalla reggia. “Filate via dal palazzo al più presto tu e la tua sterile figlia, che Neottolemo, sangue del mio sangue, provvederà a scacciare dal palazzo trascinandola per i capelli” (708-710). Scacciare Ermione avrebbe comportato l'interruzione della coabitazione (*synoikein*), e dunque la cessazione del matrimonio.

Peleo rivolto a Molosso: “Vieni qui, piccolo, tra le mie braccia [...] Penserò io ad allevarti a Ftia” (722-724).

Non emerge dalla tragedia a che titolo Peleo intende allevare il bambino a Ftia, se come bastardo di Neottolemo o come suo erede. Il riferimento alla discendenza parrebbe suggerire la seconda ipotesi, e dunque l'adozione. Ma l'ipotesi dell'adozione, pur adombrata nel dialogo con Menelao, svanisce: alla notizia della morte di Neottolemo Peleo dichiara estinto il suo *oikos*. “La mia stirpe si è estinta, non ho più figli nella reggia [...] ci rimango solo io, un vecchio, infelice, privo di eredi” (1177-1206). Perdura invece l'adottabilità di quel figlio *nothos*. Tetide rivolta a Peleo, nelle ultime battute della tragedia: “La prigioniera troiana, Andromaca, deve abitare la terra dei Molossi, dove si unirà in legittime nozze a Eleno e con lei il piccolo deve abitarla, l'unico superstite della famiglia di Eaco: i suoi discendenti regneranno felicemente sulla Molossia, di padre in figlio. Non possono perire né la mia né la tua stirpe e neppure quella di Troia, una città che sta a cuore agli dei” (1243-1251). Eleno è figlio di Priamo: sarà lui ad adottare il bambino, dopo essersi unito “in legittime nozze”.

7. Ippolito

Molto più complessa, per la profondità delle tematiche e per i tanti riferimenti al diritto attico³⁴, è la vicenda rappresentata nell'*Ippolito*³⁵. Come nell'*Andromaca* e nella *Medea*, anche nell'*Ippolito*

³⁴ Ho affrontato alcuni di tali riferimenti in *Il silenzio sulla scena*, cit.

³⁵ Irata con Ippolito, che le preferisce Artemide, Cipride istilla nell'animo di Fedra, moglie di Teseo la passione per Ippolito. Passione incestuosa: il diritto attico assimilava il vincolo con i figliastri al vincolo di sangue. Di questo insano amore Ippolito viene a sapere dalla Nutrice di Fedra, che con giuramento lo impegna a mantenere il silenzio su quanto gli ha riferito. Di fronte al rifiuto sdegnato di Ippolito, Fedra si vendica: su una tavoletta lo accusa di averle usato violenza, poi si uccide. Credendolo colpevole, Teseo scaccia il figlio, e invoca Poseidone affinché lo faccia morire. Ippolito morente viene portato davanti a Teseo, Artemide svela la verità dei fatti, Ippolito perdona il padre.

affiora, nella caratterizzazione di personaggi, il contrasto tra nature opposte: a fronte dell'arroganza e della meschinità di Teseo, la mitezza e la limpidezza di Ippolito.

Il mito dal quale la vicenda di Ippolito prende inizio racconta che Egeo, re d'Atene, si recò a Trezene dal saggio Pitteo per farsi spiegare un oscuro responso dell'oracolo delfico. Pitteo comprese che il figlio di Egeo sarebbe divenuto un grande eroe: lo indusse dunque a ubriacarsi, affinché si congiungesse con sua figlia Etra. Etra diede alla luce Teseo. Pitteo tenne presso di sé il nipote Teseo fin quando compì i sedici anni, e lo istruì personalmente. Poi Teseo lasciò Trezene per andare alla ricerca del padre Egeo, e si unì con Antiope, regina delle Amazzoni. Quando Teseo, divenuto re di Atene, sposò Fedra e ne ebbe figli, non desiderando che Ippolito fosse soggetto ai figli né che fosse re al posto loro, lo mandò da Pitteo affinché lo educasse e ne facesse il futuro re di Trezene (Paus., I.22.2).

Una conferma indiretta della posizione di Ippolito come erede al trono di Trezene è il fr. 683 della perduta *Fedra* di Sofocle³⁶, in cui si fa riferimento alla ricaduta politica della condotta di vita del giovane Ippolito: Teseo accusa il figlio di essere un chiacchierone, capace di ingannare la gente con bei discorsi e con atteggiamenti solo esteriormente virtuosi³⁷. Dato lo status di *nothos* di Ippolito, il riferimento alla ricaduta politica del suo atteggiamento rimane oscuro, a meno di ipotizzare che nella *Fedra* Ippolito fosse presentato come erede al trono di Trezene³⁸.

Nella tragedia di Euripide la nascita illegittima di Ippolito è ripetutamente richiamata: dalla Nutrice di Fedra (305-310), da Teseo (962-963), da Ippolito stesso: "O madre sventurata, o amara nascita! Nessuno dei miei cari sia mai bastardo" (1082-1083). Anche nel momento della morte Ippolito richiama, indirettamente, la sua condizione di *nothos* rispetto ai figli *gnesioi* di Teseo (1455).

³⁶ La datazione della *Fedra* è incerta. Secondo alcuni, la tragedia sofoclea si colloca tra l'*Ippolito velato* e l'*Ippolito coronato* (W.S. Barrett, *Euripides. Hippolytos*, Clarendon Press, Oxford 1964 pp 10, 29, G. Avezzi, *Il mito sulla scena. La tragedia ad Atene*, Marsilio, Venezia 2003, p.153) secondo altri è posteriore a entrambe le tragedie (E. Gelli, *Sofocle e il mito: alcune considerazioni per la ricostruzione e la datazione della Fedra*, in "Prometheus", 30, 2004, pp 193-208, A. Casanova, *I frammenti della Fedra di Sofocle*, in *Fedra. Versioni e riscritture di un mito classico*, a cura di R. Degl'Innocenti Pierini, Polistampa, Firenze 2007, pp 5-22)

³⁷ Un'eco di questa accusa è nell'*Ippolito*, quando Teseo accusa Ippolito di voler *sembrare* casto e pio (948-951, 1038-1040)

³⁸ W.S. Barrett, *Euripides. Hippolytos*, cit., pp 25, 33.

E tuttavia, l'impressione che la tragedia trasmette, sin dalle prime battute, è che Ippolito occupi nella casa di Pitteo una posizione di rilievo³⁹. Afrodite, nel Prologo: “Ma ecco, vedo qui Ippolito, il figlio di Teseo, che arriva, lasciate le fatiche della caccia [...] vasto stuolo di servi (*prospolon*) lo segue con grida festose, e rende con inni onore ad Artemide” (51-55). Sempre nel Prologo, Afrodite fa riferimento a un accadimento non privo di significato, data la nascita illegittima del giovane: “dalle case di Pitteo [Ippolito] si recò nella terra di Pandione per assistere alla celebrazione dei sacri misteri” (24-26). La terra di Pandione è Atene; i “sacri misteri” sono i misteri Eleusini, celebrazioni in onore di Demetra e di Kore. L'importanza di questo riferimento è legato alla condizione di *nothos* di Ippolito: in base alla legge di Pericle, i *nothoi* erano esclusi dalla partecipazione ai riti sacri sia privati sia pubblici⁴⁰. Anche le parole dell'aiutante (*therapon*)⁴¹ suggeriscono una posizione di rilievo di Ippolito: rivolgendosi al giovane lo chiama *anax*.

Anax, poiché solo gli dei conviene chiamare *despotas*, vorresti accogliere qualcosa da me, se ti consiglio bene? (88-89).

Parola di origine micenea, *anax* è appellativo prestigioso, indica una posizione di preminenza: è “signore” nel senso di capo, dominatore. *Anax andron* è detto Agamennone nell'*Iliade*, in quanto capo della spedizione militare (*Il.* 9. 96). La stessa parola, al femminile, compare nelle parole della Nutrice con riferimento alla madre di Ippolito: *anassan ippian Amazona* (307).

³⁹ La “legge sui *nothoi*” non proibiva ai figli illegittimi di abitare nella casa del padre, ma li escludeva dalla famiglia (*oikos*), v. D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, cit., p. 85. Il modo in cui Euripide mostra Ippolito è significativo, dato l'intreccio tra *oikos* e polis, tra l'appartenenza all'uno e l'appartenenza all'altra, v. con riferimento all'*Ippolito*, M. Ebbott, *Imagining Illegitimacy in Classical Greek Literature*, cit., p. 36.

⁴⁰ La partecipazione (*metechein*) ai riti (*hiera kai osia*) all'interno dell'*oikos* era strettamente legata ai diritti ereditari, in quanto indice dell'appartenenza all'*oikos*; la partecipazione ai riti pubblici era prerogativa dei cittadini. Sul duplice senso, pubblico e privato, dell'espressione *hiera kai osia* v. D. Ogden, *Greek Bastardy*, cit., p. 42. In questo duplice senso l'espressione è intesa in Dem., 43.51. Sebbene nel testo euripideo il verbo *metechein* non compaia, il senso delle parole di Afrodite mi pare sia assimilabile a “partecipazione”

⁴¹ Mi discosto dalla trad. cit. rendendo con “aiutante” in luogo di “servo”, in considerazione del fatto che *therapon* è la parola indica un sottoposto, ma non propriamente un servo nell'accezione comune del termine. Del resto, la differenziazione tra *prospolos* e *therapon* è già nel testo.

Ciò che il *therapon* vuole consigliare a Ippolito è di rendere onore a Cipride, per non inimicarsela. Ma non è questo il punto importante. Il punto importante è il tono deferente con cui si rivolge a Ippolito, e il tenore del dialogo, che impegna termini come *sophos, nomos, orthos, charis* (90 ss). Ippolito stesso, nel rivolgersi ai compagni di caccia, usa toni benevolmente padronali. “Andate, compagni (*opadoi*), recatevi nel palazzo e pensate al cibo: dopo la caccia dà gioia una mensa ricolma. E bisogna anche strigliare i cavalli” (109-110).

L'intera vicenda si svolge all'interno della reggia di Pitteo, che Ippolito sdegnato abbandona dopo aver saputo dalla nutrice della passione di Fedra per lui. “Ora me ne andrò da questo palazzo, finché Teseo è lontano, e terrò chiusa la bocca” (659-660). Vi ritorna quando ode le grida di Teseo, affranto per la morte di Fedra. Teseo ha già manifestato la sua furia di vendetta, ha già invocato l'aiuto di Poseidone contro il figlio. Poi, rivolto a Ippolito: “Vattene subito da questa terra: e non recarti nemmeno ad Atene, costruita dagli dei, o nei confini della terra soggetta alla mia lancia” (973-975). Il Coro è afflitto per l'ingiusto esilio che il padre impone a Ippolito. “O Cariti compagne,/perché dalla patria terra/ questo infelice, non colpevole di alcun delitto,/mandate via da queste case (*oikon*)?” (1140-1150).

Oikos è 'casa' nel senso proprio che la parola aveva nel diritto attico: organismo giuridico e religioso che comprende “cose persone e riti” finalizzato alla perpetuazione della stirpe e alla conservazione dei riti familiari. Tra gli elementi costitutivi dell'*oikos* -gli elementi cui l'*oikos* è finalizzato- rientrano i diritti di coloro che dell'*oikos* fanno parte sulle cose che costituiscono il patrimonio familiare⁴².

Il riferimento del Coro a “queste case” può forse rendere conto di un passo problematico della tragedia. A Fedra che vuole morire perché afflitta dalla passione per Ippolito, la Nutrice dice: “Sappi però – e sii pure più spietata del mare!- che, morendo, tradirai i tuoi figli, che saranno esclusi dalla reggia paterna. Pensa all'Amazzone equestre regina, che ha generato un padrone (*despoten*) ai tuoi figli, un bastardo, ma con senno da figlio legittimo” (304-399).

I problemi che il passo pone riguardano l'esclusione dei figli di Fedra “dalla reggia paterna” e il riferimento a Ippolito come loro “padrone”.

⁴² U.E. Paoli, *Famiglia* (diritto attico) in Nuovissimo Digesto Italiano, VII, UTET, Torino 1961, pp. 35-42 (la cit. è a p. 36), v. anche S. Ferrucci *L'oikos nelle leggi della polis. Il privato ateniese tra diritto e società*, in “Etica & Politica / Ethics & Politics”. IX, 2007, 1, pp. 135-154, in part. pp 135-136.

Il riferimento alla “reggia paterna” induce a pensare alla casa di Teseo. Non può essere questo ciò che la nutrice teme, perché Fedra, a differenza della madre di Ippolito, è moglie legittima di Teseo, e dunque i loro figli sono *gnesioi*. In nessun caso dunque Ippolito potrebbe sostituirsi ad essi come erede, neppure se fosse Teseo stesso a volerlo⁴³.

Il testo greco, che la traduzione rende con “saranno esclusi dalla reggia paterna”, reca *patròon methexontas domon*: non avranno parte nelle case paterne⁴⁴.

Credo che i timori della nutrice siano da intendere non in relazione alla casa di Teseo, quanto piuttosto in relazione al complesso dei beni di Pitteo, che Teseo, suo nipote per parte di madre, avrebbe titolo a ereditare. E, attraverso lui, i figli di Fedra. Da questo punto di vista, indicare in Ippolito “un bastardo ma con senno da figlio legittimo” non è un’ incongruità, e le preoccupazioni della Nutrice sono giustificate: dei due figli di Fedra, l’uno potrebbe succedere a Teseo sul trono di Atene, l’altro a Pitteo sul trono di Trezene. Se Fedra muore Ippolito, che da Pitteo è stato allevato ed educato, avrebbe buon gioco nel succedergli sul trono di Trezene. In questa prospettiva può essere inteso anche il riferimento a Ippolito *despotes* dei figli di Fedra. Un suggerimento in questa direzione viene dall’uso della stessa parola, *despotes*, in *Ione*. Creusa rivolta a Ione: “capita che si ceda a un amico il proprio figlio perché diventi erede (*despoten*) della sua casa” (1535-1536) E’ probabile che in questo senso, e non nel senso specifico del termine, la parola “padrone” sia usata anche in *Ippolito*: *despotes* con significato di erede.

Affinché Ippolito potesse ereditare da Pitteo occorreva un atto di adozione. Ma Ippolito è *nothos*.

E tuttavia, Afrodite nel Prologo lo annovera tra i “cittadini di questa terra trezenia”: *Ippolytos [...]* *politon tesde ges Trozenias* (11-12).

⁴³ S. Benardete, *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago e London, 2000, p. 87, che rileva l’incongruità dell’argomento della Nutrice, ma nota anche che “Teseo deve aver già deciso di fare di Ippolito il suo erede, e solo se Fedra rimane in vita potrebbe esserne dissuaso”; la “incongruità” dell’argomento addotto dalla Nutrice è rilevato anche da M. Ebbott, *Imagining Illegitimacy*, cit., p. 86,

⁴⁴ E’ d’uso il plurale per indicare l’insieme delle case che fanno parte della “reggia”, v. Senofonte, *Economico*, I.5: a Socrate che chiede se per “casa” (*oikos*) si debba intendere solo “casa di abitazione” o anche i beni che si possiedono al di fuori dell’*oikia*, Critobulo risponde: “A me sembra che tutto ciò che uno possiede faccia parte della “casa” (*oikos*), anche se non si trova nemmeno nella stessa città del possessore”, trad. C. Natali.

9. Il teatro di Euripide e il diritto vigente

La rappresentazione scenica della “legge sulla cittadinanza” in realtà riflette la normativa vigente, e conferma le modifiche intervenute nella legge stessa dopo il 430 a.C.

Racconta Plutarco che nel 430 Pericle, avendo perso il due figli legittimi, aveva chiesto agli Ateniesi di abolire la legge sui *nothoi* “affinché il suo nome e la sua stirpe non si estinguessero per mancanza di discendenza” (*eremia diadoches [ton oikon]*, (Plut., *Per.*, 37.2). In considerazione della disgrazia che lo aveva colpito, gli Ateniesi concessero a Pericle di iscrivere alla fratria il figlio *nothos* avuto da Aspasia, Pericle il Giovane, e di dargli il suo nome (Plut., *Per.*, 37.5). Plutarco sembra suggerire che si sia trattato di un privilegio concesso al solo Pericle; si può ritenere tuttavia che in quella occasione ci sia stata una modifica della legge del 450, peraltro mai formalmente abolita⁴⁵, e che fosse diventato possibile per tutti gli ateniesi che avessero perso i figli legittimi riconoscere i figli *nothoi*.

Diogene Laerzio, richiamandosi ad Aristotele, a Satiro e a Ieronimo di Rodi⁴⁶, riferisce di un decreto in base al quale, per incrementare la popolazione maschile decimata dalla guerra e dalla peste che aveva colpito Atene nel 430, veniva consentito “a un cittadino di sposare una donna cittadina e avere figli da un'altra” (D.L., *Vit. Phil.*, 2. 5.26). I figli di tale unione, benché *nothoi*, sarebbero stati cittadini.

La notizia è ripresa da Aulo Gellio, con riferimento specifico alla vicenda personale di Euripide, che avrebbe avuto “due mogli contemporaneamente” (Aul. Gell. *Noct. Att.*, 15.20.6), ma il dato relativo alla possibilità di una duplice unione coniugale non trova puntuale riscontro nelle fonti⁴⁷.

Diverso è il caso della modifica della legge di Pericle, secondo quanto riportato da Diogene Laerzio. La corrispondenza di datazione con quanto riportato da Plutarco è evidente: il 430 a C., quando Pericle chiese di abolire la legge sui *nothoi*, quando ottenne di legittimare il figlio *nothos* avuto dalla straniera Aspasia.

⁴⁵ v. M.H. Hansen, *The Athenian Democracy*, cit., p. 53, così anche K.A. Kapparis, *Apollodoros' Against Neera [D.59]*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999, p. 201.

⁴⁶ Il riferimento di tutti e tre gli autori richiamati è alla vicenda di Socrate, che aveva sposato Santippe e avrebbe sposato, pur senza dote, anche Myrto, figlia di Aristide il Giusto, v. anche Plut., *Aristid.*, 27.2

⁴⁷ Ma la notizia della possibilità di una duplice unione coniugale potrebbe essere un fraintendimento legato alla vicenda di Socrate, v. K.A. Kapparis, *Apollodoros' Against Neera*, p. 201 il quale, richiamandosi a Diogene Laerzio 2.6, nota come la notizia riportata da Aulo Gellio non trovi riscontro nelle fonti

C'è motivo di ritenere che l'emendamento non abbia riguardato il solo Pericle⁴⁸. Una conferma in tal senso viene da un'orazione di Demostene: godevano dei diritti di cittadinanza coloro che, pur avendo un solo genitore ateniese, erano nati prima dell'arcontato di Euclide, cioè prima del 403 a.C., anno in cui la legge di Pericle fu reintrodotta (Dem., 57.30) e resa più severa, con pesanti pene a carico dei trasgressori⁴⁹.

Motivazioni politiche di natura contingente, legate alla decimazione della popolazione maschile ateniese, avrebbero dunque suggerito la sospensione della "legge sui *nothoi*"⁵⁰, al fine di poter aumentare il numero di uomini da impiegare nella guerra del Peloponneso⁵¹ e al fine di evitare l'estinzione di tanti *oikoi*⁵²: acquisendo la cittadinanza, i figli illegittimi avrebbero potuto succedere al padre nella conduzione dell'*oikos*. L'ostacolo alla successione per adozione dei *nothoi* veniva così superato. Una conferma indiretta della possibilità di adozione dei *nothoi* dopo il 430 viene da una legge riportata da Demostene, che data all'arcontato di Euclide i termini del divieto di successione: "Nessun *nothos* o *nothe* può avere diritto alla successione (*anchisteia*) nei riti religiosi e civili sin dall'arcontato di Euclide" (Dem., 43.51).

La *Medea* è del 431: a quel tempo, la legge di Pericle era ancora in vigore, e applicata con rigore. *Ione*, *Andromaca* e *Ippolito* sono state invece messe in scena negli anni successivi al 430 a.C. e precedenti il 403: dunque, negli anni in cui la "legge sui *nothoi*" era stata

⁴⁸ E. Carawan, *Pericles the Younger*, in "The Classical Journal", 113, n. 4, 2008, pp 383-406; J.H. Block, *Perikles' Citizenship Law: A New Perspective*, in "Historia", 58, n.2, 2009, pp 141-170, in part. p. 168; K.A. Kapparis, *Apollodoros' 'Against Neera'*, cit., p. 201; R. Futo Kennedy, *Immigrant Women in Athens. Gender, Ethnicity and Citizenship in the Classical City*, Routledge, New York 2014, pp 17-19; D. Ogden, *Greek Bastardy*, cit., p. 76-79.

⁴⁹ La legge del 403 vietava i matrimoni misti (Dem., 59.16), riconosceva lo status di cittadino solo ai figli di genitori ateniesi coniugati (Dem., 46,18), e prevedeva pene severe a carico dei trasgressori. Le pene andavano dall'*atimia* e confisca dei beni (Dem., 59. 52) fino alla vendita della persona del trasgressore con tutti i suoi averi nel caso di straniero o straniera che convivesse *more uxorio* con un *astos/aste*, e a una multa di mille dracme per il cittadino convivente con una donna non cittadina (Dem. 59.16). L'azione prevista era una *graphe*, per rimarcare il carattere di interesse pubblico legato alla violazione della legge.

⁵⁰ La sospensione della legge sarebbe avvenuta in due momenti, nel 430/29 e tra il 411 e il 403, v. J.H. Block, *Perikles' Citizenship Law*, cit., p. 168.

⁵¹ I giovani nati negli anni immediatamente successivi al 451 avrebbero avuto infatti nel 430 l'età per le armi, v. R. Futo Kennedy, *Immigrant Women in Athens*, cit., p. 19, v. anche M.H. Hansen, *The Athenian Democracy*, cit., p.53.

⁵² K.A. Kapparis, *Apollodoros'*, cit., p. 27.

sospesa, o quanto meno disapplicata⁵³, consentendo al cittadino privo di figli legittimi di adottare come suo erede un *nothos*⁵⁴

Qualche indicazione si può trarre anche in merito alla *vexata questio* di chi fossero i destinatari della legge sulla cittadinanza. In *Ione*, il figlio di Creusa è sempre detto *nothos*; nell'*Andromaca* vengono detti *gnesioi* i figli che Ermione avrebbe potuto avere da Neottolemo, *nothos* il figlio di Andromaca; nell'*Ippolito* sono definiti *gnesioi* i figli di Teseo e Fedra, *nothos* Ippolito. Sulla base di questi elementi, c'è motivo di ritenere che legge sulla cittadinanza riguardasse sia i *nothoi ex xenes* sia i *nothoi ex astes*, e che il requisito del matrimonio fosse effettivamente richiesto.

La poesia, scrive Aristotele, “è più filosofica (*philosophōtheron*) e più seria (*spoudaioteron*) della storia, perché la poesia si occupa dell'universale, mentre la storia racconta i particolari” (Arist., *Poet.*, 9.1451b 5, tr. G. Paduano). Nell'*universale* che la caratterizza in quanto genere poetico la tragedia inserisce, e in maniera non occasionale, un qualche *particolare* -una sorta di innesto dell'*accaduto* nell'*accadibile*. E' grazie a questo innesto che la tragedia diventa una fonte preziosa per la conoscenza di quell'antico “diritto vigente”.

⁵³ Con riferimento a *Ippolito*, la coincidenza temporale è notata da H.M. Roisman, *Nothing is as It Seems. The Tragedy of the Implicit in Euripides' Hippolytus*, Roman and Littlefield Publisher, Lanham-Oxford, 1999 che però non inquadra la figura di Ippolito negli anni della sospensione della legge di Pericle, limitandosi a sottolineare come il pubblico avrebbe potuto notare “l'ironia del contrasto tra la legittimazione del giovane Pericle e la triste fine del nobile Ippolito” (p. 181)

⁵⁴ La sospensione della legge di Pericle potrebbe avere un riflesso anche in relazione alla datazione della *Fedra* sofoclea (v. nota 36), e dare ragione a Barrett, *Euripides. Hippolytos*, cit., su Ippolito come erede al trono di Trezene.

Bibliografia

- Euripide, *Medea*, tr. R. Cantarella, Milano: Mondadori 1990
- Euripide, *Ippolito*, tr. R. Cantarella, Milano: Mondadori 1990
- Euripide, *Andromaca*, tr. U. Albin, Milano: Garzanti 2015
- Euripide, *Ione*, tr. U. Albin e V. Faggi, Milano: Garzanti 2015
- Aristotele, *La costituzione degli Ateniesi*, tr. R. Laurenti. Bari: Laterza 1972
- Aristotele, *Poetica*, tr. G. Paduano. Roma-Bari: Laterza 2007
- Erodoto, *Storie*, trad. A. Izzo D'Accinni, Milano: Rizzoli 2004
- Inni Omerici, tr. G. Zanetto, Milano: Rizzoli 2000
- Pindaro, *Olimpiche*, tr. F. Ferrari, Milano: Rizzoli 1988
- Plutarco, *Pericle*, tr. A. Santoni, Milano: Rizzoli 2004
- Plutarco, *Solone*, tr. G. Faranda Villa e M. Affortunati, Milano: Rizzoli 2008
- Senofonte, *Economico* trad. C. Natali, Venezia: Marsilio 1988
- Solone, *Frammenti dell'opera poetica*, tr. M. Fantuzzi, Milano: Rizzoli 2001
- Albin, U. (2015) Euripide, *Elena e Ione*, Milano: Garzanti
- Avezzi, G. (2003) *Il mito sulla scena. La tragedia ad Atene*, Venezia: Marsilio
- Bakola, E. (2011) *Cratinus and the Art of Comedy*, Oxford: Oxford University Press.
- Barrett, W.S. (1964) *Euripides. Hippolytos*, Oxford: Clarendon Press.
- Benardete, S. (2000) *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Block, J.H., (2009) *Perikles' Citizenship Law: A New Perspective*, *Historia* 58, n.2, 141-170
- Brock, R. (2013) *Citizen and Non-Citizen in Athenian Tragedy*. In E.M. Harris, D.F. Leao, & J.P. Rhodes (Eds) *Law and Drama in Ancient Greece*, London-New York: Bloomsbury Academic, 94-107.
- Cantarella, E. (1997) *Filiazione legittima e cittadinanza*. In G. Thur, J. Velissaulopoulos-

- Karakostas (Eds.) *Symposion* 1995, 11, , Koln-Weimar-Wien: Bohlau Verlag, pp 105-106.
- Carawan, E., *Pericles the Younger*, *The Classical Journal*, 113, n. 4, 2008, 383-406.
- Casanova, A. (2007) *I frammenti della Fedra di Sofocle*, in R. Degl'Innocenti Pierini (a cura di) *Fedra. Versioni e riscritture di un mito classico*, Firenze: Polistampa (pp 5-22)
- Di Benedetto, V. (1971) *Euripide: teatro e società*, Torino: Einaudi
- Ebbott, M. (2003) *Imagining Illegitimacy in Classical Greek Literature*, Lanham (Maryland): Lexington Books.
- Ferrari, F. (1971) *Struttura e personaggi nell'Andromaca di Euripide*. *Maia*, 23, 209-229.
- Ferrucci, S. (2007) *L'oikos nelle leggi della polis. Il privato ateniese tra diritto e società*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*. IX, 1, 135-154.
- Foley, H.P. (2001) *Female Acts in Greek Tragedy*, , Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Futo Kennedy, R. (2014) *Immigrant Women in Athens. Gender, Ethnicity and Citizenship in the Classical City*, New York: Routledge.
- Gagliardi, L. (2002) *Per un'interpretazione della legge di Solone in materia successoria*, *Dike*, 5, 5-59.
- Gelli, E. (2004) *Sofocle e il mito: alcune considerazioni per la ricostruzione e la datazione della Fedra*, *Prometheus* 30, 193-208,
- Hansen, M.H. (1991) *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Harrison, A.R.W. (1968) *The Law of Athens, I, Family and Property*, Oxford: Clarendon Press.
- Humphrey, S.C. (1974) *The Nothoi of Kynosarges*, *The Journal of Hellenic Studies*, 94, 88-95.
- Kamen, D. (2013) *Status in Classical Athens*, Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- Kapparis, K.A. (1999) *Apollodoros' "Against Neera [D.59]"* Berlin-New York: Walter de Gruyter
- Imperio, O. (2011) *Satira politica e leggi ad personam nell'arcaia: Pericle e il Dionisalessandro di Cratino*, in A. Beltrametti (a cura di) *La storia sulla scena. Quello che gli storici non hanno raccontato*, Roma: Carocci 2011, 293-316.
- Jakobson, R. (1966) *Linguistica e poetica* (L. Heilmann, Trans.) Milano: Feltrinelli

- Jellamo, A. (2013) *La tragedia attica come fonte giuridica*, in R. Siebert e S. Floriani (a cura di) *Andare oltre. La rappresentazione del reale fra letterature e scienze sociali*, Cosenza: Pellegrini, 41-59.
- Jellamo, A. (2013) *Il silenzio sulla scena. L'Ippolito di Euripide*, in F. Casucci (a cura di) *Il silenzio del diritto*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 285-299.
- Jellamo, A. (2015) *La giustizia sulla scena*, *Parolechiave*, 53, 209-230.
- Lape, S. (2010) *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Loraux, N. (1993) *The Children of Athena, Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*, Princeton: Princeton University Press.
- Leao, D.F. (2012) *The Myth of Autochthony, Athenian Citizenship and the Right of Enktesis: a Legal Approach to Euripides' Ion*, in B. Legras & G. Thür (Eds.), *Symposion 2011*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (pp 135-152)
- MacDowell, D.M. (1976), *Bastards as Athenian Citizens*, in *Classical Quarterly*, 26, 1,88-91.
- MacDowell, D.M. (1978) *The Law in Classical Athens*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press.
- Mastrorarde, D.J. (2010) *The Art of Euripides. Dramatic Technique and Social Context*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mirto, M.S. (2009) *Euripide, Ione*, Milano: Rizzoli.
- Ogden, D. (1996) *Greek Bastardy in the Classic and the Ellenistic Period*, Oxford: Clarendon Press.
- Paoli, U.E. (1930) *Studi di diritto attico*, II, Sansoni, Firenze: Sansoni
- Paoli, U.E. (1961) *Famiglia (diritto attico)* *Novissimo Digesto Italiano*, VII, Torino: UTET, 35-42
- Palmer, R.B. (1957) *An Apology for Jason. A Study of Euripides' Medea'*, *The Classical Journal*, 53, 49-55.
- Patterson. C.B. (1981) *Pericles Citizenship Law of 451/0 b.C*, New York: Arno.
- Patterson, C.B. (1990) *Those Athenian Bastards*, *Classical Antiquity*. 9, 1, 40-73.
- Patterson, C.B. (2005) *Athenian Citizenship Law*, in D. Cohen & M. Gagarin (Eds) *The Cambridge Companion to Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 267-289.

- Prandi, L. (1982) *Ricerche sulla concessione della cittadinanza ateniese nel V secolo a.C.*, Milano: Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica
- Rohdes, P.J. (1978) *Bastards as Athenian Citizens*, *Classical Quarterly*, 28, 1, pp 89-92.
- Roisman, H.M. (1999) *Nothing is as It Seems. The Tragedy of the Implicit in Euripides' Hippolytus*, Lanham-Oxford: Roman and Littlefield Publisher.
- Scafurro, A.C. (2012) *The Horizon of Euripides' Ion: A Response to Delfim Leao*, in B. Legras & G. Thür (Eds.), *Symposion 2011*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 153-164.
- Sealey, R. (1984) *On Lawful Concubinage*, *Classical Antiquity*, 3, 1, 1984, 111-133.
- Soler, M.J.G. (2012) *Utopia e politica in Cratino*, in F. Perusino e M. Colantonio (a cura di) *La commedia greca e la storia*, Pisa: ETS, 305-328.
- Tarditi, G. (1957), *Euripide e il dramma di Medea*, in L. Belloni, G. Milanese, A. Porro (a cura di) Giovanni Tarditi, *Studi di poesia greca e latina*, Vita e Pensiero: Milano 1998, 51-65.
- Wohl, V. (2015) *Euripides and the Politics of Form*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Wolff, H.J. (1944) *Marriage Law and Family Organization in Ancient Athens. A Study on the Interaction of Public and Private Law in the Greek City*, in *Traditio*, 2, 43-95.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.