

MASSIMO NAFISSI

Il ritorno di Licurgo

Gli agoni di Artemis Orthia
e la storia dell'educazione spartana



Università degli Studi di Perugia

Morlacchi Editore

Morlacchi Editore
Storia

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA

STUDI DI STORIA E DI STORIOGRAFIA

COMITATO SCIENTIFICO

Anna Baldinetti
Roberto Cristofoli
Loreto Di Nucci
Lorenzo Medici
Massimo Nafissi

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA

STUDI DI STORIA E DI STORIOGRAFIA

21 [48]

Massimo Nafissi

IL RITORNO DI LICURGO

Gli agoni di Artemis Orthia
e la storia dell'educazione spartana

Morlacchi Editore

In copertina: Stele di Arexippos. Sparta, Museo Archeologico 1541. *IG V 1, 255* = *AO 296-297*, nr. 1. Metà del IV sec. a.C. (foto M. Nafissi; Ephorate of Antiquities of Lakonia – Regional Office © Hellenic Ministry of Culture and Sports/ Archaeological Resources Fund)

Prima edizione: dicembre 2024

Impaginazione: Martina Galli

ISBN/EAN: 978-88-9392-569-3

DOI: doi.org/10.61014/storiaestoriografia/21



The online digital edition is published in Open Access on series.morlacchilibri.com. Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

© 2024 Author

Published by Morlacchi Editore
P.zza Morlacchi, 7/9
06123 Perugia

Mail to: redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com

τριῶν γὰρ χορῶν κατὰ τὰς τρεῖς ἡλικίας
συνισταμένων ἐν ταῖς ἑορταῖς,
ὁ μὲν τῶν γερόντων ἀρχόμενος ἦδεν
Ἄμμες πόκ' ἤμες ἄλκιμοι νεανίαι.
ὁ δὲ τῶν ἀκμαζόντων ἀμειβόμενος ἔλεγεν
Ἄμμες δέ γ' εἰμέναι δὲ λῆς, ἀνγάσδεο.
ὁ δὲ τρίτος ὁ τῶν παίδων
Ἄμμες δέ γ' ἐσόμεσθα πολλῶν κάρρονες.

*Nelle feste venivano istituiti tre cori,
uno per ciascuna delle tre età.
Cantava per primo quello dei vecchi:
«Noi fummo un giorno giovani vigorosi».
Quello degli uomini nel fiore degli anni in risposta diceva:
«Noi invece lo siamo: se vuoi, prendine un assaggio».
Infine il terzo, quello dei ragazzi, cantava:
«Noi però saremo di molto più forti».
(Plut. Lyc. 21,3)*

Indice

Premessa	9
1. Artemis Orthia e gli agoni in suo onore	15
2. Gli agoni della frusta: il furto dei formaggi di Orthia e la <i>diamastíghosis</i> o <i>tás karterías agón</i>	25
2.1 <i>Le due gare: fonti, storia e mito</i>	25
2.1.1 <i>Gli agoni</i>	25
2.1.2 <i>I miti di fondazione</i>	31
2.2 <i>Le due gare: svolgimento delle competizioni e celebrazioni della vittoria</i>	40
2.2.1 <i>Il furto dei formaggi di Orthia</i>	40
2.2.2 <i>La diamastíghosis</i>	45
3. Gli altri agoni di Orthia	63
3.1 <i>Le stele con i falcetti, l'organizzazione dei gruppi di coetanei e le specialità del paidik(h)ón</i>	64
3.1.1 <i>Le stele con i falcetti e i gruppi di coetanei</i>	64
3.1.2 <i>Le specialità</i>	68
3.2 <i>Le classi di età</i>	73
3.3 <i>La dedica del premio, le stele e il termine paidik(h)ón</i>	76
3.4 <i>Il premio: i falcetti</i>	81
4. Le gare e l'educazione spartana	95
4.1 <i>Per un quadro generale: Plut. Lyc. 16-18,3</i>	95
4.2 <i>I falcetti e l'educazione spartana</i>	99
4.3 <i>Il furto</i>	102
4.4 <i>Educazione e furto in età imperiale: il fanciullo, il volpacchiotto e la phouáxir come preparazione alla diamastíghosis</i>	105
4.5 <i>Le stibádes</i>	115
5. Per una storia degli agoni di Orthia	121
5.1 <i>Gli agoni di Orthia e l'educazione spartana: l'eccellenza virile</i>	122
5.2 <i>La trasformazione dell'agone delle fruste: le opinioni moderne sulla cronologia e il dibattito sulle cesure nella storia delle istituzioni licurghbee</i>	124
5.3 <i>Le dinamiche del cambiamento: religione e memorie civiche</i>	132

5.3.1 <i>L'interpretazione rituale dell'agone del furto: bomolochía e paralleli sami</i>	132
5.3.2 <i>L'agone della diamastigosis: dal furto all'offerta del sangue</i>	139
5.4 <i>La riforma dell'agone delle fruste e la storia di Sparta</i>	146
5.5 <i>Alla diamastigosis: gli Spartani e gli altri</i>	149
5.5.1 <i>La diamastigosis e il passato di Sparta</i>	149
5.5.2 <i>Strutture per gli spettacoli e diamastigosis: i moderni e il sadismo dei turisti d'epoca romana</i>	155
5.5.3 <i>Il dialetto delle dediche a Orthia</i>	160
6. Conclusione	165
Appendice I. Su Artemis Limnatis, Artemis Orthia e Limnai	173
Appendice II. Sull'antichità del mito di fondazione trasmesso da Pausania, Astrábakos, Alópekos e la Lygodesma	175
Appendice III. Limne, Cinosura, Mesoa e Pitane nel racconto sull'origine dell'agone	179
Appendice IV. Su una singolare tradizione agonistica spartana: il divieto di partecipare ad agoni in cui è prevista la resa	183
Appendice V. Sulla presenza di materiale di epoca tardoellenistica e imperiale nella raccolta plutarchea degli <i>apophthegmata</i>	185
Appendice VI. Luciano, <i>Anacharsis</i> , 38-39	187
Bibliografia	191
Principali testimonianze discusse	217

Premessa

Per parecchi secoli, tra il tardo II sec. a.C. e il pieno IV sec. d.C. (le date sono ipotetiche, ma plausibili), ogni anno, sulle rive dell'Eurota, in occasione delle feste per la dea Artemis Orthia, alcuni giovani uomini spartani frustavano per ore e ore dei loro concittadini da poco usciti dall'adolescenza. Ogni ragazzo voleva resistere, fino a rimanere il solo in piedi tra parecchie decine di concorrenti. Si trattava di essere all'altezza del sangue e della tempra dei propri padri, degli eroi delle Termopili. Ma i ragazzi, vinti dal dolore, uno a uno cadevano, e qualcuno di loro perdeva così anche la vita. La *timé* di questi ultimi, in qualche modo sconfitti sul campo e crollati alla pari di altri, veniva risarcita da una statua onoraria, che di fatto li parificava ai vincitori, cui la città decretava analogo onore.

La scena della *diamastigosis*, uno dei termini con i quali è nota la «fustigazione a oltranza», ci è familiare, e al tempo stesso suscita in noi un giustificato sconcerto. La distanza tra il mondo antico e il nostro mondo, una delle ragioni che rende ancora prezioso lo studio delle civiltà classiche, diviene quasi un baratro. Un baratro in parte accentuato dalla consapevolezza che allo spettacolo sanguinario assisteva un pubblico numeroso, per il quale nel III sec. d.C. fu costruito un piccolo teatro in muratura. Questo libro non cerca di mitigare lo sconcerto, ma si propone di gettare su quel baratro il ponte della comprensione storica e culturale. Per far questo, respinge due facili scappatoie, quella di ricordare l'attrazione che molti di noi provano per gli spettacoli violenti e quella di allontanare da Sparta tanta violenza riconducendola a un gusto degenerato di un pubblico appassionato a spettacoli cruenti di matrice 'romana', ai *ludi gladiatorii* e alle *venationes*. Cerca invece di inquadrare la *diamastigosis* nella specifica dinamica storico-culturale della città e delle feste di Orthia.

A questo scopo allarga lo sguardo al predecessore di quell'agone, una gara in parte simile ma anche molto diversa, descritta nel IV sec. a.C. da Senofonte (dei ragazzi dovevano rubare quanti più formaggi possibile dai pressi dell'altare, ma mentre cercavano di impossessarsene subivano le frustate di uomini che difendevano le offerte della dea), e a tutto il complesso delle competizioni che si svolgevano presso Orthia, le gare dette

del *paidik(h)ón*, note per il falchetto che i vincitori ricevevano in premio e documentate da oltre 130 stele iscritte rinvenute nel santuario. L'indagine cerca di mettere in rilievo la profondissima integrazione, la logica razionale che faceva degli agoni e dei premi appena ricordati un coerente complemento dell'educazione tradizionale, con un rapporto che si perpetuava ancora in età romana, quando l'educazione pubblica aveva assunto forme diverse, ma solo in parte nuove.

La *diamastíosis* è una di quelle manifestazioni culturali che più fortemente sembrano denunciare la peculiarità di Sparta. Proprio su questo tema è vivo un dibattito cui credo si possa contribuire solo ribadendo una parziale specificità delle istituzioni e della cultura cittadina rispetto a quella delle altre *poleis* greche, che comunque formavano un *continuum* di esperienze estremamente vario. Le strutture economiche fondamentali della società spartana, basate sulla proprietà privata, per esempio, rientrano pianamente nell'alveo dell'esperienza storica dei Greci (Hodkinson 2000). Una certa specificità va riconosciuta invece all'orientamento guerriero dell'educazione, della cultura e dei valori politici della città. Tale orientamento non può essere negato, e anzi questa ricerca ribadisce e cerca di precisare i connotati della *paideía* spartana: fu proprio questo orientamento a indurre gli Spartani a costruire più precocemente di altri Greci un'educazione pubblica, che si prefiggeva di formare uomini eccellenti per forza e valore. In questo modo Sparta sviluppò in forme piuttosto estreme una possibilità che si offriva a ogni comunità greca. Va anche detto, sia pure solo per chiarezza, che questo esito non fu il semplice prodotto di un'altra peculiarità spartana, l'esigenza di controllare la servitù ilotica, ma della volontà di selezionare i propri guerrieri e la propria élite nelle forme più degne della grandezza e delle ambizioni della *polis*.

La retorica della virtù individuale spartana, della virilità machista, del valore guerriero, della solidarietà di gruppo, della difesa della nazione, assurti a fenomeno della cultura di massa con la *graphic novel* 300 di Frank Miller e Lynn Varley (1998) e il suo *remake* (quasi) cinematografico di Zack Snyder (2006), alimenta l'armamentario simbolico e i segni di riconoscimento dell'estrema destra dell'Occidente (Hodkinson 2022, Müller 2022). Questa appropriazione di Sparta va certo denunciata, ma non credo che scienza e divulgazione possano arrestarla, e soprattutto che sia davvero possibile mondare Sparta dal suo machismo militaresco, come in qualche misura si propone di fare S. Hodkinson

(Hodkinson 2006, Hodkinson 2020). Sui rischi concreti che le società occidentali corrono per effetto di queste tendenze estreme le opinioni possono essere diverse, non solo in ragione dell'orientamento politico individuale; probabilmente è anche diversa la centralità di Sparta per i suprematisti bianchi negli USA e per *Alba Dorata* in Grecia, con i suoi raduni nel segno di Leonida (il lettore italiano può consultare Bianco 2021). L'idea di Sparta con i suoi loghi rinsecchiti è purtroppo disponibile a chi se ne vuol servire. Mi pare poco probabile che chi la adotta possa prenderne in considerazione le patologie. Tra queste vi è senz'altro il fatto che Sparta sacrificasse i suoi figli al proprio mito (per un singolare effetto collaterale della memoria dell'eroismo delle Termopili) proprio mentre li voleva introdurre alla vita adulta. Resta che per lo storico mettere in luce queste patologie e intenderne la genesi non è solo questione di buon gusto politico e culturale. L'unilateralità della virtù perseguita dall'educazione spartana era stata già denunciata in maniera efficace da Platone e soprattutto da Aristotele. Si può anche ricordare alle giovani generazioni che gli Spartani non sono poi così ammirabili, che in epoca classica la loro durissima educazione rendeva i ragazzi delle «bestie selvatiche» (*Pol.* 8,1388b11-14), e in età imperiale infliggeva loro terribili sofferenze e ne causava la morte. E che si possa studiare Sparta, e cercare di intenderla in modo simpatetico, anche considerandola talora ammirabile, ma più spesso detestabile.

Dopo una breve presentazione delle nostre conoscenze sul santuario e sul culto di Artemis Orthia (§ 1), il volume introduce il lettore in termini essenziali ai due agoni della frusta e agli agoni del *paidik(h)ón*, illustrando la documentazione disponibile (rispettivamente § 2 e § 3). Degli agoni della frusta, sulla base di testimonianze oggettivamente molto più ricche, anche se comunque spesso generiche e talora problematiche, si tenta tra l'altro di ricostruire lo svolgimento. Si considera poi (§ 4) il rapporto di queste competizioni con l'educazione giovanile. Questo è dunque anche un libro sull'educazione spartana, e come tale deve moltissimo alle innovative ricerche di N. Kennell e al suo *The Gymnasium of Virtue* e a quelle di J. Ducat, autore del monumentale *Spartan Education*. Esso si pone però una serie di interrogativi o problemi critici specifici, e in particolare esamina con attenzione il significato dei falcetti come premi per i vincitori e la peculiare pratica del furto, prevista dall'educazione cittadina, pratica

cruciale per intendere il più antico agone del furto dei formaggi. A partire da queste analisi, il successivo capitolo (§ 5) si ferma sui caratteri generali della *paideia* spartana e sul suo rapporto con la cultura guerriera della città, e però, vista l'attenzione riservata alla natura degli agoni della frusta, anche sulla loro evoluzione. Muovendo dal confronto tra l'agone del furto e le forme assunte dalla *diastigosis*, ci si interroga sulla reciproca relazione fra i due agoni e soprattutto sulle ragioni che poterono indurre gli Spartani a passare dall'agone del furto dei formaggi alla fustigazione a oltranza. Quali valori e quali istanze ispirarono quella che sembra essere una vera e propria riforma della competizione? Qui si entra anche nel dibattuto tema delle differenze tra le forme che l'educazione spartana aveva in epoca classica e quelle che essa assunse in età romana. La ricerca deve affrontare la questione della persistenza e del tramonto degli istituti cittadini tradizionali in epoca ellenistica, questione che va trattata in modo duttile e diversificato. Il ritorno di Licurgo che dà il titolo a questa ricerca, allude a quello che a me pare essere uno dei due fattori decisivi nella 'riforma dell'agone', l'idea di restituire alla città un modo di vita ispirato ai principi del nomoteta, che si impose con grandissima forza all'epoca del ritorno della città alla libertà (146 a.C.), dopo il suo inglobamento nella federazione achea. Non meno importanti furono però considerazioni di tipo religioso, che vengono anch'esse indagate con cura (§ 5.2 e § 5.4). Si presta infine attenzione al rapporto tra la dimensione locale degli agoni e la partecipazione a questo spettacolo in epoca tardorepubblicana e imperiale di singoli individui dell'élite politica, sociale e culturale provenienti dal resto della Grecia, e più in generale dal mondo greco-romano (§ 5.5). Nelle conclusioni (§ 6) si mettono a fuoco i risultati conseguiti con le analisi condotte nei paragrafi precedenti, tra l'altro riflettendo ancora, ma in una dimensione più generale, sulla peculiare relazione che si stabilisce in queste competizioni tra una caratterizzazione locale e una dimensione panellenica.

Una versione ridotta di una parte delle ricerche qui presentate è recentemente comparsa con il titolo «The 'Whip Agónes' for Orthia: Education, Religion, Memory and Identity in Sparta», in S. Scharff (ed.), *Beyond the Big Four. Local Games in Ancient Greek Athletic Culture*. Teiresias Supplements Online, Volume 4, 2024, 190-222. L'elaborazione dei due testi è corsa a lungo in parallelo, ma il *Ritorno di Licurgo* propone la

mia opinione più matura su alcuni aspetti di rilievo non trascurabile. Mi riferisco in particolare all'importanza da riconoscere allo scolio alle *Leggi* di Platone 1,633b per la comprensione e la conoscenza della *diamastigosis* e alla possibilità di distinguere per essa due fasi, in parte anche per quel che riguarda il suo svolgimento.

Qualche breve avvertenza pratica ai lettori. Nel volume si adotta la forma *Orthia*, anche se molti sospettano che *Ortheia* sia una più corretta designazione per la dea: le ragioni della scelta sono fornite in § 1. Le sigle dei Periodici seguono la convenzione de *L'Année philologique*, i nomi degli autori antichi e le loro opere sono abbreviati secondo l' *Erweitertes Abkürzungsverzeichnis* della *Neue Pauly Online*. Nella traslitterazione e/o italianizzazione dei nomi propri greci non si è perseguita la coerenza, ma si è cercato di salvaguardare una piana leggibilità, tenendo presenti sia le abitudini invalse nella lingua italiana corrente sia quelle proprie della letteratura scientifica.

Infine una nota personale. Ritorno a scrivere un libro su Sparta dopo diversi decenni (Nafissi 1991), pur non avendo cessato di occuparmi di storia spartana. Non vale la pena di descrivere il percorso che mi ha portato a occuparmi del tema trattato in questo volume, che in parte può essere intuito scorrendo nella bibliografia i riferimenti ad altri lavori in stampa o di pubblicazione recente che toccano temi vicini a quelli trattati in queste pagine. Merita invece segnalare il debito e il dialogo costante che il presente scritto intrattiene con i lavori di Jean Ducat, scomparso all'inizio di questo anno. Mi sia consentito qui rendere omaggio alla sua straordinaria qualità di studioso, poliedrico, sistematico e profondo, che tanto ha fatto per la conoscenza di Sparta. Un altro debito ho contratto con i colleghi e gli amici che mi hanno voluto fornire i loro consigli, leggendo in tempi diversi parti spesso ampie di questo lavoro, e in qualche caso anche affettuosamente incoraggiato e sostenuto nel condurre a termine e consegnare alle stampe il lavoro (per tutela della buona fama di questi ultimi, lascio i loro nomi confusi nell'elenco che segue; loro sanno la mia gratitudine): Daniela Bonanno, Pierre Brulé, Kostas Buraselis, Alberto Calderini, Elisa Daga, Emidio De Albentis, Roberta Fabiani, Marcello Lupi, Didier Marcotte, Alaya Palamidis, Annalisa Paradiso ed Emilio Rosamilia. Ringrazio inoltre César Fornis, Annalisa Paradiso e Sebastian Scharff per avermi

concesso di leggere loro studi ancora in preparazione o in stampa, Nicolò Masturzo per aver dedicato il suo tempo a stimare la capienza del teatro di Orthia, Emanuele Cucina per aver reso in modo graficamente efficace il percorso dei ragazzi entro lo stesso teatro, Ermanno Gambini e Orlando Zoppitelli per le informazioni sugli attrezzi in uso sul lago Trasimeno per la raccolta delle canne e le foto a essi relative, Nicola Nenci per le foto dell'Eurota, in un'estate fatalmente non più torrida dell'ultima che stiamo trascorrendo. Ad Andrea Bruni devo una rilettura acuta e implacabile del manoscritto e a un anonimo referee consigli e osservazioni non meno utili: ovviamente la responsabilità degli errori resta mia. Versioni di parte di questo lavoro sono state presentate al Convegno internazionale *Uomo e ambiente nel mondo greco*, all'Università di Palermo (5-6 giugno 2017), allo Workshop *Interpreting Ancient Festivals. Identities in Motion in the Greek World*, all'Università Roma Tre (14 ottobre 2019) e in vari seminari del Dottorato di Ricerca in Storia, Arti e Linguaggi nell'Europa antica e moderna dell'Università degli Studi di Perugia: anche a quanti sono intervenuti sulle mie presentazioni durante questi incontri devo stimoli importanti. Ricordo infine con particolare affetto gli studenti dei miei corsi magistrali che hanno subito lezioni su questo tema. A loro rivolgo i miei migliori auguri, mentre affrontano un tempo in cui occorre superare i padri in coraggio, ma è così difficile avere pari successo.

Perugia, settembre 2024

1. Artemis Orthia e gli agoni in suo onore

Il santuario di Orthia a Sparta deve in primo luogo la sua fama alla ricca tradizione antica sugli agoni giovanili che vi si svolgevano, e in particolare alla sanguinosa gara di fustigazione sull'altare della dea, cui erano sottoposti – come riferiscono numerosissime fonti – i giovani spartani.¹

Il santuario della dea si trovava presso le rive dell'Eurota nell'area detta Limnai, ed era perciò chiamato Limnaion (Strabo 8,4,9, 5,3, Paus. 3,16,7). Sin dal XVIII secolo i viaggiatori avevano riconosciuto l'edificio teatrale d'età romana che marca il sito del santuario. Spesso denominato anfiteatro, i suoi resti ancora piuttosto ben conservati erano stati rilevati nel 1829 dagli architetti dell'Expédition scientifique de Morée. Intorno al 1850 l'edificio fu gravemente danneggiato dallo scavo di un canale per azionare un mulino e poi spogliato, mentre l'area veniva adibita a coltivazione.² Le conoscenze sul santuario si accrebbero enormemente grazie alle indagini sistematiche che la Scuola Britannica vi condusse all'inizio del XX secolo (fig. 1). Tali indagini rivelarono una storia più che millenaria. L'edificio teatrale era chiuso su un lato da un tempio, che nelle sue varie fasi costituiva il vero centro monumentale dell'area sacra. Le attività di culto iniziano nel IX sec. o all'inizio dell'VIII sec. a.C. e una successione di fasi monumentali interessano il tempio, l'altare della dea e l'area sacra. Le più antiche fasi dell'altare e del tempio risalgono all'inizio dell'epoca arcaica (quest'ultimo in particolare fu eretto per la prima volta intorno al 700 a.C. o in una data di poco successiva), mentre l'edificio teatrale che inquadra la facciata del tempio e circonda l'area tra questa e l'altare fu co-

1. Le testimonianze letterarie sulla *diamastigosis* sono raccolte e tradotte da Kennell 1995: 149-161; a esse *adde* però Ps.-Acro 1,7,10; Serv. *Aen.* 2,116; *Myth. Vat.* II 202. Si adottano, oltre a quelle *standard*, le seguenti abbreviazioni:
AO = Woodward 1929.

Plut. *apophth. lac.* = Plutarchus *apophthegmata laconica*;

Plut. *inst. lac.* = Plutarchus *instituta laconica* (*mor.* 236f-240b);

Plut. *Lacaen. apophth.* = Plutarchus *Lacaenarum apophthegmata*

2. Bosanquet 1905-1906: 304-309 per una sintesi sulle precedenti osservazioni sull'area del santuario e sull'(anfi)teatro.

struito dopo la metà del III sec. d.C.³ Le ricerche della British School misero in luce abbondanti e ricchi materiali⁴ che rivoluzionarono il modo di concepire la storia di Sparta arcaica, in particolare inducendo a ipotizzare un profondo cambiamento della cultura e delle istituzioni cittadine nel corso del VI secolo, in corrispondenza di una chiusura di Sparta alle influenze esterne e del declino delle produzioni artistiche e anche letterarie.⁵ Durante gli scavi emersero inoltre elementi importanti per la conoscenza delle pratiche rituali e agonistiche che si svolgevano nel santuario, grazie in particolare alle iscrizioni con dediche alla dea rinvenute. Alcune iscrizioni di questa serie erano già note in precedenza – una in particolare, poi perduta, era stata trascritta da Ciriaco di Ancona (*IG V 1, 282 = AO 313-314, nr. 32*) – ma il nuovo materiale superava largamente per quantità e qualità quello precedentemente conosciuto.⁶

Il materiale rinvenuto pone in qualche misura un nuovo problema circa l'identità della dea. Solo dall'età tiberiana (14-37 d.C.) nelle dediche dal santuario di Limnai il nome Artemis precede quella che almeno da allora sembra essere una semplice epiclesi,⁷ Orthia, declinata in una notevole gamma di varianti: in precedenza, e ancora in molti documenti di età imperiale, la dea è designata semplicemente con una delle diverse forme che assume

3. Sull'edificio teatrale v. Dawkins 1929: 37-47; Baudini 2013: 196-198. *IG V 1, 314 = AO 335, nr. 71*, reimpiegata nella struttura, fissa a metà III sec. d.C. (cf. Rizakis et al. 2004: 95 nr. 115), il termine *post quem* per la costruzione del teatro, che tuttavia si è proposto anche di far scendere a età tetrarchica: Cartledge e Spawforth 1989: 122-123, 221 (²2002: 112, 203).

4. I risultati degli scavi condotti dal 1906 al 1910, già regolarmente illustrati in rapporti preliminari nei volumi 12-15 dell'*Annual of the British School at Athens*, sono sistematizzati in Dawkins 1929. Per la cronologia delle fasi del santuario v. Boardman 1963; Catling 1977; per sintesi recenti dello sviluppo monumentale e sui reperti: Zink Kaasgaard Falb 2009: 129-132; Léger 2017: 19-33, 132; Johannessen 2021: 55-59 e *passim*. Sulle fasi più antiche v. anche Luongo 2015, Luongo 2017, Luongo 2018.

5. Si vedano per esempio Dickins 1912: 17-19; Ehrenberg 1925: specialmente 9-11. Il problema del declino delle produzioni artistiche e dell'austerità spartana resta centrale per la ricerca, Förtsch 2001; van Wees 2018; Delahaye 2019; Nafissi 2019: 45-50.

6. Per le iscrizioni v. sotto n. 24; per le dediche già note in precedenza Preger 1897; Bosanquet 1905-1906: 14 n. 2.

7. L'iscrizione più antica che designa Orthia come Artemis risale a tarda età tiberiana ed è stata recentemente pubblicata da Steinhauer 2022: II, nr. 3, 172. In precedenza si riteneva che il teonimo Artemis comparisse solo in epoca flavia.

la designazione Orthia. Queste varianti sono state classificate in due serie – Ὀρθ(ε)ία [*Orth(e)ía*] e (F)ορθαία, (F)ορθασία, (F)ορθεία [(*W*)ορθαία, (*W*)ορθασία, (*W*)ορθεία] – probabilmente senza necessità.⁸ Allo stesso modo forse senza necessità è stata revocata in dubbio la correttezza della forma Orthia.⁹ In ogni caso, poiché per la sua presenza costante nella tradizione letteraria e anche per essere stata adottata nelle pubblicazioni dello scavo è invalsa nell'uso, la si adopera nel titolo e nel corpo di questo lavoro.

In ragione della tardiva comparsa del nome di Artemis nella documentazione epigrafica molti ritengono che Orthia sia un'antica divinità locale in origine indipendente da Artemis.¹⁰ Non è chiaro però se questa ipotesi, che per di più tende a risalire a origini remote e oscure, sia in qualche modo fondata. A. Palamidis ha recentemente osservato che a Sparta l'abitudine di designare una divinità senza far ricorso al teonimo è in genere relativamente frequente.¹¹ Come nota R. Parker, fuori di Sparta

8. Per il nome Orthia a Sparta v. Woodward 1929: 293, Davison 1938: 457-458, Vegas Sansalvador 1996 e Alonso Déniz 2008: 42, 59-63; Sommer 2022. Secondo Vegas Sansalvador e Alonso Déniz, gli aggettivi della prima serie deriverebbero da una radice **uerd^h*- (cioè **HweRd^h*- 'groß/stark werden' Rix *et al.* 2001: 228) e sarebbero connessi alla nozione di «crescita», mentre Ὀρθία deriverebbe da **h₃r-d^h*-, cf. ὀρθός, e sarebbe legato alla nozione di «raddrizzamento», in senso sanatorio; tuttavia Sommer 2022, richiamando la scarsa attenzione alla coerenza grafica tipica della cultura laconica (cf. Bourguet 1927 e Morpurgo Davies 1993: 265-270, con osservazioni proprio sul nome della dea), ha ragionevolmente ricondotto entrambe le serie a ὀρθός, e al tema più comunemente accettato come **h_{2/3}uerHd^h*-, più problematica pare a me la proposta dello stesso Sommer quando attraverso affiliazioni linguistiche e culturali con l'India antica identifica Orthia con una dea dell'alba.

9. Per Ὀρθία come riduzione del dittongo *ei* in epoca ellenistico-romana Jucker e Risch 1979. V. tuttavia l'iscrizione Ὀρθία su un 'dado' oblungo a sezione esagonale di VII sec. a.C. *SEG* 28, 409 (Kilian 1978: 221 Taf. VI 3 e VIII, lettura incompleta in Lamb 1928-1929: 103-104 nr. 26 fig. 5 e *AO* 370, nr. 169, 24) su cui richiama l'attenzione Sommer 2022: 322. Ὀρθία è la forma tradita dai codici in Xen. *Lak. pol.* 2,9, Plut. *Thes.* 31,2, Plut. *inst. lac.* 40 (*mor.* 329c); Paus. 3,16,7; 16,9; 16,11; 17,1; 8,23,1; in Plut. *Lyc.* 18,2 è frutto di emendamento di ὀρνιθείας e ὀρνιθείας della tradizione manoscritta.

10. L'idea non si presentava prima delle scoperte degli scavi inglesi: v. p.es. Wide 1893: 112-116; Nilsson 1906: 190-196, e rimane poco sottolineata in Nilsson 1961-1967: I 487-490 (ma cf. 499). Ma v. p.es. Rose 1929: 400-402; Burkert² 2011: 190, 282; Larson 2007: 105; Budin 2015: 4, 25. L'identificazione della dea con Artemis è viceversa centrale per l'impostazione della ricerca di Johannessen 2021.

11. Palamidis 2024: 55-57. La documentazione è assai ricca (Alaya Palamidis, comunicazione personale).

Orthia (o varianti) figura quasi sempre come epiclesi di Artemis. Particolarmente frequente è la forma Orthosia, usata peraltro per l'Artemis di Limnai solo in un testo letterario, e mai epigraficamente a Sparta: nel V sec. a.C. p.es. Erodoto ricorda una Artemis Orthosia a Bisanzio e sull'Hy-mettos è documentato un santuario di Artemis Orthosia di un *genos* o una fratria attica, i Demokleidai.¹² L'onere della prova dovrebbe ricadere su chi vuol dimostrare l'originaria distinzione di Orthia da Artemis. Nel contesto raccolto del santuario è infatti ovviamente possibile che l'attributo onomastico Orthia sia adoperato come teonimo per ellissi del nome Artemis, una divinità che gli Spartani onoravano in altri santuari identificandola con altre epiclesi, come p.es. Issoria, Aiginia e Hegemone.¹³

Ai fini dell'identificazione di Orthia con la sorella di Apollo hanno particolare importanza le testimonianze dal tempio e dal successivo *oikos* di Artemis Orthia ai margini del grande *hierón* di Asklepios a Messene: la dea è attestata qui come Artemis Orthia sin dalla seconda metà del III sec. a.C.¹⁴ La qualificazione 'Artemisia' della dea può ben essere un' 'eredità' culturale spartana, per il tramite dell'ambiente perieco.

Per far risalire molto indietro nel tempo questa identificazione con Artemis non ci si può viceversa servire del presunto rapporto tra la dea di Limnai a Sparta e l'Artemis Limnatis del celebre santuario di Volimnos, legato all'origine delle guerre messeniche per la violenza che i Messeni avrebbero usato contro le fanciulle lì inviate in occasione di una festa. La denominazione della dea del santuario sulle pendici ovest del Taigeto

12. Parker 2017: 21 n. 80; Orthosia a Sparta Sch. Plat. *leg.* 1,633b, a Bisanzio Hdt. 4,87, ad Atene *IG I³* 1083 (lo *status* dei Demokleidai è incerto: Lambert 1993: 365-366; Humphreys 2019: II 571, 602, 654 n. 45, con diverse – e non necessarie suggestioni – derivate da un nesso con il culto spartano); per le altre numerose testimonianze v. Kowalzig 2006. La semplice epiclesi (?) Ὀρθωσία figura solo in Pind. *O.* 3,30; il contesto è arcade, ma contiene un riferimento a Taygeta, che nella tradizione arcaica è madre di Lakedaimon da Zeus (v. il trono di Bathykses: Paus. 3,18,10 con Nafissi 2019: 40-42): così questo caso può essere ricondotto a Sparta. ... [x]αὶ τὰρ τέμν τῶν Κοτιλῆσῶν καὶ τᾶς <1> Ὀρθωσίας <1> di *IG V 2*, 429, 11-2 = *IPArk* 27 da Figalia, IV sec. a.C., non è indicazione inequivoca della distinzione, nonostante Jost 1985: 91 e Vegas Sansalvador 1996: 279.

13. Wide 1893: 97-133. Pausania ricorda sei santuari riconducibili a Artemis a Sparta o a ridosso della città (cf. la lista in Calame 1997: 156 n. 200).

14. Sul santuario Themelis 1994. Sulle iscrizioni Piolot 2005; tra esse risale al III sec. a.C. Themelis 1994: 101-105 fig. 5 che *SEG* 41: 365 data erroneamente al III sec. d.C. Per l'ascendenza spartana del culto Luraghi 2008: 281-282.

non ha infatti a che fare con il culto del quartiere di Limnai a Sparta, ma è pienamente locale. Il toponimo Limnai, legato all'ambiente umido e agli specchi d'acqua dell'area del santuario, è documentato sul posto in epoca antica ed è ancora alla base nell'odierna denominazione Volimnos.¹⁵

La tradizione letteraria, con dei testi volti a un ambito comunicativo ovviamente diverso da quello cui sono finalizzate le dediche del Limnaion, propone l'identificazione di Orthia con Artemis già prima dell'età imperiale. È difficile precisare a che epoca si possa risalire. Almeno nel caso degli *excerpta* che si leggono all'interno della raccolta plutarchea degli *apophthégmata lakoniká* nella sezione che va sotto il nome di *instituta lakonica* [40 (*mor.* 239c-d)], la menzione di Artemis Orthia potrebbe risalire a erudizione locale spartana. La fonte di Plutarco è probabilmente uno scritto locale di avanzata epoca ellenistica o di prima epoca imperiale.¹⁶

Nel caso di autori non spartani, comunque, l'identificazione di Orthia con una variante locale di Artemis è certamente più antica. All'inizio dell'epoca ellenistica Callimaco menzionava Pitane e Limnai tra i luoghi

15. V. appendice I.

16. Sulla cronologia del passo v. appendice V e n. 27. Non è chiaro quanta cura Plutarco abbia dedicato a questa raccolta e che destinazione dovesse avere, se si tratti di uno strumento di lavoro o di un derivato della propria attività letteraria maggiore comunque destinato a circolazione; quanto più si immagina una scarsa elaborazione del testo e una sua destinazione eminentemente pratica, a uso dell'autore, tanto più si può supporre che la designazione come Artemis fosse già della fonte spartana di Plutarco. Sul metodo di lavoro di Plutarco e sugli *apophthégmata Lakoniká* come appunti di lavoro riordinati in vista della redazione delle *Vite*, v. Stadter 2014 con ulteriore bibliografia; in particolare si deve tener conto dell'opinione diversa di Pelling 2002: 65-90, ricavata dallo studio di *apophthegmata regum*, secondo il quale le raccolte di detti sarebbero ricavate da una redazione preliminare delle *Vite*. Sembra chiaro comunque che si tratti di opere di mano dell'autore. Secondo Kennell gli *Instituta* rappresenterebbero degli estratti di Plutarco da una raccolta di materiali sulle istituzioni spartane compilata dopo il 146 (Kennell 1995: 20-23): in particolare egli vorrebbe però ricondurre i capp. 1-17 a Sphairos (Kennell 1995: 102-107), un'ipotesi tutto sommato poco probabile, cf. Couvenhes 2024: 66; per questa parte degli *Instituta* come estratti dal *Licurgo* messi per scritto da un autore posteriore a Plutarco v. invece Ducat 2006: 29-32. Come osservato da Santaniello 1995: 20 n. 21, se si vogliono operare distinzioni nel materiale all'interno degli *Instituta*, occorrerà partire dalla differenza tra note che descrivono una situazione presente e note che presentano i costumi spartani come una realtà del passato. Sul ruolo di autori più tardi, e forse dello storico spartano Aristokrates (sul quale n. 137), all'interno degli *Instituta* e del *Licurgo*, v. appendice V e più estesamente Figueira 2016: 37-48, 90-96. Sugli *Instituta* v. anche Hodkinson 2000: 37-41.

nei quali le fanciulle circondano di un coro Artemis (*Dian.* 172). La possibilità che con una di queste due localizzazioni il poeta cireneo facesse riferimento proprio a Orthia è oggettivamente molto elevata. È infatti verosimile che con una o l'altra di esse Callimaco alludesse a un episodio celebre, il rapimento di Elena da parte di Teseo, che la tradizione vuole avvenuto mentre l'eroina danzava in coro con le sue compagne in onore della dea del Limnaion.¹⁷ Più problematico è il caso di Ellanico (fine V sec. a.C.), che Plutarco cita parlando di Artemis Orthia, e non semplicemente di Orthia, proprio a proposito delle danze in cui era impegnata Elena quando fu rapita da Teseo (Plut. *Thes.* 31,2 = Hellan. *FGrH/BNJ* 4 F 168a = 323a, F 18). Non si può escludere che già Ellanico avesse adottato la forma Artemis Orthia, più appropriata a un contesto comunicativo panellenico, ma la menzione della dea come Artemis potrebbe essere ammodernamento del biografo. È però un fatto che Senofonte parlava meramente di Orthia descrivendo l'agone del furto, in un passo su cui dovremo più volte ritornare (*Lak. pol.* 2,9). Di certo invece già Strabone (8,4,9) ricorda il santuario di Artemis nel Limnaion di Sparta: in questo caso l'identificazione con Artemis risale certo alle fonti del Geografo, e F. Bölte faceva – non senza buoni motivi – il nome di Apollodoro di Ate-ne, autore nella seconda metà del II sec. a.C. di un celebre commento al *Catalogo delle Navi*.¹⁸ Molto probabilmente dunque sin dal III sec. a.C., e

17. Sull'episodio del ratto di Elena al santuario di Orthia cf. Calame 1997: 158-160; Edmunds 2016: 71-76; Parker in stampa: 12-14. Entrambi i toponimi possono riferirsi a Orthia. Pitane rappresentava il centro politico-religioso del sistema di villaggi che formava Sparta, e il toponimo poteva essere considerato un diverso modo per dire Sparta (v. Lupi 2006: 204-207; qui si fa notare che Strabone 8,4,9 sembra considerare Limnai un sobborgo di Sparta/Pitane); Limnai, come si è visto, è il quartiere di Sparta in cui sorge il santuario di Artemis Orthia, detto Limnaion (cf. sopra). Certo non mancano alternative per l'uno e l'altro toponimo (cf. n. 13). Polyæn. 2,1,14 colloca esplicitamente «presso Pitane» l'obiettivamente meno celebre Artemis Hyssoria, un'informazione che si ricava anche da Paus. 3,14,2. È però anche plausibile che parlando di Limnai il poeta rinvii non a Limnai di Sparta ma a Limnai in Dentheliatis e alla locale Artemis Limnatis, nel cui santuario ebbe luogo un altro episodio celebre, quello della violenza sulle fanciulle che scatena la prima guerra mesenica (così Bornmann 1968: 82 ad loc), su appendice I e n. 364.

18. Bölte 1909: 388-391, che valorizza il contesto del passo, che rientra nell'esegesi omerica. La possibilità che la fonte di Strabone fosse Apollodoro rimane piuttosto concreta, anche se il suo nome probabilmente non può essere integrato, come proponeva Jacoby, nel commento a Tucidide (II sec. d.C.) *P. Oxy.* 853, col. 10,7-14, che come Strabone accosta il Limnaion di Sparta al santuario di Dionysos en Limnais

certamente dalla tarda età ellenistica, gli ‘altri’ Greci e quanti ambivano a rivolgersi a un uditorio panellenico riconoscevano dunque Artemis nella dea del Limnaion.

Quanto sia però antica questa nozione è difficile dire: a Sparta l’iconografia, con gli attributi del cervo e dell’arco, sembra suggerire il carattere artemisio della dea del Limnaion già dal VI sec. a.C.¹⁹ In ogni caso, i tratti che vengono assegnati a Orthia sono almeno in parte coincidenti con quelli che si riconoscono ad Artemis. La dea è considerata tradizionalmente una divinità della natura selvaggia e della sfera marginale; la si definisce anche una dea della vegetazione, e talora, ma senza solide basi, addirittura agraria; indubitabile è invece il fatto che la dea accompagni i giovani nella loro crescita: è abituale connotare come iniziatici i rituali e le prove giovanili organizzate nelle feste in suo onore e si ritiene così che la dea sovrintenda al passaggio dei ragazzi da una dimensione selvaggia a quella civilizzata della comunità dei *politai*.²⁰

Tra le fonti letterarie e tra i reperti archeologici vi sono documenti peculiari ed enigmatici, che si impongono all’attenzione degli studiosi che si occupano di Orthia e però li espongono anche al rischio di spiegare *obscura per obscuriora*. Alludo in particolare in primo luogo ad alcuni versi del *Partenio* di Alcmane, nei quali l’identificazione con Orthia dell’epiclesi (?) Ὀρθρία che si legge in 1 *PMGF* = fr. 3,61 Calame pone difficoltà di ordine metrico, e dunque costituisce un ostacolo preliminare rispetto a quelle che comunque si incontrano nel riconoscere la natura dell’oggetto che le ragazze offrono alla divinità, un φᾶρος (*phâros*, «velo») o φᾶρος (phâros,

(*FGrH* 328 F 229 Comm. Text: 594-595); la lacuna è troppo breve e l’integrazione è respinta da N. Jones in *BNJ ad loc.* (qui la menzione di *Ps. Apollodoros* è ovviamente un refuso).

19. V. Falb 2007, 145, in precedenza Pipili 1987: 43-44; Kennell 1995: 136; Johannessen 2021, 55-56 (sulla scia di Falb 2007, 143-144) porta a sostegno di tale carattere il tema dell’origine taurica e la violenza della *diamastigosis*, ma l’argomento è inconsistente, vista l’origine recente dell’agone e del suo mito di fondazione: v. § 2.1.2.

20. Sul rapporto tra Artemis e il mondo agrario v. sotto n. 194. Il primo a mettere in relazione le celebrazioni di Orthia con le iniziazioni fu, a quanto mi risulta, Frazer 1898: III 341-343; in generale v. Nilsson 1906: 190-196; Jeanmaire 1939: 514-523; Brelich 1969: 130-138; Calame 1997: 156-169 (Calame 1977: 1276-281); Vernant 1984; Frontisi-Ducroux 1984; Vernant 1987; Graf 1985: 86-90; Ducat 1995; Kennell 1995, 70-97; Ducat 2006, 249-260; des Bouvrie 2009; Budin 2015, 24-31.

«aratro»²¹. Lo stesso discorso può farsi per le celebri maschere rinvenute in gran quantità nel santuario e per le notizie antiche sulle danze comiche e mimetiche in Laconia.²² Non introdurrò dunque queste testimonianze nella discussione che segue: resta però altamente probabile che i rituali o gli agoni per la dea comprendessero forme di rappresentazione drammatica e che fossero previsti cori e danze di fanciulle, e anche forme di devozione femminile meno organizzata, ma pur sempre significativa.²³

21. L'identificazione resta incerta, nonostante l'opinione di Aristofane di Bisanzio riportata dagli scoli A al passo (e le argomentazioni di Davison 1938 [da 1968: 154-157], Page 1951: 71-82 e più recentemente di Luginbill 2009: spec. 39-40): v. p.es. Calame 1977: II 119-128, Id. 1997: 169; Hutchinson 2001: 91; Ferrari 2008, che collega il Partenio alle Carnee; Tsantsanoglou 2012: spec. 40, 68-69; Budelmann 2018: 76-77. Per quel che riguarda l'offerta di v. 61, l'interpretazione φάρος (*pháros*, «aratro») si fonda sulla nota di Sosiphanes al passo (Sch. A ad 60-61). L'esegesi rimane incerta: gli argomenti di Priestley 2007 in difesa di φᾶρος (*pháros*, «veste»): per questa soluzione Calame 1977: II 128-130) non paiono convincenti a Dale 2011: 29-31, che tuttavia traduce «robe»; assai ipotetico è il suggerimento di Tsantsanoglou 2012: 68, di attribuire la nota non al tragico Sosiphanes, ma all'erudito spartano Sosibios, di modo che essa sia più plausibilmente riconducibile a un'esperienza diretta del rito [alla quale faceva riferimento a sostegno dell'esegesi φάρος («aratro») già Page 1951: 78-79]. Nella letteratura qui citata si troverà il rinvio a ulteriori diverse interpretazioni (fra le quali quella avanzata da Pavese 2015: 58, che riconosce nell'offerta una focaccia).

22. Le maschere, di cui si è rinvenuta una grande abbondanza di esemplari per il VI e V sec. a.C., in netta maggioranza al di sopra dello strato di sabbia che articola le fasi del santuario nel VI sec. a.C. (Dickins 1929: per la cronologia dello strato di sabbia cf. però Boardman 1963 e Catling 1977), sono fra i documenti archeologici più elusivi provenienti dallo scavo di Orthia; spesso riconnesse ai rituali iniziatici, sulla linea di un influente studio di Vernant (1987: 181-187: largamente anticipato in Vernant 1984), sono richiamate pure in relazione all'origine di forme di rappresentazione drammatica, come fa anche il recente lavoro di Lloyd Rosenberg 2015; alla loro comprensione non mi sembra giovare molto l'ipotizzato legame con modelli del Vicino Oriente (Carter 1987: cf. Waugh 2012: 5-7). Per le esibizioni comiche messe in relazione alle maschere v. Sosib. *FGvH/BNJ* 595 F 7 *ap.* Ath. 14,621d-f, Poll. 4,104-105, Hsch. *s.vv. brudalicha, brulichistai, deikelistai, dikelon* e altre fonti raccolte da Csapo – Wilson 2020: 502-509 Bx 1-13, con David 1989, spec. 8-11 (secondo il quale le manifestazioni di ridicolo sarebbero state essenzialmente affare degli iloti; un'ipotesi forse troppo unilaterale), Olson 2007, 4-6, Sonnino 2014, 130-134, Csapo – Wilson 2020, 509-514. Per un'altra serie peculiare, i votivi in piombo, Boss 2000, Fragkopoulou 2010, Lloyd 2021, Braun - Engstrom 2022; Gallou 2022; quest'ultima tenta di recuperare anche attraverso i votivi in piombo le tracce della presenza femminile al santuario, che doveva tradursi soprattutto nella dedica di prodotti tessili.

23. Che peraltro sono note solo da un racconto mitico, le storie sul ratto di Elena: v. Calame 1997: 158-161.

La documentazione più ricca in nostro possesso riguarda tuttavia i giovani di sesso maschile, e la loro partecipazione agli agoni per Orthia. Questi agoni possono essere divisi in due grandi categorie. Una prima serie è nota grazie all'ampio nucleo delle celebri stele con i falcetti, arricchitosi in maniera decisiva con gli scavi britannici: esse sono note fin dal IV sec. a.C. e sono designate in età imperiale con il nome complessivo di *paidikón* o *paidikbón*, e dal II sec. a.C. cominciano a essere conosciute ciascuna con nomi individuali dalle grafie spesso varie, che ricordiamo in maniera sintetica nello schema tab. 1.²⁴ Più importante e più celebre in età tardoellenistica e imperiale era tuttavia, come si è detto, l'agone della fustigazione, la *diamastígis*. Le fonti di IV sec. a.C. conoscono peraltro una competizione diversa, nella quale i ragazzi rubavano dei formaggi e già andavano incontro a colpi di frusta. Definiremo nel loro insieme questo secondo genere di competizioni come gli agoni della frusta, che hanno avuto dunque una loro evoluzione. Essa in parte tocca anche il più noto agone della fustigazione, nella cui storia possono essere ulteriormente distinte due fasi, che chiameremo *diamastígis* 1 e *diamastígis* 2. Anche gli agoni del *paidik(h)ón* hanno avuto uno sviluppo, di cui riconosciamo qualche traccia almeno a seguito della scomparsa e comparsa dei nomi di alcuni di essi: qui li ricordiamo comunque tutti insieme, senza far distinzioni su questa base.

Agoni di Orthia		
agoni del <i>paidik(h)ón</i>	agoni della frusta	
<i>déros, euálkes, kaththeratórion, keloía, kynagétas, môa</i>	agone del furto dei formaggi	
		<i>diamastígis</i> 1
		<i>diamastígis</i> 2

Tab. 1. Gli agoni di Artemis Orthia.

24. Per le dediche di vincitori del *paidik(h)ón* (sul significato del termine § 3.3) *AO* 285-353, nrr. 1-135 è edizione più completa e aggiornata di *IG* V 1, 255-356; la recente raccolta con traduzione italiana e commento di Massaro 2018 comprende solo le iscrizioni che documentano vittorie nelle due specialità dette *môa* e *keloía*. Precedenti pubblicazioni di iscrizioni dallo scavo di Orthia: Tillyard 1905-1906; Id. 1906-1907: 182-188; Woodward 1907-1908; Id. 1908-1909. Steinhauer 2022, II, nrr. 3-4, 172-173 ha reso note due nuove stele e una stele con graffiti per vittorie in agoni non precisati (nr. 5, 173-175, cf. 23-24).

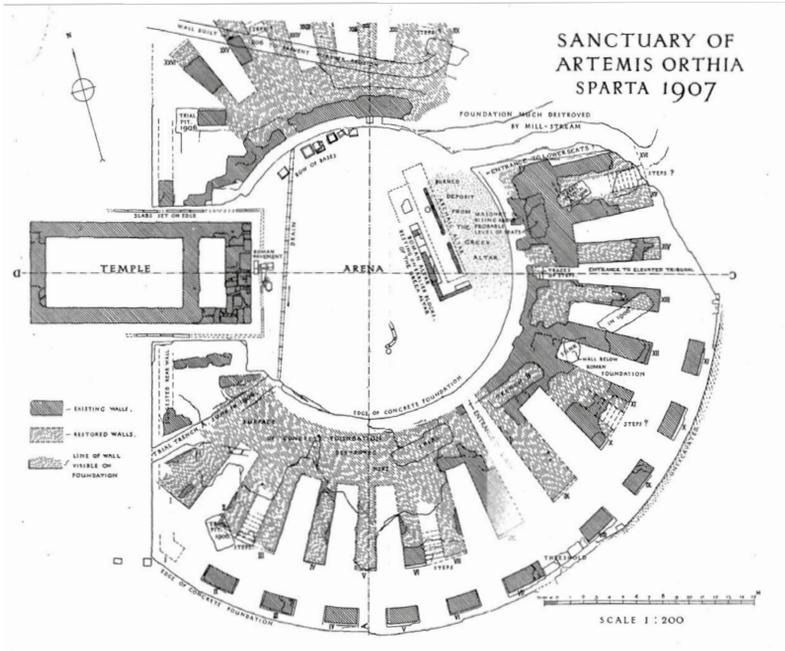


Fig. 1. Pianta del santuario di Artemis Orthia, Sparta, da *BSA* XIII, 1906, pl. II (© The British School at Athens).

2. Gli agoni della frusta: il furto dei formaggi di Orthia e la *diamastíghosis* o *tâs karterías agón*

Gli antichi, e sulla loro scia i moderni, hanno di solito considerato Sparta una comunità perennemente uguale a se stessa. Gli agoni della frusta presso il santuario di Orthia presentano uno dei più evidenti casi di cambiamento nelle sue tradizioni e nei suoi costumi. Si proporrà qui in primo luogo un sintetico quadro delle conoscenze su di essi (§ 2.1.1). È necessario anche un riesame approfondito dei racconti eziologici sulle origini dei due diversi agoni trasmessici dalla tradizione letteraria che costituiscono una fonte importante per la comprensione delle due competizioni, nella loro dimensione storica, culturale e anche concreta (§ 2.1.2). Ci si dedicherà poi a una ricostruzione, per quanto possibile dettagliata, dello svolgimento di ciascuna delle due gare (rispettivamente § 2.2.1 e § 2.2.2). Nel caso della fustigazione è possibile fermarsi anche sulle celebrazioni della vittoria e sugli onori riservati a quanti rimanevano vittime del violento agone.

2.1 Le due gare: fonti, storia e mito

2.1.1 Gli agoni

Ripercorriamo in primo luogo le informazioni essenziali sui due agoni. Prenderemo in considerazione prima il più celebre e anche meglio noto tra essi, la fustigazione, e poi il più antico, la gara del furto dei formaggi.

Numerosi autori di epoca tardorepubblicana e imperiale, a partire da Cicerone (*Tusc.* 2,34; 2,46; 5,77), accennano all'evento della fustigazione definendolo un agone.²⁵ Val la pena di sottolineare questo punto, perché

25. Per la data della visita di Cicerone, v. di seguito. Parlano dell'evento come di una gara Nic. Dam. *FGrH/BNJ* 90 F 103z11; Hyg. *fab.* 261; Plut. *inst. lac.* 40 (*mor.* 329c-d); Stat. *Theb.* 4,231-233; Lukian. *Anach.* 38; Them. *or.* 21,250A; Ps.-Nonnus *in Greg. Naz. or.* 4,11; 4,58 (Nimmo Smith); Simpl. *in Epict.* 5 e 8. La dedica di un vincitore attesta l'espressione *tâs karterías agón* (*IG* V 1, 290 = *AO* 316-317, nr. 37).

ai moderni, anche nelle trattazioni scientifiche, la dolorosa prova sembra piuttosto ricadere nella categoria più squisitamente religiosa del rituale, con importanti e dannose conseguenze ai fini della sua comprensione (§ 5.3.1). La competizione è detta τὰς καρτερίας ἀγών (*tàs karterías agón*) «gara della forza di resistere» e anche (δια)μαστίγωσις/διαμαστιγώσεις (*diamastigosis/ diamastigóseis*) «fustigazione/i», o μάστιξ/μάστιγες (*mástix, mástiges*) «la/e frusta/e». Non è escluso che possa fare riferimento alla stessa gara anche il termine εὐ(β)άλκης [*eu(b)álkes*] «il forte» (cf. § 3.1.2). I vincitori erano detti βωμονίκαί (*bomoníkai*), «i vincitori della gara dell'altare». La formulazione *tàs karterías agón*, «gara della forza di resistere», la sola testimoniata nella documentazione epigrafica locale, focalizza l'attenzione sulla virtù che veniva messa alla prova nei giovani partecipanti all'agone, e sollecitava il richiamo all'etica stoica e alle *karteréseis* di Platone (*leg.* 1,633b: καρτερήσεις τῶν ἀλγηδόνων, «le pratiche di resistenza ai dolori»); le altre designazioni sono più descrittive, e mettono in primo piano lo strumento o l'azione cui i ragazzi erano sottoposti.²⁶ Diversi autori dovettero assistere personalmente alla prova

Significativo per la concezione competitiva è ovviamente il titolo di *bomonikes*, documentato da *IG V 1, 554* (età severiana); *IG V 1, 652* (II sec. d.C.); *IG V 1, 653* [dopo il 212 d.C.]; *IG V 1, 653b = AO 357-358*, nr. 143 tav. CCI, b (dopo il 212 d.C.); *AO 358*, nr. 144 (primo quarto del III sec. d.C.), e trasmesso in latino da *Serv. Aen.* 2,116, *Hyg. fab.* 261 e in greco da *Myth. Vat.* II 202; il verbo *bomonikéō* è attestato da *IG V 1, 654* (tardo II sec. d.C.).

26. *Mástix/mástiges*: *Philostr. Ap.* 6,20; *Paus.* 3,16,9 (pl.); *Lib. or.* 1,23 (pl.). *Mástigóseis*: *Charikles FGrH/BNJ 367 F 1 ap.* Ath. 8,350c. *Diamastigosis/diamastigóseis*: *Tert. mart.* 4,8; *Sch. Plat. leg.* 1,633a (pl.); 633b (pl.); *Ps.-Nonnus in Greg. Naz. or.* 4,58 (Nimmo Smith) (pl.); *Suda s.v. Lykoúrghos*. Per l'espressione *tàs karterías agón v. IG V 1, 290 = AO 316-317*, nr. 37. Inoltre con ἐπιφανῶρ καρτερήαντα («*epiphanôr karteréanta*»), cioè ἐπιφανῶς καρτερήσαντα, «avendo egregiamente resistito», si allude all'eccellenza di un giovane onorato con una statua (*IG V 1, 653a = AO 356*, nr. 142: sull'occasione della dedica della statua cf. § 2.2.2); le descrizioni fanno riferimento, con aggettivi, sostantivi e verbi derivati da καρτερός (*karterós*), alla «forza di resistere» e al «resistere» [καρτερία, καρτερεῖν, διακαρτερεῖν, ἐγκαρτερεῖν: *Plut. inst. lac.* 40 (*mor.* 239c-d); *Lukian. Anach.* 38; *Max. Tyr.* 19, 5E (90B) *Hobeyn*; *Philostr. Gym.* 58 p. 293; *Sch. Lib. or.* 1,23; *Simpl. in Epict.* 5; *Sch. Od.* 4,425 *Dindorf*]; i giovani sono così «fortissimi nel resistere» [καρτερικώτατοι: *Lukian. Anach.* 38), apprendono a essere «forti a resistere» [καρτερικοί: *Ps.-Nonnus in Greg. Naz. or.* 4,58 (Nimmo Smith)], a «comportarsi con forza e resistenza» (καρτερικῶς ἔχειν: *ibid.* 39, 8; *Orazio* fa riferimento all'esercizio della stessa virtù da parte del giovane spartano con il termine *patiens, carm.* 1,7,10). Tutti questi termini greci ricordano le καρτερήσεις τῶν ἀλγηδόνων (*karteréseis tôn algedónon*) «pratiche di resistenza ai dolori» di Platone *leg.*

di incrollabile resistenza alle frustate offerta dai giovani spartani. Uno di questi fu certamente Cicerone, che dichiara di essere stato a Sparta e di aver sentito dire della morte di alcuni ragazzi (*Tusc.* 2,34). Egli probabilmente fu a Sparta nel 79 a.C., durante il primo dei due anni trascorsi tra Atene, Rodi e l'Asia Minore.²⁷ N. Kennell ritiene autoptiche anche le testimonianze di diversi autori di piena età imperiale, Plutarco, Luciano, Pausania e Filostrato, mentre J. Ducat è più prudente sul conto di alcune di esse.²⁸ Questi autori comunque, sembra chiaro, non basavano le proprie descrizioni su un dato esclusivamente libresco: a essi era noto che anche del pubblico non spartano assisteva alla gara, e Plutarco fa appello all'esperienza autoptica dei suoi contemporanei, che possono confermare la morte di molti ragazzi (*Lyc.* 18,2);²⁹ Luciano allude alla possibilità di recarsi a vedere le cerimonie spartane (*Anach.* 38-39); Filostrato ricorda esplicitamente che i Greci accorrevano allo spettacolo, come già faceva Favorino di Arelate (*Phil. Ap.* 6,20; Favorin. *de exilio* 21, col. 20 Barigazzi). Libanio, infine, che è l'ultimo autore antico che sappiamo aver

1,633b. Questo aiuta a capire una questione posta da Paradiso 2007b: 261-264 e da Ducat 2009: 423-424 e 427, e cioè perché le notizie sulle *diamastigōseis* in Sch. Plat. *leg.* 1,633b siano introdotte come glossa a *karteréseis*, il termine usato da Platone per indicare *in generale* le prove di resistenza istituite dal legislatore, e non al successivo specifico cenno del filosofo ai «furti ... tra una gragnuola di colpi» (*ἄρπαιγαι ... διὰ πολλῶν πληγῶν*), che per noi costituiscono il vero corrispettivo della *diamastigōsis*, ma non altrettanto facilmente potevano esserlo per un commentatore antico. In realtà proprio il fatto che la *diamastigōsis* non fosse presente nel passo platonico, ma fosse tanto celebre nella sua natura di «pratica di resistenza», *kartēresis*, indusse i commentatori a includerla nella loro esegesi in quel contesto generale, pur in mancanza di un rapporto con le singole pratiche descritte da Platone.

27. Tigerstedt 1965-1978: II 436 n. 491, rifacendosi a Pohlenz 1957² (1912): 157, non esclude che la visita a Sparta vada posta nel 50 a.C., in occasione del ritorno dalla Cilicia; questo viaggio ebbe comunque tempi assai stretti (cf. Marinone² 2004: 158-159) e la possibilità di una coincidenza tra la festa e la breve permanenza in Grecia con lo spostamento tra Atene e Patrasso nella seconda metà di ottobre pare assai improbabile (per di più Kennell ha ipotizzato che la *diamastigōsis* si tenesse tra maggio e giugno: sotto n. 74). La data alta è dunque giustamente di solito preferita: p.es. Gelzer 1939: 838; Büchner 1964: 101; Gelzer 1969: 24 n. 57; Rawson 1975: 27; Cartledge e Spawforth 1989: 94 (² 2002: 86). Kennell 1995: 21-23 daterebbe prima di Cicerone, e poco dopo il 146, la fonte di Plut. *inst. lac.* 40 (*mor.* 239c-d); la sua deve però rimanere un'ipotesi.

28. Kennell 1995: 73, Ducat 1995: 347-348.

29. Sulla morte di alcuni giovani, un'evenienza – come abbiamo visto – evocata anche da Cicerone, v. sotto § 2.2.2 n. 105.

assistito all'agone (egli deve essere stato a Sparta tra il 336 e il 340 d.C.), non ci ha lasciato una descrizione dell'evento, ma nella sua autobiografia, quando ricorda i suoi anni di studio ad Atene, dichiara di essere andato a Sparta ad assistervi (*or.* 1,23).³⁰

Pausania (3,16,7-11), che è lecito immaginare abbia voluto trovarsi a Sparta in occasione del celebrato agone spartano, ne offre probabilmente la più impressionante descrizione. I ragazzi venivano frustati sull'altare, che si riempiva del loro sangue, mentre la sacerdotessa teneva in mano la statua della dea. Se i colpi si facevano meno duri, «per rispetto alla bellezza o al rango del giovane», la sacerdotessa dichiarava che la statua era diventata più pesante e rimproverava i fustigatori.³¹

Vedremo, come si è annunciato, che probabilmente la *diamastigosis* ha conosciuto una propria evoluzione, tanto che distingueremo una sua prima fase da una di piena età imperiale. Un mutamento di maggior importanza si era però avuto in precedenza. La gara delle fruste al santuario di Orthia aveva avuto in un'età più antica una forma radicalmente diversa.

Nel IV sec. a.C. i giovani cercavano di sottrarre il numero maggiore possibile di formaggi nel santuario di Orthia, mentre altri giovani cercavano di impedirglielo a colpi di frusta.³² Il dato essenziale su questa forma

30. Per la data, assolutamente pacifica nella letteratura recente sulla vita di Libanio, cf. p.es. Tigerstedt 1965–1978: II 549 n. 1278. Il retore si vanta di essersi tenuto alla larga dalle liti tra gli allievi dei retori di Atene, che potevano anche sfociare, a suo dire, in comportamenti delittuosi. Proprio questi atti passibili di persecuzione giudiziaria lo inducono a fare argutamente riferimento a una visita a Corinto e ai processi lì tenuti dal governatore.

31. Per il passo di Pausania v. sotto § 2.1.2 e n. 40. Sul sangue che bagna l'altare v. oltre § 2.2.2. Le ridotte dimensioni di un simulacro che può essere tenuto in mano dalla sacerdotessa hanno indotto e inducono molti a richiamare (p.es. Rose 1929: 403; Zink Kaasgaard Falb 2009: 143; Braund 2018: 74-76) alcune figure in osso e terracotta trovate durante lo scavo (Dawkins 1929c: 145-149; Dawkins 1929d: 218-221 tavv. CXVII-CXX; Marangou 1969: 151-163 figg. 113-136). Tale nesso è estremamente ipotetico, data l'enorme distanza temporale tra i reperti e la descrizione di Pausania. Da esplorare con più attenzione è invece il parallelo con il piccolo *xóanon* (definito *brétas* nell'epigramma dedicatorio *SEG* 51: 482) portato in mano dalle giovani le cui statue erano disposte insieme a quelle delle sacerdotesse all'interno del santuario di Artemis Phosphoros Ortheia a Messene: Themelis 1994: 115-116, figg. 19-20 (I sec. d.C.); a quanto pare, comunque, a Messene le statuette venivano poste su un pilastro nei pressi dell'altare (Loube 2013: 107-113; sulle statue cf. Dickenson 2017: 129-131).

32. Per Orthia l'importanza del cambiamento (intuito, ma non apertamente descritto da Bosanquet 1905-1906: 314-317) fu sottolineata già da Rose 1929:

di epoca classica dell'agone è fornito da Senofonte, che – al termine di una sezione dedicata al furto del cibo nell'educazione dei giovani spartani – fa cenno a una prova che i ragazzi dovevano affrontare presso l'altare di Orthia (*Lak. pol.* 2,9):

E in più Licurgo, dopo aver proposto come punto d'onore (per i giovani) il rubare il maggior numero possibile di formaggi [ma, come vedremo, ci si è chiesti se non si trattasse invece di cereali]³³ a Orthia, diede ordine ad altri di colpirli con la frusta: la sua intenzione era di mostrare in tal modo che si può godere di fama duratura sopportando una sofferenza di breve durata; col che si dimostra anche che nei casi in cui si richieda rapidità di esecuzione, a chi è indolente spetta il minimo di vantaggio e il massimo di disagio (trad. G.F. Gianotti, rev. M. Nafissi).³⁴

Alla prova sembra far riferimento anche Platone nelle *Leggi* (1,633b). Nell'elencare gli *epitedeumata* ideati da Licurgo per esercitare gli Spartani alla virtù guerriera (*andreia*), lo spartano Megillos ricorda brevemente, dopo i sissizi, gli esercizi ginnici e la caccia, diverse pratiche di resistenza al dolore (τὸ περὶ τὰς καρτερήσεις τῶν ἀλγηδόνων). Megillos procede qui per rapide notazioni, che si aprono con un riferimento alle battaglie a

404-405 (e poi da lui ribadita in Rose 1941: 1-2) e da Ziehen 1929: 1468. Nilsson, che pure aveva dato un buon contributo alla comprensione del passo di Senofonte, specie per averlo accostato a *Plut. Arist.* 17,10 (1906: 103-104; cf. sotto), riconobbe con chiarezza la distinzione fra le due fasi solo in Nilsson 1941-1950: 458-461 (poi 1961-1967: I 487-489): qui lo studioso svedese annovera il caso di Orthia tra i culti legati alla fertilità e alla vegetazione, recedendo (cf. Nilsson 1941-1950: I 112 n. 3, 1961-1967: I 122 n. 4) dall'interpretazione risalente a Thomsen 1906 cui aveva in precedenza aderito [Nilsson 1906: 191-193, e Nilsson 1912, 324 (847)] e che metteva in rapporto la fustigazione con la *Lebensrute*, e dunque la considerava un atto di purificazione volto ad assicurare crescita, forza e fertilità. Brelich 1969: 133-136, 138, pur notando le differenze, era più interessato a sottolineare l'esistenza di un rito iniziatico già in epoca classica. Nulla fa pensare che i due tipi di agoni coesistessero sin dall'epoca di Platone, come suppone Rzepka 2020.

33. V. sotto § 2.2.1.

34. καὶ ὡς πλείστους δὴ ἀρπάσαι τυρούς παρ' Ὀρθίας καλὸν θείς, μαστιγοῦν τούτους ἄλλοις ἐπέταξε, τοῦτο δηλῶσαι καὶ ἐν τούτῳ βουλούμενος ὅτι ἔστιν ὀλίγον χρόνον ἀλγήσαντα πολὺν χρόνον εὐδοκιμοῦντα εὐφραίνεισθαι. δηλοῦται δὲ ἐν τούτῳ ὅτι καὶ ὅπου τάχους δεῖ ὁ βλακεύων ἐλάχιστα μὲν ὠφελείται, πλείστα δὲ πράγματα λαμβάνει. La descrizione di Senofonte – con i suoi participi all'accusativo singolare – non fa pensare che la gara del furto dei formaggi fosse una competizione a squadre, come intende Rzepka 2020: 61-62.

mani nude, e terminano invece con il ricordo della *krypteia* e delle Gimnopedie: a noi interessa però ora il cenno ai furti compiuti sotto una gragnuola di colpi.

Potrei provare a dire anche che cosa (Licurgo) escogitò come quarta. Si tratta degli esercizi, che sono spesso praticati presso di noi, a sopportare dei dolori, sia nelle lotte a mani nude sia in certi furti che si compiono ogni volta tra molte percosse.³⁵

La coppia di termini «percosse» e «furti», *πληγαί* e *ἀρπαγαί* (*plegai* e *harpagai*), usati da Platone può richiamare la competizione che si svolge presso l'altare di Orthia: anche Senofonte adopera per essa il verbo *ἀρπάζειν* (*harpázein*, cf. *ἀρπαγαί*, *harpagai*) e, subito prima del passo citato poco sopra, ricorda proprio con *plegai* i colpi ricevuti dai giovani sorpresi a rubare (*Lak. pol.* 2,8).³⁶ Si dubita talora che Platone faccia riferimento all'agone, anche perché in *Lak. pol.* 2,8 Senofonte potrebbe semplicemente alludere alla normale pratica del furto, e alla punizione inflitta a quanti vengono colti in flagrante. Lo stesso dunque potrebbe fare Platone. Si è tuttavia a ragione richiamata l'attenzione su *ἐκάστοτε* (*hekástote*), «ogni volta»: il filosofo allude a una punizione immancabile, mentre il quotidiano esercizio del furto non poteva avere un esito altrettanto scontato; anzi, il ladro l'avrà in genere fatta franca e non sarà andato incontro affatto alle percosse. Platone parla dunque effettivamente dell'agone di Orthia.³⁷

35. Ἔτι τοίνυν καὶ τὸ τέταρτον ἔγωγε πειρώμην ἂν λέγειν, τὸ περὶ τὰς καρτερήσεις τῶν ἀλγηδόνων πολὺ παρ' ἡμῖν γιγνόμενον, ἔν τε ταῖς πρὸς ἀλλήλους ταῖς χερσὶ μάχαις καὶ ἐν ἀρπαγαῖς τισὶν διὰ πολλῶν πληγῶν ἐκάστοτε γιγνομένων ἔτι δὲ καὶ κρυπτεία τις... Il rapporto con il passo di Senofonte fu stabilito da Ziehen 1929: 1467-1468.

36. Alle *πληγαί* che toccano ai giovani sorpresi a rubare fa cenno anche Aristot. fr. 611,13 Rose = p. 18,4-7 Dilts: «Allevano i figli in modo da non farli mai essere sazi, perché si abituino a resistere a vivere nella fame. Li abituano anche a rubare, e puniscono chi si fa sorprendere con delle percosse, in modo tale che imparino a sopportare la sofferenza della fatica e a essere all'erta tra i nemici» (τρέφουσι δὲ τὰ τέκνα ὥστε μηδέποτε πληροῦν, ἵνα ἐθίζωνται δύνασθαι πεινῆν. ἐθίζουσι δὲ αὐτοὺς καὲ κλέπτειν, καὶ τὸν ἀλόντα κολάζουσι πληγαῖς, ἵν' ἐκ τούτου πονεῖν καὶ ἀγρυπνεῖν δύνωνται ἐν τοῖς πολεμίοις).

37. Paradiso 2007: 313 che, riferendo *ἐκάστοτε* ai singoli tentativi di furto, ne ricava l'immancabilità; cf. anche Lipka 2002: 127, che vi vede invece un'allusione al ripetersi periodico del rito.

2.1.2 I miti di fondazione

Pausania (3,16,7-11) riferiva il mito di fondazione della *diamastigōsis*.³⁸ A Sparta si pretendeva che la statua della dea fosse quella dell'Artemis Taurica, che Oreste avrebbe portato in città dalla lontana, barbara terra della Tauride, l'odierna Crimea. La storia si ricollega al noto racconto dell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide, anche nella sua più specifica e innovativa dimensione eziologica. Nella tragedia Euripide collega alla dea, assetata di sangue umano e onorata in Tauride con il sacrificio degli stranieri, il culto di Artemis Tauropolos di Halaí Araphenίδes in Attica. Qui Oreste avrebbe lasciato il simulacro della dea. Nel santuario del piccolo demo non si celebravano sacrifici umani, ma si versava pur sempre sangue umano, ferendo un uomo al collo con una spada (1450-1461).³⁹ Ma veniamo a Sparta e leggiamo l'esposizione di Pausania.

La località detta Limnaion è consacrata ad Artemis Orthia. La statua lignea dicono che sia quella che un tempo Oreste e Ifigenia portarono via dalla Tauride; gli Spartani, poi, dicono che fu portata nella loro terra, perché anche qui regnava Oreste. Ritengo la loro versione più probabile di quella degli Ateniesi. Infatti, per quale motivo Ifigenia avrebbe dovuto lasciare la statua a Braurón? O come poteva accadere che gli Ateniesi, quando si accingevano a sgomberare la propria terra, non caricassero anche la statua sulle loro navi? [8] Eppure, fino ai nostri tempi, della dea taurica è rimasto un tale nome che i Cappadoci e coloro che abitano sull'Eusino rivendicano la presenza della statua presso di loro, ma la rivendicano anche i Lidi che hanno un santuario di Artemis Anaïtis. Gli Ateniesi invece lasciarono che la loro statua fosse preda dei Persiani. Infatti il simulacro da Braurón fu portato a Susa, e in seguito Seleuco lo diede ai Laodicei di Siria, che ne sono ancora in possesso. [9] E ho altre prove che l'Orthia di Sparta sia la statua lignea originaria proveniente dai barbari. Prima di tutto, Astrábakos e Alópekos, figli di Irbos, figlio di

38. In realtà, Pausania si dilunga sul carattere sanguinoso delle antiche vicende spartane come argomento per provare che la statua dell'Artemis Taurica era quella di Sparta, e non quella di Braurón poi finita a Laodicea di Siria, dove si pretendeva di aver ricevuto la statua originariamente collocata a Braurón: cf. Roy 2019: § 9. Non-dimeno il suo racconto spiega l'origine dell'agone nella forma stabilita da Licurgo, e dunque è in sostanza un racconto di origine.

39. Sul rapporto del racconto di Pausania con la tragedia Pucci 2013: 275-279; Braund 2018: 73-74. Nell'*Ifigenia in Tauride* Atena destina la sorella di Oreste a essere sacerdotessa di Artemis a Braurón, mentre la statua della dea, come detto, è deposta nel santuario della vicina Halaí Araphenίδes.

Amphisténes, figlio di Amphiklès, figlio di Agis, appena trovata la statua divennero pazzi. In secondo luogo, gli Spartani di Limne, i Cinosurei, e la gente di Mesoa e Pitane, mentre sacrificavano ad Artemis, vennero a contesa e giunsero fino allo spargimento di sangue. Molti perirono sull'altare, gli altri li uccise una malattia. [10] A seguito di questi fatti, ricevertero un oracolo, secondo cui dovevano bagnare l'altare di sangue umano. Era usanza sacrificare una vittima estratta a sorte, ma Licurgo cambiò quest'usanza nella fustigazione degli efebi e così l'altare si riempie di sangue umano. Sovrintende la sacerdotessa, con in mano la statua di legno. Questa è di solito leggera, perché piccola, [11] ma se i fustigatori moderano i colpi per riguardo alla bellezza o al rango di un efebo, subito il simulacro diventa così pesante che la sacerdotessa non lo può sostenere, e accusa i fustigatori, dicendo che sono loro a rendere grave il peso della statua. Così, sin dai sacrifici nella regione taurica, la statua continua a compiacersi di sangue umano. E la chiamano non solo Orthia, ma anche Lygodesma, perché fu trovata in un cespuglio di giunchi (*lygos*), e la vermena, che vi si attorcigliò intorno, rese diritta la statua (*orthón*)» (trad. D. Musti, rev. M. Nafissi).⁴⁰

40. τὸ δὲ χωρὶον τὸ ἐπονομαζόμενον Λιμναῖον Ὀρθίας ἱερὸν ἔστιν Ἀρτέμιδος. τὸ ξόανον δὲ ἐκεῖνο εἶναι λέγουσιν ὁ ποτε καὶ Ὀρέστης καὶ Ἰφιγένεια ἐκ τῆς Ταυρικῆς ἐκκλέπτουσιν ἐς δὲ τὴν σφετέραν Λακεδαιμόνιοι κοιμισθῆναι φασιν Ὀρέστου καὶ ἐνταῦθα βασιλεύοντος. καὶ μοι εἰκότα λέγειν μᾶλλον τι δοκοῦσιν ἢ Ἀθηναῖοι. ποίω γὰρ δὴ λόγῳ κατέλιπεν ἂν ἐν Βραυρωνῶν Ἰφιγένεια τὸ ἄγαλμα; ἢ πῶς, ἠνικά Ἀθηναῖοι τὴν χώραν ἐκλιπεῖν παρεσκευάζοντο, οὐκ ἐσέθεντο καὶ τοῦτο ἐς τὰς ναῦς; [8] καίτοι διαμεμένηκεν ἔτι καὶ νῦν τηλικούτο ὄνομα τῇ Ταυρικῇ θεῷ, ὥστε ἀμφισβητοῦσι μὲν Καππάδοκες καὶ οἱ τὸν Εὐξείνιον οἰκοῦντες τὸ ἄγαλμα εἶναι παρὰ σφίσιν, ἀμφισβητοῦσι δὲ καὶ Λυδῶν οἷς ἔστιν Ἀρτέμιδος ἱερὸν Ἀναίτιδος. Ἀθηναῖοις δὲ ἄρα παρῶφθη γενόμενον λάφυρον τῷ Μῆδῳ· τὸ γὰρ ἐκ Βραυρωνός ἐκομίσθη τε ἐς Σοῦσα καὶ ὕστερον Σελεύκου δόντος Σύροι Λαοδικεῖς ἐφ' ἡμῶν ἔχουσι. [9] μαρτύρια δὲ μοι καὶ τὰδε, τὴν ἐν Λακεδαίμονι Ὀρθίαν τὸ ἐκ τῶν βαρβάρων εἶναι ξόανον· τοῦτο μὲν γὰρ Ἀστράβακος καὶ Ἀλώπεκος οἱ Ἴρβου τοῦ Ἀμφισθένης τοῦ Ἀμφικλέους τοῦ Ἄγιδος τὸ ἄγαλμα εὐρόντες αὐτίκα παρεφρόνησαν τοῦτο δὲ οἱ Λιμναῖται Σπαρτιατῶν καὶ Κυνοσουρεῖς καὶ οἱ ἐκ Μεσσίας τε καὶ Πιτάνης θύοντες τῇ Ἀρτέμιδι ἐς διαφοράν, ἀπὸ δὲ αὐτῆς καὶ ἐς φόβου προήχθησαν, ἀποθανόντων δὲ ἐπὶ τῷ βωμῷ πολλῶν νόσος ἔφθειρε τοὺς λοιπούς. [10] καὶ σφίσιν ἐπὶ τούτῳ γίνεται λόγιον αἵματι ἀνθρώπων τὸν βωμὸν αἰμάσσειν θυομένου δὲ ὄντινα ὁ κλῆρος ἐπέλαμβανε, Λυκοῦργος μετέβαλεν ἐς τὰς ἐπὶ τοῖς ἐφήβοις μαστιγας, ἐμπίπλαται τε οὕτως ἀνθρώπων αἵματι ὁ βωμός. ἢ δὲ ἱέρεια τὸ ξόανον ἔχουσα σφίσιν ἐφέστηκε· τὸ δὲ ἔστιν ἄλλως μὲν κοῦφον ὑπὸ σμικρότητος, [11] ἦν δὲ οἱ μαστιγοῦντές ποτε ὑποφιδόμενοι παίωσι κατὰ ἐφήβου κάλλος ἢ ἀξίωμα, τότε ἤδη τῇ γυναικὶ τὸ ξόανον γίνεται βαρὺ καὶ οὐκέτι εὐφορον, ἢ δὲ ἐν αἰτία τοὺς μαστιγοῦντας ποιεῖται καὶ πιέζεσθαι δι' αὐτοὺς φησιν· οὕτω τῷ ἄγάλματι ἀπὸ τῶν ἐν τῇ Ταυρικῇ θυσῶν ἐμμεμένηκεν ἀνθρώπων αἵματι ἠρδεσθαι· καλοῦσι δὲ οὐκ Ὀρθίαν μόνον ἀλλὰ καὶ Λυγοδέσμαν τὴν αὐτήν, ὅτι ἐν θάμνῳ λύγων εὐρέθη, περιεληθεῖσα δὲ ἡ λύγος ἐποίησε τὸ ἄγαλμα ὀρθόν.

Come nota Pausania (3,16,7-8), e come sappiamo da altre fonti, molte comunità pretendevano di possedere la statua della dea taurica.⁴¹ I culti associati dagli antichi (ovviamente a posteriori!) all'Artemis Taurica contemplavano di solito cerimonie di natura particolarmente violenta e sanguinosa. Ne è un esempio assai celebre Diana Aricina, con la tradizione del *rex nemorensis*, il sacerdozio coperto da schiavi fuggitivi che si succedevano uccidendosi l'uno dopo l'altro. Anche la menzione della Tauropolos in posizione enfatica tra le divinità dei giuramenti nei trattati interstatali è correlata al suo minaccioso carattere sanguinario.⁴²

A Sparta la dea venuta dalla Tauride – o meglio: la mancanza di appropriati onori alla dea – aveva portato sciagure: Pausania le ricorda come indizi dell'effettiva origine taurica del simulacro.⁴³ La vista della statua aveva reso pazzi due fratelli, Alópekos e Astrábakos, che l'avevano scoperta dritta e legata tra i canneti – circostanza dalla quale deriverebbero le due epiclesi Orthia e Lygodesma⁴⁴; durante un sacrificio si erano scatenate lotte fratricide tra i membri delle diverse suddivisioni del corpo civico (Limne, Cinosura, Mesoa e Pitane); infine sulla città si era abbattuta una pestilenza. Un oracolo aveva allora ordinato di bagnare l'altare di sangue umano ed erano stati avviati sacrifici umani. Finalmente Licurgo aveva posto fine a questo crudele rituale istituendo il più mite agone della *diamastigōsis*, che comunque consentiva di obbedire all'oracolo.

41. Pausania riconosce le pretese di Sparta contro quelle degli Ateniesi – e nei fatti pure di Laodicea di Siria (non è chiarissimo il rapporto tra il *lógos* degli Ateniesi con cui Pausania polemizza e la storia che doveva essere narrata a Laodicea). Per le altre comunità che pretendevano di possedere la statua della dea cf. Graf 1979: 37-38; Braund 2018: 61-95; Lo Monaco 2018: 440-446 e *passim*.

42. Tauropolos e trattati: Scharff 2016: 136-137; Scharff in stampa.

43. La connessione è negata, senza fondamento, da Nakassis 2011: 369-372.

44. Che la *lygos* serva a legare emerge fin dalle sue prime menzioni: Hom. *Il.* 11,105 (Achille ne usa i rami per legare due prigionieri), *Od.* 9,427 (Odiseo adopera quelli su cui dorme Polifemo per legare i montoni sotto i quali si nasconderanno i compagni). L'uso compare anche in celebri racconti mitici: i pirati tirreni tentano di legare Dionysos con rami di *lygos*, Hom. *b. Dion.* (7) 13; Apollo tenta di legare Hermes con i rami di una pianta usualmente identificata con la *lygos*, l'*ágnos*, ma i rami cadono a terra, mettono radici e propagandosi avvilluppano le zampe della mandria bovina, Hom. *b. Merc.* (4) 410; nel mito narrato da Menodotos *FGrH/BNJ* 541 F 1 *ap. Ath.* 15.672c-d la statua di Hera samia viene legata per impedirne la fuga. Nel caso di Orthia, una volta sciolta la statua dai vincoli che la trattenevano, la dea sembra dispiagare il suo potere (v. appendice II).

L'opinione largamente prevalente vuole che il racconto di Pausania – che la stessa dipendenza da Euripide denuncia relativamente recente – faccia riferimento all'agone della *diamastíōsis*.⁴⁵ Taluni credono tuttavia che il dettaglio su Astrábakos e Alópekos consenta di ricondurre almeno alcuni elementi di questa narrazione alla più antica forma di agone nota da Senofonte, l'agone del furto: tuttavia, per quanto Astrábakos sia figura conosciuta fin dalla piena epoca classica (Hdt. 6,69), sembra ragionevole ammettere che Pausania richiami una narrazione integralmente formulata in epoca successiva e in funzione della *diamastíōsis*.⁴⁶

Ma quando è stato elaborato il racconto che leggiamo in Pausania? Non è facile dirlo con esattezza. Elementi essenziali della storia che ruota attorno all'identificazione della statua di Orthia con quella dell'Artemis Taurica si trovano anche nelle opere di altri autori antichi, tra le quali in particolare la *Vita di Apollonio di Tiana* di Flavio Filostrato (6,20) e il manuale di mitografia attribuito al grammatico di età augustea Igino (*fab.* 261).⁴⁷ La *Vita di Apollonio* fu composta forse sotto Caracalla (211-217 d.C.), e probabilmente pubblicata sotto Alessandro Severo (222-235 d.C.).⁴⁸ Quanto alle *Fabulae*, la loro effettiva paternità è discussa. Alcuni ritengono si tratti di un manuale di II sec. d.C. falsamente attribuito al grammatico C. Giulio Igino liberto di Augusto; è chiaro comunque che il testo è assai stratificato, e tutti gli editori concordemente ritengono che le *Fabulae* 258-261 siano desunte dal commento a Virgilio di Servio; il racconto sull'origine del culto di Orthia contenuta nelle *Fabulae* dipenderebbe dunque da Servio.⁴⁹ Nella versione di Servio e delle *Fabulae* Oreste

45. Bonnechère 1993: 15-18; Kennell 1995: 40, 79-82; Ducat 2006: 194.

46. V. appendice II.

47. Favorin. *de exilio* 21, col. 20 Barigazzi, e Suda s.v. *Lykoúrōgos*, fanno cenno all'intervento del legislatore, ma non è chiaro se suppongono l'origine taurica della dea, cui fanno spesso riferimento autori più tardi di Pausania e Filostrato: p.es. Greg. Naz. *or.* 39,4 e 4,103 (*epibómia*), Synes. *Ep.* 41.

48. V. Galimberti 2014.

49. Sulla complessa vicenda della raccolta delle *Fabulae* trasmesse sotto il nome di Igino, v. Smith e Trzaskoma 2007: xlii-lv, che fanno proprio lo scetticismo espresso da molti autorevoli studiosi circa l'ascrizione dell'opera al grammatico augusteo (p.es. v. Rose 1933: iii-iv; Huys 1996: 168 n. 5 con bibl.); l'attribuzione al dotto liberto di Augusto è ora riproposta da Gasti 2017: xix-xxvii, ma a proposito può ripetersi l'osservazione di Cameron 2004: 11 n. 36 «the arguments for identifying him as C. Julius Hyginus the scholarly freedman of Augustus are slender, not to say frivolous». Per la derivazione da Servio dei capp. 258-261 già Schmidt 1872: xxvii

giunge con la statua di culto a Nemi: il racconto segue una variante nella quale Oreste e Pilade uccidono il re dei Tauri Toante, variante che sembra costituire appropriato mito di fondazione del rituale del *rex nemorensis*, e in particolare delle sanguinarie modalità previste a Nemi per la successione tra i sacerdoti.⁵⁰ Il racconto vuole anche che i Romani, stanchi di un costume troppo crudele, abbiano a un certo punto preferito liberarsi della statua e che l'abbiano fatta giungere a Sparta. È evidente che l'autore di questo racconto non offre un'autorevole *interpretatio romana* del culto spartano – ossia non mira a trasformare il santuario di Orthia in una sorta di filiale di quello laziale –, ma combina la versione 'aricino-romana' con quella 'spartana', come se questa rappresentasse un dato noto e ineludibile per chi volesse dar conto delle origini del culto di Nemi. Alcuni dettagli, e in particolare la notizia della sepoltura di Oreste presso il tempio di Saturno nel Foro Romano, si accordano con la valorizzazione del mito di Oreste per opera di Augusto, la cui eco più chiara è forse da riconoscere in una statua di Oreste ad Argo trasformata in ritratto dell'imperatore (Paus. 2,17,3): il vendicatore del padre (adottivo) Cesare si identificava e veniva identificato con il vendicatore del padre Agamennone.⁵¹ Non si può però pretendere, come fanno alcuni, di ritrovare nell'intera esposizione, e in particolare nel dettaglio che vuole la statua trasferita a Sparta, la supposta versione originale delle *Fabulae* redatta da Igino, ed è molto imprudente ricondurre per questa via ad età augustea la tradizione sull'origine taurica dell'Orthia.⁵²

in «capita 258-263 [N.d.A.: leggi 261] e Servio interpolata esse constat», che (143-144) espungeva i capitoli 258-261 e per 261 rinviava a Serv. *Aen.* 2,116 [v. poi Rose 1933: xi e 160 ad 258-261; Marshall² 2002 (1993): 188-189 *ad locc.*; Boriaud 1997: xx e 161 ad 258; cf. anche Smith e Trzaskoma 2007: xlvi e Gasti 2017: 374-376]. La derivazione da Servio implica probabilmente una dipendenza dal commento di Elio Donato (IV sec. d.C.), anche se va notato che le *Fabulae* si rifanno alla versione abbreviata di Servio, e non a Servio Danielino, come rileva Cameron 2004: 11-12 e già Rose 1933: 160 ad 258-261.

50. Per l'origine taurica o scitica del culto di Nemi, oltre a Hyg. *fab.* 261 e a Serv. *Aen.* 2,116, v. tra gli altri Strab. 8,3,12; Lucan. 3,86; Ov. *met.* 15,488-489; Serv. *Aen.* 6,136; Ps.-Acro 1,7,10; cf. Pasqualini 2009. La connessione tra Nemi e Sparta compare anche in Serv. *Aen.* 2,116 e in Ps.-Acro 1,7,10. Uccisione di Thoas e *rex nemorensis*: Hall 2012: 136; la variante peraltro si trova anche in Lukian. *Tox.* 6.

51. Hölscher 1990; Champlin 2003: 308-310.

52. Così p.es. fanno Hölscher 1990: 165; Spawforth 2012: 94. Come si vede, se l'autore del racconto fosse il grammatico augusteo, si dovrebbe piuttosto pensare

L'identificazione esplicita della dea spartana con l'Artemis Taurica, dunque, non è attestata con certezza prima di Pausania. Vediamo altri possibili indizi indiretti, anche se essi si rivelano in ultima analisi poco probanti.

Una dedica da Panticapaeum, in Tauride, datata tradizionalmente al III sec. a.C., è rivolta a Hekate «protettrice di Sparta» (Σπάρτης μεδεούσ[η]: *CIRB* 22). Se il riferimento a Sparta autorizzasse a leggere in questa dedica a Hekate un richiamo a Orthia, e se si dovesse prestar fede alla cronologia tradizionale dell'iscrizione, avremmo una precoce indicazione dell'origine taurica e del carattere sanguinario del culto spartano. La relazione con Orthia è tuttavia, lo si deve ammettere, incerta.⁵³

Ci si potrebbe chiedere se l'accettazione del mito che chiamava in causa l'*Artemis* Taurica non abbia determinato l'abitudine di denominare la dea non più solo con le diverse varianti di Orthia, ma nella forma *Artemis Orthia*. L'uso, come si è detto, emerge nelle iscrizioni solo in età tiberiana, anche se è probabile che fuori di Sparta la dea del Limnaion fosse nota come *Artemis Orthia* probabilmente già a Callimaco, e certamente sin da avanzata epoca ellenistica.⁵⁴ Si potrebbe essere tentati di collegare in un'unica catena di eventi tre fenomeni: la riforma dell'agone, la storia dell'*Artemis* taurica, che sarebbe stata elaborata in rapporto immediato con la riforma, e l'introduzione dell'uso di chiamare la dea con il teonimo *Artemis*, che ne sarebbe l'immediata conseguenza.

Vi sono buone ragioni per guardare con scetticismo a una soluzione del genere. L'uso di chiamare Orthia anche con il nome divino di *Artemis* può avere altre spiegazioni, che non hanno a che vedere con l'identificazione della dea con l'*Artemis* taurica. È plausibile anche una spiegazione di ordine socio-linguistico. Il significato sovra-locale che il santuario acquisì grazie all'afflusso di illustri stranieri che assistevano allo spettacolo del *tás karterías agón* potrebbe aver indotto alcuni a riferirsi alla dea in una forma più abituale fuori da Sparta e con un tono meno intimamente locale. Il termine panellenico ne esprimeva nella forma più ovvia la digni-

a un tema almeno tardoellenistico. Pure Kennell 1995: 80-81 considera Igino il più antico testimone del mito, e ritiene pertanto che il mito abbia fatto riferimento a Sparta fin dal passaggio tra la repubblica e l'impero.

53. Per il possibile richiamo a Orthia Braund 2018: 31; v. anche il prudente bilancio di Lebreton 2022: 303 n. 64.

54. Sulla questione dell'identità della dea v. § 1. Sulla più antica attestazione di Orthia come *Artemis Orthia* nelle iscrizioni v. n. 7.

tosa maestà, e per di più esso era già usato per designare la dea del Limnasion negli ambienti colti di tutta la Grecia che trovano espressione nei testi letterari, nonché figure divine dalle epiclesi uguali o affini.

Sarebbe inoltre azzardato ipotizzare che la leggenda narrata da Pausania – il nostro testimone più antico – risalga all'epoca della riforma dell'agone. Non solo la distanza temporale tra i due termini *ante quem* per l'origine rispettivamente della tradizione e dell'agone, l'età di Pausania (ca. terzo quarto del II sec. d.C.) e il viaggio di Cicerone a Sparta (probabilmente il 79 a.C.) sembra oggettivamente molto ampia, ma prima del pieno II sec. d.C. sull'origine dell'agone si raccontavano anche altre storie. Mi riferisco in particolare a un passo della *Vita di Aristide* di Plutarco (17,10) che si è soliti riconnettere alla forma più antica degli agoni della frusta.⁵⁵ Questo secondo *aition* fa della pratica di fustigare dei ragazzi presso l'altare un'imitazione di un evento accaduto in occasione della battaglia di Platea. Scrive Plutarco:

Dicono alcuni che, mentre Pausania poco davanti alle fila degli uomini schierati a battaglia era intento a sacrificare e a invocare gli dei, dei Lidi gettatisi all'attacco venissero improvvisamente a rubare (*harpázein*) e a rovesciare a terra le offerte e gli arredi sacrificali; Pausania e quelli intorno a lui, non avendo armi, li avrebbero colpiti con bastoni e fruste; per questo ancor oggi a imitazione di quell'attacco si compiono a Sparta la fustigazione dei giovani attorno all'altare e la successiva processione dei Lidi.⁵⁶

Il verbo *harpázein* induce a ritenere che l'*aition*, pur rapportato da Plutarco all'uso contemporaneo, sia stato concepito per la forma più an-

55. La connessione con il passo di Senofonte è proposta per primo da Nilsson 1906: 193-194. V. poi nel contesto di una più chiara distinzione fra i due diversi agoni Rose 1929: 405; Chrimes 1949: 262-263; Nilsson 1961-1967: I 488; Tigerstedt 1965-1978: II 453 n. 49; Graf 1979: 38-40; 1985: 87-88; Bonnechère 1993: 16; Ducat 1995: 357; Ducat 2006: 252. Riserve in Lipka 2002: 256-257: ma si può ben supporre che si immaginasse che dei ragazzi imitassero il comportamento dei guerrieri. L'*aition* si ispira in parte al racconto di Erodoto 9,61,2-63,1: su di esso è ora fondamentale Roy 2019.

56. ἔνιοι δὲ φασι τῷ Παιουσανίᾳ μικρὸν ἔξω τῆς παρατάξεως θύοντι καὶ κατευχομένῳ τῶν Λυδῶν τινὰς ἀφνω προσπεσόντας ἀρπάζειν καὶ διαρρίπτειν τὰ περὶ τὴν θυσίαν, τὸν δὲ Παιουσανίαν καὶ τοὺς περὶ αὐτὸν οὐκ ἔχοντας ὅπλα ῥάβδοις καὶ μάστιγι παίειν διὸ καὶ νῦν ἐκείνης τῆς ἐπιδρομῆς μνήματα τὰς περὶ τὸν βωμὸν ἐν Σπάρτῃ πληγὰς τῶν ἐφήβων καὶ τὴν μετὰ ταῦτα τῶν Λυδῶν πομπὴν συντελεῖσθαι; sulla traduzione di τὰς περὶ τὸν βωμὸν ἐν Σπάρτῃ πληγὰς v. § 2.2.2.

tica dell'agone, che prevedeva il furto. Vedremo più avanti che il racconto sugli Spartani alla battaglia di Platea che leggiamo in Plutarco può nel suo insieme avere avuto una funzione importante nell'evoluzione degli agoni della frusta a Sparta.⁵⁷ Limitiamoci ora a constatare che un autore dotto come Plutarco, che aveva visitato Sparta e che mostra un certo interesse per l'*agón*,⁵⁸ non fa menzione della tradizione su Orthia come Artemis Taurica e offre un diverso *aition* per l'origine della *diamastigosis*. Non è un *argumentum e silentio* di poco conto.

Anche il seguente passo degli scoli a Platone (*leg.* 1,633b Greene), che a prima vista sembra solo una descrizione dell'agone, ma che in realtà ne fornisce pure una diversa interpretazione complessiva, mostra come la *diamastigosis* non contemplasse necessariamente un rapporto con Artemis Taurica:

Prove di resistenza: (Platone) intende le Flagellazioni.⁵⁹ Si svolgevano all'altare di Artemis Orthosia, "quella che risana la comunità". Era infatti presente in piedi vicino (all'altare) la sacerdotessa di questa dea, che tiene in mano nascosta una qualche cosa rimasta finora sconosciuta. Se il flagellato veniva frustato meno del dovuto (non si azzardava a muovere le mani, che teneva sulla testa), la sacerdotessa sentiva diventar pesante l'oggetto che reggeva, ma se il flagellato subiva la giusta punizione, la sacerdotessa non ne avvertiva il peso.⁶⁰

La descrizione dello scoliasta è incompatibile con quella offerta da Pausania in 3,16,11, nella quale, come abbiamo visto poco sopra, la sacerdotessa avverte il peso del piccolo simulacro della dea. Essa è dunque incompatibile pure con l'idea che la fustigazione servisse a placare la sete di sangue della divinità. Il quadro 'alternativo' offerto dallo scoliasta ha una sua coerenza, in quanto esprime due idee tra loro correlate: l'epiclesi

57. § 5.3.1.

58. *Lyc.* 18,2 e *inst. lac.* 40 (*mor.* 329c–d): su Plutarco e Sparta n. 105.

59. Sul nesso con Platone stabilito dallo scoliasta v. n. 26.

60. καρτερήσεις. τὰς διαμαστιγώσεις φησί. ἐγένοντο δ' αὐται πρὸς τῷ βωμῷ τῆς Ὀρθωσίας Ἀρτέμιδος, τῆς τὴν πολιτείαν ἀνορθούσης. παρειστῆκει γὰρ ἡ ταύτης ἰέρεια φέρουσα τι ἐπὶ τῆς χειρὸς κεκρυμμένον, ὃ μέχρι τοῦ νῦν ἄγνωστόν ἐστι, καὶ εἰ μὲν ἦττον τοῦ δέοντος ἐμαστιγούτο: κινεῖν γὰρ τὰς χεῖρας οὐκ ἐτόλμα, ἔχων ταύτας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ὁ μαστιζόμενος ἐβαρεῖτο ἐκείνη ὑπὸ τοῦ φερομένου, δεόντως δὲ τὴν δικὴν εἰ ὑπείχεν, κούφως ἢ ἰέρεια διετίθετο. Lo scolio è molto importante per la storia dell'agone, cosa che naturalmente pone il problema della sua fonte: è probabile la dipendenza da commentari antichi a Platone (Cohn 1884: 824 n. 1), p.es. dai 24 libri del lessico di Harpokration di Argos (fine II/inizio III sec. d.C.; su Harpokration Lakmann 2017: 122-127).

della dea viene messa in relazione con una sua azione di ‘risanamento’ della comunità, mentre la fustigazione è concepita come una punizione per i giovani, anche se, essendo la formulazione dello scolio estremamente sintetica, non si capisce quale colpa venga loro addebitata.⁶¹ Il dettaglio della sacerdotessa con misteriosi oggetti in mano ricorda la tradizione sulle Arrefore, le fanciulle d’una età tra 7 e 10 anni che vivevano per qualche tempo sull’acropoli di Atene, finché una notte non portavano, scendendo per una scala presso l’Eretteo, una cesta con oggetti sconosciuti a loro come alla sacerdotessa che glieli affidava, e ne riportavano altri non meno sconosciuti (Paus. 1,27,3): il rito delle Arrefore a sua volta rievocava la storia delle figlie di Cecrope (Pándrosos, Áglauros e Hérse), impazzite per aver guardato nella cesta nella quale il fanciullo Eretteo-Erittonio era avvolto nelle spire di un terribile serpente.⁶² La somiglianza è comunque solo superficiale, e non pare utile a intendere l’interpretazione dello scoliasta. Il brano del commentatore a Platone è invece, nel contesto in cui lo stiamo considerando, doppiamente rilevante. A quanto pare la fonte dello scoliasta offriva una descrizione che non presupponeva l’origine taurica della statua, e però ricordava la dea come Artemis: ciò milita contro l’ipotesi che l’emergere della qualificazione artemisia di Orthia sia una conseguenza della tradizione sulle origini tauriche della dea. Il testo suggerisce inoltre che l’agone della *diamastigōsis* non sia stato sempre messo in rapporto con l’origine taurica della dea e della sua statua di culto. Questa seconda conclusione è molto importante, e torneremo su di essa quando ci occuperemo della forma della *diamastigōsis*: il brano dello scoliasta infatti permette di distinguere due diverse fasi nella storia dell’agone noto dall’età di Cicerone in poi. Come si è detto, queste due fasi, di cui solo la seconda è contraddistinta dalla consapevolezza della matrice taurica del culto, sono designate in questa ricerca *diamastigōsis* 1 e *diamastigōsis* 2.

Questa descrizione della *diamastigōsis* non assegna alcun ruolo alla statua della dea, che invece era cruciale nella tradizione sulla sua origine taurica. In età tardo ellenistico-romana emergono anche racconti o pratiche che ruotano attorno alla statua della dea, ma che tuttavia – ed è questo il punto

61. Vedremo che la colpa potrebbe essere individuata nei furti commessi dai ragazzi: § 5.3.2. Di punizione parla anche Luc. *Anach.* 38 (κολάζει), che non fa il minimo cenno ad Artemis Taurica. È un’eco della stessa concezione espressa dallo scolio?

62. Affinità con la storia delle Cecropidi: Ducat 1995: 353. Parker 2005: 219-223.

che qui preme sottolineare – ignorano le origini barbare dell'*ágalma*. Di questo genere è la tradizione, nota a Pausania, sulla nascita del culto della Limnatis di Patrai. La statua sarebbe stata rubata poco dopo il ritorno degli Eraclidi e per iniziativa di Preugénes, padre dell'eponimo e fondatore di Patrai, sarebbe stata trasferita da Sparta a Mesoa, nel territorio della città dell'Acaia (Paus. 7,20,8; 7,18,5, cf. 3,2,1; evidentemente la *Limnatis* di Mesoa-Patrai era fatta risalire a Artemis Orthia attraverso la denominazione di *Limnaion* data al santuario spartano). Nel santuario dell'Orthia a Messene – un santuario la cui matrice culturale spartana è innegabile – la figlia di un sacerdote e di una sacerdotessa nel I sec. a C. si vanta di aver retto il *brétas* della dea e la torcia presso l'altare (*SEG* 23: 220; il gesto caratterizza una statua di fanciulla che è stata perciò identificata con quella dell'iscrizione in parola). La festa che si celebrava a Messene non aveva però nulla a che vedere con i rituali spartani descritti da Pausania e anche qui, come a Patrai, nulla emerge circa un rapporto della dea con la Tauride.⁶³

Per concludere: non ci sono prove che la straordinaria storia sull'Orthia come Artemis Taurica predati il II sec. d.C. Il silenzio di Plutarco sulla tradizione su Oreste e Ifigenia, l'esistenza di racconti sulle origini della *diamastigosis* e di descrizioni dello svolgimento dell'*agón* che non mettono in gioco il simulacro della Tauride, di narrazioni e di pratiche che fanno perno sulla statua di culto di Orthia senza alcun sentore della sua peculiarità, suggeriscono che l'*aition* noto da Pausania e da altre fonti di avanzata epoca imperiale non fu elaborato quando gli Spartani istituirono il nuovo agone, ma solo successivamente, tra l'età di Plutarco e quella di Pausania.

2.2 *Le due gare: svolgimento delle competizioni e celebrazioni della vittoria*

2.2.1 *Il furto dei formaggi di Orthia*

Sappiamo pochissimo sul concreto svolgimento della competizione descritta da Senofonte (*Lak. pol.* 2,9). Dal passo di Senofonte, e anche

63. Sulla Limnatis di Patrai v. appendice I; sul santuario e le feste di Orthia a Messene Themelis 1994, in particolare sull'epigramma e la statua Themelis 1994: 114-117, figg. 19-20. L'uso di ritrarre sacerdotesse nell'atto di portare piccole statue della divinità trova un discreto numero di confronti: Dillon 2016: 686-687.

dal racconto di Plutarco nella *Vita di Aristide* (17,10),⁶⁴ si intuisce che un gruppo di persone con la frusta difendeva le offerte; forse si trattava degli stessi *mastigophóroi*, dei giovani uomini (*hebôntes*) che venivano scelti per assistere il magistrato incaricato di vegliare sugli adolescenti a Sparta, il *paidonómos* (Xen. *Lak. pol.* 2,2). Doveva essere un gioco violento, ma divertente, almeno per gli spettatori: un vorticoso alternarsi di rapidi assalti tra lo schiacciare delle fruste, un'esibizione di astuzia e sveltezza che avrà suscitato l'ammirazione partecipe degli astanti. Talvolta il pubblico, avvezzo alle durezze dell'educazione civica, avrà sottolineato con uno scroscio di risate l'andare a segno di un robusto colpo di sferza.⁶⁵ Due scene comiche, quella de' «il ladro di frutta» e quella del ladro «colto in flagrante mentre ruba carne malandata», che ci vien detto essere apprezzate a Sparta, ci aiutano forse a intendere l'ilarità degli spettatori e il gusto spartano.⁶⁶

Non è nemmeno chiaro se la gara avesse per centro esattamente l'altare, come di solito si dà per scontato; Senofonte (*Lak. pol.* 2,9) tace, e il brano della *Vita di Aristide* situa l'attacco dei Lidi durante la preparazione del sacrificio, ma parla di altare solo in riferimento alla successiva *diamastígōsis*. Giustamente Ducat prende in considerazione la possibilità che i formaggi fossero poggiati su una tavola per le offerte, una *trápeza*: sulle *trápezai*, e non sull'altare, venivano infatti di norma deposti i cibi più adatti al consumo umano che alla comunicazione con il divino.⁶⁷

Ammesso, poi, che davvero di formaggi [*τυρούς* (*tyroús*)] parlasse Senofonte. A. Paradiso ha richiamato l'attenzione sulla lezione *πυρούς* (*pyroús*: «frumento»), documentata in alcuni codici della *Politeia*. La sua analisi accurata della tradizione manoscritta e dei rapporti tra Arte-

64. Sopra rispettivamente § 2.1.1 e § 2.1.2, con i testi in greco a nn. 34 e 56.

65. «A rough game», lo definiva appropriatamente Rose 1929: 405; in generale Ducat 2006: 249-252. Il giudizio di Burkert² 2011: 235 «In der rituellen Grausamkeit ragt in die Stadtkultur etwas von der uralten Härte vorzivilisatorischer Existenz» mi sembra sottovaluti la violenza insita nel sistema educativo e nella cultura spartana classica. Per l'identificazione con i *mastigophóroi* Ducat 2006: 253.

66. Le due scene sono ricordate rispettivamente da Sosibios *FGrH/BNJ* 595 F 7 *ap.* Ath. 14,621d-f e da Polluce 4,105.

67. Ducat 2006: 253; in un'iscrizione di prima metà V sec. a.C. da Gortyna (*CGRN* 16,14) il formaggio appare tra i *par-thýmata*, offerte che Jan-Mathieu Carbon e Saskia Peels nel loro commento paragonano ai *para-bómia*, richiamando altre analoghe espressioni per le offerte poste sulle *trápezai* (*para-tithémēna*).

mis e, rispettivamente, la caseificazione e la sfera cerealicola non ha trovato elementi per far prevalere un'ipotesi sull'altra.⁶⁸ Da tempo, in effetti, si è cercato nel rapporto specifico con Artemis o tra i materiali emersi dallo scavo di Orthia la ragione della scelta del formaggio o conferme della sua importanza per la dea:⁶⁹ inutilmente, direi. Una semplice ricerca dei lemmi *pyrós* e *tyrós* in *Collection of Greek Ritual Norms* mostra comunque la frequenza tanto del frumento (in grani o in farina) quanto dei formaggi tra le offerte prescritte dalle norme sacre.⁷⁰ In un sacrificio a Eracle del grande calendario di Cos della metà del IV sec. a.C., comunque, i formaggi e il frumento compaiono tra gli *ephiera*, le offerte supplementari che si aggiungono alla vittima vera e propria, specificamente destinati al dio (CGRN 86 B 10-13), in una lista che comprende anche orzo, miele, vino, arredi e legna per il sacrificio: sono «le offerte e gli arredi sacrificali» cui si riferisce sinteticamente Plutarco in *Arist.* 17,10 con l'espressione τὰ περὶ τῆν θυσίαν. A far ritenere che i ragazzi nel santuario di Orthia cercassero di impadronirsi di formaggio sono semmai considerazioni di natura concreta. Dato che, secondo le norme che regolano il furto a Sparta, i ragazzi erano spinti a impadronirsi di cibo per sfamarsi, si può pensare che il gusto e il valore nutritivo del formaggio rendessero il formaggio un oggetto più appetitoso e ambito per le loro mire, e dunque anche simbolicamente più appropriato come obiettivo del loro furto del pur pregiato frumento; soprattutto i formaggi, anche se freschi, si prestavano a essere contati molto meglio delle granaglie, di cui si sarebbero dovuto misurare il volume in dei contenitori per aridi!⁷¹

Non sappiamo che rapporto intercorresse tra l'agone del furto e le competizioni del *paidik(h)ón* di cui ci occupiamo più avanti (§ 3): non è inverosimile però che fosse integrato con esse. È probabile che si trattasse di un evento minore, che emerge nella tradizione letteraria, a differenza delle altre competizioni che in epoca classica si tenevano al Limnaion, perché legato a una tematica che suscitava le critiche dei detrattori di Sparta e cui dunque Senofonte era particolarmente sensibile (§ 4.3): ben

68. Paradiso 2007a. Il problema testuale sollevato da Paradiso non è preso in considerazione da Muratore 2022: 235.

69. Per un orientamento, Ducat 2006: 253; Paradiso 2007a, 317-321. Il riferimento più abituale è alla dea (nonostante *Arist. or.* 41,7) che produce formaggio dal latte di leonessa in *Alcm.* 56 *PMGF* = fr. 125 Calame.

70. Sulla destinazione finale dei formaggi nella festa sacrificale Paul 2013: 99.

71. Paradiso 2007a: 316-317.

altra importanza assunse l'agone della frusta quando invece si celebrò nella forma della *diamastigōsis*.

Quanto alle forme concrete della celebrazione della vittoria, Senofonte non offre informazioni. Egli si limita a ricordare la fama che resta al vincitore, quando spiega la logica paradossale dell'uso spartano: esso stabilisce di frustare chi ruba, ma di giudicare positivamente e concedere buona fama a chi riesca a rubare più formaggi a Orthia (può «godere di fama duratura», *πολὸν χρόνον εὐδοκιμοῦντα εὐφραίνεσθαι*).

Occorre qui considerare – per delle ragioni che saranno immediatamente chiare – la *pompé* dei Lidi, che al dire di Plutarco (*Arist.* 17,10) veniva celebrata dopo la *diamastigōsis*. Si immagina abitualmente che la processione costituisca un momento di solenne presentazione alla comunità degli stessi ragazzi che avevano partecipato all'agone: i giovani iniziati sarebbero comparsi in abbigliamento fastoso, a far quasi da cornice all'esaltazione del vincitore.⁷² Pur ammettendo che l'*aition* che mette in gioco i Lidi vada posto in relazione con l'agone del furto dei formaggi, si suole collocare la *pompé* nel quadro della *paideia* imperiale, e la cosa pare giustificata dall'autorità delle esplicite parole di un probabile testimone oculare della *diamastigōsis* (*Lyc.* 18,1: v. § 2.2.2 n. 105): «ancor oggi a imitazione di quell'attacco si compiono a Sparta la fustigazione dei giovani attorno all'altare e la successiva processione dei Lidi». E tuttavia che la processione esistesse *anche* più anticamente è reso molto probabile dal fatto che si fa riferimento ai Lidi nel contesto dell'*aition* del 'vecchio' agone. Senza dubbio questo richiamo ai Lidi come protagonisti di un episodio della battaglia di Platea, che evidentemente intende dar conto

72. Il richiamo alla mitra lidia e agli abiti purpurei del *Partenio* di Alcmane 1 *PMGF* = fr. 3,64-68 era già di Diels 1896: 361-364 (ma l'utilità del richiamo naturalmente non implica che Alcmane avesse presente la *pompé*, come suggerisce Luginbill 2009: 44; la reazione di Tsantsanoglou 2012: 72 è comprensibile, ma l'argomento 'storico' che egli adduce nella sua obiezione è poco efficace). A Diels credo risalga l'identificazione dei protagonisti della processione con i giovani che hanno subito la prova. Per gli abiti di lusso come «oriental finery» e la *pompé* dei Lidi come fase finale, di integrazione, nel rito di passaggio, v. p.es. anche Burkert² 2011: 393; Kennell 1995: 75. Non mi sembra particolarmente convincente l'ipotesi di un travestimento e di una inversione di genere, che sarebbe poi stata reinterpretata come lidia per il carattere effeminato di quel popolo: Ducat 2006: 255-256. Ducat (*ibid.*) esprime giustificate riserve sul tentativo di Graf 1979: 38-40, Graf 1985: 88-89, di riconnettere l'episodio alle tradizioni sui *Lydiastai e l'origine della poesia bucolica. Persistenza in età imperiale: Spawforth 2012: 118.

del nome dato alla cerimonia, appare piuttosto arbitrario: i Lidi sono certamente menzionati nel catalogo delle truppe di Serse (7,74), ma non si comprende perché proprio loro debbano aver dato vita all'attacco a Pausania di cui parla Plutarco. Evidentemente la denominazione della *pompé* rappresentava un dato ineludibile che si è voluto mettere in rapporto con la battaglia di Platea. Al di là di questo, a quanto pare siamo di fronte a una cerimonia che continua a esistere nel contesto della *diamastigosis*, ma che probabilmente ha un nome e delle origini precedenti.

Non altrettanto facile, però, è stabilire chi fossero i giovani che partecipavano alla *pompé* già in epoca classica o ellenistica, e che ancora all'epoca di Plutarco sfilavano dopo la fustigazione. Si fa fatica ad accettare l'opinione corrente e a credere che i ragazzi, una volta sottoposti alla durissima prova della fustigazione a oltranza, potessero essere ancora in grado di sfilare decentemente. Plutarco dice in effetti che la *pompé* dei Lidi seguiva la *diamastigosis*, ma non dice che a sfilare fossero i ragazzi che vi avevano partecipato. Probabilmente dunque a prendere parte alla *pompé* non erano i giovani che avevano appena affrontato il *tás karterías agón*, ma i ragazzi di una qualche classe d'età precedente. Si potrebbe pensare a quelli che nell'anno successivo avrebbero affrontato le fruste – e che avevano assistito alla durissima competizione dei loro compagni, appena maggiori d'età; ma forse, almeno per la fase di epoca classica, si dovrà ipotizzare che nella processione abbiano sfilato, verosimilmente vestiti a festa, i ragazzi che nell'educazione tradizionale si apprestavano a entrare nella fase più severa della *paideia* e ad abbandonare i pur limitati agi nella condotta di vita precedente. Il richiamo ai Lidi insomma non denoterebbe un'adesione alla rilassatezza e al lusso dei loro costumi, ma una percezione critica della condotta di vita che i Lidi per antonomasia rappresentano, proiettata sui ragazzi in una fase di transizione.⁷³

73. Si tratterebbe cioè dei ragazzi che escono dalla prima giovinezza, per i quali si fa più severa l'educazione (Xen. *Lak. pol.* 3,1): notoriamente Plutarco pone questa soglia a dodici anni (*Lyc.* 17,12) e sottolinea l'importanza della modestia dell'abbigliamento e della cura della persona che subentra in questo periodo: «16.11. Col progredire dell'età, rendevano anche più duro il loro addestramento: li rasavano a zero e li abituavano per lo più a camminare scalzi e a giocare nudi. 12. Raggiunti i dodici anni, vivevano ormai senza tunica, con lo stesso mantello per tutto l'anno, con i corpi sporchi e secchi, ignari di bagni e di unguenti, tranne pochi giorni l'anno in cui conoscevano questi piaceri» (trad. Piccirilli). Per l'abbigliamento lidio la mente va p.es. al consiglio di Creso in *Hdt.* 1,155,4 e – per risalire ancora più indietro – ai

2.2.2 *La diamastigōsis*

Sappiamo per certo che la *diamastigōsis* aveva cadenza annuale e che occupava una parte notevole della giornata: tutto il giorno, a quanto dichiara, probabilmente esagerando, un passo degli *Instituta laconica* di Plutarco che abbiamo già ricordato [40 (*mor.* 239c-d)]. Si è potuto ipotizzare che la gara si tenesse tra la fine di maggio e l'inizio di giugno.⁷⁴ Siamo piuttosto all'oscuro sulle figure dei fustigatori,⁷⁵ e l'età dei flagellati è incerta. Nelle numerose fonti letterarie che descrivono il *tās karterías agón*, i partecipanti alla gara sono detti ora *païdes* ora *épheboi*.⁷⁶ I due termini vengono peraltro spesso usati per Sparta sostanzialmente in modo intercambiabile, anche se propriamente non sono sinonimi: in realtà l'interpretazione del termine *épheboi*, in testi di età imperiale, è problematica, perché esso sta ormai scivolando dal senso 'istituzionale' originario verso un impiego come designazione di età, e dunque dal valore «giovane impegnato nell'educazione pubblica» – ancora riscontrabile in alcuni passi – a quello di «giovane di 18-20 anni».⁷⁷ Gli autori dei lavori oggi

«lussi inutili», le *ἀβροσύναι ἀνωφελές* di Senofane di Colofone (fr. 3 G.-P. e W.²). Si vorrebbe sapere in quale contesto la fonte diretta di Ateneo, Filarco (*FGrH* 81 F 66), trasmetteva i versi di Senofane.

74. Kennell 1995: 71-72, per la data 195 n. 6.

75. Cf. Kennell 1995: 73 e Ducat 1995: 349. Quest'ultimo suggerisce che i fustigatori potessero avere a carico ciascuno una sola 'vittima', e considera tutte le incertezze legate a una documentazione comunque insufficiente.

76. *Païdes*: Nic. Dam. *FGrH/BNJ* 90 F 103z11; Muson. 10,52-53 Hense; Plut. *inst. lac.* 40 (*mor.* 329c-d). *Épheboi*: Plut. *Lyc.* 18,2; *Arist.* 17,10; Paus. 3,16,10-11; 8,23,1; Greg. *Naz. or.* 4,70 (Bernardi); 39,4 (Moreschini); Ps.-Nonnus in Greg. *Naz. or.* 4,11 (Nimmo Smith). *Pueri*: Cic. *Tusc.* 2,34; 2,46; 5,77. *Adulescentes*: Hyg. *fab.* 261; Serv. *Aen.* 2,116. Alcune fonti parlano genericamente di *néoi*: Lukian. *Anach.* 39; Greg. *Naz. carm.* 2,2,7,272-273; Simpl. in *Epict.* 5; a questo equivale forse lo *iuvenes* di Ps.-Acro 1,7,10.

77. Sul valore di *épheboi* in epoca imperiale Chankowski 2010: 135-136. Il senso tecnico del verbo *ephebéuo* (ἐφηβέω) è chiaro nella voce *eirén* (εἰρήν) delle *Lexeis* alfabetiche a Erodoto e nella glossa al *Parisinus* 1397 di Strabone, che presentano i nomi delle classi di età spartane tra i 14 e i 20 anni (v. sotto nn. 160-161) e spiega che il *païs* a Sparta è impegnato nell'efebia dai 14 ai 20 anni (ἐφηβέυει μὲν γὰρ παρὰ Λακεδαιμονίους ὁ παῖς ἐπ' ἐτών ἰδ' μέχρι κ'), oppure in Paus. 7,8,5; 8,51,3 (Chankowski 2010: 89 n. 171). V. Chrimes 1949: 87 n. 3 e 93 n. 2 e Chankowski 2010: 89. Per l'uso simultaneo si vedano le stele dei vincitori delle altre gare che si svolgono al Limnaion, quelle con in palio falci o roncole: in esse la gara è definita spesso *paidik(b)ón* (§ 3.3), mentre i giovani che condividono con i loro *bouagoi* questa fase dell'educazione sono detti

di riferimento per l'agone, Ducat e Kennell, pensano a un momento finale nella *paideta* degli adolescenti.⁷⁸ Kennell propone di riconoscere nei fustigati i *melleïrenes*, i giovani sul punto di divenire, nel corso del loro ventunesimo anno di età, *etrenes*,⁷⁹ e dunque adulti (sulla nomenclatura delle classi di età torneremo più avanti § 3.2). La proposta coglie verosimilmente nel segno, anche se, come anticipato, mancano dati chiari per stabilire l'età dei partecipanti.⁸⁰

Sempre a Kennell e a Ducat si debbono i principali tentativi di ricostruzione dell'agone.⁸¹ Il secondo è il più sensibile alle divergenze presenti nel *corpus* delle testimonianze antiche, e in particolare a quelle che hanno per oggetto da un lato le finalità e le modalità concrete della fustigazione e dall'altro il carattere di fondo della *diamastigosis*, se si concludesse con un solo vincitore o con la proclamazione del superamento dell'esame di resistenza da parte di alcuni giovani, e di conseguenza se la *diamastigosis* fosse più chiaramente una gara o piuttosto una prova iniziatica.

Per quanto riguarda lo svolgimento della *diamastigosis*, Ducat ammette due forme successive. Centrale è qui la descrizione di Pausania: come si è visto (§ 2.1.2), il Periegeta (3,16,7-11) descrive l'agone in modo particolarmente drammatico. I ragazzi venivano colpiti perché l'altare potesse ricevere il sangue dovuto alla dea, l'Artemis Taurica trasferita a Sparta, mentre la sacerdotessa teneva in mano la statua di culto, e prodigiosamente avvertiva l'eventuale alleggerirsi dei colpi, perché in quel caso il simulacro si faceva più greve. Da questa peculiare finalità che l'agone assunse a partire dall'elaborazione della tradizione sull'origine taurica della dea, discenderebbe una differenza nella modalità della competizione. Nella prima fase non ci sarebbe stato un vero interesse a bagnare l'altare

synépheboi. Chankowski 2010: 87 n. 170 intende qui *synéphebos* come commilitone in senso generico (con rinvio a Lukian. *Tox.* 37; *DMeretr.* 4,1; 7,1), osservando che il giovane celebra qui la vittoria in una determinata classe di età indicata con altro nome; la dedica, però, sebbene non avvenga sempre alla fine del percorso educativo pluriennale, fa riferimento a una relazione che copre comunque tutto questo periodo, e dunque potrebbe significare anche «compagno nel periodo di educazione pubblica».

78. Ducat 1995: 348; Kennell 1995: 76.

79. Sull'accento di *eirén* v. sotto n. 169.

80. Conferma l'attribuzione a queste classi di età l'impegno dei *bo(u)agoi*, i giovani *leader* dei gruppi efebici (§ 3.1.1), e delle loro famiglie per la celebrazione delle vittorie nella *diamastigosis* (§ 2.2.2).

81. Ducat 1995: 347-354 e Kennell 1995: 70-78.

di sangue, e soprattutto i ragazzi sarebbero stati frustati mentre giravano intorno all'altare con le braccia levate (Lukian. *Anach.* 38; Sch. Plat. *leg.* 1,633b), con i fustigatori e i flagellati che si muovevano contemporaneamente in due cerchi concentrici. Nel corso dell'età imperiale, verso il 150 d.C., si sarebbe invece imposto l'uso di frustare i ragazzi piegati *sull'altare* per bagnarli di sangue.

Come abbiamo già notato, è probabile che nella storia della *diamastigōsis* si debbano effettivamente riconoscere due fasi, una che precede e una che segue il momento in cui la dea prese a essere identificata con l'Artemis Taurica, tra l'epoca di Plutarco e quella di Pausania (§ 2.1.2). A questo fine occorre dar maggior peso di quanto non si sia fatto finora alla testimonianza dello scoliasta a Platone (*leg.* 1,633b). Secondo lo scoliasta la fustigazione – in quella che abbiamo convenzionalmente definito *diamastigōsis* 1 – è una punizione e non un tributo alla dea assetata di sangue, come avviene invece nella gara per Artemis Taurica, la *diamastigōsis* 2. Inoltre, la sacerdotessa non regge la statua, ma tiene con le mani degli oggetti misteriosi, che la avvertono se la punizione non viene impartita in modo adeguato. Come vedremo, anche le celebrazioni della vittoria sembrano aver subito nel corso del II sec. d.C. delle significative modificazioni, che potrebbero essere in rapporto con questo cambiamento.

Ma la gara si è davvero trasformata da una fustigazione continua, che viene inflitta nel corso di una «promenade» intorno all'altare, in una in cui i colpi sono inferti ai ragazzi con le mani poggiate sull'altare? Ducat valorizza soprattutto due testimonianze. Nicola di Damasco, senza far cenno al sangue, descrive «i ragazzi che, come vuole la legge, vengono fustigati mentre girano attorno a un altare, finché i pochi che ancora resistono vengono incoronati».⁸² La seconda testimonianza è invece rappresentata da un passo degli scolii a Orazio. Qui, in appendice alla storia dell'arrivo della statua della dea dalla Tauride a Nemi fino a Sparta, si descrive un unico giovane che viene frustato mentre tiene le mani poggiate sull'altare (Ps.-Acro 1,7,10).⁸³ Il corpo principale delle fonti, comunque, si situa in mezzo a questi estremi. Anche quando non si nota esplicitamente come il sangue dei giovani bagni l'altare, ciò che è tipico delle fonti che hanno in mente la *diamastigōsis* 2, i testi evocano comunque lo spar-

82. *FGrH/BNJ* 90 F 103z11: οἱ δὲ παῖδες νομίμως περὶ τινὰ βωμῶν περιμόντες μαστιγοῦνται, ἕως ἂν ὀλίγοι λειφθέντες στεφανωθῶσιν.

83. Ducat 1995: 350-351.

gimento di sangue e in genere lo mettono in relazione all'altare. Questo accade a prescindere dalle epoche. Già Cicerone nelle *Tusculanae* (2,34) evidenzia lo spargimento di sangue (*ut multus et visceribus sanguis exeat*),⁸⁴ in relazione a un movimento verso l'altare (*ad aram ... accipiuntur* «sono accolti all'altare»). Spesso si parla di colpi che fanno grondare di sangue i corpi dei giovani che si trovano «sull'altare» o «presso l'altare». Per esempio Plutarco, che dovrebbe aver conosciuto la *diamastigosis* 1, parla di ragazzi morti «sull'altare» (*Lyc.* 18,2) e di frustate «sull'altare» [*inst. lac.* 40 (*mor.* 239c)], e anche Luciano (*Anach.* 38), che verosimilmente conobbe la *diamastigosis* 2, parla di sangue che scorre sui corpi dei ragazzi e mette i fustigati in relazione con l'altare «colpiti dalla frusta presso l'altare e grondanti sangue» (μαστιγουμένους αὐτοὺς ἐπὶ τῷ βωμῷ καὶ αἵματι ῥεομένους). È appena il caso di ricordare che la centralità dell'altare è esplicitata dal titolo di *bomonikai* dato ai vincitori, che però forse pertiene già alla fase della *diamastigosis* 2.⁸⁵ Insomma: la fustigazione è sempre avvenuta presso l'altare.

È invece effettivamente molto probabile che con la *diamastigosis* 2 sia diventato essenziale bagnare di sangue l'altare. Si deve perciò seguire Ducat quando riconosce un duplice effetto della tradizione sull'Artemis Taurica; essa incide sulla prassi di svolgimento dell'agone, ma anche nel modo in cui i testimoni descrivono l'evento. Il tema dell'origine taurica

84. Cicerone cita con queste parole un'opera tragica, di paternità e tema ignoto: *inc. inc. TRF* 209 Ribbeck²⁻³= 53 Schauer.

85. Ducat 1995: 349-351. La fustigazione «sull'altare» è espressa in molti passi che seguono nelle diverse forme, distinte con gli asterischi, ἐπὶ τοῦ βωμοῦ*, ἐπὶ τῷ βωμῷ**, ἐπὶ τὸν βωμόν***. Fonti da mettere in relazione con *diamastigosis* 1: Plut. *Lyc.* 18,2*; Plut. *inst. lac.* 40 (*mor.* 239c)*; Sch. Plat. *leg.* 1,633b (πρὸς βωμόν, cf. LSJ πρὸς C.2); di colpi ricevuti «presso l'altare» (meglio che «intorno all'altare») parla anche Plut. *Arist.* 17,10: τὰς περὶ τὸν βωμόν ... πληγὰς. Fonti da mettere presumibilmente in relazione con *diamastigosis* 2: Hyg. *fab.* 261 [*aris superpositi* (scil. *adulescentes*)]; Favorin. *de exilio* 21, col. 20 Barigazzi*; Lukian. *Anach.* 38** (vedi nel testo); Paus. 3,16,10 (ἐμπίπλᾳται . . . αἵματι ὁ βωμός); Tert. *Ad Mart.* 4, 8 (*ante aram*); Sext. Emp. *Pyr.* 3, 208*; Alciph. *Ep.* 3,18,3*; Philostr. *Ap.* 6,20 (αἵματι ... τὸν βωμόν ῥαίνειν); Philostr. *Gym.* 58 p. 293*; Themist. *or.* 21,250a***; Greg. Naz. *or.* 4,70 e 39, 4 [ἐπιβώμιον αἷμα: cf. Ps.-Nonn. In Greg. Naz. *or.* 39,8 (Nimmo Smith)]; 4,103 (ἐπιβώμια); Greg. Naz. *carm.* 2,2,7,273 (ἐπιβώμιος ἀλκή)]; παρὰ τοὺς βωμούς Ps.-Nonn. in Greg. Naz. *or.* 4, 58 (Nimmo Smith). Sangue sull'altare: Paus. 3,16,10; Sext. Emp. *Pyr.* 3, 208; Philostr. *Ap.* 6,20: il sangue versato nell'agone che bagna l'altare è una *aparché* per la dea; Ps.-Acro 1,7,10; Greg. Naz. *or.* 4,70; *ibid.* 4, 103; *ibid.* 39, 4 (il sangue rallegra o onora la dea); Synes. *Ep.* 41 (αἵματι ... ἐτίμησαν Ἄρτεμιν). Fonti sui *bomonikai*: n. 25.

della dea non era un semplice dato erudito: il comportamento della sacerdotessa di cui parla Pausania (3,10,11) mostra senza ombra di dubbio che l'origine barbara del simulacro aveva determinato (modificandolo) un aspetto preciso dell'agone: la sacerdotessa reggeva ora in mano la statua della dea. Non c'è dubbio, come ha notato Ducat, che a insistere in modo particolare sul tema dell'altare bagnato di sangue siano le fonti che fanno cenno all'origine 'barbara' di Orthia.⁸⁶ Lo sviluppo della tradizione sull'arrivo del simulacro dalla Tauride deve aver indotto gli Spartani ad assicurarsi che l'altare fosse effettivamente bagnato in abbondanza dal sangue dei giovani, ma deve aver anche determinato un diverso modo di vedere e descrivere l'agone, polarizzando l'attenzione degli autori sul sangue versato sull'altare. Non si può escludere che la fantasia abbia qualche volta preso la mano alle nostre fonti. Non ci si macchia di vieto pregiudizio nei confronti delle fonti tarde e latine se si solleva il dubbio sulla veridicità di quanto leggiamo negli scoli ad Orazio (Ps.-Acro 1,7,10). Dopo aver ricordato la storia della sanguinaria statua proveniente dalla Tauride, il commentatore descrive *un singolo giovane* che viene frustato con le mani poggiate all'altare. Questa pare più un'invenzione antiquario-mitografica che una testimonianza informata su tutti i dettagli.⁸⁷ Come ci si assicurasse che l'altare fosse effettivamente bagnato di sangue non lo sappiamo. Certo una possibilità è che i fustigati vi facessero grondare il sangue direttamente dal corpo, stando fisicamente appoggiati su di esso, come vuole lo Pseudo-Acrone.⁸⁸ Un risultato significativo si sarebbe avuto anche se i giovani si fossero semplicemente piegati verso l'altare. Tra i gesti intenzionali che si potevano compiere vi era anche quello di accostare o appoggiare all'altare le fruste insanguinate: le rappresentazioni vascolari, invero di epoca classica, mostrano che gli altari erano intenzionalmente bagnati sui lati, e suggeriscono che a questo scopo si usassero diversi utensili, tra cui

86. Come nota Ducat 1995: 349-350.

87. «stabilirono questo, che un giovane salisse all'altare, vi poggiasse le mani e fosse colpito con la frusta da un altro giovane tanto a lungo quanto bastasse a bagnare l'altare di sangue e ad appagare il nume» (*statuerunt hoc, ut iuvenis aras ascenderet, superimponet manus et tamdiu loris c<a>ederetur ab alio iuvene, quamdiu sanguis de vibicibus in aram manaret et satisfaceret numini*). I giovani sono *aris superpositi* anche in Hyg. *fab.* 261.

88. «Pour que le sang arrosât l'autel, il fallait qu'il fussent sur ou tout contre lui» (Ducat 1995: 350).

anche rami e bastoni.⁸⁹ E poi, quando i giovani erano vicini all'altare, una parte del sangue di cui grondavano schizzava comunque dai corpi e dalle fruste sul *bomós*, o colava sulla piattaforma. Come che sia, tra la testimonianza del commentatore a Orazio e l'immagine trasmessa dallo scoliasta a Platone (*leg.* 1,633b) di giovani che tengono le braccia sollevate e non osano muoverle per ripararsi dai colpi, c'è innanzitutto una profondissima differenza di sensibilità dell'osservatore e del narratore: in un caso si mette in rilievo la necessità che il sangue bagni l'altare, nell'altro la stoica, immobile passività dei ragazzi.

In ogni modo, qualunque sia la posizione che immaginiamo i giovani assumessero con il loro busto al momento delle fustigazione, per distinguere le due forme successive della *diamastigosis* non si devono opporre, come propone Ducat, le due nozioni del *muoversi intorno all'altare* e dell'*essere colpiti sull'altare*. Queste due nozioni non sono incompatibili, ma possono, anzi devono essere combinate. I ragazzi infatti sono sempre stati fustigati, come osservavo poc'anzi, presso l'altare.

Possiamo immaginare una scena del genere. I giovani camminavano lentamente, in un largo giro intorno all'altare e venivano fustigati con le braccia in alto e le mani sulla testa (Lukian. *Anach.* 38; Sch. Plat. *leg.* 1,633b) quando erano più vicini a esso e salivano sulla piattaforma della *próthysis*,⁹⁰ e forse – dopo l'elaborazione della leggenda taurica – si curvavano verso il *bomós*, magari tenendo ancora le mani sul capo, o poggiano sulle *bomós* stesso; qui subivano in silenzio i colpi dei fustigatori, e il sangue di cui grondavano andava a bagnare l'altare, più o meno intenzionalmente, nei diversi modi cui si è appena fatto cenno. Quando Cicerone, un testimone della prima *diamastigosis*, parla di colpi ricevuti dai ragazzi mentre si avvicinano all'altare [*«vengono accolti presso l'altare»* (*Tusc.* 2,34: *ad aram... accipiuntur*)], egli potrebbe addirittura aver pensato ai colpi sferrati ogni volta che vi si riaccostavano.

In fig. 2 compaiono da sinistra a destra la sacerdotessa, i *mastigophóroi* e i partecipanti all'agone. Si immagina che i ragazzi, subiti i colpi di sferza, passino di fronte alla tribuna dei magistrati, alcuni dei quali erano incaricati di sovrintendere alla loro educazione e che comunque in generale rappresentavano la fedeltà agli ideali civici che ispiravano il loro comportamento.

89. Ekroth 2005: spec. 19-23.

90. L'altare romano comunque non è ricostruibile nei dettagli: Dawkins 1929b: 36-37.

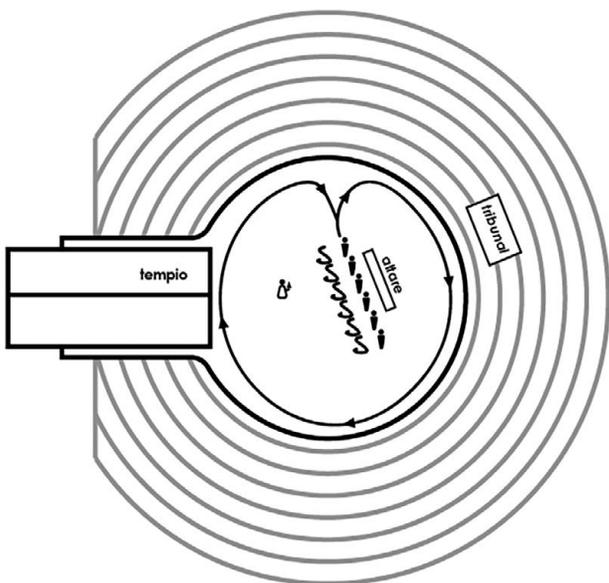


Fig. 2. Il percorso dei partecipanti alla *diamastigōsis* nell'arena del teatro del santuario di Artemis Orthia (elaborazione grafica di Emanuele Cucina).

Con il solenne, intermittente, incedere dei giovani nell'area tra la facciata del tempio e l'altare, e poi lungo la circonferenza dell' 'orchestra' del 'teatro', il crudele agone assume un aspetto più compiuto e drammatico. Non siamo obbligati a immaginare il difficoltoso movimento sincrono di fustigatori e fustigati reso necessario dall'ipotesi di Ducat, mentre trovano una soluzione convincente altri dettagli organizzativi e materiali, a prima vista problematici, messi in luce da Kennell.

L'altare di Orthia ha dimensioni relativamente ridotte (in età romana 8,20 x 2,60 m) e Kennell ha perciò giustamente immaginato che i ragazzi, il cui numero poteva ammontare nel II sec. d.C. a circa 70 per anno, fossero divisi in gruppi di una quindicina di membri, corrispondenti alle *boûai*, costituite ciascuna da una delle sottodivisioni civiche della città.⁹¹ Non possiamo sapere se i gruppi fossero formati proprio in questo modo; era però importante che i ragazzi potessero competere in qualche misura 'contemporaneamente' e comunque a pari condizioni. Altrimenti, come

91. Kennell 1995: 71-73. Per il numero dei giovani *ibid.* 63. Sulla *boûa* § 3.1.1.

si sarebbe potuto individuare il vincitore, il ragazzo che resisteva più a lungo? Si deve immaginare che i gruppi si alternassero procedendo in cerchio nell'area tra l'altare e la fronte del tempio, con pause regolari, durante le quali i singoli giovani di ciascun gruppo, giunto il loro turno di fermarsi presso l'altare, erano sottoposti alla fustigazione per un tempo o forse un numero ben determinato di colpi. Quanto al numero dei ragazzi, siamo in possesso di indizi concreti. Il numero dei componenti di ogni gruppo era in rapporto con le dimensioni dell'altare e l'arena dell'anfiteatro, con il suo diametro di ca. 20 m,⁹² doveva accogliere tutti i giovani cittadini di una singola classe di età. L'arena, le cui dimensioni erano state concepite in primo luogo per abbracciare in maniera economica la fronte del tempio e l'altare di fronte a esso, sarà stata comunque progettata per contenere tutti i ragazzi. Considerato un andamento fatto di pause e brevi spostamenti, si può immaginare che l'arena potesse al massimo accogliere un numero di ragazzi, certo disposti in fila indiana (non sarà stato opportuno che si affiancassero, per evitare complicazioni e rischi di iniquità nella scelta dei partecipanti alle diverse 'batterie'), compreso tra 50 e 100: ma è virtualmente certo che, data la crisi demografica del tempo, il numero dei giovani partecipanti alla gara nell'inoltrato III sec. d.C. fosse diminuito, non sappiamo quanto sensibilmente, rispetto al secolo precedente.

Lo spettacolo dell'agone, che stiamo qui ricostruendo nel concreto, era senza dubbio impressionante, e non solo dal punto di vista visivo. Difficile dire quanto sarà stato rumoroso il pubblico, e come e quanto avrà reagito al mutevole svolgersi dell'agone. La tradizione vuole che i ragazzi rimanessero muti,⁹³ e al più si saranno lasciati sfuggire dei gemiti, o qualche soffocato grido di dolore. Il paesaggio sonoro sarà stato segnato dall'alternarsi dei momenti dominati dallo schioccare delle fruste e dai grugniti e dagli sbuffi che accompagnavano lo sforzo dei *mastigophóroi* e dei più brevi momenti di quiete, destinati allo spostamento dei giovani.

Quanto alla conclusione della gara, due delle testimonianze più antiche in nostro possesso sono le più esplicite, ma – a prima vista – in contraddizione inconciliabile. Nicola di Damasco parla di pochi giovani che, resistendo ai colpi senza proclamarsi vinti, vengono coronati o ricevono onore (*FGrH/BNJ* 90 F 103z11), mentre Plutarco sapeva che la massima

92. Dawkins 1929b: 39 e tav. 3.

93. Cic. *Tusc.* 2, 34; 2,46; 5,77; cf. Plut. *inst. lac.* 40 (*mor.* 239c-d).

fama tocca «a quello che resiste più a lungo e di più» [*inst. lac.* 40 (*mor.* 239c)]⁹⁴. La cronologia dei testimoni sconsiglia di rimuovere la difficoltà ipotizzando un'evoluzione dell'agone.⁹⁵ Ducat, come si è detto, sottolinea che ai due esiti corrispondono i due modelli, radicalmente diversi, della prova e dell'agone. Giustamente egli ritiene che la *diamastigōsis* fosse una gara, e che il vincitore fosse uno solo, come suggerisce la documentazione epigrafica.⁹⁶ Torneremo tra poco sulla testimonianza di Nicola, ma si può anticipare che essa resta in questo dettaglio malamente spiegabile. Forse alla sua origine sono i riconoscimenti che comunque dovevano toccare a quanti sostenevano con onore la prova iniziatica – che come abbiamo visto (§ 2.2.1) non consistevano nella partecipazione alla *Lydōn pompé* – malamente combinati con l'idea di una vittoria.

A quanto pare, i vincitori dedicavano inizialmente delle stele, delle quali ci è però giunto un solo esemplare frammentario. La stele, di età traiana, ricorda la vittoria nel *tās karterías agón* (*IG V 1, 290 = AO 288, 316-317, nr. 37*): Woodward ha ipotizzato che le stele portassero un falchetto, come quelle dei vincitori del *paidik(h)ón*.⁹⁷ La congettura non può essere né provata, né esclusa. Val la pena di notare che tutte le basi per i vincitori, tranne forse una, *IG V 1, 652* (fig. 3), databile al I o II sec. d.C.,⁹⁸

94. ὅστις αὐτῶν ἐπὶ πλεον τε καὶ μᾶλλον καρτερήσῃε τυπτόμενος. Non credo che in μᾶλλον possa leggersi un riferimento allo stile, neppure in modo «ufficioso», come suggerito da Ducat 2005: 352. Piuttosto i due comparativi si riferiscono a una duplice superiorità, una nel campo 'misurabile' del tempo e l'altra in quello 'quantitativo' della intrinseca capacità di resistere del soggetto.

95. Entrambe le testimonianze sono certo piuttosto antiche. Sulla cronologia del passo degli *Instituta* appendice V e n. 16; Nicola di Damasco fu amico e storico del re di Giudea Erode I il Grande (73-4 a.C.).

96. Ducat 1995: 351-353. Ducat considera anche che, visto il carattere iniziatico della competizione, una partecipazione onorevole comportasse l'ammissione alla classe d'età superiore: questo comunque ha poco a che vedere con quanto suggerito da Nicola di Damasco.

97. Ducat 2006: 212 esclude forse la possibilità in modo troppo reciso, a fronte della qualità dell'evidenza.

98. Non datata in *IG, LGPN* suggerisce per l'onorato Epigonos Philostratou una collocazione nel I sec. a.C.-I sec. d.C., ma la paleografia (si noti in particolare la forma di *ksi*) fa propendere per una data in epoca imperiale. L'argomento adottato da Alonso Déniz 2014: 152 n. 17 per una datazione al 170 d.C. ca. è circolare. L'assenza di gentilizio non è significativa, dal momento che i dati prosopografici si restringono a una famiglia.

sono più tarde, e inoltre che solo dal pieno del II sec. d.C., almeno a quanto ci consta, i vincitori sono ricordati come *bomonikai*.⁹⁹

Le statue, di dimensioni pari al vero, erano erette sovente nel santuario di Artemis Orthia [*IG V 1, 653b = AO 357-358*, nr. 143 tav. CCI, b (dopo il 212 d.C.); *AO 358*, nr. 144 (primo quarto del III sec. d.C.)]. Anche questi dati, purtroppo assai esili, suggeriscono che la *diamastigosis* possa aver avuto una storia. Si può sospettare che la maggiore enfasi e i maggiori onori che la città cominciò, sulla base di una decisione formale, a riconoscere ai vincitori con la concessione di una statua e la definizione del titolo di *bomonikes* rappresentino uno sviluppo di pieno II sec. d.C., e che dunque possano essere considerati un altro segno distintivo della *diamastigosis 2*. Data l'incertezza sulla cronologia di *IG V 1, 652*, e considerate la natura *e silentio* dell'argomento e l'assenza di un rapporto intrinseco con le storie sull'Artemis Taurica, che costituiscono l'elemento marcante della seconda fase della *diamastigosis*, tutto ciò deve purtroppo rimanere un'ipotesi.

Per quello che sappiamo dalle poche basi conservate, le statue, erano votate dalla città, ma erano poi raramente erette a spese pubbliche [*IG V 1, 653* (dopo il 212 d.C.)]: più spesso esse venivano finanziate da privati, secondo un costume particolarmente ben documentato a Sparta.¹⁰⁰ Ad assumere l'onere della spesa erano parenti del vincitore [*IG V 1, 652* (I-II d.C.); *AO 358*, nr. 144: dei fratelli; *IG V 1, 654* (tardo II sec. d.C.): la madre], i *bo(u)agoi*, giovani che guidavano e finanziavano le attività dei loro coetanei durante questa fase dell'educazione (*IG V 1, 653a = AO 356*, nr. 142: ma sulle ragioni per cui il giovane venne onorato vedi sotto), o i parenti di questi ultimi (*IG V 1, 653b = AO 357-358*, nr. 143).¹⁰¹ Proprio il vincitore onorato con la statua di cui abbiamo appena ricordato l'iscrizione dedicatoria ne ottenne un'altra a spese della città (la già citata *IG V 1, 653*): il fatto è singolare, perché sembrerebbe che non ci si sia limitati a liberare la città da un peso, ma si sia voluta comunque erigere, per l'appunto, una seconda statua del vincitore.¹⁰²

99. In ciò si potrebbe vedere un indizio del carattere probabilmente recente (su cui § 2.1.2) dell'informazione delle fonti latine ricordate a n. 25.

100. Sui finanziamenti privati delle statue decretate dalla *polis* v. Camia 2017: 129-137, 142.

101. Sui *bo(u)agoi* e i loro coetanei v. § 3.1.1.

102. Forse la legge prescriveva dei tempi entro i quali l'onore doveva comunque essere concesso: di fronte a un ritardo nell'esecuzione dei lavori da parte di coloro

Il titolo di *bomonikes* era esibito nel successivo corso della vita, e la vittoria si riverberava positivamente sulla carriera di un cittadino spartano. In *IG V 1, 554* uno Spartano di età severiana ricorda le cariche da lui ricoperte: «Tiberios Claudios Sophron *bomonikes* ... avvocato e *damosiomástes* nell'anno del patronomo Spartiatikos figlio di Eudamos, esegeta dei costumi licurghei». Non solo la vittoria è ricordata come un elemento essenziale della sua figura pubblica, ma non è difficile vedere una relazione tra la vittoria nel *tās karterías agón* e la carica – dai contorni non del tutto precisati – di esegeta dei costumi licurghei, ricoperta probabilmente a vita.¹⁰³ Del resto, come si è visto, già Senofonte dichiarava, a proposito del furto dei formaggi a Orthia, «che si può godere di fama duratura sopportando una sofferenza di breve durata» (*Lak. pol. 2,9*).

L'agone era così in primo luogo un compendio e un'esibizione della virtù spartana. I giovani si sottoponevano in silenzio ai colpi di frusta con un atto di sopportazione che trova espressione nei nomi dati alla gara:

che avevano promesso di intervenire, la città aveva eretto a proprie spese la statua del *bomonikes*, e poi la famiglia del *bouagós* aveva comunque assolto quello che doveva apparire un obbligo sociale, adempiendo quanto già formalmente promesso (*IG V 1, 653b = AO 357-358, nr. 143*).

103. Τιβ(έριος) Κλ(αύδιος) Σώφρων βωμονίκης ... σύνδικος και δαμ[ο]σιομάστης ἐπὶ πατρονό(μου) Σπαρτιατικῷ τοῦ Εὐδάμου, ἐξηγητῆς τῶν Λυκούργειων ἐθῶ[ν]. Per la cronologia v. Spawforth 1984: 283-284. L'esatta natura della carica di esegeta dei costumi licurghei è discussa. La proposta di Woodward 1907-1908: 116-117, che la includeva tra le istituzioni create per mantenere viva una tradizione che l'accumulo di ricchezza e la romanizzazione tendevano a cancellare, ha interesse ormai solo erudito; Chrimes 1949: 160 ne faceva un magistrato che avrebbe sovrinteso all'educazione dei giovani e all'attività dei *didaskaloi*, deducendone la durata a vita dall'assenza di un riferimento a un eponimo annuale, che compare per la carica di *damosiomástes*; Tigerstedt 1965-1978: II 452 n. 34 richiamava la notizia di Suda s.v. *Dikaiarchos* = *Dikaiarchos* fr. 2 Mirhady sulla norma che impone la lettura della *politeia* di Dicearco [la cronologia dell'uso è incerta: Spawforth in Cartledge e Spawforth 1989: 198 (2002: 183) lo riferisce a età ellenistica; Kennell 1995: 19 pensa a epoca romana (dopo il 146 a.C.); Paradiso 2020: 32-33, a età ellenistica e forse anche romana (ringrazio l'Autrice per avermi permesso di prendere visione del suo lavoro ancora in preparazione)]; Cartledge e Spawforth 1989: 209 (2002: 193) riconducono l'ufficio di esegeta al turismo colto dei notabili greci e romani dell'epoca. Cf. Rizakis *et al.* 2004: 207 nr. 324. Le cariche di *syndikos* e *damosiomástes* ricompaiono insieme in *IG V 1, 47*; sui *syndikoi*, eletti in genere *ad hoc*, per difendere i diritti della propria città soprattutto davanti ai governatori o all'imperatore, Fournier 2007 e Fournier 2010: 177-183; per l'altra carica Chrimes 1949: 138 n. 1 suggerisce una somiglianza con i *mastroi* e i *mastères*.

il termine *karteria* (καρτερία) richiama la forza della resistenza, e la preposizione *dia-* preposta a *mastigosis* sottolinea l'intensità e l'implacabile durata dell'azione, e la capacità di superarla.

Ma fino a che punto giungeva la sfida? Alcuni autori dichiarano di sapere per sentito dire della morte dei ragazzi spartani sotto i colpi della sferza (Cic. *Tusc.* 2,34), altri vi fanno riferimento come a un dato di fatto (Lukian. *Anach.* 38), mentre Plutarco fa appello a un «noi» come testimoni autoptici della morte di «molti ragazzi» sull'altare (*Lyc.* 18,2).¹⁰⁴ Il «noi» non pare un semplice *plurale maiestatis*. Piuttosto il soggetto alla prima persona plurale fa parte della strategia retorica con la quale Plutarco colma la distanza tra il presente e il passato in cui, nelle linee precedenti, ha situato il celebre aneddoto del fanciullo e del volpacchiotto (§ 4.4), introducendolo con un cauto «si dice» (λέγεται). Con quel «noi» Plutarco comprende ogni immaginario lettore tra i testimoni oculari, e dunque suggerisce con più forza la credibilità dell'aneddoto stesso. Egli sembra in ogni caso presupporre una diffusa 'affidabile' conoscenza contemporanea di questi 'incidenti'. Queste fonti vanno certo trattate con qualche cautela, ma nel complesso esse sembrano fededegne.¹⁰⁵

104. V. anche Tert. *mart.* 4,8.

105. Sul tema qui discusso v. Ducat 1995: 347-348, 352 e Kennell 1995: 26, 73-74, particolarmente prudente circa queste morti. Non è comunque facile ammettere con lui che πολλούς ... ἐωράκαμεν ἀποθνήσκοντας (o <ἐν> ἀποθνήσκοντας) in Plut. *Lyc.* 18,1 possa significare semplicemente «molti ... ne abbiamo visti sul punto di morire»: l'interpretazione piana del participio predicativo, «veder morire», è suggerita dal contesto stesso, perché Plutarco richiama una testimonianza oculare per comprovare la storia di un ragazzo che muore (il celebre aneddoto del fanciullo e del volpacchiotto, sul quale v. *infra*; per l'obiezione v. anche Bekker-Nielsen 2023: 25). L'interpretazione del «noi» (su «noi» in Plutarco v. Pelling 2002 e 2004) come esteso oltre Plutarco (cui viene talora limitato: v. p.es. Ducat 2006: 27; ma in Ducat 1995: 347-348 se ne suggerisce in alternativa un uso impersonale) mi sembra anche il modo migliore di dar conto del «molti ... che abbiamo visto morire», dove «molti» ovviamente resta comunque in qualche misura enfatico: è ovvio che ci troviamo di fronte a degli episodi occasionali, e dunque il «molti visti morire» si spiega meglio con una pluralità di immaginari testimoni. Bekker-Nielsen 2023 ha fatto notare, anche sulla base di materiale comparativo moderno, che la morte per frustate non è di norma immediata: anche Plutarco di fatto, come Cicerone, doveva dunque basarsi su testimoni locali, e la loro testimonianza potrebbe dunque non essere affidabile. La morte difficilmente sarà stata istantanea, e il «veder morire» di cui parla Plutarco va inteso nel senso che «sappiamo che sono morti come conseguenza dei colpi che abbiamo visto loro infliggere». La mediazione locale è probabile, ma doveva avvenire all'interno di relazioni di ospitalità piuttosto formali, adeguate al livello sociale degli

Questo tanto più, in quanto Luciano ricorda anche gli onori riservati alle statue dei giovani morti nella *diamastigōsis*, e precisa che queste erano erette dalla città a spese pubbliche (*Anach.* 38).¹⁰⁶ Come si è detto, nella Sparta imperiale le statue onorarie, pur decretate dalla città, erano erette nella maggior parte dei casi a spese di privati. Luciano avrà però considerato questi atti evergetici per quello che sono, dei gesti che mostravano la devozione dei privati verso la comunità e la loro gratitudine per il proprio congiunto: l'evergesia nulla toglieva alla dimensione pubblica dell'onore conferito. Per converso, nulla impediva a dei privati di farsi carico delle statue dei giovani periti nel corso dell'agone, dopo che l'onore di un' *eikōn* era stato votato dalla città.¹⁰⁷

stranieri (nel caso di Plutarco dobbiamo tener presente il suo probabile rapporto con il senatore C. Iulius Eurykles Herculanus, cui è quasi certamente dedicato il *De laude ipsius*: Puech 1992: 4850-4855) e/o per il tramite di canali di informazione semi-ufficiali. Si pensi all'esegeta dei costumi licurghei di cui si è parlato poco sopra, e si consideri il cenno di Plutarco (*Ages.* 19,6) alle ricerche da lui condotte e alle sue scoperte «nei documenti spartani» (*ἐν ταῖς Λακωνικαῖς ἀναγραφαῖς*) – qualunque cosa esattamente si debba intendere con questo termine. Insomma, si dovrebbe essere cauti nel considerare inaffidabile l'informazione raccolta a Sparta da Plutarco. Non è escluso, del resto, che in qualche caso la morte, sia pur tardiva, potesse giungere quando gli ospiti stranieri erano ancora in città: il 'turismo' antico di cui ci occupiamo doveva comportare soggiorni di una qualche durata – di cui è documento nel caso di Plutarco il cenno alle ricerche da lui condotte negli 'archivi spartani' (su Plutarco e/a Sparta Cartledge e Spawforth 1989: 178-180 (² 2002: 164-166); Davies 2020: 513-524). Cf. n. 349. Importante è anche quanto Luciano sa dire delle statue dei giovani deceduti, su cui v. sotto.

106. «Molti dunque sono anche morti nell'agone, rifiutandosi di arrendersi mentre erano ancora in vita sotto lo sguardo dei loro familiari e di cedere ai propri corpi; e vedrai ricevere onori anche le loro statue, erette da Sparta a spese pubbliche» (*πολλοὶ γοῦν καὶ ἐναπέθανον τῷ ἀγῶνι μὴ ἀξιώσαντες ἀπαγορευοῦσαι ζῶντες ἔτι ἐν ὀφθαλμοῖς τῶν οἰκειῶν μηδὲ εἶξαι τοῖς σώμασιν ὧν καὶ τοὺς ἀνδριάντας ὄψει τιμωμένους δημοσίᾳ ὑπὸ τῆς Σπάρτης ἀνασταθέντας*). Per la frase finale l'*usus scribendi* di Luciano fa preferire questa soluzione [cui accedono anche le traduzioni di Harmon (Loeb), Navarro González (Gredos), Angeli Bernardini 1995 e Kennell 1995, 153; Pilar Gómez e Eulàlia Vintró (Alma Mater)], ma la posizione di *δημοσίᾳ* non è immediatamente chiara, e alcuni ritengono che la forma avverbale modifichi il participio *τιμωμένους*: in questo caso si tratterebbe di statue onorate con i fondi pubblici (v. Richer 2012: 465 e Ozanam 2018). Comunque sia, non c'è ragione di dubitare della correttezza dell'affermazione di Luciano, come fa Kennell 1995: 26.

107. In ogni caso queste statue non sono propriamente delle consacrazioni private, come le definisce Ducat 1995: 348.

È possibile che la base di una di queste statue si sia conservata. Si tratta di *IG V 1, 653a = AO 356*, nr. 142 tav. CCI,a, molto verosimilmente posteriore alla *Constitutio Antoniniana*, e rinvenuta nelle sostruzioni del 'teatro' di Orthia. Il testo recita:

La città (onora) Marcos Aurelios Euarestos, figlio di Zoilos, compagno d'educazione di M. Aurelios Aristokrates, figlio di Damainetos, e di Tiberios Claudios Eiranion, figlio di Hyginos, per aver egregiamente resistito; hanno sostenuto la spesa i *bouagot*.¹⁰⁸

Nessuno dubita che la statua abbia a che vedere con la *diamastigosis*, il *tās karterías agón* (l. 8: *καρτερήαντα!*). La maggior parte degli interpreti ritiene che M. Aurelios Euarestos sia un *bomonikes*, ma non sembra possa essere così. Perché tacere, infatti, l'altisonante titolo, all'epoca ormai da tempo in uso?¹⁰⁹ Secondo Kennell il giovane aveva invece portato a termine in piedi la gara, ma non era stato dichiarato vincitore.¹¹⁰ L'onore per un 'non vincitore' ricorderebbe quanto Nicola di Damasco ha da dire sul riconoscimento riservato a «pochi» che si distinguono nella prova. In concreto però lo svolgimento di una gara condotta fino a far rimanere in piedi un solo concorrente è inconciliabile con lo sviluppo di una prova che ne ammette più di uno. E la gara con un solo vincitore deve esistere sin dalla prima età imperiale, perché è nota già a una fonte di Plutarco [*inst. lac.* 40 (*mor.* 239c)], mentre la statua di Euarestos, il giovane «che ha egregiamente resistito», è stata eretta molto più tardi, in un'epoca, come si è detto, in cui già si innalzano normalmente statue per i *bomonikai!* In sé, poi, è del tutto improbabile che la città riservi lo stesso grande onore di un' *eikón* al vincitore e a uno tra quelli (sia pur pochi) che semplicemente resistono.

108. ἀ πόλιρ | Μάρκων Αὐρήλιν | Εὐάρεστον Ζωΐλω, | συνέφηβον Μ(άρκω) Αὐρηλίω || Ἀριστοκράτηρ τῷ Δαμαϊνέτω καὶ Τιβερίω Κλαυδίω | Εἰρανίων{σο}ρορ τῷ Ὑγείνω, | ἐπιφανῶρ καρτερήαντα, | ποδδεξαμένων τὸ || ἀνάλωμα τῶν βουαγῶν.

109. Prime attestazioni di *bomonikes* *IG V 1, 554* (età severiana) e *IG V 1, 652* (II sec. d.C.); per il verbo *bomonikéo* *IG V 1, 654* (tardo II sec. d.C.). M. Aurelios Euarestos è considerato un *bomonikes* già da Kolbe in *IG V 1*, da Woodward 1929: 356, e poi p.es. in Brelich 173, Rizakis *et al.* 2004: 133 (dove si dà conto delle discussioni sulla data) e in Newby 2005: 159-160. Woodward 1948: 251-252 riconosce un riferimento all'agone nella mutila *IG V 1, 468*, integrandola proprio sulla base di *IG V 1, 653a = AO 356*, nr. 142, che stiamo qui discutendo.

110. Kennell 1995: 77.

Altra cosa è invece se il giovane di cui parliamo non ha vinto, ma si è lasciato frustare fino alla morte – morte cui il testo farebbe riferimento con contenuto ma pregnante eufemismo. L'onore della statua sarebbe allora del tutto adeguato. Come si è detto, che dei privati sostengano la *polis* non è in contraddizione con quanto testimoniato da Luciano sul carattere pubblico dell'onore. È forse il caso di sottolineare che solo questa, tra le iscrizioni per i partecipanti alla *diamastigōsis*, è redatta in dialetto laconico d'età imperiale, il dialetto usato di norma nelle stele dei vincitori dei *paidik(h)ón*: una sottolineatura etnica appropriata per un onorato, che ha dimostrato di possedere in così sommo grado le virtù ancestrali degli Spartani (§ 5.5.3).

A proposito dei ragazzi vittima della *diamastigōsis*, si è osservato tra l'altro come estrema violenza e morte fossero contemplate dalla cultura agonistica greca.¹¹¹ Varrebbe però la pena di evidenziare il rapporto con specifici valori dell'etica spartana, in particolare nella loro più dimostrativa e enfatica interpretazione di epoca tardoellenistico-romana.

Luciano (*Anach.* 38) ricordava appropriatamente di un sol fiato la violenza esibita nella *diamastigōsis* e quella che si dispiegava nell'agone degli *sphairēis* – un peculiare e piuttosto brutale gioco a palla a squadre, che si teneva nel teatro¹¹² – e nelle battaglie al Platanistas.¹¹³ La *diamastigōsis* e il combattimento dei giovani al Platanistas, in particolare, trasferivano nell'agonistica gli imperativi elementari dell'etica guerriera. Il Platanistas era un luogo singolare, una sorta di isola circondata da un canale, sulla quale due squadre di giovani si affrontavano senz'armi, ma ferocemente e senza esclusione di colpi: era lecito mordere e strappare gli occhi agli avversari.¹¹⁴ L'obiettivo del 'gioco' era spingere nell'acqua la schiera nemica (Lukian. *Anach.* 38; Paus. 3,14,10). Secondo informazioni quanto meno d'epoca tardoellenistica agli Spartani era proibita ogni forma di resa, e perciò anche la partecipazione a gare di pancrazio e pugilato, specialità

111. Newby 2005: 153-154.

112. *Sphairēis*: v. sotto § 3.1.1 e n. 132.

113. Per il testo dell' *Anacarsi* v. appendice VI.

114. Paus. 3,14,8-10; Lukian. *Anach.* 38; cf. Plat. *leg.* 1,633b; Cic. *Tusc.* 5,77; Lukian. *Salt.* 10-11; Plut. *mor.* 290d. Tra la letteratura moderna Kennell 1995: 55-59; Gengler 2005; Ducat 2006: 208-209; Sanders 2009; Richer 2012: 457-545; Fornis 2020, 9-10.

che si concludevano quando l'avversario si dichiarava vinto.¹¹⁵ Per questo motivo, conviene considerare il conflitto al Platanistas come un surrogato 'di squadra' del pancrazio: la vittoria è decretata non per resa – non ammessa per gli Spartani –, ma con un dato oggettivo, l'aver spinto gli avversari fuori dall'area di combattimento.¹¹⁶ Nella *diamastigosis* il divieto di resa era portato all'estremo, e si era esposti all'alternativa suprema del vincere o morire,¹¹⁷ cui i giovani dovevano andare incontro con tutto il peso del miraggio e della gloria di Sparta, della pressione sociale e del timore delle proprie paure e del proprio stesso dolore.

115. Anche se la tradizione di cui stiamo parlando (per la quale cf. appendice IV) dovesse essere relativamente recente, nondimeno essa getterebbe una luce sul comportamento dei giovani al Limnaion durante la fustigazione – a meno che non ne sia un derivato, o quanto meno un colto prodotto parallelo.

116. In genere si nota solo un generico parallelo tra i combattimenti al Platanistas e il pancrazio, parallelo già suggerito da Filostrato (in *Imag.* 2,6,3 più chiaramente che in *Gym.* 11 p. 265); Patrucco 1975: 410-411; Cartledge e Spawforth 1989: 205 (² 2002: 190).

117. Posta notoriamente agli Spartani dal *nomos* già secondo Demarato, Hdt. 7,104,5: «Ed essa (*scil.* la legge) ordina sempre la stessa cosa, non permettendo di fuggire dalla battaglia di fronte a qualsiasi numero di nemici ma, rimanendo al proprio posto, vincere o morire» (ἀνώγει δὲ τὸ αὐτὸ αἰεὶ, οὐκ ἔων φεύγειν οὐδὲν πλῆθος ἀνθρώπων ἐκ μάχης, ἀλλὰ μένοντας ἐν τῇ τάξει ἐπικρατέειν ἢ ἀπόλλυσθαι); poi p.es. Plut. *inst. lac.* 4 (*mor.* 237a); per paralleli Santaniello 1995: 400 n. 505. I limiti storici nell'applicazione di questo imperativo, su cui Bouidghaghen 2017, ovviamente non sono qui rilevanti.



Fig. 3. Base della statua di Epigonos Philostratou, *bomonikes*. Sparta, Museo Archeologico 252. *IG V 1, 652*, I-II sec. d.C. «[La città] (onorò) Epígonos figlio di Philóstratos *bomonikes* per la sua virtù; hanno accettato di coprire la spesa i fratelli Phoibíon ed Epíktetos»; [ἡ πόλις] | Ἐπίγονον Φίλοστράτου | βωμονικήν ἀνδρείας ἔνε|κεν, προσδεξαμένων τὸ || ἀνάλωμα Φοιβίωνος καὶ Ἐπι|κτήτου τῶν ἀδελφῶν (foto M. Nafissi; Ephorate of Antiquities of Lakonia – Regional Office © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Resources Fund).

3. Gli altri agoni di Orthia

Al santuario di Orthia si svolgeva anche un altro genere di gare, che designeremo con il nome antico d'interpretazione controversa, ma – come vedremo (§ 3.3) – senza dubbio generico, di *paidik(h)ón*.¹¹⁸ Si tratta certamente di competizioni 'minori'. Non è innanzitutto un caso che, nonostante l'attenzione degli antichi per Orthia e le attività che si svolgono nel suo santuario, queste gare, pur articolate in specialità diverse (§ 3.1.2), siano note – fatta salva l'insignificante eccezione di un lemma di Esichio¹¹⁹ – solo dalla documentazione epigrafica. Per i vincitori delle gare del *paidik(h)ón* non sono previsti onori del genere di quelli riservati ai *bomonikai*, che culminavano nell'erezione di statue in loro onore decretate dalla città (§ 2.2): i nomi dei vincitori del *paidik(h)ón* ci sono trasmessi da dediche private che monumentalizzano nella forma relativamente modesta di una stele l'offerta alla dea del premio conseguito, un falcetto (§ 3.1.1), apparentemente in risposta a un obbligo, forse avvertito come di natura religiosa (§ 3.3). Si può anche notare che, per quanto sappiamo, a differenza di quel che accade per i *bomonikai*, nessun'altra iscrizione ricorda tra i meriti di un cittadino quello di aver un tempo vinto negli agoni del *paidik(h)ón*.¹²⁰

118. La formulazione *paidikòs agón* è moderna: Kennell 1995: 187 n. 7.

119. *S.v.* μῶα.

120. Colpisce anche la differenza di numero: le dediche con falcetti sono oltre 130, mentre il numero dei documenti per i *bomonikai* è assai più magro: 5 statue, una sola iscrizione di dedica per la vittoria e una carriera di notevole che la menziona. Nel valutare questa differenza va considerato che ogni anno c'erano forse 15 vincitori del *paidik(h)ón* e uno solo del *tàs karterías agón* e che le stele con i falcetti furono protette dal loro reimpiego nelle strutture dell'anfiteatro: di fatto l'obliterazione antica dei monumenti ha garantito la loro conservazione, mentre il maggiore riguardo che poté essere allora riservato ai monumenti per i vincitori del *tàs karterías agón* ebbe un esito paradossale.

3.1 Le stele con i falcetti, l'organizzazione dei gruppi di coetanei e le specialità del paidik(h)ón

3.1.1 Le stele con i falcetti e i gruppi di coetanei

I giovani vincitori dedicavano regolarmente a Orthia o a Artemis Orthia il premio della vittoria, un falcetto, e talora più di uno, ciascuno per ogni competizione in cui avevano riportato il successo. I falcetti erano incassati in stele in pietra o marmo, che recano un'iscrizione di dedica e di commemorazione della vittoria (figg. 4-10 e 14). Gran parte delle oltre 130 stele di questo genere oggi note sono state rinvenute reimpiegate nelle sottostrutture dell'edificio per spettacoli di forma circolare che, come si è già detto, fu costruito per il pubblico che accorreva ad assistere all'agone della *diamastigosis* nell'inoltrato III sec. d.C.¹²¹

La più antica fra le stele, il donario di Arexippos, è della metà del IV sec. a.C., ed è straordinaria, in quanto esibisce cinque falcetti (n. 123 fig. 4). Tale eccezionalità basta forse a spiegare l'isolamento del documento (verosimilmente solo acuito dal processo di selezione dei reperti tra l'antichità e i nostri giorni): la seconda stele della serie, quella di Xenoklēs *kasen*¹²² di Leilochos, venne dedicata dopo un lungo intervallo di tempo, nella seconda metà o negli anni finali del II sec. a.C., ed è anch'essa di un ragazzo di particolare successo, che aveva ottenuto tre vittorie e dedicato tre falcetti (fig. 5). Evidentemente in un primo tempo le dediche su stele furono rare, perché venivano erette solo da plurivincitori. Da questo punto di vista l'epigramma inciso sulla stele di Arexippos è significativo:

Arexippos, vittorioso, dedica questi oggetti ad Orthia, visibili a tutti nell'adunanza dei *paides*.

Il testo pone l'accento sulla visibilità data alle vittorie con l'erezione della stele, evidentemente in quel momento eccezionale¹²³ Le iscrizioni

121. V. n. 24 per le iscrizioni e n. 3 per la data dell'edificio per spettacoli. Anche i *bomonikai* dedicavano delle stele al momento della vittoria; ma, come si è detto (sopra § 2.2.2 e n. 97), ne resta una sola che menziona il *tás karterías agón*, e frammentaria – tanto che non sappiamo se riceversero e dedicassero un falcetto (AO 316-317, nr. 37).

122. Su questo termine cf. n. 129.

123. Arexippos: *IG V* 1, 255 = *AO* 296-297, nr. 1 = Massaro 2018: 127 PA 2, con Ducat 2006: 210-212. *Ἐρωθεῖται τὰ δ' Ἀρ[ῆ]ξιππος | νικῶν ἀνέστηκε | ἐν συνόδοις πα[ί]δων*

sono comunque in larga maggioranza di età imperiale, prevalentemente della seconda metà del I sec. e del II d.C., e non posteriori alla metà del III sec. d.C. e alla costruzione dell' 'anfiteatro'.¹²⁴ L'assenza di iscrizioni successive non prova un' immediata interruzione degli agoni: la si può ben spiegare con la maggiore esposizione al reimpiego e con un nuovo, ulteriore, rarefarsi delle dediche su stele – rarefarsi che a Sparta interessa del resto dalla seconda metà del III sec. d.C. tutta la documentazione epigrafica.¹²⁵

Il testo delle dediche è in qualche caso in poesia, in genere in prosa. Il dedicante menziona di regola le 'specialità' in cui ha riportato il successo (fig. 6). Nei testi in prosa dichiara spesso d'aver vinto τὸ παιδικόν οὐ τὸ παιδιχόν (τὸ *paidikón* o τὸ *paidikhón*), e indica poi in quale specialità ha riportato il successo; le iscrizioni più tarde della serie frequentemente ricordano solo la specialità. Si menzionano sovente il patronomo, il magistrato eponimo della città, e la classe di età in cui è avvenuta la vittoria: si tratta di due indicazioni di natura temporale, una rapportata alla vita del ragazzo, l'altra al tempo ufficiale della *polis*. Le iscrizioni inoltre, attraverso i termini *κασεν*, *βο(υ)αγός*, *συνέφηβος* (*kasen*, *bo(u)agós*, *synéphebos*), fanno intravedere le relazioni gerarchiche tra i giovani e la loro organizzazione in gruppi aggregati in genere attorno a giovani figli di notabili cittadini: fermiamoci ora proprio su questo ultimo aspetto, a partire da tre esempi.

1. *IG V 1, 281 = AO 314-315*, nr. 34 fig. 139 = *Massaro 2018: 146 PA 27*, principio del II sec. d.C.:

A Orthía. Sotto (il patronomo) Lakon figlio di Lakon, Damíon figlio di Anthestios Philokrates, *kasen* (compagno) di Agis figlio di Kleandros, vincitore da *mikichizómenos* nel *paidichón* nella *ke-loía* ad Artemis.¹²⁶

2. *IG V 1, 287 = AO 320 nr. 44 = Massaro 2018: 150-151 PA 32*, prima parte degli anni '30 del II sec. d.C.:

| πᾶσιν ἡορῆν φανερά. Xenoklēs: *IG V 1, 256 = AO 297-298*, nr. 2, *Massaro 2018: 127-128 PA 3*. Sull'epistilio: «Il figlio di Aristokritos, Xenoklēs, mi dedicò (premio) della moa». Su tre colonne, l'ultima delle quali è perduta, in corrispondenza della fronte del tempio «(I) Xenoklēs *kasen* di Leilochos, *mikichizómenos*, (II) *pratopámpais*, [(III) *hatropámpais* (?)]»; υἱὸς Ἀριστοκρίτῳ Ξενοκλήσ μώας με ἀ[νέθηκε]. (I) Ξενοκλήσ | Ληγίλοχος | κάσεν | μικιχιδόμενος. (II) πρατ [σπάμ]αις. [(III) ἄτροπάμπαις (?)].

124. Woodward 1908-1909: 71-74; Dawkins 1929b: 34; Woodward 1929: 292-293.

125. Per l' interruzione si pronuncia Kennell 1995: 70.

126. Ὀρ[θία]. ἐπὶ Λάκων|νος τοῦ (Λάκωνος) | Δαμίων, Ἀν|θεστίου Φι|λοκράτους | υἱός, Ἄγιδι | Κλεάνδρου | κά(σεν), νικάσ(ας) τὸ | παιδιχόν | κελοῖαν μικ[ι]|χιζόμενος. | Ἀρτέμιτ[ι].

M(arkos) Oulpios Aristokrates, figlio di Kallikrates, *synéphebos* di Ioulios Euryklês, vincitore nella *keloïa* tra i *mikikhizomenoi* sotto (il patronomo) Klaudios Attikos in ringraziamento ad Artemis Orthia.¹²⁷

3. *IG V 1, 289 = AO 321*, nr. 46 = Massaro 2018, 151 PA 33 (fig. 7), metà del II sec. d.C.; l'iscrizione è redatta nel dialetto laconico di età imperiale (§ 5.5.3):

Eudokimos (figlio di Eudokimos), vincitore nella *keloïa*, e Eudokimos, figlio di Damokrates, detto anche Aristeidas, vincitore al *kaththeratôrion*, sotto (il patronomo) Alkastos, quando erano *bouagôï* dei *mikikhizômenoi* a Orthia.¹²⁸

Nel primo caso a celebrare la propria vittoria nella gara della *keloïa*, ottenuta da *mikichizômenos* nel patronomato di Lakon figlio di Lakon, è Damíon: egli è definito *kasen*. A quanto pare con questo termine si designano ragazzi di condizioni modeste, soprattutto economicamente svantaggiati, che si trovano in relazione di *fosterage* rispetto a coetanei in possesso di maggiori fortune e in genere di condizione sociale eminente.¹²⁹ Il termine *kasen* è attestato nelle dediche a Orthia a partire dal tardo II sec. a.C. (*IG V 1, 256 = AO 297-298* nr. 2 = Massaro 2018: 127-128 PA 3), e torna di frequente dalla seconda metà del I sec. d.C. Il sensibile intervallo ha fatto pensare a un recupero artificiale, come parte di una riforma più ampia delle strutture educative, anche perché intorno alla stessa epoca emerge il termine *bouagôs*.¹³⁰

127. Μ(ἄρκος) Οὐλπίος Ἀριστοκράτης Καλλικράτους, <σ>υνέφηβος Ἰουλίου Εὐρυκλέους, || νεικήσας κελο[ῖ]αν μικιχίζομένων ἐπὶ Κλαυδίου | Ἀττικοῦ Ἀρτέμιτι | Ὀρθείᾳ χαριστή||ριον.

128. Εὐδόκιμος ὁ κελοῖα καὶ Εὐδόκιμος Δαμοκράτεος | ὁ καὶ Ἀριστείδαρ κασ[σ]ηρατόριο νεικάαν|τερ ἐπὶ Ἀ<λ>κάστω βουαγοῖ | μικιχιδδομένων Φωρ|θέα.

129. Il termine *κασεν* (*kasen*), accompagnato da un antroponimo al dativo, è di accentazione ed etimologia incerta. Viene da taluni inteso come *κασέν* da *καθ' ἕν* «unito (a qualcuno)», ma più verosimilmente è connesso per etimologia o parentimologia alla radice *κασ-* di *κασίγνητος* e va spiegato alla luce di Hsch. *s.v. kásioi*: «i fratelli e i cugini provenienti dallo stesso gregge» (κάσιοι: οἱ ἐκ τῆς αὐτῆς ἀγέλης ἀδελφοί τε καὶ ἀνεψιοί); *kasen* indicherebbe una parentela fittizia (v. le diverse opinioni e i rinvii bibliografici in Bourguet 1927: 103; Woodward 1929: 291-292; Striano 1989: 285-286; Liosis 2013). I giovani che erano *kasen* a loro coetanei erano legati da un rapporto di parentela fittizio a questi ragazzi ed erano probabilmente sostenuti durante il loro percorso educativo dai loro benestanti genitori [Cartledge e Spawforth 1989: 167-168, 203-204 (² 2002: 155-156, 188)].

130. Cartledge e Spawforth 1989: 168 (² 2002: 156).

Almeno a partire dall'avanzato I sec. d.C. i giovani di ogni classe di età formavano infatti una «mandria bovina», una βούα (*boûa*), guidata da un loro coetaneo «mandriano», un *bo(u)agós* (i due *bouagói* dell'iscrizione poc'anzi citata con il nr. 3, vincitori nello stesso anno l'uno nella specialità della *keloía* e l'altro in quella del *kaththeratórion*, erano verosimilmente cugini e guidavano due mandrie diverse). Il *bo(u)agós* tra l'altro doveva probabilmente farsi carico di parte delle spese necessarie al decoroso svolgimento delle attività, anche religiose, previste nel percorso formativo comune; come abbiamo visto (§ 2.2.2), capitava che i *bo(u)agói* coprissero le spese per l'erezione delle statue dei *bomonikai*. Non sorprende perciò che i vincitori richiamassero talora nelle dediche la loro condizione di *synépheboi* rispetto ai propri *bo(u)agói*, come accade nell'iscrizione nr. 2; il prestigio del titolo di *bo(u)agós* è peraltro dimostrato dal fatto che esso è spesso esibito in liste di magistrati, dediche, carriere di notabili. I *bo(u)agói* appartengono dunque in genere all'élite cittadina, ma si sospetta che lo Ioulios Euryklès dell'iscrizione 2 possa essere di origine libertina.¹³¹

Secondo l'acuta – anche se in qualche punto necessariamente assai ipotetica – ricostruzione di Kennell, le *boûai* erano formate a partire dalle singole unità, nominalmente territoriali, in cui era suddivisa la cittadinanza spartana: questi raggruppamenti ci sono noti sotto il nome di *obai* grazie alle iscrizioni che celebrano le vittorie degli *sphaireîs*. Squadre di *sphaireîs* delle singole *obai* prendevano parte a una competizione in un

131. Βούα (*boûa*) «mandria di buoi», appare solo in Hsch. *s.v.*; β(ο)αγός [*bo(u)agós*] è attestato nelle iscrizioni dall'età di Domiziano e in Hsch. *s.v.* *bouagór*; si pensa perciò [Cartledge e Spawforth: 1989: 203-204 (² 2002, 188); v. già Woodward 1950: 620] a una creazione dell'istituzione – se non anche del termine – in età romana. Sull'etimo v. Kaczyńska 2019. In ogni caso la resa rotacistica (§ 5.5.3) sconsiglia di attribuire l'informazione di Esichio ad Aristofane di Bisanzio (Ducat 2006: 78, contro Kennell 1995: 183 n. 62, che vorrebbe per questa via assegnare l'innovazione al III sec. a.C.). Statue dei *bomonikai* *IG V 1*, 653a = *AO 356*, nr. 142 e *IG V 1*, 653b = *AO 356-357*, nr. 143). Per dei *synépheboi* vincitori nel *paidik(h)ón* che nelle dediche richiamano il *bo(u)agós* v. *IG V 1*, 258 = *AO 301-302*, nr. 8 = Massaro 2018: 132-133 PA 8; *IG V 1*, 286 = *AO 319*, nr. 43 = Massaro 2018: 149-150 PA 31; *IG V 1*, 287 = *AO 320* nr. 44 = Massaro 2018: 150-151 PA 32; *IG V 1*, 303 = *AO 327-328* nr. 57 = Massaro 2018: 155-156 PA 39. Titolo di *bo(u)agós* in liste di magistrati, v. p.es. *IG V 1*, 62.6; 64.9-11, 14, 16; 69.24-27, 32, 34; 70.2, 5; 78.6; 85.17; 89.12, 14; 551.16; in dediche di edifici pubblici *IG V 1*, 692; nelle iscrizioni che riportano la carriera di un magistrato: p.es. *IG V 1*, 32B.1; 36A.6. Origine libertina di Ioulios Euryklès: Cartledge e Spawforth 1989: 166-167 (² 2002: 154).

peculiare e piuttosto violento gioco della palla, che sembra costituisse l'atto di passaggio da quella che in termini panellenici verrebbe definita la loro efebìa all'età di giovani adulti.¹³²

L'identità di gruppo dei giovani spartani emerge per noi in modo evidente proprio nella competizione a squadre degli *sphairéïs*. Importanti momenti di vita in comune dovevano però segnare tutto il percorso educativo: si pensi per esempio alla partecipazione alle feste e agli agoni e alla celebrazione delle vittorie; ancor più forte esperienza doveva essere vissuta nelle battaglie a mani nude nel Platanistas.¹³³ Nella documentazione, e in particolare nei monumenti commemorativi della vittoria al Limnaion, sono comunque evidenti soprattutto i legami individuali verticali di reciprocità e riconoscenza che univano i membri dei singoli gruppi efebici ai loro *bo(u)agoi*.

3.1.2 *Le specialità*

La stele di Arexippos (n. 123 fig. 4) non specifica in quali gare il giovane abbia vinto i suoi cinque falcetti. Non si può escludere che fra le vittorie da lui riportate nel pieno del IV sec. a.C. non ve ne fosse anche una nell'agone della frusta di cui parlano Senofonte e Platone. In realtà conosciamo i nomi delle gare solo a partire dal tardo II sec. a.C., quando ormai probabilmente la *diamastigosis* rappresentava un evento a sé, rispetto a un articolato programma di competizioni minori. Le specialità più comunemente attestate portano dei nomi solo in parte trasparenti, *καθηρατόριον*, *κελοῖα* e *μῶα* (*kaththeratōrion*, *keloia* e *mōa*). Più rari, e scomparsi dopo il I sec. d.C., sono i nomi di altre tre gare, lo *εὐ(β)άλκης* (*euálkes* o *eubálkes*: «il forte», il termine è un composto di *εὐ-* e *άλκ-*), il *κυναγέτας* (*kynagétas*: «cacciatore») e il *δέρος* (*déros*: «la pelle», cioè «lo scudo»?)¹³⁴. Woodward, che probabilmente a torto proponeva di ri-

132. Iscrizioni *IG V 1*, 674-688 (*SEG 11*: 842-845) e un piccolo ulteriore frammento edito da Woodward 1951: 191-193. Kennell 1995: 38-43, 59-63. Gli *sphairéïs* sono ex-efebi: Paus. 3,16,4. Per le singole *obai* *IG V 1*, 675, 685 (Pitane); 676, 682, 686 (Limne); 681, 684 (Kynosoura); 677, 683 (Neopolitai). Il termine *sphairéïs* non designa una classe d'età in Pausania, almeno se si conserva il testo trådito, ma nemmeno nelle iscrizioni (Lipka 2002: 171). A gare della palla a squadre in epoca classica fa cenno Xen. *Lak. pol.* 9,4. Sulla competizione v. anche O'Sullivan 2012: 26-28, e ora Fornis 2020: 11, entrambi con ulteriore bibliografia.

133. V. sopra n. 114.

134. Queste gare compaiono, talora con *mōa* e *keloia*, in *IG V 1*, 260 = *AO 302-303*, nr. 11 = Massaro 2018: 134-135 PA 10; *IG V 1*, 267 = *AO 305*, nr. 16 = Massaro

conoscere una menzione dell'agone anche in *IG V 1, 649*, ha suggerito di riconoscere nell'*eubálkes* un nome antico del *tás karterías agón*, ma la congettura non ha riscosso molto seguito.¹³⁵ Tuttavia questa proposta è rimessa in gioco dalla recente scoperta di un'iscrizione in cui è nominato due volte l'*euálkes*.¹³⁶ In essa Aristokrates figlio di Hipparchos, il noto storico locale spartano,¹³⁷ mentre sottolinea la propria contemporanea dedizione all'imperatore e alla patria e la propria devozione nei confronti di Augusto e Livia divinizzati, ricorda di aver solennemente celebrato nel proprio primo patronomato l'*euálkes* in occasione dell'annuncio del buon esito dei sacrifici per la salute dell'imperatore e di aver offerto un banchetto pubblico; dichiara poi che, a seguito del medesimo annuncio, nel corso del suo secondo mandato di *patrónomos*, ricoperto subito dopo il primo, rinverrà l'*euálkes* al 20 di Geraistion e nello stesso giorno offrirà un banchetto pubblico. A prescindere dalle esatte circostanze storiche in cui collocare le celebrazioni promosse da Aristokrates, che Steinhauer propone di datare nel 33 e al 34 d.C., si potrebbe suggerire che la scelta di questa competizione fra tutte le altre per festeggiare con gioia la prosperità dell'imperatore fosse semplicemente connessa con l'importanza dell'agone stesso, e dunque sarebbe logico pensare alla *diamastigosis* – ma la scelta di celebrare le buone nuove sulla fortuna di Tiberio con la gara

2018: 136-137 PA 14; *IG V 1, 268* = *AO 306*, nr. 18 = Massaro 2018: 138-139 PA 16; *IG V 1, 334* = *AO 339*, nr. 84 = Massaro 2018: 161-162 PA 47. L'*eubálkes/euálkes* è attestato nella grafia con β in *AO 305*, nrr. 16, 18, 84, e in quella più consueta in Steinhauer 2022: II 19-33 ll. 7 e 16. L'interpretazione di *déros* come scudo, oggettivamente assai ipotetica, è di Chrimes 1949: 128-129. Su *IG V 1, 649* v. Christesen 2019: 189-190, nr.34.

135. Woodward 1929: 289. È sulla scia di Chrimes (per la cui opinione Chrimes v. n. 138) che Steinhauer 2022: I 206 dichiara l'*euálkes* una sorta di pirrica; la connessione con Poseidon da lui proposta (2022: II 30-33) è frutto di forse troppo sottili e interdipendenti deduzioni. Kennell 1995: 53 sostiene che l'agone «non può essere associato con nessun'altra gara» e relega in nota l'ipotesi di Woodward (Kennell 1995: 188 n. 25). L'ipotesi è ricordata senza esplicita adesione da Newby 2005: 158-159. In *Xen. Ag. 10,1 alké e kartería* sono due facce ben distinte della virtù spartana tradizionale, l'una ispira nella sfida l'azione coraggiosa, l'altra è la resistenza utile nel *pónos*.

136. Steinhauer 2022: II 19-33 ll. 7 e 16.

137. Aristokrates (*FGrH/BNJ 591*), con il patronimico in FF2-3, fu probabilmente il più importante storico spartano di età romana, ed era noto a Pamphilos (seconda metà del I sec. d.C.), Plutarco e Ateneo. Per quanto era noto in precedenza sulla cronologia di Aristokrates v. il commento di N. Kennell e A. Powell a *BNJ 591 T 1*; in generale su di lui v. Figueira 2016: 83-96.

dell'*euálkes* potrebbe avere a che fare anche semplicemente con il nesso tra l'agone e la forza, comunque espresso dal nome della competizione. Più fortuna ha avuto sin dall'inizio la proposta dello stesso Woodward di considerare *kynagétas* un più antico nome del *kaththeratórion*.¹³⁸

La natura delle gare è stata riesaminata negli ultime decenni da Kennell, Prauscello, e poi da Massaro.¹³⁹ Nei casi della *môa*, del *kaththeratórion* e della *keloía* essa è, per ragioni diverse, un po' più chiara. La vecchia ipotesi che si tratti di competizioni di squadra, suggerita dalle frequenti dediche di *bo(u)agoí*, è stata definitivamente confutata da Kennell.¹⁴⁰

Il nome *môa*, che è attestato già nella stele di Xenoklês *kasen* a Leilochos, nel tardo II sec. a.C.,¹⁴¹ è connesso al termine laconico per Musa, *Môha* (*Môha*), e i lessici antichi dicono che la *môa* era «un tipo di canto» (Hsch. *s.v.* *μῶα: ὠδῆ ποιᾶ*). Non è chiaro se questo implichi un canto con accompagnamento strumentale.¹⁴² Che una delle competizioni prevedesse un accompagnamento musicale potrebbe comunque essere suggerito da una dedica metrica purtroppo frammentaria *IG V 1, 315 = AO 298, nr. 3 = Massaro 2018: 128-129 PA 4*.¹⁴³

È probabile che anche la *keloía* [il nome è documentato in altre numerose varianti grafiche, *κελέα*, *κελεία*, *κελήα*, *καילוῖα*, *κελύα* (*keléa*, *keleía*, *kelléa*, *kailoía*, *kelýa*)] fosse un agone musicale. Il significato e l'etimologia della parola sono discussi, ma possono essere portati in accordo con le indicazioni dell'epigramma di Timokrates (*IG V 1, 264 = AO 298, nr. 4 = Massaro 2018: 129-130 PA 5, fig. 8*), che mostra come la prova avesse a che fare con la voce.¹⁴⁴ Nell'epigramma, attribuito all'età augustea, si proclama

138. Woodward 1929: 288-289 e Kennell 1995: 53. Woodward osservava che *kynagétas* e *kaththeratórion* non sono mai attestati insieme, che non ci sono menzioni del *kaththeratórion* prima dell'età flavia e che tutte le dediche con *kynagétas* sono più antiche di quelle con *kaththeratórion*. Chrimes 1949: 126-129 pensava che l'*eubálkes*, il *kynagétas* e il *déros* costituissero canti o temi musicali specifici da eseguire nella *keloía* e nella *môa*.

139. Kennell 1995: 51-55, Massaro 2018: 117-122, con la letteratura precedente.

140. Kennell 1995: 55; v. già Woodward 1929: 287, e poi Massaro 2018: 120-121.

141. Fig. 5 e n. 123.

142. In particolare per quest'ultima incertezza v. Prauscello 2009: 187 n. 120.

143. Massaro 2018: *ad loc.* Non è chiaro chi sia definito «generatore di inni» (*ὑμνοτόκ[-]*), ma si parla probabilmente di un accompagnamento della voce (*γαῦρον ὀπ[α]δο-*). Giustamente Lloyd 2019, 206-208, solleva il dubbio che l'iscrizione possa non fare affatto riferimento alle gare del *paidik(h)ón*.

144. I dizionari etimologici la dichiarano oscura o pregreca: Chantraine 1968-1980: 513-514 *s.v.* *keloía*; Beekes 2010: 667 *s.v.* *kelea*, il secondo però non registra

che il falcetto, definito «premio dall'ampia imboccatura» (questa espressione è generalmente fraintesa), è stato ottenuto per la qualità «dell'agile lingua» (εὔστομον εὐτροχάλου | γλώσσης τόδ' ἄεθλον | ἀείρας).¹⁴⁵ Dunque la *keloia* era una gara che metteva in gioco l'abilità vocale, la scioltezza e la capacità di articolazione del giovane partecipante. Kennell vi riconosce un riferimento ai richiami di caccia, e ipotizza che fosse una gara di canti di invocazione ad Artemis in cui si imitavano le multiformi grida della caccia.¹⁴⁶ La semantica di εὐτρόχαλος (*eutróchalos*) tuttavia non indirizza verso un canto 'mimetico' del tipo suggerito da Kennell; l'epigramma sembra piuttosto alludere alla qualità di una voce fluida nell'articolare con chiarezza le parole.¹⁴⁷ In passato si era anche pensato a una prova oratoria,¹⁴⁸ un'eventualità che non può essere del tutto esclusa, anche se pare più probabile che la *keloia* fosse – come qui si sostiene – una gara di canto.¹⁴⁹

L'ultima gara da esaminare, il *kaththerátorion*,¹⁵⁰ ha invece certamente a che fare con la caccia. Il termine si basa sul *nomen agentis* θηράτωρ (*therátor*), con prefisso intensivo *kat(a)-* e suffisso diminutivo *-ion*; *therátor* è la forma greco-comune e dorica di un termine «cacciatore»

l'analisi di Kennell 1995: 52 che, rifacendosi a Pokorny 1959–1969: I 548-549, *s.v.* 6. kel-, riconduce il termine a una radice dal significato di «richiamo, grido, clamore, suono», e fa di *keloia* un aggettivo femminile derivato da un sostantivo non attestato *κέλος che sarebbe usato nelle dediche in forma sostantivata con sottintesi βοή («alto grido») o ᾠδή («canto»).

145. Il testo comprende una parte in prosa («Timokrates, figlio di Epinikidas, per aver vinto sotto il patronato di Aristotele l'agone *paidikhón* nella *keloia*») cui segue l'epigramma («Avendo riportato questo premio dall'ampia imboccatura per la sua lingua spedita, a te, Vergine, dedicò la falce Timokrates»): Τιμοκράτης Ἐπι|νικίδα ἐπὶ Ἀρι|στοτέλεος νικά|ας τὸ παιδιχὸν || κελήα. | εὔστομον εὐτροχάλου | γλώσσης τόδ' ἄεθλον | ἀείρας, | Παρθένε, σοὶ δρέπανο[v] || Τιμοκράτης ἔθετο. L'aggettivo εὔστομον suscita difficoltà. Si ripete (Massaro 2018: 118 n. 6, 130) la spiegazione di Tillyard 1905-1906: 362, che εὔστομον sia concordato grammaticalmente a ἄεθλον, ma riferito per enallage a γλώσσης; Chrimes 1949: 120 n. 2 si chiedeva se εὔστομον non fosse errore per εὔστομος, e dunque non dovesse essere in realtà un attributo del soggetto Timokrates. In realtà l'aggettivo significa pianamente «dalla bocca larga» e qualifica il δρέπανον per la sua capacità di accogliere la vegetazione da tagliare (cf. il suo uso per coppe, Lukian. *Lex.* 7, o per un porto, Poll. 1,100).

146. Kennell 1995: 52.

147. Massaro 2018: 118-120.

148. Rose 1929: 406, cf. Chrimes 1949: 119-120.

149. Prauscello 2009: 187 n. 120; Massaro 2018: 118-120. Prudente Lloyd 2019, 207-208.

150. Per le varianti grafiche v. Dawkins 1929a: 419 *s.v.*

usato in Omero, θηρήτωρ (*therétor*).¹⁵¹ Entrambe le forme sono rare,¹⁵² ma soprattutto lo è la forma greco-comune e dorica. Oltre che in un frammento di Eudosso di Cnido trasmesso da Porfirio (fr. 325 Lasserre *ap.* Porph. *VP* 7) e in un passo di Clemente Alessandrino (*strom.* 1,3,22), *therátor* si trova in un celebre aneddoto su Licurgo e sul valore dell'educazione, che racconta come il legislatore avrebbe convinto i cittadini ad abbracciare il duro stile di vita che li avrebbe portati a primeggiare.¹⁵³ Il nomoteta avrebbe persuaso gli Spartiati dell'importanza dell'educazione mostrando all'opera due cuccioli di cane nati da una stessa madre e allevati l'uno in casa a mangiare ghiotti bocconcini, l'altro a cacciare: il secondo cucciolo è detto *therátor* in Nicola di Damasco (*FGrH/BNJ* 90 F 56,3) e nel lessico Suda (*s.v.* *Lykoúrgos*).¹⁵⁴ La coincidenza è degna di nota, anzi seducente. Si potrebbe anche notare che il passaggio da *kynagétas* a *kaththeratórion* fa sì che il termine che denota il «(piccolo) cacciatore» copra un campo semantico più largo: con *kaththeratórion* non si specifica più necessariamente l'«uomo che guida i cani» (*kynagétas*). Abbiamo a che fare con un agone giovanile che almeno da un certo momento in poi ha cominciato a rinviare a Licurgo e a una storia che sancisce la centralità della severa educazione tradizionale nella cultura civica spartana tramite la figura di un cucciolo cacciatore? La domanda deve rimanere senza risposta. Rimaniamo con l'idea oggi diffusa che il *kaththeratórion* fosse solo una gara tra «piccoli cacciatori», che – forse danzando – evocavano la caccia.¹⁵⁵

151. Hom. *Il.* 9,544.

152. La forma ionica compare nell'episodio che segna la fine della vita di Omero, la domanda del poeta ai piccoli pescatori, che rispondono con l'indovinello delle pulci (*Certamen* 326: in breve Bassino 2019: 190-192), e ha ovviamente qualche fortuna nella tradizione epica posteriore (p.es. *Opp. hal.* 3,135, 542; *kyn.* 3,361, 404, 453; 4,62). La forma in -ā- s'incontra, oltre che nei testi citati, anche in un paio di passi di epoca bizantina: Cosmas Hierosolomytanus *Comm. in Greg. Naz. Carm. varia* 3, 83 e Phot. *Lex. s.v. therátoras*.

153. Per l'aneddoto Plut. *apophth. lac. Lyc.* 1 (*mor.* 225d–226b); *de liberis educandis* 4 (*mor.* 3a–b); Suda *s.v. Lykoúrgos*; Arsen. p. 343 Walz.

154. Plutarco nel contesto di questo aneddoto usa invece in un caso θηρευτής [*thereutés, de liberis educandis* 4 (*mor.* 3a–b)] e nell'altro parla di κυνηγέσια (*kynegésia*) come attività cui è educato uno dei cuccioli, e – riportando una versione in cui si sottolinea la maggiore importanza dell'educazione rispetto alla razza – di cani κυνηγετικοί [*kynagetikoi, apophth. lac. Lyc.* 1 (*mor.* 225d–226b)].

155. Chrimes 1949: 123-124; Kennell 1995: 52-53; Ducat 2006: 48. Per David 1993, 399, che si tratti di una danza è solo «reasonable speculation»; critico Moretti 1953: 46-47, che pensava a una prova di abilità o financo di caccia all'uomo. Per ipotesi precedenti v. Kennell 1995: 52 n. 19.

Come ha suggerito Kennell, il termine *kynagétas* pare un dorismo artificioso basato sull'attico e greco comune *κυνηγέτης* (*kynegétes*), preferito per la sua desuetudine al più comune, e meglio radicato nella lingua dorica, *κυναγός* (*kynagós*). Questa gara sarebbe dunque una creazione tardoellenistica:¹⁵⁶ come egli stesso ammette, però, questo non prova che tutti i concorsi di cui ci siamo occupati siano di elaborazione recente. La stele di Arexippos (n. 123 fig. 4) ci ricorda quanto sia profonda la nostra ignoranza sugli agoni di Orthia di epoca classica: è bene tenere presenti caso per caso i limiti delle nostre conoscenze.

3.2 Le classi di età

La designazione *paidik(h)ón* fa pensare che i partecipanti alle gare fossero considerati *paídes*. Le stele menzionano con una qualche frequenza la classe di età dei vincitori, più spesso quando questi sono *bo(u)agotí*. Incontriamo i termini *μικχιζόμενος* [*mikichizómenos*, la base *μικκός* (*mikkós*), variante dorica di *μικρός* (*mikrós*: «piccolo») è qui ampliata con suffisso diminutivo *-ιχ-*], e quelli per le annualità successive, *πρατοπάμπαιδες* e *ἀτροπάμπαιδες* (*pratopámpaides*, *hatropámpaides*), due termini che con tutta probabilità designano il primo e il secondo anno dei *paídes* ormai giunti a maturità della loro condizione (*παν-παίδες*).¹⁵⁷ Un'iscrizione attesta gare della *keloía* per gli *εἰρενες* (*eírenes*).¹⁵⁸

Si conviene che i nomi delle classi di età che troviamo nelle iscrizioni di Orthia rappresentino delle varianti arcaizzanti e 'iperlaconizzanti' di altri più antichi, a noi trasmessi dalla tradizione grammaticale¹⁵⁹ e con-

156. Kennell 1995: 54 che richiama Chantraîne 1956: 86-87, 92-95. La dimostrazione è accolta da Ducat 2006: XIV. Brelich 1969: 175 era ovviamente incline ad attribuire a questi agoni un'origine molto antica.

157. La successione è certa: cf. *IG V 1, 256 = AO 297-298*, nr. 2 = Massaro 2018: 127-128 PA 3. Alla base sarebbe dunque la trafile *ἄτρος < ἕτερος = ἕτερος*, per la quale v. Woodward 1908-1909: 46-47; Bourguet 1927: 117; Woodward 1929: 287 n. 3; Buck 1955: 272 nr. 78; Mitchell 1984: 111-112; Beekes 2010: 475 s.v. *héteros*. La soluzione alternativa, che riconduce a *ἄδρός* (Kretschmer 1911: 269-270) è decisamente meno seguita (ma v. Massaro 2018: 116). Striano-Corrochano 1989: 264 dichiara problematiche sia l'ipotesi di sincope sia quella di passaggio sorda-sonora per mancanza di paralleli rispettivamente in ambito panellenico e in Laconia.

158. *IG V 1, 279 = AO 313*, nr. 31 = Massaro 2018: 144 PA 24.

159. Kennell 1995: 93; Ducat 2006: 74.

servati nella voce εἰρήν (*eirén*) delle *Lexeis* alfabetiche a Erodoto¹⁶⁰ e in una glossa di XIV-XV secolo a margine di un manoscritto di Strabone, il *Parisinus* 1397 del X secolo (fol. 225v-226r) edita da Aubrey Diller.¹⁶¹ Ecco una traduzione della seconda:

«Le parole composte terminanti in *-en*, quando sono formate a partire da termini in *-en* che esprimono un'idea particolare, fanno risalire l'accento dall'ultima: *rhén* e *polýrrhen*, *hellén* e *philéllén*, *pythmén* e *apýthmen*, *auchén* e *eriaúchen* e *byssauúchen*, 'quello che ritira il collo a sé' e 'solleva le spalle', *eirén* e *melleíren*, presso i Lacedemoni 'quello che sta per diventare *eirén*'. Il ragazzo presso i Lacedemoni è efebo a 14 anni, fino a 20 anni. Si chiama nel primo anno *rhobídas*,¹⁶² nel secondo *pro<miki>zómenos*, nel terzo *mikizómenos*, nel quarto *própais*, nel quinto *país*, nel sesto *melleíren*, nel settimo *eirén*».

Queste informazioni paiono in ultimo dipendere, molto probabilmente per il tramite di Erodiano e del suo *Peri katholikés prosodías*, dedicato a Marco Aurelio, un manuale assai usato in età bizantina, da erudizione ellenistica, e in particolare dal *Peri onomastías helikiôn* di Aristofane di Bisanzio, che tra la fine del III e l'inizio del II a.C. successe a Eratostene

160. «*Eirén*: presso i Lacedemoni nel primo anno il ragazzo si chiama *rhobídas*, nel secondo *pro<miki>zómenos*, nel terzo *mikizómenos*, nel quarto *própais*, nel quinto *país*, nel sesto *melleíren*. Il ragazzo da loro è efebo da 14 fino a 20 anni. *Mel<l>eíren* non ha l'accento sull'ultima, come *apýthmen* da *pythmén*, *hypsáychen* da *aychén*». εἰρήν παρὰ Λακεδαιμονίους ἐν τῷ πρώτῳ ἐνιαυτῷ ὁ παῖς ῥωβίδας καλεῖται, τῷ δευτέρῳ προκομίζόμενος [προμικκίζόμενος Wesseling, in favore della correzione προμικκ) κίζόμενος v. Ducat 2006: 75], τῷ τρίτῳ μικκίζόμενος [μικκκίζόμενος Wesseling], τῷ τετάρτῳ πρόπαις, τῷ πέμπτῳ παῖς, τῷ ἕκτῳ μελλείρην [μελλείρην Wesseling]. Ἐφηβεύει δὲ ὁ παῖς παρ' αὐτοῖς ἀπὸ ἐτῶν ιδ' μέχρι <καὶ> κ'. Βαρτυτόνωσ δὲ τὸ μελλείρην [μελλείρην Wesseling], ὡσπερ πυθμὴν ἀπύθμην, αὐχὴν ὑψαύχην (Rosén 1962: 225 e *LGM* 213; Rosén 1962: 221-231 fornisce un'edizione critica delle *Lexeis*; in *LGM* 191-230 è riprodotta la storica edizione delle *Lexeis* di Stein 1871).

161. Diller 1941; Asheri et al. 2006: 170: Τὰ εἰς -ην λήγοντα σύνθετα, ὅτε ἀπὸ ῥητῶν τουτέστιν ἴδια λεγομένων τῶν εἰς -ην ἐστί, βαρύνεται ῥην πολύρρην, ἑλλήν φιλέλλην, πυθμὴν ἀπύθμην, αὐχὴν ἐριαύχην καὶ βυσσαύχην, ὁ τὸν αὐχένα συστέλλων εἰς ἑαυτὸν καὶ τοὺς ὄμους ἀνέχων, εἰρήν μελλείρην, παρὰ Λακεδαιμονίους ὁ μέλλων εἰρήν ἔσσεσθαι. Ἐφηβεύει μὲν γὰρ παρὰ Λακεδαιμονίους ὁ παῖς ἐπ' [ἀπ' Chankowski 2010: 86 n. 156] ἐτῶν ιδ' μέχρι κ'. Καλεῖται δὲ τῷ μὲν πρώτῳ ἐνιαυτῷ ῥωβίδας, τῷ δὲ δευτέρῳ προ<μικκ>ζόμενος, τῷ τρίτῳ μικκζόμενος, τῷ δ' πρόπαις, τῷ ε' παῖς, τῷ ζ' μελλείρην, τῷ ζ' εἰρήν. Annalisa Paradiso ha in preparazione uno studio in cui pubblicherà il testo con sensibili miglioramenti editoriali.

162. ῥωβίδας (*rhobidas*) è termine di significato oscuro: Den Boer 1954: 254 n. 3, Ducat 2006: 113 n. 22.

a capo della Biblioteca di Alessandria.¹⁶³ È naturale pensare che lo scheletro essenziale di questa articolazione per classi di età ‘annuali’ risalga all’epoca classica: anzi, come suggerisco in un contributo sull’origine di una bizzarra indicazione nella *Vita di Licurgo* di Plutarco (17, 3-4) sui tempi del passaggio da *paîdes* a *eîrenes* e all’età degli *eîrenes*, mi sembra sussistano argomenti in favore di una simile ipotesi.¹⁶⁴

A lungo si è discusso circa l’età designata da questi termini, ma dopo la pubblicazione dello scolio del *Parisinus* è progressivamente prevalsa l’opinione secondo la quale le denominazioni trasmesseci designerebbero giovani tra i tredici–quattordici e i diciannove–vent’anni compiuti.¹⁶⁵ Sull’interpretazione dei nomi delle classi di età grava anche l’incertezza se esse siano da intendere secondo un computo esclusivo o inclusivo.¹⁶⁶ Nella soluzione ragionevole offerta da Ducat, di seguito illustrata, si opta per il valore esclusivo dei numeri cardinali contenuti nella glossa.¹⁶⁷

Età	Tradizione grammaticale antica	Vincitori in <i>AO</i> nrr. 1-135
14 anni compiuti, 15° anno d’età	ῥωβίδας (<i>rhobidas</i>)	
15 anni compiuti, 16° anno d’età	προμικίζόμενος Wesseling, προκομίζόμενος codd.; (<i>pro</i> < <i>miki</i> > <i>zómenos</i>) ¹⁶⁸	
16 anni compiuti, 17° anno d’età	μικίζόμενος (<i>mikizómenos</i>)	μικιχίζόμενος (<i>mikikhizómenos</i>)
17 anni compiuti, 18° anno d’età	πρόπαις (<i>própais</i>)	πρωτοπάμπαις (<i>pratotámpais</i>)

163. L’ipotesi dell’origine aristofanea è già di Stein 1871: 475; quella della derivazione tramite Erodiano è di Diller 1941: 500. Su Aristofane in breve Zimmermann e Rengakos 2014: 530-535.

164. Per l’origine classica, cf. Ducat 2006: 73 e v. Nafissi 2021-2022.

165. Diller 1941, e poi Chrimes 1949: 86-91; Den Boer 1954: 249-261; Brelich 1969: 117-118; MacDowell 1986: 159-164, Kennell 1995: 29-39; Christien 1997: 65-66; Lupi 2000: 29; Ducat 2006: 71-77. Per un panorama delle altre opinioni v. Nafissi 2021-2022.

166. Su questo tema Tazelaar 1967: 128-129; Ducat 2006: 73 e 76.

167. Ducat 2006: 76.

168. La correzione va certamente accolta: cf. n. 160.

18 anni compiuti, 19° anno d'età	παῖς (<i>país</i>)	ἄτροπάμπαις (<i>hatropámpais</i>)
19 anni compiuti, 20° anno d'età	μελ(λ)εῖρην (<i>melleíren</i>)	
20 anni compiuti, 21° anno d'età	εἰρήν (<i>eirén</i>)	εἶρην (<i>etren</i>) ¹⁶⁹

Le prime due classi di età, i *rhobídai* e i *pro<miki>zómenoi*, sono note dalle glosse, ma non dalle iscrizioni. L'assenza di evidenza non è necessariamente evidenza dell'assenza di queste due classi di età. Eventuali agoni riservati (anche) a questi giovani, diversi da quelli che prevedevano il premio del falcetto, potrebbero non aver lasciato tracce durature.

3.3 *La dedica del premio, le stele e il termine paidik(h)ón*

Già all'epoca di Arexippos, nella tarda epoca classica, i ragazzi vincitori del *paidik(h)ón* dedicavano a Orthia dei falcetti (n. 123 fig. 4): uno, come si è detto, per ciascun successo da loro riportato. L'oggetto dedicato viene chiamato tre volte δρέπανον ο δρεπάνη (*drépanon, drepane*: *IG V 1, 264 = AO 298, nr. 4 = Massaro 2018, 129-130 PA 5; IG V 1, 258 = AO 301-302, nr. 8 = Massaro 2018, 132-133 PA 8; IG V 1, 316 = AO 302, nr. 9*). Le iscrizioni fanno anche intendere che, prima di diventare offerta votiva, il falcetto era il premio della vittoria: lo qualificano infatti talora come ἄεθλον (*áethlon*) ο ἔπαθλα (*épathla*).¹⁷⁰ A quanto pare una norma rigorosa imponeva ai vincitori di dedicare alla dea i premi ottenuti: in un caso infatti il vincitore propone una metafora militare e dichiara d'essersi impadronito della *drepane* come a seguito di una vittoria in guerra (*κρατήσας*) e d'averla presa come *hómēra* (*δμηρα*), «in ostaggio», «come pegno», e dunque con l'obbligo di restituirla (*IG V 1, 258 = AO 301-302, nr. 8 = Massaro*

169. La glossa parte dal presupposto che la voce *eirén* sia ossitona, ma i codici di Plut. *Lyc.* 17,2-4, 18,3 e 6 trasmettono εἶρην parossitono, e a quanto pare questa era anche l'accentazione in Erodiano (*GG III/I, 16,18 Lentz*). La si adotta pertanto qui, salvo nei luoghi in cui si citano le glosse, che hanno la forma ossitona.

170. *IG V 1, 264 = AO 298, nr. 4 = Massaro 2018: 129-130 PA 5; IG V 1, 257 = AO 299-300, nr. 7 = Massaro 2018: 131-132 PA 7, IG V 1, 258 = AO 301-302, nr. 8 = Massaro 2018: 132-133 PA 8. Cf. Kennell 1995: 28; Ducat 2006: 210 n. 42.*

2018, 132-133 PA 8).¹⁷¹ I falchetti vinti erano dunque offerte alla dea religiosamente dovute (secondo un uso ampiamente noto dalla celebre vicenda dell'alicarnaseo Agasiklès, che aveva mancato di dedicare il tripode vinto ad Apollo Triopio e provocato così l'esclusione della sua città dall'esapoli dorica: Hdt. 1,144). Dato il genere di agone, è forse più opportuno il richiamo alla legge ginnasiarchica di Beroia, che obbligava i vincitori a dedicare i premi ottenuti entro otto mesi, pena una sanzione pecuniaria (B 67-69).¹⁷² Il riferimento all'ostaggio si può forse spiegare con il fatto che i ragazzi tenevano per qualche tempo il premio, prima di dedicarlo.

Se si considerano le iscrizioni di dedica che ricordano le classi di età, due caratteristiche peculiari saltano maggiormente agli occhi. All'interno di questo sottoinsieme, appaiono innanzitutto in schiacciante maggioranza le vittorie dei *mikikhizómenoi* (una ventina di occorrenze) e il numero delle testimonianze tende a diminuire quanto più cresce in anzianità la classe d'età (sette vittorie di *pratopámpaides*; due di *hatropámpaides*, nessuna di *melleírenes*, una di *éírenes*; per di più, due delle tre vittorie nelle classi di età successive ai *pratopámpaides* sono menzionate in combinazione, in caso di vittorie ottenute in più anni). In effetti le stele spesso portano – e questa è la seconda particolarità – iscrizioni ricapitolative della carriera dei giovani vincitori, e ricordano i successi da loro ottenuti nei diversi anni, come si vede per esempio nella stele di Xenoklès *kasen* a Leilochos, che aveva vinto da *mikikhizómenos*, da *pratopámpais* e verosimilmente da *hatropámpais*.¹⁷³

La prima delle due particolarità risulta la più difficile da intendere. Si è cercato di spiegare il gran numero di vittorie di *mikikhizómenoi* ipotizzando tra l'altro che le caratteristiche delle gare cui partecipavano ragazzi di diverse classi di età favorissero i più giovani,¹⁷⁴ oppure con una riduzione dell'attività efebica a un solo anno, quello appunto dei *mikikhizómenoi*.

171. Il termine lasciava nello sconcerto Woodward 1906-1907: 301. Quanto si nota a proposito di questo preziosissimo testo, che fa conoscere la regola che presiede alla dedica dei premi, anticipa i risultati di uno studio di Elisa Daga.

172. Gauthier e Hatzopoulos 1993 = *I.Beroia* 1, B67-69: « i vincitori dedichino i premi che prendono nell'anno del successivo ginnasiarco entro otto mesi; in caso contrario, il ginnasiarco li punisca con una multa di cento dracme » (τὰ δὲ ἄθλα, ἃ ἂν λαμβάνωσιν οἱ νικῶντες, ἀνατιθέτωσαν ἐπὶ τοῦ εἰσιόντος γυμνασιάρχου ἔμ μηνὶν ὀκτώ: εἰ δὲ μή, ζημιούτω αὐτοὺς ὁ γυμνασιάρχος δραχμαῖς ἑκατὸν).

173. Fig. 5 e n. 123. Cf. Ducat 2006, 212.

174. Chrimes 1949: 123-124.

Queste ipotesi sembrano però assai arrischiate: poiché molti testi non specificano l'età del vincitore, il numero dei vincitori *mikikhizómenoi* non è superiore in assoluto, ma si direbbe piuttosto che, per qualche ragione, il dettaglio dell'età in cui si era ottenuta la vittoria fosse ritenuto tanto più degno di memoria quanto più questa era stata precoce.¹⁷⁵ Più in linea con questa logica potrebbe essere un'altra spiegazione, che la vittoria dei più giovani costituisse un particolare titolo d'onore.

Tale ipotesi potrebbe avere come premessa l'esistenza di gare aperte a più classi di età, e in effetti si ritiene spesso che *tó paidik(h)ón* potesse essere una gara di questo genere. Vediamo dunque il significato del termine *paidik(h)ón*. L'aggettivo sostantivato viene inteso in due modi principali. Il primo studioso a esprimersi sul tema, Tillyard, lo considerò termine generico per indicare le gare tra *paides*, e questa era anche l'opinione di H.J. Rose e di M. Guarducci.¹⁷⁶ Secondo un'altra ipotesi, variamente declinata, ma che nella sua prima formulazione risale a Woodward, esso si riferirebbe invece a una gara, di cui di volta in volta si definisce la specialità, cui partecipavano *paides* di diverse classi di età: il termine di età che compare nelle iscrizioni indicherebbe solo l'età del vincitore in questa gara 'interclasse'.¹⁷⁷ Woodward non credeva vi fossero gare per le singole classi di età, come pare però rendere necessaria un'esigua, ma ineludibile evidenza. Le iscrizioni abitualmente indicano semplicemente la classe d'età del vincitore; molto più raramente utilizzano una formulazione diversa e chiariscono che la vittoria è stata ottenuta in una gara riservata a una determinata classe di età, che viene indicata al genitivo plurale (un ragazzo per esempio si vanta di aver vinto nel *kaththeratórion* «tra i *pratopámpaides* e gli *hatropámpaides*» e di aver riportato il successo nella *keloía* «tra gli *eirénes*»).¹⁷⁸ Dunque a ragione l'esistenza di gare per classi di età è ammessa da Chrimmes e Kennell. Nell'opinione di quest'ultimo, il *paidik(h)ón* sarebbe

175. Come suggerito da Woodward 1908-1909: 48.

176. Tillyard 1905-1906: 380-381, 391; Rose 1929: 406; Guarducci 1974: 51.

177. Woodward 1908-1909: 47-48 e Woodward 1929: 287.

178. *IG V 1, 279 = AO 313, nr. 31 = Massaro 2018: 144 PA 24: Ὀνασικλείδας Φίλοστράτου νεικάσας | κασσηρατόριον πρατο|παμπαιδῶν, ἀτρο|παμπαιδῶν, εἰρεῖνων δὲ κελοίαν [-?];* *IG V 1, 287 = AO 320, nr. 44 = Massaro 2018: 150 PA 32; IG V 1, 276 = AO 323 nr. 49 = Massaro 2018: 152-153 PA 35 (?; cf. Kennell 1995: 188-189 n. 35); AO 330, nr. 63 = Massaro 2018: 157-158 PA 42; IG V 1, 341 = AO 340, nr. 87 = Massaro 2018: 163 PA 49 (?).*

una competizione di livello superiore, in cui si misurano i vincitori delle precedenti singole gare tra ragazzi della stessa classe annuale.¹⁷⁹ Va però rimarcato un fatto malamente spiegabile con questa premessa. In alcune dediche sono o sembrerebbero essere ricordate più vittorie nel *paidik(h)ón* conseguite in anni diversi,¹⁸⁰ mentre non ve ne è nessuna che ricordi insieme vittorie conseguite un anno nella gara di una classe di età e un altro anno nel *paidik(h)ón*.¹⁸¹ Sembra perciò meglio attribuire al termine valore generico, come proposto da Tillyard: *paidik(h)ón* indica senza specificare ogni gara fra *paides*. In effetti, come si è detto, nelle dediche l'interesse per la specialità prevale su quello per la classe di età: in questo senso le dediche che attestano semplicemente una vittoria nel *paidik(h)ón* e la specialità in cui è stata ottenuta sono analoghe alle molte, frequenti tra le iscrizioni più tarde della serie, in cui compare solo la specialità.¹⁸²

Ma perché allora vengono registrate tante vittorie ottenute dai ragazzi da *mikikhizómnoi*, quando cioè erano nel primo anno della com-

179. Kennell 1995: 55 (che è seguito da Massaro 2018: 118 n. 5). Come ha mostrato Chrimes 1949: 121-123, Woodward doveva interpretare in maniera forzata le sia pur rare testimonianze in cui le gare per giovani della stessa classe di età paiono documentate al di là di ogni dubbio: di conseguenza la studiosa ritiene che con *paidik(h)ón* si indichi una competizione aperte a tutte le classi di età – distinta da quelle riservate alle singole sezioni.

180. V. p.es. *IG V 1, 299 = AO 304*, nr. 14 = Massaro 2018: 136 PA 13; *IG V 1, 269 = AO 306*, nr. 19 = Massaro 2018: 139 PA 17. *IG V 1, 267 = AO 305*, nr. 16 = Massaro 2018: 136-137 PA 14 è un caso incerto.

181. Kennell 1995: 55, spiega che una vittoria nell'agone più importante avrebbe messo in ombra le altre, e questo può essere vero per una vittoria nell'agone 'speciale' ottenuta nello stesso anno in cui si riporta anche il successo nella competizione fra tutti. Dovrebbe però essere documentato – e non lo è – il caso di un giovane che primeggia in anni successivi in due diverse classi di età, e che solo in uno di questi due anni riporta la vittoria anche nella gara comune e di rango più elevato. Inoltre la vittoria nell'*άγων διά πάντων*, che Kennell richiama in questo contesto, non aveva lo stesso prestigio della vittoria nella disciplina specifica: v. Strasser 2006.

182. *IG V 1, 277 = AO 308-309*, nr. 25 = Massaro 2018: 141 PA 20 è un caso precoce di questo genere di dediche; più tardi v. *IG V 1, 301 = AO 326-327*, nr. 55 = Massaro 2018: 154-155 PA 38; *IG V 1, 327 = AO 327-328*, nr. 57 = Massaro 2018: 155 PA 39; *IG V 1, 307 = AO 328-329*, nr. 60 = Massaro 2018: 156 PA 40 (sotto § 5.5.3, fig. 13); *IG V 1, 308 = AO 329*, nr. 61; *IG V 1, 309 = AO 329*, nr. 62 = Massaro 2018: 156-157 PA 41; *IG V 1, 313 = AO 334-335*, nr. 70 = Massaro 2018: 161 PA 46. Non v'è ragione di credere che si tratti di dediche non di *paides*, ma di *éphēboi*, come suggerito da Woodward 1908-1909: 45; l'ipotesi era sostanzialmente lasciata cadere dallo stesso Woodward 1929: 287.

petizione? Come si è visto, le stele erano offerte alla dea in un momento successivo alla vittoria. In alcuni casi è chiaro che le stele che registrano più vittorie furono ‘pensate’ ed erette alla fine del percorso educativo, riunendo i premi ottenuti nei diversi anni precedenti.¹⁸³ Ma le stele dovevano di norma essere dedicate di anno in anno, sia pure probabilmente quando il giovane si trovava già nella successiva classe di età. Ne è prova un singolare documento del I sec. d.C., la stele di Xenoklês figlio di Xenoklês (*IG V 1, 269 = AO 312, nr. 19 = Massaro 2018: 139 PA 17: sopra § 3.1.1, fig. 9*), nella quale la formulazione e l’impaginazione del testo, e anche la collocazione del falcetto, fanno pensare che si sia voluto trovare in qualche modo spazio per aggiungere un secondo *áthlon* su una stele realizzata a seguito della prima vittoria.¹⁸⁴ L’iscrizione di Xenoklês figlio di Xenoklês prova dunque che le stele erano dedicate qualche tempo dopo la singola vittoria. È utile richiamare qui di nuovo la legge ginnasiarchica di Beroia, che obbligava i vincitori a dedicare i premi ottenuti entro otto mesi, pena una sanzione pecuniaria (B 67-69).¹⁸⁵ anche in questo caso le dediche dovevano avvenire a qualche mese dal successo, in un momento in cui il ragazzo era già nella classe di età successiva. Per questa via forse capiamo perché si ricordasse più frequentemente la vittoria ottenuta da *mikichizomenoi*. Il fatto era particolarmente rimarchevole perché una vittoria precoce apriva al giovane la possibilità di diventare un plurivincitore. A quel punto il giovane

183. P.es. *IG V 1, 256 = AO 297-298, nr. 2, Massaro 2018: 127-128 PA 3; IG V 1, 279 = AO 313, nr. 31 = Massaro 2018: 144 PA 24*. A vittorie ottenute in più anni si riferisce chiaramente anche *IG V 1, 296 = AO 318-319, nr. 41 = Massaro 2018: 148-149 PA 30* che tra l’altro ricorda due vittorie nella *môa* e vittorie nella lotta nei giochi per Poseidon Gaiaochos e negli Athanaia «dai *mikikbizzomenoi* fino alla *mel-leironéia*». Le vittorie multiple sono talora indicate invece con il riferimento a più magistrati eponimi: p.es. *IG V 1, 299 = AO 304, nr. 14 = Massaro 2018: 136 PA 13; IG V 1, 269 = AO 312, nr. 19 = Massaro 2018: 139 PA 17; IG V 1, 277 = AO 308-309 nr. 25 = Massaro 2018: 141 PA 20*.

184. «Xenoklês figlio di Xenoklês nell’anno del patrono Euetes avendo vinto il *paidichôn* nella *môia* dedicò a Orthia, e altrettanto sotto Hipparchos»; Ξενοκλής Ξενοκλέος | ἐπὶ Ἐυέτεος νικάας | τὸ παιδιχὸν μῶιαι | Ὀρθίαι || καὶ ἐπ[ι] | Ἰππάρχου | ὠσαύ|τως. Si noti il nome della dea al termine della prima parte della dedica, che da principio era così conclusa, e la brevità delle singole righe riservate alla seconda vittoria e la sintetica formulazione ὠσαύ|τως («altrettanto», «allo stesso modo»), condizionate dallo spazio ristretto.

185. *I.Beroia 1, B67-69*.

non sapeva se ne avrebbe ottenute altre, ma vantava il suo successo di ‘giovane promessa’, augurandosi magari di ripeterlo. Nel caso di vittorie multiple si poteva procedere come ha fatto Xenoklès figlio di Xenoklès (fig. 9), oppure realizzare una seconda stele (questa però è un’opzione che non ha lasciato traccia), oppure ancora, e meglio, recuperare i precedenti premi e riunirli alla fine in monumenti particolarmente curati, come la stele di Arexippos (n. 123 fig. 4) e quella di Xenoklès figlio di Aristokritos (*IG V 1, 256, AO 297, nr. 2, fig. 5*).

Alla luce di queste osservazioni si può intendere meglio un’altra particolarità dei testi. Come abbiamo visto, per indicare il concorso vinto dal ragazzo, le iscrizioni di Orthia raramente fanno riferimento al nome della classe d’età al genitivo plurale e mai all’ accusativo plurale («vinse tra i *mikikhizómēnoi* » o «vinse i *mikikhizómēnoi*»).¹⁸⁶ Molto più spesso le dediche ricordano al nominativo singolare l’età del vincitore (p.es. «quando era *mikikhizómenos*»). Le iscrizioni non *descrivono* l’evento agonistico all’indomani della vittoria e dunque non specificano *tra chi* o su *chi* si era ottenuto il successo, ma *a che età* si era vinto. Questo si spiega verosimilmente proprio con il carattere retrospettivo delle dediche: nel momento in cui il ragazzo dedicava il premio, probabilmente egli era già passato a una successiva classe di età. L’indicazione della classe di età, inoltre, non era una semplice notazione documentaria: il testo si focalizzava sulla carriera del dedicante e sottolineava la precocità della sua vittoria.

3.4 Il premio: i falcetti

Le stele conservano solo in rari casi i falcetti in ferro (fig. 10):¹⁸⁷ spessissimo però – come si è già visto – gli incavi predisposti nella pietra per il loro alloggiamento ne lasciano ancora riconoscere la forma (fig. 11). Alcuni esemplari, a uncino pronunciato, sono più simili a una roncola,

186. Sopra n. 179.

187. *IG V 1, 257* = *AO 299-300, nr. 7* = *Massaro 2018: 131-132 PA 7*; *IG V 1, 280* = *AO 312, nr. 29* = *Massaro 2018: 142-143 PA 22*.

mentre altri sono meglio descritti come una piccola falce messoria, un falcetto a manico corto.¹⁸⁸

Bisogna citare – ma anche mettere prudenzialmente da parte – una classe documentaria citata spesso in relazione ai falcetti di Orthia. Si tratta di alcuni manici di specchi in bronzo a forma di figure femminili nude, di probabile fabbrica laconica. Dei pendenti a forma di mezzaluna sono appesi ai baltei che attraversano diagonalmente il petto di queste figure. Th. Scanlon ha riconosciuto in essi degli strigili o piuttosto dei falcetti. La connessione con Artemis Orthia è tutta da provare (non abbiamo nessun'altra indicazione di agoni femminili con falcetti in premio) ed è molto più probabile, anche considerata la forma piuttosto tozza dei pendenti, che si tratti di crescenti lunari.¹⁸⁹

Ma perché i vincitori delle gare erano premiati con dei falcetti o delle roncole?

Il dibattito è più che secolare, e gli interpreti restano divisi e incerti.¹⁹⁰ Alcune ipotesi dovrebbero però essere consegnate alla storia degli studi, come p.es. quella che ne fa degli strigili, formulata prima della scoperta delle stele che usano i termini *drépanon* o *drepáne* (le ricorrenze dei due termini sono elencate all'inizio di § 3.3),¹⁹¹ o quelle che assegnano ai falcetti un valore premonetale, identificandoli con la moneta di ferro spartana o facendo risalire questo valore all'uso del falcetto come arma

188. Questa distinzione funzionale, valorizzata da taluni, è considerata sostanzialmente inutile – a mio parere a ragione – da Kron 1998: 203, con bibl. a n. 64 e Ducat 2007: 210.

189. Scanlon 1988: 194, figg. 12.1-2 e Scanlon 2002: 130 figg. 5.1-2. Stewart 1997: 112 è prudente: potrebbe trattarsi di un crescente lunare. L'ipotesi ha comunque una certa fortuna: v. Kron 1998: 205-210; Christesen 2012: 207; Christesen 2018: 557.

190. «The reason why sickles were given as prizes is unclear, but it seems they were regularly carried by young Spartiates who used them as a sort of multipurpose tool for such things as cutting food, and scraping oil and dirt from their skin after exercise» (Christesen 2018: 548).

191. La tesi si trova in Reisch 1890: 61 n. 2; id., *RE* II 1895, s.v. *Athlon*: 2061 (all'epoca erano noti ancora pochi esemplari; Reisch poteva peraltro basarsi sulla stele di Leonteus, *IG* V 1, 257, che conserva ancora l'oggetto fissato nella sua cavità); Boardman 1971 (parzialmente accolto da Anderson 1974); Sansone 1988: 126-130. *Contra* Kotera-Feyer 1993, 104 n. 6; Kron 1998: 203, 210-211. Come si è visto alla nota precedente, l'uso come strigili è ricordato anche da Christesen 2018: 548, che considera i falcetti uno strumento multifunzionale.

rituale per abbattere le vittime.¹⁹² Anche per questo genere di impieghi dei falcetti manca qualunque evidenza.¹⁹³

Si sostiene con una certa frequenza che i falcetti siano attrezzi agricoli, da falciatura o da potatura: l'ipotesi è formulata anche in relazione al carattere di patrona della crescita umana, animale e vegetale attribuito a Orthia.¹⁹⁴ I più però forse oggi riconoscono in questi premi delle armi, sia pure in due accezioni diverse. Secondo Vernant si tratterebbe di armi in senso proprio, tipiche degli armati alla leggera: il possesso di una simile arma opporrebbe i giovani agli opliti e li accomunerebbe – temporaneamente – agli iloti.¹⁹⁵ Per Ducat, invece, i falcetti sarebbero uno strumento pratico, usato dai ragazzi durante la loro educazione, ma anche un'arma impropria, primitiva, anti-oplitica, tipicamente iniziatica, come illustrato p.es. dal mito del giovane Perseo che con essa uccide Medusa.¹⁹⁶ La falce

192. Wilamowitz 1911; Laum 1924, 124-125; Laum 1925; Montepaone 1997; Montepaone 2004 (che non tiene conto del fatto che le tradizioni sull'Artemis Taurica a Sparta sono molto più recenti rispetto all'uso dei falcetti come premi). Viceversa per Gernet 1948: 75, la possibilità di considerare segni premonetali le falci derivava dal loro essere *athla* delle gare di Orthia. Paris 2000: spec. 97-99 ha dimostrato che le tesi che attribuiscono un valore premonetale ai *drépana* offerti ad Orthia – o riconoscono in essi il *sideroûn nómisma* – sono insostenibili; egli ha ricondotto i *drépana* stessi alla loro indiscutibile natura di *áthla*, ma non ne specifica ulteriormente la natura, né spiega perché essi possano essere considerati degli *agálmata*.

193. Come fa notare Paris 2000: 98-99, in riferimento a una suggestione di Michell 1952: 299-300.

194. L'ipotesi, sostenuta ormai più di venti anni fa da Kron 1998: spec. 203-204 in un contributo fondamentale sui falcetti nel mito e come dediche votive, è già di Rose 1929: 406. Jeanmaire 1939: 523 offriva invece un'interpretazione rituale: i falcetti sarebbero serviti a tagliare il tronco che andava eretto, in una sorta di 'maggio', per celebrare la dea (*orthós* – Orthia). Contro questo carattere 'naturale' di Orthia v. Des Bouvrie 2009; Ducat 2006: 212 lapidariamente, a proposito del carattere agrario della dea scrive: «this is nowhere attested» (riserve rispetto alla tesi di Rose erano espresse da Chrimes 1949: 255-256 e Woodward 1950: 619). Date le incertezze sul referente divino del *Partenio*, non è il caso di introdurre nell'argomentazione il *φᾶρος* («velo») o *φάρος* («aratro») menzionato in Alc. 1 *PMGF* = fr. 3,61 Calame (sopra n. 21).

195. Vernant 1987: 194 nn. 45-46; Montepaone 2004, 113 n. 21; Des Bouvrie 2009: 163. L'identificazione con un'arma era stata sostenuta con forza, ma con argomenti iconografici poco cogenti, da Chrimes 1949: 254-256; Brelich 1969: 130 n. 41, tuttavia, si dichiarava incline a seguirla.

196. Un importante articolo di M. Jameson (1990: 217-218) su Perseo e le iniziazioni giovanili mette in relazione i falcetti di Orthia con la *hárpe* adamantina dell'eroe.

sarebbe stata scelta come premio per i ragazzi proprio per questo suo carattere ambiguo, di strumento associato ai ragazzi e di arma non ancora politica. Per Ducat la comunità avrebbe fomentato la competizione fra i suoi giovani membri fino a correre il rischio di esporli a combattimenti mortali, mettendo a loro disposizione strumenti che, all'occasione, potevano diventare armi improprie.¹⁹⁷ E in effetti il *drépanon* può essere un'arma impropria: nel racconto sulla congiura di Cinadone, i *drépana* figurano nell'ampio elenco di oggetti, anche da lavoro, di cui quei ribelli che non erano già nelle file dell'esercito si sarebbero potuti servire quando fosse giunto il momento di attaccare gli Spartani (Xen. *hell.* 3,3,7).

Nel valutare la questione bisogna anche tenere presenti le testimonianze antiche sulla *ξυήλη* (*xyéle*), termine laconico per uno strumento da taglio che Esichio glossa tra l'altro con *drépanon*. Si sostiene in effetti spesso che i «falcetti» delle nostre dediche in laconico potessero anche essere chiamati *xyélai*, affermazione probabilmente corretta, specie per gli oggetti a lama fortemente ricurva.¹⁹⁸ L'ipotesi di Vernant che *drépanon* e *xyélai* fossero in realtà delle armi corte poggia su una combinazione di testimonianze e su equivalenze terminologiche poco consistenti.¹⁹⁹ Un episodio storico narrato da Senofonte e un *apóphthegma* trasmesso da Plutarco mostrano in effetti che i giovani spartani potevano usare una *xyéle* o un *drépanon* come armi. Lo spartano Drakontios, scelto dai superstiti dei Diecimila per organizzare l'agone con cui celebrare il loro arrivo a Trapezunte, era esule da Sparta perché, quand'era ancora ragazzo, aveva ucciso involontariamente un suo coetaneo colpendolo con la *xyéle* (Xen.

197. Ducat 2006: 212-214.

198. Per l'identificazione Chrimes 1949: 254-256; Brelich 1969: 130 n. 41 (cautamente); Anderson 1970: 38-39; Ducat 2006: 213.

199. Alla base dell'ipotesi (Vernant 1987: 194 nn. 45-46), è l'identificazione del *drépanon* con un *encheiridion* (sulla quale Ducat 2006: 298-299 era saggiamente prudente). Plutarco (*Lyc.* 28,3) ricorda che i giovani della *krypteia* erano armati di *encheiridia*. Nulla prova tuttavia che gli *encheiridia* siano altro che pugnali da corpo a corpo o spade a lama corta; *encheiridion* e *drépanon* vengono semmai accostati, ma non identificati (Hdt. 7,92 e 93: Lici e Cari sono armati con *encheiridia* e *drépana*) e quando i lessici sembrano far intendere che i *drépana* siano delle spade corte – «*xyéle*: spada corta, che alcuni chiamano falce» (Hsch. s.v. *ξυήλη* *ξιφίδιον*, ὅ τινες *δρέπανον* λέγουσι) – cercano in realtà di chiarire un brano quale *Anab.* 4,7,16, dove *xyéle* è lì termine di confronto per una piccola lama ricurva, *machairion*, e tentano dunque di dar conto dell'insolito uso di oggetti paragonati a falci (*xyéle* = *drépanon*) per uccidere (*xyéle* = *xiphidion*).

an. 4,8,25).²⁰⁰ In Plutarco [*Lacaen. apophth.* anon. 34 (*mor.* 233f–234a)], si legge un aneddoto che probabilmente va usato per intendere le circostanze in cui si era consumato il destino di Drakontios.²⁰¹ Due *païdes* erano venuti allo scontro (ἐμάχοντο, *emákhonto*) e uno dei due aveva inflitto all'altro un colpo mortale di *drépanon*. La storia esaltava la virtù guerriera dei giovani spartani e la loro capacità di accettare le 'regole del gioco', anche se spietate: il giovane moribondo aveva smorzato i propositi di vendetta dei compagni, dicendo che se fosse stato più abile e valoroso sarebbe stato lui a uccidere l'altro.²⁰² Sembra chiaro però che le *xyélai* non fossero propriamente delle armi, ma attrezzi da lavoro. Senofonte spiega che, come indica la sua etimologia, la *xyéle* serviva a levigare il legno, ed era utile averla con sé in una campagna militare (*Kyr.* 6,2,32): il sostantivo *xyéle* è derivato da ξύω (*xyó*: «levigo», «raschio»), e lo strumento serve a preparare – ξύσασθαι (*xyásasthai*) – l'asta lignea di un giavellotto.

Quanto ai *drépana*, Ducat ha il merito di aver richiamato l'attenzione su alcuni luoghi della *Vita di Licurgo* che implicitamente fanno riferimento a un uso della falce o della roncola come strumenti da parte dei giovani, in particolare quando i ragazzi sono chiamati a raccogliere legna per i fuochi dei pasti (17,4), e quando Plutarco ricorda che dovevano tagliare la parte più alta delle canne presso l'Eurota «senza ferro» (ἄνευ σιδέρου: 16,13).²⁰³ Per Ducat si tratta di mettere in luce la 'disponibilità' dei falchetti per i giovani e il contesto generale in cui si dispiega il tratto saliente del loro uso come armi improprie. A suo avviso infatti, come si è appena visto, i falchetti sono un segno della «brutalità» che contraddistingue l'educazione giovanile spartana: in questo modo Ducat ha ridimensionato il valore della sua osservazione. A me sembra invece che proprio in quelle

200. Sugli aspetti anche giuridici del caso Ducat 2006: 163 e Gray 2020: 185; per l'ostentata spartanità del comportamento di Drakontios in questa circostanza, platealmente orientato sull'estrema durezza dell'educazione civica, Ma 2004: 332-333, in una prospettiva più 'simpatetica' Rood 2014: 90-92.

201. Sarebbe specioso argomentare che Drakontios potrebbe aver ucciso la sua vittima in un incidente, come p.es. accade nel caso discusso da Antifonte nella *Tetralogia* II (un giovanetto muore, colpito dal giavellotto scagliato dal suo amico che si esercitava nel ginnasio).

202. Non è menzione del *drépanon* nella storia che fa da cornice a un *apóphthegma* che sarebbe stato pronunciato da una donna spartana [Plut. *Lacaen. apophth.* Gyrtilás 1 (*mor.* 240e)], quando il nipote, il giovane principe Akrotatos, tornò a casa più morto che vivo, sanguinante per le ferite rimediate nel corso di uno scontro fra ragazzi.

203. Ducat 2006: 213.

righe di Plutarco – e non nell’uso improprio del falchetto come arma – si possa trovare il senso più autentico del premio concesso ai ragazzi. Questo ci porta a un tema più ampio, che è quello della relazione fra gli agoni di Orthia e l’educazione giovanile, che ci proponiamo di affrontare nel prossimo capitolo.

3. Gli altri agoni di Orthia



Fig. 4. Stele di Arexippos, vincitore in cinque diversi concorsi. Sparta, Museo Archeologico 1541. *IG V 1, 255 = AO 296-297, nr. 1* (per il testo n. 123). Metà del IV sec. a.C. (foto M. Nafissi; Ephorate of Antiquities of Lakonia – Regional Office © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Resources Fund).



Fig. 5. Stele di Xenoklès figlio di Aristokritos, *kasen* di Leilochos, vincitore in tre diverse classi di età. Sparta, Museo Archeologico 1505. *IG V 1, 256*, = *AO 297*, nr. 2 (per il testo n. 123). Seconda metà o anni finali del II sec. a.C. (foto M. Nafissi; Ephorate of Antiquities of Lakonia – Regional Office © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Resources Fund).

3. Gli altri agoni di Orthia



Fig. 6. Stele di Philonikos. Sparta, Museo Archeologico 1507. *IG* V 1, 271 = *AO* 307, nr. 21. Prima metà del I sec. d.C. «Philonikos figlio di Philonikos, per la vittoria del *paidikhón* nella *keléa* a Ortheia»; Φιλόνικος Φιλόνικου νικάσας | τὸ παιδικὸν κελία Ὀρθείῃα (foto M. Nafissi; Ephorate of Antiquities of Lakonia – Regional Office © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Resources Fund).



Fig. 7. Stele di due *bouagói* dei *mikikbizómenoi* probabilmente imparentati tra loro, che dedicano due falcetti: Eudokimos figlio di Eudokimos, per una vittoria nella *keloia*, e Eudokimos, figlio di Damokrates, detto anche Aristeidás, per una nel *kaththeratórion*. Sparta, Museo Archeologico 1525. *IG V 1, 289 = AO 321, nr. 46*. Il testo (n. 128) è nel dialetto laconico di età imperiale. Ca. 140 d.C. (foto M. Nafissi; Ephorate of Antiquities of Lakonia – Regional Office © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Resources Fund).

3. Gli altri agoni di Orthia



Fig. 8. Stele di Timokrates, vincitore nella *keloia*. L'epigramma che accompagna la dedica fornisce qualche indicazione sulla natura della *keloia*. Sparta, Museo Archeologico 1510. *IG V* 1, 264 = *AO* 298, nr. 4 (per il testo n. 145). Età augustea (foto M. Nafissi; Ephorate of Antiquities of Lakonia – Regional Office © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Resources Fund).



Fig. 9. Stele con l'incasso per due falchetti, dedicati da Xenoklès figlio di Xenoklès per due vittorie nella *mōa* in due anni diversi. Sparta, Museo Archeologico 1514. *IG* V 1, 269 = *AO* 306, nr. 19 (per il testo n. 184). Prima metà del I sec. d.C. (foto M. Nafissi; Ephorate of Antiquities of Lakonia – Regional Office © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Resources Fund).

3. Gli altri agoni di Orthia

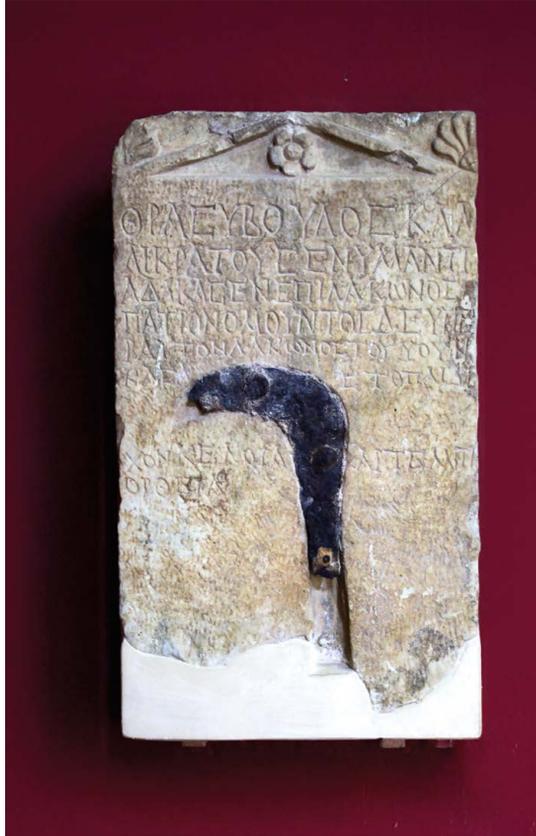


Fig. 10. Stele di Thrasyboulos figlio di Kallikrates. Sparta, Museo Archeologico 1512. *IG V 1, 280 = AO 312*, nr. 29. «Thrasyboulos figlio di Kallikrates, *kasen* a Enymantiadas, per la vittoria del *paidikhón* nella *keloia* ottenuta nell'anno del patronomato di Lakon, esercitato per lui dal figlio Lakon»; Θρασύβουλος Καλλικράτους, Ἐνυμαντιάδα κάσεν, ἐπὶ Λάκωνος, πατρονομούντος δὲ ὑπέ||ρ αὐτὸν Λάκωνος τοῦ υἱοῦ, ν[ι]κάσας τὸ παιδιχὸν κελοία Ἀρτέμιτι Ὀρθεία. Seconda metà del I sec. d.C. (foto M. Nafissi; Ephorate of Antiquities of Lakonia – Regional Office © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Resources Fund).

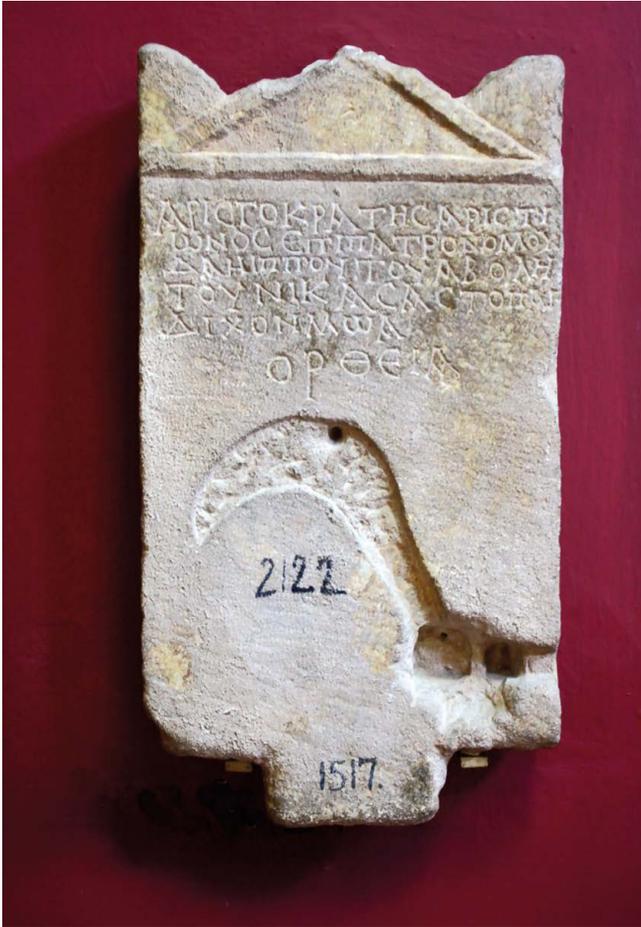


Fig. 11. Stele di Aristokrates figlio di Aristion. Sparta, Museo Archeologico 1517. *IG V 1, 261 = AO 303, nr. 12.* «Aristokrates figlio di Aristion, per la vittoria del *paidikhón* nella *móa* ottenuta nel patronomato di Damippos figlio di Aboletos, a Ortheia»; Ἀριστοκράτης Ἀριστίωνος ἐπὶ πατρωνόμου | Δαμίππου τοῦ Ἀβολήτου νικάσας τὸ παιδικὸν μῶα | Ὀρθεία. Fine del I sec. a.C. (foto M. Nafissi; Ephorate of Antiquities of Lakonia – Regional Office © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Resources Fund).

4. Le gare e l'educazione spartana

Tutte le gare di Orthia, tanto l'agone del furto e la *diamastigosis*, quanto le gare del *paidik(h)ón*, sono intimamente legate alla *paidéia* spartana. Si tratta di un rapporto ben noto, ma qui ne metteremo in luce l'ampiezza, la profondità e il carattere in certa misura 'sistematico' (§ 4.1). L'analisi che ci si accinge a proporre offrirà soprattutto il destro per precisare, rispetto alle opinioni oggi diffuse, il senso della scelta del falcetto come premio per Orthia (§ 4.2) e la forma assunta in età imperiale dalla preparazione alla *diamastigosis* (§ 4.4). Rispetto all'epoca classica emergono elementi di continuità, come il furto (al cui ruolo nella tradizione e nella pratica educativa di epoca classica è dedicata preliminarmente un'apposita trattazione: § 4.3) e la preparazione di semplici giacigli, ma anche una generale ridefinizione della durata di queste pratiche.

4.1 Per un quadro generale: *Plut. Lyc. 16-18,3*

Plutarco in un lungo brano della *Vita di Licurgo* descrive la vita dei ragazzi tra i dodici e i venti anni, un periodo che copre per intero l'arco di tempo durante il quale i ragazzi spartani partecipano agli agoni di cui ci stiamo occupando e vi ottengono le loro vittorie.

16.11. Col progredire dell'età, rendevano anche più duro il loro addestramento: li rasavano a zero e li abituavano per lo più a camminare scalzi e a giocare nudi. 12. Raggiunti i dodici anni, vivevano ormai senza tunica, con lo stesso mantello per tutto l'anno, con i corpi sporchi e secchi, ignari di bagni e di unguenti, tranne pochi giorni l'anno in cui conoscevano questi piaceri. 13. Dormivano insieme divisi per squadre e per gruppi, sopra giacigli che si preparavano e mettevano insieme da sé, spezzando con le mani, senza l'aiuto di strumenti di ferro, le cime delle canne che crescono lungo l'Eurota. 14. In inverno mettevano sotto di sé o mescolavano nei pagliericci i cosiddetti licòfoni, perché si crede che le loro fibre abbiano un certo potere calorifico.

17.1. Quando avevano quell'età, cominciavano a frequentarli degli amanti, che erano giovani stimati, mentre gli anziani, che si recavano nei ginnasi e assistevano ai loro combattimenti e ai loro motteggi reciproci, li sorvegliavano ancor più, non una volta tanto, ma pensando di non essere in certo qual modo tutti e padri e pedagoghi e capi di tutti: così non restava nessun momento e nessun luogo senza qualcuno che ammonisse e punisse coloro che commettevano qualche fallo. 2. Non solo. Fra gli uomini di merito veniva designato anche un prefetto dei fanciulli, e gruppo per gruppo essi si preponevano il più assennato e combattivo fra i cosiddetti ireni. 3. Chiamano ireni quelli che già da due anni sono usciti dalla categoria dei *paides*, mellireni invece i maggiori in età fra i *paides*. 4. Dunque questo irene, un ventenne, nelle battaglie comanda i fanciulli a lui sottoposti e, quando sono a casa, li utilizza come servitori per il pranzo: a quelli grandi ordina di portargli legna, ai più piccoli verdure, 5. e gliene portano rubandole, alcuni entrando negli orti, altri introducendosi nelle mense comuni degli adulti con grande scaltrezza e cautela; chi viene colto sul fatto, riceve molti colpi di sferza, perché mostra di rubare con incuria e senza abilità. 6. Rubano anche qualunque cibo possono, imparando ad assalire bellamente chi dorme o fa cattiva guardia; frustate e digiuno sono la pena per chi è colto sul fatto. Ricevono un pasto scarso, perché si difendano da soli contro la fame e siano costretti a diventare audaci e astuti. [in 17.7-8 Plutarco spiega come la scarsità di giovi alla crescita in altezza dei giovani e alla loro bellezza].

18.1 I fanciulli sono così pieni di cautela nel furto che si racconta che uno di loro, che aveva rubato un cucciolo di volpe e se lo era messo sotto la tunica, pur essendo straziato dalle unghie e dai denti della bestia, per non essere scoperto morì sopportando il dolore. 2. E questa storia è assolutamente credibile, se si considerano gli efebi dei nostri tempi, molti dei quali abbiamo visto morire sull'altare di Orthia per i colpi subiti. 3. Al termine del pranzo l'*irene*, seduto, comandava a qualcuno dei fanciulli di cantare, a qualche altro poneva domande che richiedevano una risposta meditata, per esempio chi fosse il migliore tra gli adulti, o di che qualità fosse la condotta di un tale.²⁰⁴

(trad. L. Piccirilli, rev. M. Nafissi)

204. Il testo è quello edito da M. Manfredini per l'edizione Valla. 16.11. διὸ καὶ τῆς ἡλικίας προερχομένης ἐπέτεινον αὐτῶν τὴν ἀσκησιν, ἐν χρόῳ τε κείροντες καὶ βαδίζουσιν ἀνυποδῆτους παίζουσιν τε γυμνοῦς ὡς τὰ πολλὰ συνθείζοντες. 12. γενόμενοι δὲ δωδεκαετείς ἄνευ χιτῶνος ἤδη διετέλουν, ἐν ἰμάτιον εἰς τὸν ἐνιαυτὸν λαμβάνοντες, ἀρχιμηροὶ τὰ σώματα καὶ λουτρῶν καὶ ἀλειμματῶν ἄπειροι πλὴν ὀλίγας ἡμέρας τινὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς τοιαύτης φιλανθρωπίας μετείχον. 13. ἐκάθευδον δὲ ὁμοῦ κατ' ἴλην καὶ <κατ' > ἀγέλην ἐπὶ στιβάδων, ἃς αὐτοῖς συνέφορον, τοῦ παρὰ τὸν Εὐρώταν πεφυκότος καλάμου τὰ ἄκρα ταῖς χερσὶν ἄνευ σιδήρου κατακλάσαντες. 14. ἐν δὲ τῷ χειμῶνι τοὺς λεγομένους λυκόφρονας ὑπεβάλλοντο καὶ κατεμίγνυσαν ταῖς στιβάσι, θερμαντικὸν ἔχειν τι τῆς ὕλης δοκούσης.

Anche se non è immediatamente chiaro per quale contesto storico si possa considerare valida la descrizione offerta da Plutarco – discuteremo la questione da qui a poco – la testimonianza è una sintesi organica di questa fase dell'educazione giovanile e permette tra l'altro di intravedere la profonda interconnessione tra l'educazione stessa e gli agoni di Orthia.

In questo brano compaiono infatti:

1. una serie di indicazioni che ricordano le gare presso Orthia. Le prime due di esse, in particolare, possono essere utili per intendere il senso dei falcetti dati in premio ai ragazzi che vincono il *paidik(h)ón* da Orthia.
 - a. la proibizione di usare degli attrezzi di ferro del genere dei falcetti (16,13);
 - b. le diverse attività cui si dedicano i ragazzi, che possono comportare l'uso di questi attrezzi, la raccolta di legna per accendere il fuoco (b1) e di verdure e vegetali affidata ai ragazzi più giovani (b2), che sicuramente poteva anch'essa procedere più speditamente (come opportuno per dei ladri) con una lama: 17,4-5;²⁰⁵
 - c. l'esercizio al canto a solo dei ragazzi (18,3), che è al centro delle prove musicali di Orthia premiate con i falcetti;

17.1. Ἡδὴ δὲ τοῖς τηλικούτοις ἐρασταὶ τῶν εὐδοκίμων νέων συνανεστρέφοντο· καὶ προσεῖχον οἱ πρεσβύτεροι, καὶ μᾶλλον ἐπιφοιτῶντες εἰς τὰ γυμνάσια, καὶ μαχομένοι καὶ σκώπτουσιν ἀλλήλους παρατυγχάνοντες, οὐ παρέργως, ἀλλὰ τρόπον τινὰ πάντες οἰόμενοι πάντων καὶ πατέρες εἶναι καὶ παιδαγωγοὶ καὶ ἄρχοντες, ὥστε μήτε καιρὸν ἀπολείπεσθαι μήτε χωρίον ἔρημον τοῦ νουθετοῦντος τὸν ἁμαρτάνοντα καὶ κολάζοντος. 2. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ παιδονόμος ἐκ τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἐτάττετο, καὶ κατ' ἀγέλας αὐτοὶ προῖσταντο τῶν λεγομένων εἰρένων αἰεὶ τὸν σωφρονέστατον καὶ μαχιμώτατον. 3. εἴρενας δὲ καλοῦσι τοὺς ἔτος ἤδη δεύτερον ἐκ παίδων γεγονότας, μελλείρενας δὲ τῶν παίδων τοὺς πρεσβυτάτους. 4. οὗτος οὖν ὁ εἶρη, εἴκοσι ἔτη γεγονώς, ἄρχει τε τῶν ὑποτεταγμένων ἐν ταῖς μάχαις, καὶ κατ' οἶκον ὑπηρέταις χρῆται πρὸς τὸ δείπνον. ἐπιτάσσει δὲ τοῖς μὲν ἀδρόεις ξύλα φέρειν, τοῖς δὲ μικροτέροις λάχανα. 5. καὶ φέρουσι κλέπτοντες οἱ μὲν ἐπὶ τοὺς κήπους βαδίζοντες, οἱ δὲ εἰς τὰ τῶν ἀνδρῶν συσσίτια παρεισρέοντες εὐ μάλα πανούργως καὶ πεφυλαγμένως· ἂν δ' ἄλλῳ, πολλὰς λαμβάνει πληγὰς τῇ μάστιγι, βραθύμως δοκῶν κλέπτειν καὶ ἀτέχνως. 6. κλέπτουσι δὲ καὶ τῶν σιτιῶν ὅ τι ἂν δύνανται, μανθάνοντες εὐφυῶς ἐπιτίθεσθαι τοῖς καθέδουσιν ἢ βραθύμως φυλάττουσι. τῷ δὲ ἀλόντι ζημίᾳ πληγαὶ καὶ τὸ πεινῆν. γλίσχρον γὰρ αὐτοῖς ἐστί δείπνον, ὅπως δι' αὐτῶν ἀμυνομένοι τὴν ἔνδειαν ἀναγκάζονται τοιμᾶν καὶ πανουργεῖν.

18.1 Οὕτω δὲ κλέπτουσι πεφροντισμένως οἱ παῖδες, ὥστε λέγεται τις ἤδη σκύμονον ἀλώπεκος κεικλοφῶς καὶ τῷ τριβωνίῳ περιστέλλων, σπαρασσόμενος ὑπὸ τοῦ θηρίου τὴν γαστέρα τοῖς ὄνυξι καὶ τοῖς ὀδοῦσιν, ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν ἐγκαρτερῶν ἀποθανεῖν. 2. καὶ τοῦτο μὲν οὐδὲ ἀπὸ τῶν νῦν ἐφήβων ἀπιστόν ἐστιν, ὧν πολλοὺς ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τῆς Ὀρθίας ἐωράκαμεν <ἐν>αποθηήσκοντας ταῖς πληγαῖς. 3. Δειπνήσας δὲ ὁ εἶρη κατακείμενος τῷ μὲν ἄσῃ προσέταξε τῶν παίδων, τῷ δὲ ἐρώτημά τι προῦβαλε πεφροντισμένης δεόμενον ἀποκρίσεως· οἶον, ὅστις ἄριστος ἐν τοῖς ἀνδράσιν, ἢ ποῖα τις ἢ τοῦδε πράξις.

205. Agli elementi qui registrati sotto 1a e 1b1 fa esplicito Ducat 2006: 213.

- d. la pratica del furto, che abbiamo visto essere un elemento importante negli agoni di Orthia noti a Senofonte e a Platone (17,4-6);
 - e. in appendice alla descrizione di quest'ultima pratica, un aneddoto sul furto, esplicitamente ricordato con la *diamastigosis* (18,1-2);
2. elementi dell'articolazione in classi di età nota dalla tradizione grammaticale antica, la cui nomenclatura è attestata nella variante di età romana dalle stele di Orthia (17,3).

L'ultima osservazione si fonda in primo luogo sulla significativa menzione in 17,3 delle due classi d'età dei *melleirenes* e degli *etrenes* e sulle precisazioni temporali in essa contenute. Essa ha tuttavia una ancor più persuasiva ragion d'essere se si riflette su un dettaglio apparentemente sconcertante. Nel passo in questione Plutarco scrive: «Chiamano *etrenes* quelli che sono già nel secondo anno da quando sono usciti dalla categoria dei *paides*, *melleirenes* invece i maggiori in età fra i *paides*».²⁰⁶ Queste parole paiono a prima vista irrimediabilmente contraddittorie. Se coloro che stanno per diventare *etrenes* [secondo il significato del composto *μελλείρενες* (*mell-etrenes*)] sono la classe di età annuale che raccoglie i maggiori di età tra i *paides*, come possono gli *etrenes* essere «quelli del secondo anno da quando hanno lasciato la condizione di *paides*»? Una soluzione fu a suo tempo offerta da G. Busolt.²⁰⁷ Secondo Busolt il passo è viziato da un fraintendimento, di Plutarco o di una sua fonte diretta. Alla base vi sarebbe un'informazione che avrebbe definito la condizione di *etrenes* in rapporto non ai *paides* genericamente intesi, ma alla *classe annuale* dei *paides*, quella in cui, secondo le glosse che abbiamo sopra riportato (§2.2), i ragazzi si trovano prima di essere *melleirenes*: in questo senso tra il momento in cui si cessa di essere *país* e quello in cui si diviene *etren* trascorre effettivamente un anno.

Quello che è importante, è che verosimilmente Plutarco aveva avuto direttamente o indirettamente accesso alle stesse letture dalle quali Aristofane di Bisanzio, il grande grammatico responsabile della Biblioteca di Alessandria all'inizio del II sec. a.C., aveva tratto le informazioni sulle classi di età che attraverso Erodiano sono giunte alla letteratura scolastica a noi nota. E queste letture sono, con tutta probabilità, in primo luogo

206. εἴρενας δὲ καλοῦσι τοὺς ἔτος ἤδη δεύτερον ἐκ παιδῶν γεγονότας, μελλείρενας δὲ τῶν παιδῶν τοὺς πρεσβυτάτους. Il problema è analizzato in dettaglio in Nafissi 2021-2022.

207. Per altre proposte: Ducat 2006: 97.

proprio in quanto Aristofane di Bisanzio le poté prendere in esame e le scelse, dei testi di epoca tardoclassica o del primissimo ellenismo.²⁰⁸

Di fatto Plutarco conosceva – sia pur solo per via libresca – le pratiche educative e l'articolazione in classi di età sulle quali in epoca classica, e in parte ancora in epoca imperiale, si impostavano gli agoni di Orthia. La sua descrizione poggia in una misura probabilmente rilevante su informazioni 'antiche', e in qualche caso è forse ancora possibile riconoscere la cesura tra le diverse fonti da lui utilizzate.²⁰⁹ Non pare però possibile attribuire a epoca imperiale le pratiche o gli istituti da lui descritti al tempo presente, come pure si è supposto: il valore dell'informazione fornita da Plutarco va valutato caso per caso.²¹⁰ Nel complesso per restituire l'immagine delle istituzioni create da Licurgo il Biografo tende a costruire un'accurata informazione atemporale – tanto quanto del resto le istituzioni contemporanee, a cominciare dalla *diamastigosis*, cercano di presentarsi come tradizionali. In qualche misura, come rileva Ducat, il testo di Plutarco è una finzione. Per quanto possibile Plutarco tende a eliminare le contraddizioni che avrebbero potuto emergere da una descrizione troppo specifica, che rischiava di mettere in luce le trasformazioni prodottesi nel corso del tempo: vedremo più avanti un effetto di questa preoccupazione, quando ci occuperemo dell'aneddoto sul ragazzo e il volpacchiotto (§ 4.4). Ciò non rende meno preziosa la sua testimonianza.

4.2 I falchetti e l'educazione spartana

Torniamo dunque ora al tema dei falchetti. Si è già ricordato come Ducat abbia richiamato l'attenzione sul passo in cui Plutarco ricorda l'obbligo imposto ai ragazzi di tagliare «senza ferro» la parte più alta delle canne presso l'Eurota (*Lyc.* 16,13). Vale la pena di ricordare che l'Eurota

208. V. Nafissi 2021-2022.

209. Un esempio è costituito da una sezione in cui viene descritta la pratica del furto (17,4-6), analizzata da Hodkinson 2000: 203-204. La sezione è chiaramente divisa in due parti, con 17,6 dipendente dall'opera da cui è ricavato l'estratto *inst. lac.* 12 (*mor.* 237e), mentre 17,4-5 è derivato da una diversa fonte (diversamente da quanto ritiene Hodkinson, questa fonte però non può descrivere gli usi contemporanei).

210. Sul valore della testimonianza di Plutarco v. Ducat 2006: 27-29 contro Kennell 1995: 24, seguito da Hodkinson 2000: 203-204, che richiama anche il riferimento alla *diamastigosis*.

è tradizionalmente, e in particolare per la silloge teognidea e per Euripide il fiume delle canne, e che in almeno un caso il fiume è così caratterizzato mentre si evocano le dure attività educative dei giovani spartani (Eur. *Hel.* 209-211: «gli spazi per gli esercizi in cui i giovani s'affaticano, presso l'Eurota ricco di canne»). Inoltre gli aggettivi usati [καλλιδόναξ (*kallidónax*) «bello di canne» in Euripide; δονακοτρόφος (*donakotróphos*), «produttore di canne» in Teognide e ancora Euripide, δονακόχλοος (*donakóchloos*) «verde di canne» di nuovo in Euripide] sono altrimenti molto rari, e davvero si ha l'impressione che le fonti registrino qui un dato 'culturale', e non semplicemente paesaggistico (fig. 12).²¹¹ In altre parole si ha qui un indiretto ma preziosissimo indizio dell'antichità della pratica ricordata da Plutarco: le rive ricche di canneti dell'Eurota sono celebri almeno dall'epoca classica come il luogo dell'educazione giovanile spartana e per l'uso che in essa si fa delle canne.²¹²

Le azioni compiute dai ragazzi richiederebbero, di norma, l'uso della falce o della roncola. Di qualche utilità può essere il confronto con gli strumenti che si adoperano tradizionalmente in zone umide nelle quali la vegetazione palustre, e in particolare la cannuccia (*Phragmites australis*, una pianta per molti versi simile all'*Arundo donax* che dovrebbe essere evocato da Teognide ed Euripide), è adoperata per realizzare oggetti vari e si presta all'uso in diverse attività economiche. Per tagliare alla base le canne venivano adoperati tradizionalmente in Italia sul Lago Trasimeno i «fèr da tajo» (ferri da taglio). Si tratta di strumenti da taglio in ferro, per l'appunto, con angolo non particolarmente pronunciato, che venivano applicati a bastoni lunghi oltre due metri: gli uomini in piedi sulle barche li usavano per recidere alla base le canne, strisciandoli sul fondo nelle zone palustri ai bordi del lago (fig. 13). Ma l'operazione condotta dai ragazzi spartani è diversa: si tratta di tagliare le infiorescenze alla sommità delle piante di fragmite che crescono sulle rive, operazione difficile da compiere a mani nude, e per la quale nel Trasimeno si usavano e si usano tuttora delle semplici falci (fig. 14).²¹³

211. γυμνάσιá ... δονακόεντος Εὐρώτα, νεανιῶν πόνον: l'aggettivo δονακόεις è attestato altrove solo una volta; così come δονακοτρόφος, dell'Eurota in Theogn. 785 e in Eur. *Iph. Aul.* 179, compare altrove solo una volta; δονακόχλοος di Eur. *Iph. Taur.* 400 e καλλιδόναξ in Id. *Hel.* 493 sono due *hapax*.

212. Il sospetto di Ducat 2006: 142 che la pratica descritta da Plutarco non esistesse ancora all'epoca di Senofonte è dunque vano.

213. Per le informazioni sull'uso della falce sono grato al sig. Orlando Zoppitelli di S. Savino (PG), titolare di un'azienda di antica tradizione familiare attiva nella

Gli elementi dell'esposizione di Plutarco che riguardano i falcetti/roncole (16,13 e 17,4-5: 1.a-b nell'elenco al paragrafo precedente) sono senz'altro notevoli, e acquistano maggiore significato per l'ulteriore riferimento al canto a solo (18,3) che, come dicevamo, può certamente richiamare qualcuna delle competizioni minori che si svolgevano al santuario di Orthia, come la *môa* o la *keloîa* (1.c e § 3.1.2). Va sottolineato che l'uso della falce e della roncola, o di altri strumenti da taglio, è richiesto o proibito in momenti in cui i ragazzi sono messi alla prova in capacità cruciali per il loro successo, come astuzia e decisione, o sono chiamati a predisporre dei giacigli che – come vedremo tra poco – sono il simbolo della durezza militare della loro educazione. Non è in realtà chiaro se la proibizione cui Plutarco fa cenno in *Lyc.* 16,13 fosse limitata alla sola preparazione delle *stibâdes* o magari all'ambiente marginale e acquatico, 'artemisia', in cui crescono i canneti, o se, nonostante il suo silenzio, si estendesse anche alle altre attività che gli *étreues* ordinavano ai ragazzi. Le storie di ragazzi che usano i falcetti come armi improprie mostrano in effetti che in certi momenti essi avevano *xyélai* o *drépana* a propria disposizione (§ 3.4). Per altro verso, non sappiamo se ed eventualmente in che misura il successo negli agoni, e il premio di un falcetto allora ottenuto, potesse allentare il divieto d'uso, comunque definito. Basarsi su dati conseguiti per via ipotetica espone l'indagine al rischio di corti circuiti ermeneutici: in questo caso si ottiene un quadro di una certa plausibilità se si immagina che solo i ragazzi vincitori nell'ultimo agone del falcetto disponessero, e potessero dunque esibire 'i ferri' come trofei del loro successo e usarli come strumenti da taglio (eventualmente anche in modo improprio!), per tutto il tempo che intercorreva tra la vittoria e lo scadere del periodo a loro concesso per dedicarli: ricordo di nuovo che la legge ginnasiarchica di Beroia obbligava gli efebi a dedicare i premi ottenuti entro otto mesi dalla vittoria (§ 3.3). Negli ultimi mesi prima della gara dell'anno successivo probabilmente nessuno disponeva più di falcetti.

Il divieto di usare arnesi da lavoro si ricollega a una dimensione assai importante dell'educazione spartana. I giovani sono continuamente

raccolta e commercializzazione della cannuccia. Funzione diversa hanno invece le «ferrétte», che pure potrebbero sembrare simili a delle roncole. Anche le «ferrétte» venivano fissate in fondo a lunghi manici: non erano però strumenti da taglio, ma per battere, e venivano usate per infilare nel fondo del lago gli apprestamenti di canne che servivano alla pesca delle anguille, battendo tra una canna e l'altra sui nodi del tessuto in foglie di tifa essicate che teneva insieme tali apprestamenti. Sulle ferrétte e i fer da tajo v. Gambini e Marinelli 2019: 164-167.

chiamati ad affrontare da soli la natura e la sua durezza, con le proprie mani, senza l'ausilio di servitori umani o di oggetti prodotti dall'uomo: la logica è la stessa che impone di affrontare freddo e caldo senza protezione particolare, di muoversi senza scarpe, di dormire senza coperte e, al limite, di soffrire sete e fame.²¹⁴

Per altro verso, la proibizione di adoperare le falci, almeno per certi scopi, enfatizzava il loro specifico carattere funzionale e al tempo stesso le caricava di valore simbolico. Si deve perciò ritenere che i falcetti fossero dati in premio ai ragazzi proprio in quanto strumenti utili nel contesto delle attività caratteristiche della loro educazione, e non come generico attrezzo agricolo, o come arma, o come strumenti *e* arma impropria: quest'ultimo era solo un uso secondario. La scelta delle falci come *áthla* per Orthia fu determinata dal fatto che esse potevano essere adoperate – e che il loro impiego fosse proibito! – in un ambiente 'artemisia'. Per preparare le *stibádes* i giovani si muovevano nello spazio reale e immaginario della dea di Limnai, tra i canneti lungo l'Eurota ricordati da Teognide e da Euripide e in mezzo a piante di *lygos* della dea Lygodesma, verosimilmente usate – come vedremo più avanti: § 4.4 – anch'esse per preparare i giacigli di fortuna che simboleggiavano la durezza dell'educazione spartana.

Esiste dunque un rapporto molto stretto fra premio e attività compiute. L'interrogativo che di conseguenza si pone è quello del senso dell'uno e delle altre in relazione al *télos* del ragazzo, cioè agli obiettivi educativi della sua formazione. Ma a questo interrogativo si potrà provare a dare risposta, dopo qualche anticipazione suggerita qua e là, solo dopo la conclusione di questo capitolo.

4.3 *Il furto*

Proseguendo la nostra analisi dei rapporti tra educazione – come descritta dalla pagina plutarchea proposta in § 4.1 – e agoni di Orthia, dobbiamo ora affrontare il tema del furto, che ci porta in realtà in primo luogo alla fase più antica di quelle competizioni. La relazione tra l'agone antico, i furti e le frustate era già stata esplicitata da Senofonte. L'autore della *Costituzione dei Lacedemoni* chiude infatti la lunga sezione dedicata al furto

214. Cf. Nafissi 2019.

(2,5-8) con il cenno alla gara dei formaggi nel santuario di Orthia (2,8-9) (sopra § 2.1). Il furto era in effetti una delle attività che caratterizzavano – anche *per differentiam* rispetto alle altre città greche – l'educazione spartana d'epoca classica.²¹⁵ Senofonte torna su di essa anche nell'*Anabasi* (4,6,14-15). Anche qui, come nella *Costituzione dei Lacedemoni*, si specifica che chi è colto a rubare viene punito a frustate. Tanto nella *Costituzione* (2,7) quanto nell'*Anabasi* (4,6,15: ove si specifica che si ruba «quanto non è proibito dalla legge», ὅσα μὴ κωλύει ὁ νόμος) Senofonte fa parola dei limiti imposti al furto: rubare è solo un mezzo per completare un nutrimento insufficiente. Il tema è anche apologetico, secondo il tono che contraddistingue tutta la trattazione della *Costituzione*. Il furto è necessario per integrare a prezzo di fatiche una dieta volutamente e sanamente ridotta e soprattutto esso prepara alla vita militare, affinando l'astuzia e insegnando ai giovani a essere vigili e resistenti al sonno.²¹⁶

In effetti critiche a questo tratto dell'educazione licurghica dovevano circolare già quando Senofonte scriveva l'*Anabasi*: il cenno al furto è infatti inserito in uno scherzoso dialogo tra Senofonte e lo spartano Cheirisophos, che si rinfacciano i difetti della *polis* dell'uno e dell'altro; gli Spartani insegnano ai figli a rubare, gli Ateniesi eleggono come magistrati quelli che rubano di più il denaro pubblico (4,6,14-16). Tali critiche all'educazione spartana sono espresse nella maniera più chiara da Isocrate. I figli degli Spartani rubano tutti i giorni alla gente nei campi, cioè agli iloti (*Panath.* 211-214). Si può immaginare che il tema potesse essere usato in combinazione con un'accusa frequentemente sollevata contro Sparta, quella di *pleonexia*.²¹⁷

215. Ducat 2006: 201-207, sottolinea in apertura il carattere enigmatico, e chiarisce molte implicazioni culturali dell'uso (p. es. la relazione con la caccia) e il suo ruolo per la socializzazione dei ragazzi: rubare è più che una necessità, in certo modo è un obbligo, ed è uno pseudo-gioco, perché il controllo degli adulti lo trasforma in un *test* di abilità dalle conseguenze molto serie per la figura sociale dei singoli ragazzi. Con quello che potrà apparire un atteggiamento eccessivamente ingenuo, o troppo passivo rispetto alla tradizione antica, ritengo che il furto fosse ritenuto una pratica culturale adeguata per chi doveva prepararsi a condurre una campagna militare e a mantenersi in vita in territorio nemico. Se tale pratica derivasse da più antiche prove iniziatiche, come suggerisce Ducat (2006: 205-207), rimane a mio avviso impossibile da dimostrare (cf. § 5.1).

216. Ducat 2006: 9-10, 21-22, 202-206.

217. Sulla *pleonexia* degli Spartani, arroganti in termini politici e usi ad adoperare la forza per impadronirsi dei beni altrui, v. Hdt. 7,149; Xen. *hell.* 3,5,15 (discorso

Tra le altre testimonianze sulle ruberie dei *païdes* spartani va segnalato un *excerptum* dalla *Politeia* aristotelica (Arist. fr. 611,13 Rose = *Exc. Polit.* 13 Dilts), che riproduce quasi verbalmente le informazioni di Senofonte, facendo cenno alla finalità militare e alle punizioni fisiche, *plegai*, che deve subire chi viene colto in flagrante.²¹⁸ La più importante tra queste testimonianze successive è però in alcune righe del passo plutarco sopra riportato (*Lyc.* 17,4-6: § 4.1), che trovano parziale riscontro in un luogo degli *Instituta laconica* [12 (*mor.* 237d-e)]. Da entrambi i luoghi di Plutarco si evince che si può rubare solo del cibo [17,6: «Rubano anche qualunque cibo possono» (κλέπτουσι δὲ καὶ τῶν σιτίων ὅ τι ἄν δύνωνται)] o al più materia prima per preparare i pasti, come la legna. Anche l'intento di Plutarco è apologetico, ma in lui il riferimento all'utilità per la guerra è praticamente scomparso. Plutarco sottolinea invece il controllo esercitato da adulti, magistrati e *eïrenes* sui ragazzi (un tema elaborato anche da Senofonte, subito dopo la trattazione del furto: *Lak. pol.* 2,10-11), e ricorda che i furti avvengono almeno in parte su ordine dell'*eïren* che comanda ogni gruppo di giovani (*Lyc.* 17,1-5).²¹⁹ In generale Plutarco ribadisce il rapporto tra furto e programmatica scarsità di cibo, ampliando – sempre a scopi apologetici – un cenno di Senofonte sugli effetti benefici che quest'ultima produce sul fisico (17,7-8). Anche Plutarco, come Senofonte, chiude la sezione sul furto con un cenno all'agone di Artemis Orthia: il riferimento è suggerito dal noto aneddoto del fanciullo e del volpacchiotto, ma questa volta l'agone descritto è quello d'epoca imperiale, la *diamastigosis* (18,1-2).

Queste osservazioni sono di qualche peso per il nostro giudizio sulla testimonianza di Plutarco, anche per quel che riguarda in particolare il furto: alcuni ritengono che le pratiche di furto in essa descritte vadano

dei Tebani ad Atene); 6,3,9, 11 (gli ateniesi Autocle e Callistrato a Sparta); Isokr. *or.* 11,20; 12,241; Demosth. *or.* 16,21; Diod. 12,75,4 (*pleonexia* di Sparta e Atene). La sottomissione dei Messeni era stata una delle testimonianze maggiori di questo atteggiamento (Pol. 6,49,1), e secondo la versione che risale con tutta probabilità a Myron di Priene la guerra era scoppiata per un furto di bestiame, perpetrato dallo Spartano Euaiphnos (*FGrH/BNJ* 106 F 8 *ap.* Diod. 8,7,1-6; Paus. 4,4,4-8; il rimprovero di *pleonexia* è in Paus. 4,5,3; 4,8,2). Si poteva concludere che questi comportamenti fossero frutto dell'educazione che gli Spartani impartivano ai loro figli.

218. Per la traduzione e il testo sopra n. 36. Cf. Ducat 2006: 22-23.

219. Non mi pare si possa dire che il furto è a vantaggio dell'*eïren*, come intende Hodkinson 2000, 204.

attribuite a epoca imperiale, ma esse potrebbero essere eco di informazioni depositate in testi di epoca classica, ricomposte in un amalgama ben combinato.²²⁰ Non è chiaro in realtà cosa sappia Plutarco del furto nell'educazione dei ragazzi spartani del suo tempo, e le prossime pagine sono dedicate a indagare un tema per il quale anche noi moderni non disponiamo di indicazioni immediatamente perspicue.

4.4 Educazione e furto in età imperiale: il fanciullo, il volpacchiotto e la φούαξιρ come preparazione alla diamastigosis

In realtà le fonti offrono qualche indicazione sul rapporto tra la *paidéia* spartana di epoca imperiale e gli agoni per Orthia, e in particolare la *diamastigosis*, e come vedremo esse chiariscono in parte anche la questione del ruolo del furto in questa educazione. Per mettere in valore queste indicazioni è tuttavia necessario analizzare e mettere in relazione una serie di testimonianze apparentemente scollegate tra loro.

È bene iniziare con un celebre aneddoto, la storia del fanciullo spartano che ha rubato un volpacchiotto ed è morto in silenzio per tenerlo nascosto. L'aneddoto è trasmesso in due versioni da Plutarco; la prima si trova negli *apophthégmata* [anon. 35 (*mor.* 234a-b)], la seconda nella *Vita di Licurgo* (18,1). Questa è dunque la versione degli *apophthégmata*:

Un altro ragazzetto, quand'era il tempo in cui secondo costume i ragazzi di nascita libera [N.d.A.: la designazione dei giovani ammessi alla pubblica educazione] rubano quello che possono, ed era una vergogna non riuscire a passare inosservati, siccome i suoi compagni rubarono un volpacchiotto vivo e glielo diedero in custodia, trovatosi di fronte a quelli che lo avevano perduto e lo cercavano, riuscì a nascondere il volpacchiotto sotto la veste. La bestia diventò furiosa e si mise a mangiargli il fianco fino alle viscere, ma lui se ne rimase impassibile, per non farsi scoprire. Quando poi, dopo che quelli se ne furono andati, i ragazzi videro l'accaduto e lo rimproveravano, dicendogli che era meglio far vedere il volpacchiotto che tenerlo nascosto fino a morire, rispose: "Per nulla, è meglio morire senza arrendersi ai dolori che guadagnarsi una vita vergognosa facendosi scoprire per debolezza."²²¹

220. V. sopra § 4.1 e nn. 210-211.

221. ἕτερον παιδάριον, ἐπεὶ παρήν ὁ καιρός, ἐν ᾧ κλέπτειν νενόμιστο τοὺς ἐλευθέρους παῖδας ὅ τι τις δύναται καὶ μὴ λαθεῖν αἰσχρὸν ἦν, ὡς οἱ σὺν αὐτῷ παῖδες ζῶν ἐκλεῖψαν

Nella *Vita di Licurgo* si legge invece:

18.1. I fanciulli sono così pieni di cautela nel furto che si racconta che uno di loro, che aveva rubato un cucciolo di volpe e se lo era messo sotto la tunica, pur essendo straziato dalle unghie e dai denti della bestia, per non essere scoperto morì resistendo con forza al dolore. 2. E questa storia è assolutamente credibile, se si considerano gli efebi dei nostri tempi, molti dei quali abbiamo visto morire sull'altare di Orthia per i colpi subiti.²²²

Kennell e Ducat hanno confrontato le notizie implicite in questo aneddoto (così per comodità continueremo a definirlo, anche se nella prima più estesa versione il giovane chiude la storia con una battuta, sì che la storia costituisce propriamente un *apóphthegma*)²²³ con quanto ci è noto circa i furti e l'educazione dei ragazzi a Sparta in epoca classica.²²⁴ In relazione a quanto da essi osservato vanno posti in rilievo soprattutto due punti, relativi all'oggetto che si può rubare e al tempo in cui si può rubare.

A tutta prima, sembra che nel passo degli *apophthégmata* si parli di una facoltà di rubare limitata nel tempo, ma non nell'oggetto: «quand'era il tempo in cui secondo costume i ragazzi di nascita libera rubano quello che possono» [anon. 35 (*mor.* 234a): ἐπεὶ παρήν ὁ καιρός, ἐν ᾧ κλέπτειν νενομίστο τοὺς ἐλευθέρους παῖδας ὅ τι τις δύναίτο καὶ μὴ λαθεῖν αἰσχροῦν ἦν]. Come si è visto, Senofonte (*Lak. pol.* 2,7; *an.* 4,6,15) sottolinea i limiti

ἄλωπέκιον καὶ ἔδωσαν αὐτῷ φυλάττειν, παραγενομένων τῶν ἀπολωλεκότων ἐπὶ ζήτησιν, ἔτυχε μὲν ὑποβαλὼν τὸ ἄλωπέκιον ὑπὸ τὸ αὐτοῦ ἱμάτιον, ἀγριαίνοντος δὲ τοῦ θηρίου καὶ τὴν αὐτοῦ πλευρὰν κατεσθίοντος μέχρι τῶν σπλάγχχνων, ἠρέμει, ἵνα μὴ γένηται καταφανής. ὡς δὲ ὕστερον ἐκείνων ἀπελθόντων ἐθεάσαντο τὸ γεγονός οἱ παῖδες καὶ ἐμέμφοντο, λέγοντες ἄμεινον εἶναι φανερόν ποιῆσαι τὸ ἄλωπέκιον ἢ μέχρι θανάτου κρύπτειν, 'οὐ μὲν οὖν' εἶπεν ἄλλὰ κρείττον ταῖς ἀλγηδόσι μὴ ἐνδόντα τελευτᾶν ἢ περιφύρον γενόμενον διὰ μαλακίαν τὸ ζῆν αἰσχροῦς περιποιήσασθαι.'

222. οὕτω δὲ κλέπτοισι πεφροντισμένως οἱ παῖδες, ὥστε λέγεται τις ἤδη σκύμνον ἄλωπεκος κεκλοφῶς καὶ τῷ τριβωνίῳ περιστέλλων, σπαρασσόμενος ὑπὸ τοῦ θηρίου τὴν γαστέρα τοῖς ὄνυξι καὶ τοῖς ὀδοῦσιν, ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν ἐγκατεργασθῆναι ἀποθανεῖν. καὶ τοῦτο μὲν οὐδὲ ἀπὸ τῶν νῦν ἐφήβων ἀπιστόν ἐστιν, ὡν πολλοὺς ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τῆς Ὀρθίας ἐωράκαμεν ἐναποθησκοντας ταῖς πληγαῖς.

223. L'*apóphthegma* finale è così debole, che ci si può chiedere, con Ducat 2004: 128, se all'origine di tutto non fosse un aneddoto da cui si sarebbe sviluppato l'*apóphthegma*, che Plutarco nel *Licurgo* avrebbe da questo punto di vista riportato a una forma più vicina all'originale. Sulla raccolta degli *apophthégmata* v. n. 16.

224. Ducat 2004: 131-132 tra l'altro ha notato che il cenno a una veste portata a pelle potrebbe essere l'esito di un'influenza di ispirazione cinica o stoica sulla narrazione, o forse anche sulla realtà delle pratiche spartane.

imposti al furto, ribaditi di fatto da Plutarco [*inst. lac.* 12 (*mor.* 237d-e)], e in modo particolarmente significativo in *Lyc.* 17,6: si ruba solo per mangiare o prepararsi il cibo. I moderni nei loro commenti – sconcertati – partono dal presupposto che la volpe non possa essere considerata un alimento:²²⁵ Ducat conclude che l'aneddoto/*apóphthegma* abbia sacrificato «la veridicità alla logica del proprio racconto».²²⁶ A quanto pare però gli antichi avevano il palato meno delicato del nostro.²²⁷ Già l'autore del *peri diatthes* del *corpus* ippocratico considera la qualità della carne della volpe insieme a quella dei cani, dei cinghiali, del cervo, della lepre e del riccio (*Vict.* 2,56,4), ma soprattutto Galeno ricorda che in autunno i cacciatori mangiano la carne delle volpi, dopo averle fatte ingrassare con l'uva (*de alimentorum facultatibus* 3,184,3-5 Wilkins). È evidente che la bestiola della nostra storia viene cercata da chi l'ha perduta non perché fosse stata addomesticata, come suppone Ducat,²²⁸ ma perché era tenuta all'ingrasso.²²⁹ Certo lo sconcerto dei moderni è favorito anche dalla favola esopica sulla volpe e l'uva (15a Hausrath – Hunger), dove l'interesse della volpe per l'uva è motivato apparentemente dal fatto che l'animale è «affamato» (λιμώπτουσα; *fame coacta* in Phaedr. 3)¹²³⁰ Bisogna inoltre ammettere che, con la sua vaghezza, la frase degli *apophthégmata* «è uso che i ragazzi liberi rubino quello che possono» (κλέπτειν ... ὅ τι τις δύναιτο) pare suggerire che l'autore non pensasse alla volpe come a un alimento: ma si deve anche dire che, essendo l'animale vivo, ogni altra specificazio-

225. Riferimenti in Link 2004: 13 n. 8.

226. Ducat 2004: 130, cf. 2006: 192, 204.

227. Sul carattere poco selettivo della cultura greco-romana rispetto al consumo della carne, specie nei momenti di necessità, v. Garnsey 1999, 83-85: «Greeks and Romans were prepared to eat just about anything» (84).

228. Ducat 2004: 129 e 2006: 192; anche per Lewis – Llewellyn-Jones 2018: 367-368 si tratterebbe di una «pet fox». Altri tentativi di spiegazione in Meier 1998: 167: in origine si sarebbe trattato di una bestia dannosa catturata in una spedizione dimostrativa dei giovani.

229. Link 2004: 13 n. 8 ha il merito di aver attirato l'attenzione sul passo di Galeno (e su uno di Oribasio da esso derivato), ma non ne ha tratto le conseguenze circa le condizioni di 'cattività' in cui si trova la volpe; analogamente van Wees 2018, 246 n. 59, ritiene che l'animale sia direttamente catturato dai ragazzi.

230. Per possibili sovrasensi erotici del tema della volpe e l'uva Mantzilas 2015. La coppa a Cambridge, Fitzwilliam Museum 48.1864 (Beazley Archive 200685), nel cui tondo un giovane *hoplitodrómos* regge uno scudo con una volpe che mangia un grappolo d'uva, è probabilmente un'eco ironica della favola (Pevnick 2014: 158).

ne poteva apparire fuori luogo, e che Plutarco nel *Licurgo* non molto prima di raccontare l'aneddoto aveva specificato «rubano anche qualunque cibo possono» (17,6). Non si dovrebbe poi dimenticare che le singole voci degli *apophthégmata* di Plutarco sono degli estratti. Forse il contesto di provenienza chiariva i limiti posti ai ragazzi nel furto: l'espressione «rubano quello che possono» potrebbe essere intesa anche in riferimento alla qualità comunque modesta della carne dell'animale. Un punto del resto sembra decisivo: è del tutto inverosimile che in un qualunque orizzonte cronologico della storia spartana ai ragazzi venisse permesso di rubare qualsiasi cosa (ivi compresi, per esempio, oggetti di valore), ed è ancor più inverosimile che un qualunque autore antico che raccontava aneddoti a lode dei costumi spartani facesse riferimento a un momento in cui era concesso ai ragazzi di darsi alle ruberie indiscriminate.

L'oggetto del furto è dunque un animale che può essere mangiato; quanto al tempo, nel passo degli *apophthégmata* [anon. 35 (*mor.* 234a)] Plutarco fa anche riferimento a una circostanza particolare – ὁ καιρός (*ho kairós*) – in cui è permesso rubare. Kennell ha offerto l'interpretazione più piana del termine *kairós*: i ragazzi si dedicavano ai furti solo in un preciso periodo nel corso dell'anno, fissato per legge.²³¹ Ducat intende invece *kairós* come periodo della vita, in riferimento all'età in cui per i ragazzi era ammesso rubare.²³² Peraltro *kairós* fa riferimento, più che a una condizione propria del soggetto, alle circostanze in cui esso si trova. L'interpretazione di Kennell va dunque preferita.

Può sembrare che Plutarco confini nel passato il costume che assegnava al furto un tempo ben definito, e lo consideri oramai non più in vigore. A dare quest'impressione è soprattutto l'imperfetto con cui egli ricorda la vergogna che incombeva su quanti non riuscivano a compiere le loro imprese di nascosto («era una vergogna non riuscire a passare inosservati»). La sintassi suggerisce però che questo sia un imperfetto drammatico, quello del «c'era una volta» in cui si colloca l'aneddoto: «Erano i mesi in cui era uso rubare – e non bisognava farsi scoprire...». Nella *Vita di Licurgo*, invece, Plutarco ricollega la storia del ragazzo all'uso descritto nei precedenti paragrafi (18,1: οὕτω δὲ κλέπτουσι πεφροντισμένων οἱ παῖδες), in un presente,

231. Kennell 1995: 123. Così anche Link 1994: 32 e 113 n. 42; Santaniello 1995: 390 n. 463.

232. Ducat 2004: 131; Ducat 2006: 203-204. La stessa interpretazione in Lipka 2002: 125 n. 10.

direi, di una spartanità sempre uguale a se stessa. In *Lyc.* 17,4-6 Plutarco dà l'impressione che nel loro percorso di crescita i ragazzi si dedicassero con regolarità al furto. Così in 18,1 il riferimento al *kairós* scompare: difficile dire se per economia, o se per non introdurre un elemento dissonante rispetto alla descrizione precedente (v. § 4.1), o se – come è in fondo più probabile – per entrambe le ragioni. Plutarco insomma non offre indicazioni chiare circa l'epoca in cui collocare quest'uso di rubare in un definito *kairós*.

Che ai ragazzi venisse assegnato un tempo circoscritto per rubare sembra in contrasto con le informazioni disponibili circa l'uso di epoca classica. Certo, nel *Panatenaiico* Isocrate dichiara che i ragazzi spartani rubavano tutti i giorni (*or.* 12,211), ma la malevolenza del retore ateniese non ispira fiducia, e non si vorrebbe dare tanto peso alla sua affermazione. È chiaro però che anche Senofonte (*Lak. pol.* 2,6-7), come lui, pensa al furto come a un'attività permanente.²³³ Kennell ha utilizzato l'informazione per correggere il quadro fornito da questi autori classici: i ragazzi non avrebbero praticato il furto per un periodo di durata molto estesa, ma solo in una breve fase, e per di più ritualmente motivata.²³⁴ Questa linea di ragionamento, a ben vedere, non è convincente: difficilmente Senofonte – di cui abbiamo ricordato le intenzioni apologetiche (§ 4.3) – avrebbe taciuto una simile circostanza attenuante. Ducat, avendo tolto di mezzo con la sua interpretazione di *kairós* la contraddizione che stiamo esaminando, e pur essendo incline a riconoscere – come vedremo meglio più avanti – una relazione importante tra l'aneddoto e la *diamastigosis*, intende il passo dei *Moralia* alla luce delle notizie relative all'educazione di epoca classica.²³⁵

Io mi chiedo invece se la pratica del furto a tempo limitato non vada rapportata a quanto ci è noto a proposito di una istituzione educativa nota da alcune fonti lessicografiche, denominata la *φούαξιρ* (*phouáxir*), e se per questa via essa non vada ricondotta all'età tardoellenistico-romana.

Sulla *phouáxir* ci informano tre lemmi di Esichio (*s.vv.* *phouáddei*, *phouáxir* e *phouái*). Il lessicografo spiega il nome plurale *phouái* con il termine greco comune per volpi, *alópekes* (*φούαι: ἀλώπεκες*). Dà anche conto del significato traslato degli altri termini, che fanno riferimento all'azione di «fare la volpe» [*φουάζειν* (*phouázein*), nella grafia laconica di età

233. Ducat 2004: 130

234. Kennell 1995: 123. *Contra* Hodkinson 2000: 204, che però considera in ultimo l'aneddoto irrilevante, e Ducat 2006: 203-204.

235. Ducat 2004: 131; Ducat 2006: 203-204.

imperiale φουάδδεν (*phouáddein*)] e appunto all'attività della φούαξιρ (*phouáxir*) [= φούαξις (*phouáxis*) con il rotacismo, tipico anch'esso del laconico d'epoca imperiale].

phouáddei «fa la volpe: compie un duro esercizio fisico» (φουάδδει: σωμασκειί);

phouáxir «il fare la volpe: l'esercizio fisico in campagna di quanti stanno per essere sottoposti alla fustigazione» (φούαξιρ: ἡ ἐπὶ τῆς χώρας σωμασκία τῶν μελλόντων μαστιγούσθαι).

Ci si ferma spesso sulla relazione tra la *phouáxir* e la storia del volpacchiotto,²³⁶ ma nella ricerca sull'educazione spartana di rado si dedica attenzione al contesto storico in cui situare la *phouáxir*. Le opinioni in proposito sono comunque discordi. Kennell ha decisamente legato questo momento di preparazione alla *paideía* di epoca tardoellenistico-romana, mentre per Ducat la *phouáxir* è in relazione con la fase antica dell'agone di Orthia.²³⁷ L'opinione di Kennell pare da preferire. Già il riferimento di Esichio *s.v.* *phouáxir* a «quanti stanno per essere sottoposti alla fustigazione» (οἱ μέλλοντες μαστιγούσθαι) suggerisce un inquadramento cronologico 'recente'. E anche altri indizi favoriscono questa opzione. Come molti hanno notato, il nome *Alópekos* attribuito, nell'*aition* della *diamastigosis*, a uno dei protagonisti della storia del ritrovamento della statua di Artemis Orthia (Paus. 3,16,9), richiama la volpe e dunque le stesse concezioni proposte dal nome *phouáxir*.²³⁸ Forse non va dato troppo peso alla scelta di denominare il periodo di *somaskía* con un termine epicorio come *phouáxir*: tale scelta si adatta bene al clima d'età tardoellenistica e imperiale che valorizza la specificità locale del mondo laconico, ma non si può escludere che il nome sia antico e tradizionale; e tuttavia è un dato di fatto che le testimonianze di Esichio – le sole inequivocabilmente riferibili alla *phouáxir* – mostrano i fenomeni tipici del dialetto dorico di età imperiale, il rotacismo della sibilante finale e la grafia <δδ> per <ζ> [cf. p.es. *mikid-*

236. Vernant 1987: 205; Cartledge 2001: 86; Kennell 1995: 122; Ducat 2006: 192.

237. Ducat 2006: 254-255 (in Ducat 1995: 348, l'autore suggeriva un'interpretazione «non letterale» di οἱ μέλλοντες μαστιγούσθαι e la possibilità di un'identificazione con la *krypteía*; sull'accostamento alla *krypteía*, che torna in Kennell, v. anche dopo); Kennell 1995: 71, 122. Una cronologia alta della *phouáxir* è postulata anche da Richer 2010: 40-41, che richiama una coppa del Pittore della Caccia al Metropolitan Museum (1999.527, Stibbe 2004: nr. 128, tav. 32, 1; v. ora Richer 2018: 180).

238. Jeanmaire 1939: 511 n. 1 e 512; Burkert 1965: 171; Vernant 1987, 205; Ducat 2006: 192.

dómenos (μικιδδόμενος) in *IG V 1, 292, 138-161 d.C.*], e denunciano dunque quanto meno uno spiccato interesse per questa istituzione in epoca avanzata, ben comprensibile alla luce del suo legame con la *diamastigosis*. Per tutte queste ragioni mi sembra che la proposta di Ducat di riportare la *phoúaxir* all'epoca classica e di considerarla una fase di preparazione alla forma antica dell'agone di Orthia che si sarebbe svolta nell'area del santuario²³⁹ sia oggettivamente molto onerosa e urti contro l'interpretazione più piana dell'evidenza a nostra disposizione.

Ci troviamo dunque di fronte a un compatto gruppo di testimonianze che molto probabilmente si rapportano alla *diamastigosis* d'età tardoellenistico-imperiale ed evocano l'immagine della volpe nel contesto della fase di preparazione alla gara. Il quadro che tali testimonianze restituiscono è incompleto, ma la coerenza dell'insieme è chiara. In questo piccolo *corpus* la storia del ragazzo e del volpacchiotto esplicita per noi il rapporto tra volpe e furto.²⁴⁰ Ducat obietta che applicando questo schema il giovane diventerebbe vittima dell'animale che dovrebbe prendere a modello.²⁴¹ Tuttavia non era affatto ovvio immaginare una volpe come refurtiva. Nell'aneddoto/*apóphthegma* il tema del giovane che si comporta come una volpe scaltra e ladra²⁴² si propone con un singolare ribaltamento: i ragazzi-volpe rubano l'astuto animale ladro, e questa si scatena contro l'eroe della storia, il ragazzo che la custodisce, e divorandone le viscere lo porta alla morte. La scelta della volpe come oggetto del furto risponde

239. A questo senso è piegato *ἐπὶ τῆς χώρας*; Ducat 2006: 185-186, ma per il valore «in campagna», «nel territorio», contrapposto alla città v. p.es. Diod. 1,35,9; 82,3; 2,40,5; 5,27,4; 5,39,5; 11,14,1 etc.

240. Non è qui rilevante il tema dell'astuzia della volpe, spesso evocato a proposito di Sparta, talora con accezioni negative (sugli Spartani e i loro inganni v. p.es. Bradford 1994, Bayliss 2007), talora anche – almeno secondo le nostre fonti – per iniziativa degli Spartani stessi [come quando a Lisandro è attribuito il detto «dove non si riesce con la pelle di leone, bisogna cucirvi sopra quella di volpe»: Plut. *Lys.* 7,6; *regum et imperatorum apophthegmata* Lys. 2 (*mor.* 190e); *apophth.* lac. Lys. 3 (*mor.* 229b)]: su questo tema v. comunque Kennell 1995: 122; Ducat 1995: 134-135; Powell 2001: 218-219. Un rapporto tra l'astuzia della volpe e il guerriero emerge sin dalla metà del VI sec. a.C. nell'iconografia laconica: v. la coppa del Pittore della Caccia menzionata a n. 237. Vi sono anche dati enigmatici: è difficile speculare sul motivo per cui al ribelle Cinadone fu dato un nome che significa «volpe». Per ipotesi su tale nome v. Davies 2017: 238-239.

241. Ducat 2004: 139-140.

242. Ducat 2004: 134-136.

a una logica duplice: permette di giocare sul tema del furto e contemporaneamente su quello dell'animale selvaggio che produce sofferenza. Per quanto, riconducendo la volpe alla categoria del cibo, si sia in parte 'normalizzata' la scelta dell'animale, essa resta troppo singolare per non essere intenzionale: deve essere costitutiva nella formulazione dell'aneddoto.

Certo, furto e colpi di frusta caratterizzano già il primitivo agone da Orthia e già in epoca classica i ragazzi affrontavano «gli esercizi di sopportazione dei dolori» (*καρτερήσεις τῶν ἀλγηδόνων*) di Megillos in Plat. *leg.* 1,633b. Ducat metteva dunque l'aneddoto in relazione con la gara del furto, nella quale il dolore ha comunque carattere ineluttabile, perché chi vuol vincere deve sottoporsi alla frusta.²⁴³ Bisogna dire che, se si considera l'immobilità del ragazzo, l'aneddoto trova comunque forse più appropriato riferimento nella *diamastigosis*. Nella forma in cui la leggiamo negli *apophthégmata* [*anon.* 35 (*mor.* 234a-b)], con l'accento a un *kairós* in cui è ammesso rubare, la storia del ragazzo e del volpacchiotto è comunque chiaramente in relazione con la *phouaxir* e con la *diamastigosis*: il tema della volpe e l'accento al *kairós* richiamano il nome e i limiti temporali che contraddistinguono la *phouaxir* («l'esercizio fisico in campagna di quanti stanno per essere sottoposti alla fustigazione»); il comportamento del ragazzo di fronte al dolore e al rischio della morte ricordano invece la *diamastigosis*.

Quanto meno nella versione cui ebbe accesso Plutarco, che teneva presente i tempi limitati in cui i ragazzi praticavano il furto in epoca tardoellenistica o imperiale,²⁴⁴ la storia del piccolo ladro e la *phouaxir* erano oggetti vivi dell'esperienza storica di età tardoellenistica-imperiale. In parte sulla scia, ma in modo più coerente di quanto non abbiano fatto, con interpretazioni nel dettaglio comunque diverse, Kennell e Ducat, si può pensare che l'aneddoto del ragazzo che ruba il volpacchiotto sia sta-

243. Era la via percorsa da Ducat 2006: 193-194, che coglieva però anche un rapporto, come del resto faceva già Plutarco (*Lyc.* 18,2), con la *diamastigosis* di età imperiale. Il ragazzo, infatti, deve sopportare il dolore senza mostrarlo. Ducat doveva però nutrire qualche dubbio su una relazione originaria tra l'aneddoto e la *diamastigosis*, non in ultimo probabilmente perché dava per scontato che l'aneddoto risalisse al III sec. a.C., una data alla quale non è propenso a far risalire la *diamastigosis*: ma su questo v. appendice V.

244. Come si è visto, Kennell 1995: 74-75, 122-123, pone la *phouaxir* in età imperiale e lo mette in relazione con la *diamastigosis*, ma fa risalire l'aneddoto all'epoca classica; Ducat (2004: 131; 2006: 203-204) anticipava la *phouaxir* all'epoca classica.

to utilizzato in funzione della *diamastigosis* e sia probabilmente servito come 'mito di fondazione' della *phouaxir*, il cui nome pare a essa ispirato.²⁴⁵

Il furto era dunque una parte integrante dell'immaginario che circondava la *diamastigosis* in età imperiale, perché probabilmente durante la *phouaxir* – un periodo di *somaskia* (esercizio fisico di regola accompagnato dal dolore) che i ragazzi erano costretti a trascorrere fuori città, «in campagna» – si doveva vivere di espedienti e dunque anche rubando, come delle volpi (e – come vuole l'aneddoto! – magari perfino delle volpi!).²⁴⁶ Il legame fra preparazione alla *diamastigosis* e volpe che così si costituisce è probabilmente anche alla base della figura di Alópekos che compare nella storia di fondazione della *diamastigosis* di Pausania (3,16,9).²⁴⁷

Kennell ha bene illustrato gli aspetti iniziatici della *phouaxir*. Si tratterebbe di un periodo di margine, di allontanamento dalla comunità, in parte modellato sulla *krypteia*. Egli immagina dei ragazzi che di giorno dormono, e che di notte si danno al furto. Tale periodo si concluderebbe con la morte iniziatica simbolicamente rappresentata dalla fustigazione e con la reintegrazione segnata dalla *Lydôn pompé*. Questa caratterizzazione è senz'altro ben riuscita nei suoi termini generali ma richiede a mio avviso di essere rivista nel dettaglio. Abbiamo visto che la *Lydôn pompé* difficilmente può aver avuto per protagonisti i ragazzi appena fustigati (§ 2.2.1).²⁴⁸ Più che una fase di preparazione concepita sulla falsariga della *krypteia*, la *phouaxir* sembra una forma abbreviata e concentrata della condotta di vita degli adolescenti e dei giovani descritta da Plutarco nel passo della *Vita di Licurgo* esaminato sopra, che come abbiamo visto ri-

245. Tanto Kennell quanto Ducat consideravano a ragione la possibilità che la storia costituisse un elemento vivo dell'educazione dei ragazzi. Kennell (1995: 122) aveva suggerito che l'aneddoto fosse raccontato ai ragazzi. Ducat (2004: 137) si dichiarava incline a seguirlo, e aggiungeva che questo sarebbe potuto avvenire proprio durante la *phouaxir*: la storia, aggiunge, sarebbe servita a giustificare la trasformazione dell'agone.

246. Per *somaskia* v. Plat. *leg.* 1,646d: un passo che guarda evidentemente alle *karteréseis tôn algedónon* di Megillos in 1,633b–c. Su *ἐπὶ τῆς χάρας* v. n. 239. Il rapporto fra l'aneddoto e la *diamastigosis* non implica certamente che il furto fosse contemplato nell'agone della *diamastigosis* di età imperiale, come intende Nakassis 2011: 271-272.

247. V. sopra n. 238 e appendice II.

248. Kennell 1995: 74-75. Ma sulla *pompé* v. sopra § 2.2.1.

vela i molteplici rapporti tra le pratiche educative e gli agoni di Orthia (16,11-17: § 4.1). Proprio questa contrazione temporale ha fatto assumere alla *phoúaxir* una più spiccata forma di fase di segregazione di tipo iniziatico!

Se si considerano le cose sotto questa luce, si comprende bene il permanere dell'uso del furto (cf. *Lyc.* 17,4-6), ma possiamo anche intendere un dettaglio del mito di fondazione del culto e dell'agone per Artemis Orthia. La storia vuole, lo si ricorderà, che Alópekos e il fratello Astrábakos abbiano trovato la statua della dea avviluppata dai rami di una pianta di *lygos* e che l'abbiano liberata da essi (dove il nome di *Lygodésma* dato alla dea). Certo è assurdo chiedersi cosa mai facessero i due mitici personaggi, ma è lecito invece domandarsi cosa si immaginasse che essi stessero facendo in mezzo alle piante di *lygos*. Abbiamo ricordato in precedenza (§ 2.1.2), a proposito del termine *Lygodésma*, l'uso della *lygos* come strumento per legare, fortemente caratterizzato in senso magico-religioso. Altrettanto ben testimoniato, sin dall'epica omerica, è però l'impiego della *lygos* per giacigli improvvisati (sulla *lygos* riposa Polifemo: *Od.* 9,427-428), ma i giacigli di *lygos* evocano in particolare le Tesmoforie ateniesi, dove appunto l'uso dell'arbusto era messo in rapporto con la sua efficacia che noi definiremmo magica.²⁴⁹ La risposta più ovvia al nostro interrogativo è che i ragazzi stessero cercando e 'tagliando' materiale per le loro *stibádes*, quelle che venivano imbottite con le infiorescenze di canne, secondo la descrizione di Plutarco [*Lyc.* 16,13 e *inst. lac.* 6 (*mor.* 237b)].

All'episodio di Astrábakos e Alópekos sottostanno dunque due temi: i legami fatti con la *lygos*, che immobilizzano la statua e la rendono inoffensiva, e le *stibádes* di *lygos*, che i fratelli vanno a prepararsi. La scelta di chiamare Alópekos («Volpe») uno dei ragazzi che 'scopre' la statua tra la *lygos* è dunque rivelatrice: la *somaskía* cui si sottoponevano nel tempo della volpe (la *phoúaxir*) doveva prevedere che i giovani raccogliessero la *lygos* e si preparassero delle *stibádes* per trascorrere la notte.

249. Illuminante sulle connessioni tra gli aspetti scientifici, religiosi e latamente culturali della *lygos-agnus castus* von Staden 1993, anche se le sue ipotesi sulla *lygos*, la fustigazione e Orthia (45-48) non mi pare possano essere seguite. Ulteriore bibliografia in Bremmer 1983: 310-312 (Bremmer 2008: 186-188; in generale, e in particolare sul complesso mitico-rituale connesso ai Toneia di Samos, vedi ora Bremmer 2023).

La *diamastigosis* prevedeva pertanto un periodo di preparazione fisica – una *somaskía* – condotta, per quel che riusciamo a capire, secondo i principi e sulla falsariga dell'educazione 'classica'. Pur nella sua singolarità, l'agone era avvertito come un *test* delle qualità apprese in un periodo di severa *paideía*. Si trattava però adesso di un periodo di tempo limitato. La notizia di Esichio sulla *phouáxir*, inoltre, indica che l'obiettivo di questa preparazione non era più la futura esperienza guerriera, ma la stessa esperienza della *diamastigosis*, assurta a prova del fuoco delle qualità dei giovani.

4.5 *Le stibádes*

È necessario a questo punto fermarsi sui semplici giacigli d'erba e foglie poggiati direttamente sul terreno detti *stibádes*, di cui Plutarco ricorda la preparazione in *Lyc.* 16,13-14. Riproduciamo di nuovo la traduzione del passo:

Dormivano insieme divisi per squadre e per gruppi, sopra giacigli che si preparavano da sé, spezzando con le mani, senza l'aiuto di strumenti di ferro, le cime delle canne che crescono lungo l'Eurota. 14. In inverno mettevano sotto di sé o mescolavano nei giacigli i cosiddetti licòfoni, perché si crede che le loro fibre abbiano un certo potere calorifico.

Nella ricerca è molto diffusa l'abitudine di valorizzare gli aspetti religiosi e il valore iniziatico delle *stibádes*.²⁵⁰ In *stibádes* ci si imbatte spesso anche in ambiente spartano e anche qui si fa frequentemente riferimento al loro significato simbolico. Si dovrebbe comunque considerare il ruolo dei giacigli nei termini più appropriati a ogni singolo contesto.²⁵¹ È per esempio importante distinguere sempre le *stibádes* fatte solo di foglie dai giacigli temporanei che prevedono comunque anche l'uso più o meno abbondante di tappeti e/o coperte. L'uso delle *stibádes* che venivano predisposte con particolare cura per i banchettanti delle Giacinzie viene ri-

250. Gernet 1928: 14-15; Verpoorten 1962; Paradiso 1987: spec. 261-264; Kron 1988; Sourvinou-Inwood 2003: 80-85; Parker 2005, 274 n. 16; B. Poulsen, 'Stibas', in *ThesCRAV*, 2005: 360-362; Burkert² 2011: 168. Per *stibás* e gli Iobakchoi di Atene Jaccottet 2011.

251. von Ehrenheim 2015: 86-88.

condotto a uno schema di ribaltamento dell'ordine o a funzioni iniziatiche,²⁵² ma in questo caso le *stibádes* sembrano un oggetto pianamente funzionale, che ha lo scopo di far accomodare distesi dei banchettanti che partecipano a una festa extraurbana: il loro valore iniziatico mi pare tutt'altro che chiaro. Diverso discorso può farsi per le nozze – durante le quali la sposa è inizialmente fatta distendere su una *stibás*.²⁵³ La presenza della *stibás* nella cerimonia nuziale allude sicuramente a un passaggio di stato. L'atto con cui lo sposo solleva la ragazza dalla *stibás* e la depone su una *klíne* è infatti la plastica dimostrazione della superiorità del nuovo *status* raggiunto dalla giovane con le nozze; si dice tuttavia anche, forse non senza ragione, che la *stibás* sia un dettaglio che assimila la sposa a un giovane di sesso maschile, evocando dunque un tipo di relazione erotica più familiare allo sposo.²⁵⁴

Se passiamo ora alle *stibádes* dei ragazzi spartani, è bene ricordare che esse erano un oggetto tipico della vita militare: nella *Pace* di Aristofane (348) questi pagliericci diventano perciò il simbolo stesso della durezza e dei disagi dei periodi trascorsi lontano dalla propria casa, durante le campagne militari.²⁵⁵ Proprio per questo esse sono uno strumento tipico delle iniziazioni giovanili, e dell'educazione spartana in particolare.²⁵⁶ Interessante è per noi l'episodio degli *epeúnaktoi*, schiavi integrati nell'esercito che si racconta fossero stati fatti sdraiare nei pagliericci dei soldati morti (dove il nome che richiama la loro condizione di successori nei letti).²⁵⁷

252. Polem. fr. 86 Preller *ap.* Ath. 4,138f, cf. la bibliografia citata da Pettersson 1992: 15 n. 57 e Paradiso 1987: 261.

253. Plut. *Lyc.* 15,4; Paradiso 1986.

254. Lupi 2000: 73-75; Schmitz 2002: 571-572; Millender 2017: 509. Meister 2020 è forse troppo scettico circa l'affidabilità della descrizione del matrimonio della *Vita di Licurgo*.

255. *Stibádes* in guerra e nell'accampamento Xen. *Hell.* 7,1,16; 7,2,22; Pol. 5,48,4; 11,3,1; Diod. 16,79,3; 17,95,2; Plut. *Ages.* 14,1; 32,7; *Cam.* 37,4; *Mar.* 7,3; *Pomp.* 3,2; App. *Ib.* 14,85. Una statuetta in terracotta di II a.C. a Berlino (Antikensammlung, Staatl. Mus. zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz TC 7820), forse da Myrina, riproduce l'immagine di un attore in veste di soldato in marcia: Lee 2007, 119, sostiene che abbia una *stibás* sulle spalle, ma il fagotto potrebbe contenere tapeti (*strómata*, come suggerito da Sekunda 1986, 59 e 63) o semplicemente abiti: v. Schwarzmaier 2010, 139, tav. 75, con bibl.

256. Jeanmaire 1939: 416; Verpoorten 1962: 151-157.

257. *Epeúnaktoi*: Theop. *FGrH/BNJ* 115 F 171, Iust. 3,5,5-7 (dove gli schiavi sumentrano anche nei letti nuziali dei caduti, poiché vengono loro concesse in spose le mogli degli uomini che sostituiscono) e Paus. 4,16,6; Paradiso 1983-1984: 355-365;

La *stibás* è qui apparentemente uno strumento di promozione: giova però senz'altro sottolineare che la scena si svolge in un accampamento. A ragione perciò Ducat – quando avverte che questi apprestamenti improvvisati per trascorrere la notte costituiscono un aspetto assai appariscente della descrizione plutarchea della vita dei giovani dopo i dodici anni – sottolinea il loro severo carattere primitivo (Plat. *rep.* 2,372b-e) e, appunto, militaresco.²⁵⁸ Non è chiaro dove esattamente trascorressero la notte i giovani, e se il dormire sulle *stibádes* implicasse notti costantemente trascorse sotto qualche riparo relativamente precario, in tende o all'aperto – altri aspetti della descrizione di Plutarco fanno percepire una forte integrazione dei ragazzi nella vita urbana degli adulti. In ogni caso a una simile forma di elementare giaciglio fa riferimento Platone con il concetto di «mancanza di coperte» (*astrostía* [ἀστρωσία]), una delle durezza che caratterizzano la vita vagabonda dei giovani uomini della *krypteía* (*leg.* 1,633b-c). Non si deve, credo, sopravvalutare il silenzio di Senofonte su questo punto, visto il carattere estremamente sommario della sua descrizione.²⁵⁹ Esso in effetti deve risalire ad epoca classica, perché – come abbiamo visto – in Teognide ed Euripide l'Eurota è considerato il fiume delle canne e dell'educazione giovanile (§ 4.4).²⁶⁰ Sin da epoca classica le *stibádes* erano dunque un elemento tipico dell'educazione giovanile spartana. Ispirato alla vita dei guerrieri nel corso delle spedizioni, esse rimanevano ancora un aspetto significativo della *somaskía* dei giovani durante la *phouáxir*.

Ead. 1991: 31-36. Un qualche rapporto con dei particolari giacigli propri dei giovani spartani ha forse anche l'enigmatico termine *sideúnes* (σιδεύνης), adoperato secondo Fozio a Sparta per i giovani di 15 o 16 anni: Phot. *s.v.* *synephebos*; per la difficile interpretazione del nome Ducat 2006: 87-88.

258. Ducat 2006: 26. Sul carattere primitivo del giacere a terra, peraltro in relazione al simposio, v. Topper 2009.

259. Dimensione 'urbana' dell'educazione spartana: Ducat 2006: 26, 185. Dubbi sull'esistenza del costume all'epoca di Senofonte sono espressi da Ducat 2006: 142.

260. *astrostía* da opporre alla *strommé* dei *néoi* che secondo Agatharch. *FGrH/BNJ* 86 F 10 gli efori ispezionavano quotidianamente, per verificarne la severità. In ogni caso riappare qui l'importanza di tappeti e coperte per la distinzione fra i vari apprestamenti per dormire 'a terra'.



Fig. 12. Il corso dell' Eurota e le sue rive con canne e altra vegetazione palustre nella torrida estate del 2022 (foto N. Nenci).



Fig. 13. Due «fèr da tajo» (ferri da taglio) del Lago Trasimeno. Particolare. Proprietà Famiglia Manlio Marinelli di S. Feliciano, Perugia. (© Museo della pesca e del lago Trasimeno).



Fig. 14. Foglie e infiorescenze di cannucce e falce da erba, in uso sulle rive del Lago Trasimeno. Proprietà Orlando Zoppitelli di S. Savino, Perugia (foto M. Nafissi).

5. Per una storia degli agoni di Orthia

Riflettere sull'origine e l'evoluzione degli agoni di cui ci stiamo occupando impone di considerare da vicino la loro natura. La gara del furto del formaggio ha una forma per certi versi enigmatica, che la tradizione degli studi pone in relazione con 'origini' iniziatiche o religiose (§ 5.1, § 5.3.1): qui si cercherà di inserire la sua genesi nel tempo e nella cultura educativa e agonistica della Sparta 'licurghea'. Meglio definito nella ricerca – sia pur con esiti discordanti – è invece il tempo della riforma della *diamastigosis*, posta sovente in relazione un po' meccanicamente con una ridefinizione generale della *paideta* spartana (§ 5.2). Il confronto tra le diverse forme assunte dall'agone offre indicazioni circa le preoccupazioni religiose, morali, giuridiche e sociali e sui profondi fattori identitari e culturali che poterono essere determinanti nella decisione di riformare la gara – decisione nata certo per iniziativa individuale, ma in ultimo probabilmente sottoposta a approvazione pubblica (§ 5.3.1-5.4). L'insieme di queste riflessioni consente di tornare sulla questione della data della riforma, e di formulare una proposta meglio fondata, anche se necessariamente comunque ipotetica (§ 5.4). Poiché abbiamo individuato due diverse fasi anche nella *diamastigosis* tardoellenistica e imperiale, occorre condurre un'analisi specifica, che tenga conto delle peculiarità della prima di esse, quella descritta negli scolii alle *Leggi* di Platone (§ 2.1.2 e § 2.2.2). Pare inoltre necessario riconsiderare il rapporto fra tutti coloro che assistono allo spettacolo della *diamastigosis*, tanto il pubblico locale e non spartano (cui è abitualmente attribuito un morboso interesse da turisti voyeuristici, se non sadici). La tradizione e il mito della grandezza di Sparta orientavano l'interesse, l'atteggiamento e i comportamenti degli spettatori e dei partecipanti all'agone (§ 5.5.1-2). In questo quadro relazionale – che mette in risalto la singolarità epicorica dell'esperienza spartana – rientra la scelta di una peculiare forma dialettale per il testo delle dediche di piena epoca imperiale (§ 5.5.3).

5.1 *Gli agoni di Orthia e l'educazione spartana: l'eccellenza virile*

Tanto l'educazione spartana, quanto i *test*, informali e formali che la punteggiano (ma è in particolare di quelli formali che qui vogliamo soprattutto parlare), presentano elementi in comune con le pratiche iniziatiche delle società tradizionali. Sarebbe bene considerare sempre con attenzione la possibilità che queste 'coincidenze', anziché rappresentare delle eredità di un passato relativamente lontano, siano il frutto di un naturale convergere, in società similmente caratterizzate da una mentalità che premia la virtù maschile e guerriera, di istituti adatti a marcare e so-lennizzare i momenti di transizione nell'esistenza sociale di un giovane. Per significativo paradosso, la *phoúaxir* d'epoca tardoellenistico-romana, con il suo periodo di segregazione, aveva forse più marcati tratti 'iniziatici' che non l'educazione classica.²⁶¹ Specifica del sistema educativo spartano era la coerenza con cui i *test*, attraverso la loro dimensione agonistica, mentre permettevano il transito di intere classi di età alle fasi successive, concorrevano a creare delle gerarchie tra i *polítai*, in un sistema di ispirazione 'aristocratica', al cui cuore era una concezione di 'virtù' tradizionale che abbracciava tanto la dimensione civica quanto quella militare: il cittadino eccellente era anche un uomo forte, collaborativo e coraggioso in guerra, e viceversa.²⁶² Che talora nelle feste spartane si nascondessero riti o pratiche di antichità remota è certamente possibile. L'ossessiva opzione di mettere in piedi meccanismi volti a creare, misurare e scegliere i migliori, che aveva modificato la vita della comunità spartana nel corso dell'epoca arcaica, portò però al moltiplicarsi delle occasioni di competizione, in forme talora ispirate più direttamente alle pratiche educative locali, e dunque 'anomale' rispetto a quelle ginniche, ippiche e musicali panelleniche, che comunque proliferarono anch'esse a Sparta e in Laconia tra l'epoca arcaica e l'età classica. Quale che sia l'antichità dei modelli delle pratiche educative spartane, sarebbe errato riconoscere nell' 'anomalia' di alcuni agoni (o di alcuni loro aspetti, come il premio del falchetto) un indizio della loro più o meno integrale 'primordialità', che ci autoriz-

261. Pescare dalle tradizioni mitiche sulla *diamastigosis* il tema della morte iniziatica è, analogamente, abitudine diffusa, ma del tutto fuorviante: v. Bonnechère 1993. Sull'assenza della fase di segregazione nell'educazione spartana classica Ducat 2006: 184-186, 218.

262. Ducat 2006: 214-219.

zerebbe a cercare un loro senso recondito dietro il velo dei valori e delle forme razionali che avevano ispirato quelle scelte aristocratiche e che le fonti di epoca classica hanno cercato di restituire – sia pure talora con funzionalistica banalizzazione.²⁶³ Viceversa è proprio alla luce di quelle forme razionali e di quei valori che si può tentare – sia pur faticosamente, dato lo stato delle nostre informazioni – di intendere la peculiarità dell’educazione spartana e la sua *ratio*. In qualche misura categorie sia pur affascinanti come quella finleyana di sopravvivenza e rifunzionalizzazione/reistituzionalizzazione e anche quella di inversione – applicata con tanta fortuna da Vidal-Naquet e da Vernant rispettivamente negli studi sul cacciatore nero e sull’educazione del giovane spartano – rischiano di essere fuorvianti.²⁶⁴ il giovane spartano non è un anti-oplita né viene parzialmente assimilato all’*ilota*, ma si prepara a essere un uomo forte e un guerriero valoroso, e deve dimostrare che saprà esserlo.

Come premio per le vittorie in gare fortemente integrate nella loro educazione pubblica, i giovani Spartani ricevono uno strumento: una falce. A me pare difficile sfuggire all’impressione che tanto questo strumento – insieme agli atti che gli adolescenti compiono in parte enfaticamente e per certo senza di esso, in parte forse con esso (prepararsi un pagliericcio, raccogliere legna o viveri) – quanto l’agone del furto al Limnaion – insieme ai furti che i ragazzi devono compiere senza farsi scoprire – abbiano a referente le attività che un guerriero compie durante una spedizione militare e quando si trova in territorio nemico. Quanto gli adolescenti sono chiamati a compiere rimanda al pernottamento in viaggio e nell’accampamento e alle azioni di approvvigionamento e saccheggio.²⁶⁵ Gli Spartani hanno costruito la *paidéia* dei loro guerrieri in formazione modellandola, più che sulle azioni che si compiono in battaglia, sull’in-

263. Tra le banalizzazioni educative si possono ricordare le motivazioni pratiche che Senofonte adduce per la prassi di andare scalzi, o di avere un solo mantello tutto l’anno: *Lak. pol.* 2,3-4.

264. Finley 1968; Vidal-Naquet 1968; Vidal-Naquet 1986; Vernant 1987. Critiche alla tesi di Finley: Lupi 2000: 20-22; Lupi 2002: 309-310. L’importanza della logica di inversione è ribadita da Ducat 2006: 217.

265. Le falci potevano servire nel corso delle operazioni di saccheggio delle messi in territorio nemico (p.es. Plut. *Cleom.* 26,1), così si può presumere non mancassero fra gli strumenti che accompagnavano l’esercito su carri o bestie da soma (Xen. *Lak. pol.* 11,2), cf. Hanson 1998: 31. Cartledge 1979: 314 ipotizzava che il *sideros* di Xen. *bell.* 3,3,7 fosse un arsenale militare, e che le falci lì ricordate servissero appunto per il saccheggio; ma sul *sideros* v. Davies 2017: 235.

sieme delle attività caratteristiche delle spedizioni militari e che accompagnano il confronto in campo aperto.²⁶⁶ Più in generale, e anche attraverso queste pratiche e questi *test*, lo Spartano è educato a sopportare il *pónos*, il dolore e gli estremi del clima e a sviluppare l'aggressività e la *métis* di fronte a un ambiente naturale ostile. Qualità tutte che, prima ancora che l'efficienza del guerriero, costituiscono su un piano tanto reale quanto semplicemente simbolico l'*areté* dell'uomo, la sua forza e il suo coraggio virile, secondo categorie antropologiche profonde, diffuse e durature. La *paideia* spartana è orientata a forgiare questa *areté*, in forme che ai pensatori di IV sec. a.C. appariranno unilaterali e animalesche.²⁶⁷

5.2 *La trasformazione dell'agone delle fruste: le opinioni moderne sulla cronologia e il dibattito sulle cesure nella storia delle istituzioni licurghie*

Il processo di formazione del sistema educativo spartano fu lungo e complesso, anche se certo conobbe delle fasi di più intensa elaborazione nella matura epoca arcaica: è impossibile precisarne i tempi. Non ci si può invece esimere dal considerare il dibattito sulla contestualizzazione temporale per la trasformazione degli agoni di Orthia. Quando è stata abolita la gara del furto del formaggio e introdotta la *diamastigosis*? Si è oramai abituati a collegare tale cambiamento a grandi svolte storiche e politiche. Kennell lo attribuisce per esempio a Cleomene III, e alle riforme dell'*agogé* progettate dal re ispirato dal filosofo stoico Sphairos di Borysthènes;

266. Il carattere selettivo del furto dimostra che esso non va ricondotto semplicemente a un'etica eroica omerica, come suggerito da Link 2004.

267. Nafissi 2019. Questo orientamento verso le durezza della vita durante la spedizione militare ovviamente non conferisce all'educazione spartana i contorni di una disciplina volta a una preparazione 'tecnica': su questo tema v. Hodkinson 2006; Hodkinson 2020. L'orientamento 'militare' delle istituzioni educative spartane non è una teoria a posteriori, volta a giustificare l'eccellenza di Sparta in guerra e il mito del militarismo spartano (Ducat 2006: 145-146, 175); il mito dell'eccellenza dei cittadini spartani è un fattore dinamico della cultura spartana, attivo in città fin da epoca arcaica (Nafissi 2009: 129); Ducat 2006: 154 si interroga sulla coerenza delle istituzioni educative spartane e sui problemi di *agency* che questa pone, ma di essi si può dar conto p.es. applicando i principi del *New Historical Institutionalism*, che riconoscono la forza dei principi immanenti nelle istituzioni, la loro capacità di creare un ethos politico e dunque di produrre nel corso del tempo comportamenti e sviluppi coerenti, secondo la logica detta di «path-dependency».

Ducat riconnette l'evoluzione alla ripresa delle istituzioni spartane nel II sec. a.C., dopo la parentesi achea.²⁶⁸ Altri chiamano in causa profondi rivolgimenti soprattutto culturali. Secondo N. Birgalias, la flagellazione è «romana» ed è una creazione crudele destinata a «far rivivere» per i 'turisti' il mito di Sparta classica; Spawforth – che in un primo tempo si era chiesto anch'egli se la trasformazione dell'agone non fosse da ricondurre a Sphairos – ritiene che la *diamastigosis* sia stata introdotta in epoca augustea, come parte della rivitalizzazione di severi costumi tradizionali, stimolata dalla convergenza, sulla spinta della moralità promossa dal *princeps*, tra la visione romana della Grecia e le scelte delle élites locali.²⁶⁹

Queste diverse proposte offrono spunti importanti per una riflessione generale circa le ragioni della riforma dell'agone, ma suscitano anche perplessità. Almeno in un caso esse sembrano in contrasto con l'evidenza a nostra disposizione: Spawforth deve mettere in dubbio, invero senza buoni argomenti, che Cicerone (*Tusc.* 2,34; 2,46; 5,77) conosca l'agone 'riformato', e sopravvaluta il valore testimoniale dei riferimenti all'età di Augusto contenuti nelle *Fabulae* attribuite a Igino.²⁷⁰ La proposta di N. Birgalias è costruita su un'immagine della flagellazione che, come vedremo, non può essere accettata (§ 5.5.2).

Le proposte di Kennell e Ducat pongono di fatto la ricostruzione della storia dell'agone in due ambiti problematici più generali, tra loro interconnessi e molto dibattuti. Le due questioni cui mi riferisco riguardano l'una il declino, l'abolizione e la restituzione delle leggi licurghEE e l'altra la discontinuità tra l'educazione classica e quella di epoca romana. Proprio per sostenere tale discontinuità, Kennell ha insistito sulle profonde cesure che la *paideia* spartana avrebbe conosciuto prima nel III e poi nel II sec. a.C. L'educazione spartana sarebbe entrata in grave declino nel

268. Kennell 1995: 111-113 (che si fonda anche in parte sulla discussa cronologia da lui proposta per gli *Instituta laconica*); Ducat 1995: 357-358 (la rinascita dei costumi licurghEE era decisiva per la creazione della *diamastigosis* già per Rose 1929: 305).

269. Birgalias 1999: 139-141; Spawforth 2012: 92-95 (età augustea), e in precedenza Cartledge e Spawforth 1989: 207 (²2002: 191-192) (Sphairos e Cleomene III). Singolare, e basata su assunti non verificabili, la tesi di Rzepka 2020, secondo il quale la *diamastigosis* sarebbe un antico agone collaterale divenuto il fulcro delle gare di Orthia quando la gara a squadre del furto dei formaggi cessò di essere praticata in conseguenza dell'*oliganthropia*, che avrebbe impedito di mettere insieme gruppi sufficientemente numerosi.

270. Sulla testimonianza di 'Igino' § 2.1.2.

secondo quarto del III sec. a.C. e Cleomene III l'avrebbe profondamente rinnovata; questa fase cleomenica dell'istituzione coprirebbe il periodo dal 226 ca. fino al 188 a.C., quando si crede che i costumi licurghei siano stati aboliti e che lo stratego della lega achea Filopemene abbia imposto le istituzioni achee. Qui sarebbe iniziata una nuova interruzione, terminata con la restituzione delle leggi di Licurgo nel 146 a.C.²⁷¹

L'interpretazione dei fatti e soprattutto il principio metodologico stabilito da Kennell ha avuto l'enorme merito di porre fine a ricostruzioni 'olistiche' della storia delle istituzioni educative di Sparta²⁷² – ricostruzioni, cioè, che non operano un'adeguata distinzione tra una fase di epoca classica e una ellenistico-romana e che si accostano alle fonti senza la cautela di conseguenza necessaria. Purtroppo però la definizione di confini molto netti tra le varie fasi della storia della *paidéia* spartana è estremamente difficile, per delle ragioni che in parte attengono alla sostanza dei fatti e in parte al modo in cui essi sono presentati dalle nostre fonti.

I patri costumi erano un *asset* culturale, politico e identitario di altissimo valore, anche emotivo, e dunque si prestavano a usi propagandistici;²⁷³ essi inoltre coprivano aspetti molto diversi, dalle istituzioni politiche a quelle sociali, dai costumi tradizionali fino all'educazione. Si poteva dunque privilegiare un aspetto o l'altro delle 'leggi di Licurgo' – si consideri che persino il profilo delle istituzioni politiche licurghee era passibile di ricostruzioni diverse e interessate (p.es. Cleomene III, che voleva abolire l'eforato, optò per la tradizione che lo voleva post-licurgheo: Plut. *Cleom.* 10,1-3). D'altra parte – e questo vale soprattutto per quanto si immagina possa essere accaduto nel III sec. a.C. – l'infedeltà allo spirito severo delle norme tradizionali poteva venir presentata come uno svuotamento e un radicale abbandono dei *nómoi*, pur in una loro più o meno formale persistenza. In ogni epoca, inoltre, l'integrazione tra istituti educativi e pratiche religiose poteva favorire tale persistenza, almeno per dettagli come quelli che qui ci interessano. L'estensione e il carattere plastico della nozione di 'leggi di Licurgo' facilitava ulteriormente l'uso strumentale tanto del proposito di reintrodurre tali *nómoi* quanto dell'accusa di tradirli, accusa che nel corso della rivoluzione di III secolo si scambiarono le due parti in lotta. Non è perciò chiaro fino a

271. Kennell 1995: 7-14.

272. Il concetto è di Cartledge 1997: 100 («methodological holism»).

273. Sugli aspetti anche profondamente emotivi della contrapposizione tra Achei e Spartani v. Ager 2019.

che punto riti, organizzazione e costumi dell'educazione tradizionale fossero venuti meno, quando Agide e Cleomene si erano proposti di restaurarla (Plut. *Agis* 4,2; *Cleom.* 11,3-4; 18,4).²⁷⁴

Diverso problema – e se si vuole più radicale ancora – si pone per l'interruzione dell'educazione spartana nel II sec. a.C. Secondo alcune notizie antiche Filopemene intervenne con proditoria violenza a Sparta nel 188 a.C. e poi abolì le istituzioni licurghee (Liv. 38,34, 2 e 9; Plut. *Phil.* 16,7-9; Paus. 7,8,5; 8,51,3). Senza dubbio in seguito gli Spartani si fecero spalleggiare da Roma nelle loro proteste contro la Lega per aver eliminato i celebri ed eccellenti *nómoi* licurghei e richiesero un loro ripristino. Anche qui i silenzi e l'incoerenza delle fonti riflettono l'importanza della posta in gioco e l'estensione incerta della nozione di *nómoi* licurghei. Per certo durante il periodo in cui fu membro della Lega (192 o 188-146 a.C.)²⁷⁵ Sparta adottò istituzioni politiche di tipo acheo. Due decreti di prossenia databili nel periodo dell'adesione alla lega rivelano magistrature achee (*IG V 1, 4 e 5*)²⁷⁶ e la città coniò monete d'argento con i tipi e il sistema ponderale della federazione, passando dallo standard attico a quello eginetico ridotto.²⁷⁷ Sul ripristino delle istituzioni

274. Lévy 1997: 152; Ducat 2006: x. Esemplare può essere il dilemma posto da Plut. *Cleom.* 11,3-4: si deve intendere che gli istituti tradizionali devono essere interamente ripristinati, nella loro struttura organizzativa, o si tratta invece di restituirli a un funzionamento corretto, regolare e rigoroso, secondo le norme tradizionali? La prima soluzione è ora adottata da Couvênes 2024: 62-65, a me pare che si possa propendere per la seconda.

275. Abitualmente si data al 192 l'integrazione di Sparta nel *koinón* [Aymard 1938: 318-324; Errington 1969: 109-112; Cartledge – Spaworth 1989: 77-78 (2002: 71); Kralli 2017: 343-344]. Texier 2014: 242-252, ha suggerito che Sparta nel 192 sia diventata solo alleata della Lega, e che sia stata sottomessa a essa dal 188, per divenire membro a pieno titolo dal 182: *contra*, ma con cautela, Kralli 2017: 388 n. 127. L'ipotesi, che non mi pare sia ripresa in Texier 2018, sembra infondata. Sparta dovrebbe essere stata membro della Lega almeno dal 188, come mostrano tre *nomographoi* spartani presenti in una lista apparentemente databile tra il 191 e il 182 (Rizakis, *Achaïe* nr. 116; per la possibilità di una data posteriore v. comunque Sizov 2016: 103 n. 14).

276. Significativa è la menzione della *synarchia* in *IG V 1, 4, l. 4 e dello epidamiorgós IG V 1, 5, l. 18*. Si sarebbe tentati di ascrivere a influenza achea anche la presenza dei *nomographoi* attestati in due iscrizioni di II sec. a.C., il frammento di decreto *IG V 1,7 e la lettera agli Anfissei SEG 52: 541* (e forse in età imperiale in *SEG 48: 470*). Vd. in generale Nafissi in corso di pubblicazione (a): n. 6.

277. Thompson 1968: 48-49; Grandjean 2019.

cittadine, invece, non abbiamo indizi documentari altrettanto chiari, ma dobbiamo rivolgerci alle fonti letterarie, che danno notizie circa la *paideia* spartana. Plutarco e Pausania sostengono che Filopemene impose ai giovani un'educazione alla maniera arcade invece di quella tradizionale spartana. Poiché Plutarco e Pausania (rispettivamente *Phil.* 16,9 e 8,51,3) riconducono al favore romano la reintroduzione dell'educazione 'licurghica', molti, ritenendo che questo favore fosse inutile dopo che Sparta era stata dichiarata *civitas libera*, hanno pensato che il ripristino dei *nómoi* sia anteriore al 146 a.C., e risalga al 184/3 o al 179/8.²⁷⁸ Questa data si fonda anche su una notizia di Livio secondo la quale nel 167 L. Emilio Paolo, il vincitore di Pidna, avrebbe visitato una Sparta *disciplina institutisque memorabilem* (Liv. 45,28,4): la formulazione allude ovviamente alle 'leggi di Licurgo'. Alcuni tuttavia obiettano che questa immagine di Sparta potrebbe essere puramente convenzionale, e non restituisca le vere ragioni della visita del vincitore di Pidna; essi ritengono perciò che solo nel 146 a.C. Sparta avrebbe conosciuto un ampio, per quanto parziale, ritorno alle istituzioni politiche ed educative tradizionali.²⁷⁹

Nella discussione sulle vicende dell'educazione spartana la storicità delle notizie sull'abolizione delle istituzioni educative da parte di Filopemene non è stata mai messa in dubbio, fino a un recente intervento di Texier. Lo studioso ha sostenuto che l'abolizione delle leggi di Licurgo fu soprattutto un tema propagandistico.²⁸⁰ In un contributo in corso di stampa ho ripreso il problema sollevato da Texier, e affrontato la questione della trasformazione delle istituzioni di Sparta sotto il dominio acheo

278. La bibliografia è citata da Kennell 1995: 173 n. 24; poi Lévy 1997: 153; Ducat 2006: xi; cf. Texier 2018: 202 n. 61, 203, 212 n. 114.

279. Cartledge e Spawforth 1989: 198 (2002: 77, 183); Kennell 1992: 201-202; Kennell 1995: 9-10; Kennell 2008; Spawforth 2012: 91-92; Kennell 2018: 646. Sulla convenzionalità dell'immagine Tigerstedt 1965-1978: II 344 n. 130. Il sospetto di anacronismo nella contrapposizione liviana tra una Sparta *non operum magnificentia sed disciplina institutisque memorabilem* e un'Atene ricolma di monumenti costruita in Liv. 45,27,11 e 28,4 è acuito dalla possibilità di riconoscere nel passo un'eco di Tucidide I 10,1-2: sfortunatamente non possediamo nulla sulla sosta a Sparta nel resoconto di Polibio (30,10), che Livio ha fortemente rielaborato (Levene 2006: 81-85).

280. Lévy 1997: 153: "Quant à la deuxième interruption de l'agogè, qui, elle, est assurée, elle paraît moins longue que ne l'avait supposé Kennell"; Ducat 2006, xi: "in 189/8, ... the reality of an interruption seems to be indisputable." Texier 2014: 259-268.

e della tradizione storiografica su quell'intervento. La tesi di Texier, pur oggettivamente in qualche punto semplicistica, è in sostanza corretta. Probabilmente Filopemene non abolì le istituzioni educative spartane tradizionali. Riassumo in breve qui di seguito le conclusioni cui mi sembra si debba giungere.

Come si è detto, l'integrazione di Sparta nella Lega comportò di certo cambiamenti nelle istituzioni politiche, nei pesi, nelle misure e nella moneta della città. Le affermazioni di Livio, Plutarco e Pausania (Liv. 38,34,2 e 9; Plut. *Phil.* 16,7-9; Paus. 7,8,5; 8,51,3) circa l'abolizione delle istituzioni educative di Sparta vanno valutate con estrema cautela. Si potrebbe certo presumere che l'integrazione nella Lega achea abbia richiesto un qualche adattamento di queste ultime, non da ultimo per il rapporto tra l'*ephebeia* delle singole città e la struttura e la tattica dell'esercito federale acheo riformato da Filopemene. Bisogna ammettere, però, che mancano indizi diretti o anche solo indiretti di tali adattamenti. Inoltre, le informazioni sull'*ephebeia* nelle città achee sono così scarse e disperate nella forma che si è plausibilmente ipotizzato che la Lega non avesse un programma efebico coerente e imposto da norme federali alle città che ne erano membri, come invece avveniva, ad esempio, nella Lega Beotica.²⁸¹

Come che sia, i testi antichi che parlano della soppressione della disciplina licurghica da parte di Filopemene sono l'esito di una tradizione e di sollecitazioni storico-culturali complesse, alla cui analisi è dedicato il contributo appena ricordato. Polibio – viste le sue convinzioni generali sulla storia delle istituzioni spartane e il suo giudizio sull'intervento di Filopemene – non può aver presentato l'abolizione delle leggi di Licurgo da parte dello stratego acheo come un dato di fatto, ma solo come un tema adottato dagli Spartani e dai Romani nelle loro proteste. In generale l'accusa rivolta agli Achei e a Filopemene di aver abolito le leggi di Licurgo divenne un dato di fatto solo per le fonti che scrivevano in una prospettiva filospartana e filoromana dopo la liberazione di Sparta nel 146 a.C., liberazione nel cui contesto fu proclamata la restituzione alla città delle sue leggi patrie. Il tema dell'abolizione dell'educazione tradizionale spartana era presente nelle *Storie* di Polibio come argomento retorico utilizzato dai Romani, e rappresentava una sorta di ramificazione della più generale

281. McAuley 2018: specialmente 229-230. Peraltro sappiamo pochissimo anche della riforma di Filopemene; vd. Anderson 1967; Errington 1969: 63-65; Beston 2000: 319-320, 325.

protesta spartana contro l'abolizione della *politeia* e delle leggi di Licurgo (cf. Liv. 39,36,3-4). Poiché le istituzioni di Licurgo erano state sostituite da quelle achee, lo stesso doveva valere per la celebre *paideia* spartana. La riflessione storiografica successiva ha adottato il tema dell'abolizione della *agogé* dei giovani per spiegare l'estremo declino delle capacità di reazione di Sparta, incapace di opporsi efficacemente al dominio degli Achei. Facendo corrispondere il *nadir* politico di Sparta all'abolizione delle leggi di Licurgo, Livio e Plutarco si inserivano in un diffuso *topos* della tradizione storiografica e filosofico-politica antica, che da un lato collegava la potenza e il declino della città rispettivamente all'adozione e all'abbandono delle leggi di Licurgo, e dall'altro riconosceva nell'educazione licurghica la base del coraggio dei cittadini di Sparta. Per dei dotti antichi quest'interpretazione storica doveva essere molto attraente e quasi istintiva. A contribuire alla fortuna di questo tema fu l'interesse delle élite tardoellenistiche e ancor più di quelle imperiali per l'educazione licurghica, che a quell'epoca costituiva il tratto più distintivo e prestigioso della cultura civica di Sparta.²⁸²

Il quadro in rigoroso bianco-nero suggerito da Livio, Plutarco e Pausania è dunque ben poco credibile. Bastano due domande a far apparire implausibile una subitanea cancellazione radicale dei costumi di Licurgo²⁸³ e delle tradizioni paideutiche di Sparta su ordine di Filopemene. Come si possono abolire per legge norme cui si fa risalire l'intero stile di vita della città? Com'era possibile, in caso di intervento sulle pratiche educative, sciogliere il nodo gordiano che le univa alle celebrazioni religiose e agonali in onore degli dei? Dovrebbe metterci in guardia un passo di Pausania (7,14,2), relativo a fatti avvenuti nel 147 a.C. a Corinto, che mostra come gli Spartani fossero allora ancora riconoscibili per il loro aspetto esteriore. «(Gli Achei) arrestavano tutti, non solo quelli che sapevano con certezza essere Lacedemoni, ma anche tutti quelli che il taglio dei capelli, le scarpe, i vestiti o persino i nomi rendevano sospetti di essere tali». Il declino del sistema educativo tradizionale spartano aveva ragioni molto più complesse di una decisione d'autorità della federazione achea. Le sue singolari dinamiche – l'accesa rivalità tra i singoli, la convivenza

282. Per quanto osservato in questo capoverso, v. Nafissi in corso di pubblicazione, di cui qui si riassumono i risultati.

283. Uno «wiping out everything that made Sparta a distinct society» (Ager 2019: 187).

all'aperto e la pratica p.es. del furto da parte dei ragazzi – richiedevano una saldissima coesione comunitaria e una profonda adesione ai valori tradizionali, che erano sicuramente già state messe entrambe a dura prova dall'approfondirsi delle differenze economiche nella Sparta del III sec. a.C. Cleomene III promosse una severa educazione di stampo militaresco e il ristabilimento di costumi tradizionali, ma già con lui, e ancor più dopo di lui, *staseis* frequenti e massicce immissioni di nuovi cittadini scossero dalle fondamenta più profonde la continuità dell'antropopoiesi spartana e la solidarietà all'interno della comunità. Dunque l'educazione spartana della prima metà del II sec. a.C. doveva preservare elementi difficilmente precisabili dell'educazione antica (e in parte modificata da Cleomene), e tra questi poteva esserci anche la gara del furto dei formaggi al Limnaion.

Non meno difficile è – più in generale – distinguere in molte fonti ciò che può essere attribuito all'educazione classica da ciò che va invece riferito all'epoca tardoellenistica o imperiale. Per quest'ultimo tema si dovrà ammettere che – fatte salve alcune novità più chiaramente riconoscibili – esiste un'ampia area grigia, per la quale, se la continuità non può essere data in alcun modo per scontata, la natura e la lacunosità dell'informazione non permettono di definire il peso rispettivo di tradizione e innovazione, e i tempi e i modi di quest'ultima. In particolare questa incertezza deve riguardare casi come quelli della persistenza dell'agone del furto dei formaggi e della creazione della *diamastigosis*. Ci si insinua qui in pratiche agonistico-religiose, oggettivamente più protette di altre dall'evoluzione dei costumi e comunque diversamente soggette all'intenzionalità delle riforme.²⁸⁴ Per fermarci qui in particolare sull'introduzione della *diamastigosis*, mi sembra si possa dire che le diverse ipotesi di Kennell e Ducat sono senza dubbio ragionevoli, ma non possono fondarsi su indizi documentari di qualche peso. In realtà disponiamo solo di un *terminus ante quem*. L'agone deve essere stato riformato almeno qualche decennio prima della visita di Cicerone, avvenuta probabilmente nel 79 a.C. (o al più tardi nel 50 a.C.), visto che nelle *Tuscolane* (2,34) egli ricorda d'aver sentito dire che alcuni ragazzi erano morti nell'agone, riferendosi ovviamente a fatti avvenuti nel passato.²⁸⁵ Più in generale, in assenza di elementi puntuali, prima di cercare una data e un contesto politico, credo

284. Questo aspetto è giustamente sottolineato da Rzepka 2020: 60.

285. Cf. sopra 27. Insomma non sappiamo che genere di gara avrebbe potuto vedere nel 168/7 a.C. L. Emilio Paolo.

valga la pena di riflettere di nuovo e più in profondità sui caratteri dell'innovazione dell'agone. La domanda che si dovrebbe porre da principio, cioè, non è *quando*, ma *come* gli Spartani sono intervenuti sull'agone di Orthia, e dunque per quali ragioni e con quali finalità.

Si dovrà considerare che le trasformazioni di cui ci stiamo occupando mettono in gioco la pratica della *paideia* spartana e il quadro generale dei valori civici, e che esse investono però anche la sfera religiosa. Le innovazioni introdotte dovevano necessariamente rispondere a un doppio requisito. Si trattava da un lato di onorare maggiormente la divinità – e in un caso del genere, come vedremo, questo significava farlo in modo più appropriato – e dall'altro di compiere atti comunque adeguati al senso di sé della comunità: a quest'ultima esigenza rispondeva certamente l'enfasi sui tradizionali valori spartani della grandezza eroica, del coraggio e dell'inflessibile resistenza al dolore, ma essa probabilmente comportava anche un ripensamento sul ruolo del furto nelle pratiche educative.²⁸⁶ Tali mutamenti devono inoltre essere promossi da personalità autorevoli che, proprio per la conformità delle innovazioni ai valori condivisi, ricavano prestigio dalla propria iniziativa. Sono in gioco esigenze di autorappresentazione individuale e collettiva e fenomeni culturali locali e/o generali di grande portata. Per questa strada si potrà alla fine formulare un'ipotesi un po' più circostanziata di quanto non sia attualmente possibile circa il contesto culturale in cui fu promossa la riforma.

5.3 *Le dinamiche del cambiamento: religione e memorie civiche*

5.3.1 *L'interpretazione rituale dell'agone del furto: bomolochía e paralleli sami*

L'unione di competitivo e 'religioso' è un aspetto importante della pratica classica del furto dei formaggi che non è passato inosservato, ma molto frequentemente con il termine 'rito' ci si riferisce a entrambe le fasi dell'agone della frusta al Limnaion.²⁸⁷ Naturalmente ogni competizione è

286. Sulle trasformazioni dei rituali festivi Chaniotis 2011: 40-43.

287. P.es. Vernant 1987: 197-201 mette bene in luce il carattere di competizione sia per la pratica descritta da Senofonte, sia per la *diamasttgosis*, e Kennell 1995: 71-97 fa sistematicamente riferimento a esse come "contests". Per l'enfasi sul carattere

in un certo senso un'attività ritualizzata, come ha ricordato P. Christesen in un importante lavoro sulla pratica agonistica a Sparta, richiamando tra l'altro le puntualizzazioni di C. Bell in merito al concetto di 'rituale'.²⁸⁸ Gli studi cui si fa qui riferimento usano però 'rito' per gli agoni di Orthia nel più tradizionale e limitato senso di cerimonia religiosa. Questa caratterizzazione rischia di essere per più versi fuorviante. Vediamo perché.

Quando lo si definisce 'rituale', si tende a collocare l'agone spartano in un contesto comparativo e interpretativo più ampio, facendo riferimento a paralleli greci e talora anche non greci che fanno apparire meno singolare il furto dei formaggi dall'altare o la fustigazione.

In particolare, nel cercare confronti per l'uso spartano descritto da Senofonte, sulla scia di un lavoro di F. Frontisi-Ducroux,²⁸⁹ si è fatto riferimento all'uso della *bomolochía* (βωμολοχία), intesa come 'agguato e furto di cibo presso l'altare', e si sono richiamati rituali che prevedono il furto.

L'esistenza di un mendico buffonesco, che sta in agguato presso l'altare e cerca di impadronirsi del cibo, è sembrata offrire la possibilità di inquadrare in un contesto più ampio il furto al Limnaion (e di chiarire il significato di 'buffone' che il termine *bomolóchos* ha chiaramente in epoca classica), e ha indotto anche a stabilire un qualche rapporto fra le maschere di Orthia e questi rituali di furto.²⁹⁰ La spiegazione offerta dal lessico di Arpocrazione per il verbo *bómolocheúesthai* (76,9-17 D. = β 27 Keaney) è la seguente:

rituale, diversamente significativi, anche se ormai consegnati alla storia degli studi, si possono richiamare le pagine di Rose 1941: 1-2, che si sentì in obbligo di correggere in «rite» o «ritual» la definizione di «rough game» da lui data in precedenza per la pratica descritta da Senofonte, e la lunga trattazione di Den Boer 1954, 263-270, nella quale la traiettoria storica della trasformazione, dal furto dei formaggi alla *diamastigosis*, assume la forma di un processo di secolarizzazione, provocato dalla perdita di senso dell'originario carattere religioso del rito. Tra gli altri v. p.es. Burkert 1965: 171-172 nn. 19-20 che separa il «Ritus» dai «Wettkämpfe» che hanno per premio le falci (in Burkert² 2011: 98 la *diamastigosis* è considerata tra i «Blutrituale»); Graf 1985: 86-90 che parla sempre di «Ritual», senza far emergere la nozione di agone; cf. anche Lipka 2002: 127-128; Rahe 2016: 18-19. Ovviamente nessuno di questi ultimi studiosi ignora che in entrambe le forme praticate presso Orthia si ha a che fare con degli agoni, né lo ignorano p. es. Bonnechère 1993: 12, 15 n. 14; Ducat 1995: 351-352; Ducat 2006: 19, 47, 171, che però concepiscono e interpretano la pratica come 'rituale' religioso (Bonnechère 1993; Ducat 1995; Ducat 2006: 249-260).

288. V. in breve Bell e Kreinath 2021.

289. Frontisi-Ducroux 1984.

290. Il tema è ulteriormente sviluppato in Schmitz 2004: 316-318.

Erano chiamati in senso proprio *bomolóchoi* coloro che se ne stanno seduti ai piedi dell'altare durante i sacrifici e chiedono l'elemosina adulando, e poi i flautisti e i veggenti di cui ci si serve per i sacrifici. Pherekrates nella *Tyrannís* (fr. 150 K.-A.): "E poi, perché noi, che siamo sempre in agguato vicino agli altari da ogni lato, non fossimo chiamati *bomolóchoi*, Zeus fece un grandissimo acchiappafumo". Per metafora, venivano chiamati *bomolóchoi* dei poveretti che si contentano di poco e che sopportano qualsiasi cosa per trarne profitto servendosi dello scherzo e della derisione. Aristofane nel *Gerytades* (fr. 171 K.-A.): "tu scherzi, ti prendi gioco di noi e fai il *bomolóchos*".²⁹¹

Un recente studio di S. Kidd ha peraltro mostrato lo scarso fondamento di queste linee di ricerca. In epoca classica il termine *bomolóchos*, se riferito a persona, significa sempre e solo 'buffone', 'sciocco'. È stata la cultura grammaticale atticista d'epoca imperiale ad attribuire al termine il significato etimologico di 'persona in agguato presso l'altare', fraintendendo dei divertenti giochi di parole dei comici di V sec. a.C., come quello di Pherekrates che abbiamo appena visto. Un caso più complicato è posto da una scena dei *Cavalieri* di Aristofane, nel quale, come chiarisce Kidd, si gioca fra il senso di 'fare qualcosa di buffo' e il cialtronesco furto di carne, che avviene nei pressi dell'altare situato nell'orchestra (1194).

In realtà il termine *bomolóchos* designa in origine un uccello, una piccola taccola o cornacchia (Aristot. *hist. an.* 9,617b, 16-18:²⁹² vi sono rappresentazioni vascolari di uccelli appollaiati presso altari), il cui nome è stato poi usato per indicare il chiacchiericcio vano e la spiritosaggine

291. Βωμολοχεύεσθαι κυρίως ἐλέγοντο βωμολόχοι οἱ ἐπὶ τῶν θυσιῶν ὑπὸ τοὺς βωμοὺς καθίζοντες καὶ μετὰ κολακείας προσαιτοῦντες, ἔτι δὲ καὶ οἱ παραλαμβανόμενοι ταῖς θυσίαις ἀληταί τε καὶ μάντιες, Φερεκράτης Τυραννίδι:

κᾶπειθ' ἵνα μὴ πρὸς τοῖσι βωμοῖς πανταχοῦ
ἀεὶ λοχῶντες βωμολόχοι καλῶμεθα,
ἐποίησεν ὁ Ζεὺς καπνοδόκην μεγάλην πάνυ.

ἐκ μεταφορᾶς δὲ τούτων ἐλέγοντο βωμολόχοι εὐκόλοί τινες ἄνθρωποι καὶ ταπεινοὶ καὶ πᾶν ὀτιοῦν ὑπομένοντες ἐπὶ κέρδει διὰ τοῦ παίξιν τε καὶ σκώπτειν, Ἀριστοφάνης Γηρυτάδη χαριεντίζη καὶ καταπαίξεις ἡμῶν καὶ βωμολοχεύη.

292. «Ci sono tre tipi di taccole. Uno è il *korakias*, che è grande quanto una cornacchia e ha il becco rosso. Un altro è il cosiddetto lupo, e poi c'è quello piccolo, il *bomolóchos*» (κολιῶν δ' ἔστιν εἶδη τρία, ἓν μὲν ὁ κορακίας· οὗτος ὅσον κορώνη, φοινικόρυγχος· ἄλλος δ' ὁ λύκος καλούμενος ἔτι δ' ὁ μικρός, ὁ βωμολόχος). Per l'identificazione della specie in questione, v. Schnieders 2019: 827-828.

insulsa degli sciocchi.²⁹³ Il concetto e la pratica della *bomolochía* ‘umana’ vanno dunque tenute fuori dalla discussione sul rituale spartano.

Più immediata, e da più lungo tempo segnalata, è l’analogia tra l’agone cui allude Senofonte e alcune cerimonie religiose che sembrano contemplare furti di cibo nei santuari: tra queste spiccano, perché meglio noti, i riti per Artemis samia descritti da Erodoto in 3,48.²⁹⁴ Erodoto è interessato soprattutto all’*aition* del rito. La storia vuole che il tiranno di Corinto Periandro, per vendicarsi dei Corciresi, avesse inviato al re di Lidia Aliatte trecento giovani corciresi perché fossero evirati. Giunti sull’isola, i Sami – venuti a sapere del loro triste destino – li avevano fatti rifugiare come supplici in un santuario di Artemis. I Corinzi che conducevano i ragazzi cercavano di strapparli dal luogo sacro e impedivano che fosse portato loro del cibo. I Sami, allora, fin tanto che i fanciulli erano rimasti lì, inviarono cori notturni di ragazzi e ragazze che portavano alla dea dolci di sesamo e miele. I ragazzi corciresi se ne impadronivano a forza [*harpázontes* (*ἄρπάζοντες*)], di modo da potersi nutrire. La festa, dice Erodoto, continua tuttora allo stesso modo. La ricostruzione e il senso del rito sono stati oggetto di dibattito tra J. Ducat e P. Bonnechère. Ducat ha ricostruito la festa come un rituale cui partecipano anche dei personaggi che difendono l’altare, assumendo il ruolo che nell’*aition* svolgono ‘i Corinzi’, che impediscono con la forza ai ragazzi di accedere al cibo. Bonnechère ha fatto notare che in Erodoto non vi è traccia di questa lotta intorno all’altare, e collega invece il rito e la storia a cerimonie e miti in cui ragazzi o ragazze minacciati trovano rifugio in un santuario prima di essere salvati.²⁹⁵ In effetti il ruolo dei Corinzi come *phylakes* del santuario o dell’altare (veste nella quale sarebbero semmai intervenuti con violenza) sembra appartenere, più che al rito vero e proprio, al quadro generale

293. Kidd 2012. Per alcune rappresentazioni vascolari v. Kidd 2012: 249-250. In generale su *bomolóchos* e termini affini v. anche Lauriola 2005; Lauriola 2010: 37-38; Caciagli – Corradi – Regali 2016; Regali 2022.

294. Si richiama in genere anche la *harpagá Kotuttíois*, una festa siciliana per la dea Kotyttò (Jameson – Jordan – Kotansky 1993: 23-27; Storey 2003: specialmente 98-101; Robertson 2010: 57-64), che prevede che qualcuno sia indotto a rubare (*harpázein*) cibi appesi a dei rami, ma la descrizione della festa è troppo sintetica per ricavarne qualcosa di utile. Il parallelo con il rituale descritto da Erodoto è proposto ed esaminato in dettaglio già da Rose 1941, e poi nel fondamentale contributo di Sourvinou-Inwood 1991: 249-250 nn. 32-34; v. anche Vernant 1987: 197 n. 58.

295. Ducat 1995; Bonnechère 1998; in Ducat 2006: 256-260 lo studioso sostanzialmente ribadisce la propria posizione.

costruito nell'*attion* per rendere conto delle singolari modalità del rito stesso: per superare la sorveglianza dei Corinzi, i Sami devono organizzare la cerimonia sacra, che permette di introdurre dei cibi nel santuario; date le loro condizioni, i ragazzi sono costretti a impossessarsi di un cibo non destinato a loro.

Le ipotetiche analogie che si istituiscono tra la festa samia e il furto dei formaggi a Orthia inducono a considerare 'secondario' il carattere competitivo dell'evento spartano, e a spostare indietro in immaginari primordi rituali la pratica a noi nota. Ducat, per esempio, ipotizza che l'elemento competitivo si sia aggiunto a un rituale più antico, magari nel VII se. a.C.²⁹⁶

È naturale ritenere giustificata una prospettiva comparativa (e vedremo tra poco i meriti del confronto Samo – Sparta), ma l'approccio adottato in questo caso porta a distaccare l'agone dalle forme specifiche dell'educazione spartana che sembrano ispirarlo. Questo genere di comparazione non è utile a capire né l'agone, né la sua evoluzione. Come si è visto, la specificità dell'agone del furto dei formaggi è in realtà un riflesso di un elemento non meno singolare che caratterizza la *paideía* locale, il furto. Le capacità dei giovani venivano messe alla prova in un caso limite, nel quale si dovevano trasgredire le regole che proibivano di rubare il cibo destinato, più o meno concretamente, agli dei – regole che pure a Sparta dovevano certo essere sempre rispettate nelle altre cerimonie sacre e normalmente pure al santuario di Orthia. In quanto obbligati a sfidare questo divieto per giungere alla vittoria, i ragazzi dovevano anche affrontare la frusta. Così essi dovevano dar prova di diverse abilità acquisite, la furbizia e la destrezza da un lato, e la capacità di sopportare il dolore dall'altro.

Il confronto con il racconto di Erodoto sui ragazzi corciresi a Samo resta però istruttivo per un'altra, più banale ragione. Il furto del cibo destinato a un dio da parte di membri della comunità era una pratica sconcertante, anche se compiuta in contesti rituali o agonistici, e dunque richiedeva una giustificazione. Nel caso dell'*attion* erodoteo, questa giustificazione è trovata nella necessità di sottrarre dei giovani minaccia-

296. Ducat 2006: 254. Nella coppa da Orthia del Pittore di Naukratis con selvaggia scena di *kómos* (Stibbe 1972: 221-222 nr. 64; Pipili 1987: 117 nr. 179, fig. 95), A. Powell leggeva una scena di fustigazione, e vi vedeva in qualche misura un precedente 'licenzioso' dell'agone (Powell 1998: 129-133; Powell 2009: §§ 25-27). V. però Delahaye 2019: 452-453 (n. 2784 e contro l'interpretazione della scena di flagellazione n. 2785): i segni visibili sul dorso della figura reclinata non sono la conseguenza della fustigazione, ma un tratto abituale nella resa della corporatura.

ti dalla crudeltà di un tiranno che vuole far compiere su di essi un atto detestabile, barbaro e degradante;²⁹⁷ Plutarco, in un passo della *Vita di Aristide* che abbiamo già avuto modo di citare (17,10, § 2.1.2 e n. 56), attribuisce invece l'origine dell'uso del furto nel santuario di Orthia a dei barbari, i Lidi, e la difesa dell'altare è ricondotta a uno dei momenti di gloria della storia della *polis* e dell'intera Grecia.

Pausania e gli uomini del suo seguito erano alla ricerca di segni favorevoli per la battaglia, quando alcuni barbari – dei Lidi – li avevano attaccati, rubando e gettando a terra le offerte sacrificali. Essendo privi di armi, gli Spartani respingevano i nemici con bastoni e fruste. I giovani che correvano a rubare il formaggio erano paragonati a dei barbari, nemici di Sparta, che avevano commesso un atto empio contro la divinità, e quanti invece difendevano con le fruste le offerte erano paragonati a Pausania e ai valorosi guerrieri spartani vincitori di Platea. La storia raccontata da Plutarco sembra insomma tradire le stesse ansie e i valori che abbiamo evidenziato nel caso del rito del furto delle offerte per Artemis a Samo.²⁹⁸ Il comportamento dei ragazzi era considerato anomalo e andava in qualche modo spiegato: anzi, a essere precisi, veniva stigmatizzato.²⁹⁹

297. In generale sulla percezione greca della castrazione degli esseri umani, come atto barbaro [i Persiani puniscono con la castrazione e ricevono in tributo ragazzi castrati Hdt. 6,32 (cf. 6,9,4), e 3,91,1] e inumano v. Ekroth 2014: 167-168. “Le azioni più empie e ingiuste” (ἔργα ἀνοσιώτατα: 8,106,1) è l'eloquente giudizio di Erodoto su Panionios che si guadagnava da vivere castrando e vendendo come schiavi bei giovani. Il superlativo di Erodoto risente senza dubbio del fatto che Panionios eseguiva personalmente l'operazione (giusta enfasi su questo dettaglio in Hornblower 2003: 48), ma l'opinione negativa doveva essere ampiamente diffusa; il numero dei giovani corciresi evidenzia l'enormità del gesto di Periandro: il fatto che esso sia iniziato da un tiranno (ai tiranni si attribuiscono atti del genere: il tiranno pisate Pantaleon fa mangiare i testicoli ad ambasciatori recatisi presso di lui: Aristot. fr. 611,21 Rose = p. 23,1-3 Dilts; cf. Iuv. 10,306307; Philostr. *VS* 2,569; in Omero ne è autore lo spietato re Echetos: *Od.* 18. 8387) e portato a termine operativamente da barbari è significativo in sé. Sul significato della castrazione in questi racconti, come atto che porta all'estinzione della famiglia, v. Gray 1996: 370 e n. 24.

298. Nelle *Leggi* Megillos, a differenza di quanto fa subito dopo, accennando alle Gimnopedie, non specifica che i furti e i colpi di cui parla si inseriscono in un contesto religioso (Plat. *leg.* 1,633 b-c). Questa reticenza è forse dovuta a un certo pio imbarazzo? Ducat 2006: 251 nota l'atteggiamento evasivo di Megillos, ma ritiene però sia mimeticamente suggerito da un'esigenza di segretezza militare.

299. Ducat 2006: 252, riconduce la caratterizzazione barbarica al carattere permanente del giovane iniziando, e non allo specifico comportamento dei giovani presso Orthia.

Paradossalmente in Plutarco il richiamo all'episodio eroico della storia spartana non metteva in luce il comportamento dei ragazzi, ma quello dei *mastigophóroi*. C'è un altro aspetto importante nel racconto del biografo. R. Roy ha richiamato l'attenzione su un dettaglio contenuto in un precedente passo dello stesso episodio, sottolineandone la rilevanza in rapporto ai comportamenti dei giovani nell'agone della *diamastíghosis*.³⁰⁰ I guerrieri spartani avevano ricevuto da Pausania l'ordine di attendere l'esito del sacrificio, e di non difendersi dai nemici attivamente e nemmeno con i propri scudi (17,8-9). "Ormai i cavalieri stavano caricando su di loro; in breve le loro armi da lancio li raggiunsero e molti Spartani furono colpiti" (in questo modo morì Kallikrates, il migliore tra tutti loro; cf. Hdt. 9,72). "L'esperienza fu davvero terribile, ma il loro controllo di sé (*enkrátēia*) fu meraviglioso. Non cercarono di respingere il nemico che li attaccava, ma attesero dal loro dio e dal loro generale l'istante favorevole, mentre sopportavano le ferite e la morte ai loro posti".³⁰¹ Il comportamento di questi uomini sembra in effetti anticipare quello dei ragazzi impegnati nella *diamastíghosis*.

Come si spiega questo amalgama di temi? La narrazione di Plutarco rielabora abilmente il racconto erodoteo e di sicuro fa uso anche di altre fonti;³⁰² Plutarco doveva aver avuto accesso a scritti su Sparta di età recente, di un'età, cioè, durante la quale era già in vigore la *diamastíghosis*, che parlando dell'agone e delle sue origini richiama questo episodio e attraverso la descrizione dell'attacco dei Lidi esprimevano *implicitamente* un giudizio critico nei confronti del comportamento cui erano tenuti in precedenza i ragazzi che compivano il furto dei formaggi. Questa fonte spartana conteneva cioè una singolare descrizione della battaglia di Platea come contesto di origine dell'agone del furto: mentre l'insieme del racconto sembra in parte formulato per dare un nobile senso culturale al *nuovo agone*, esso è però costruito soprattutto come argomento retorico a favore dell'abolizione e della riforma del *vecchio agone*. Dopo tutto, già

300. Roy 2019: § 28-29.

301. αὐτὸς δὲ πάλιν ἐσφαγιάζετο. καὶ προσέπιπτον οἱ ἰπτεῖς ἤδη δὲ καὶ βέλος ἐξικνεῖτο καὶ τις ἐπέπληκτο τῶν Σπαρτιατῶν. ἐν τούτῳ δὲ καὶ Καλλικράτης (...) ἦν οὖν τὸ μὲν πάθος δεινόν, ἢ δ' ἐγκράτεια θαυμαστὴ τῶν ἀνδρῶν. οὐ γὰρ ἡμύνοντο τοὺς πολεμίους ἐπιβαίνοντας, ἀλλὰ τὸν παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ στρατηγοῦ καιρὸν ἀναμένοντες ἠνείχοντο βαλλόμενοι καὶ πίπτοντες ἐν ταῖς τάξεσιν.

302. Hdt. 9,61,2-3; sulle fonti della *Vita di Aristide*, cf. Calabi Limentani 1964: ix-xxxvii.

solo attribuendo l'origine di un costume ad altri che a Licurgo, si infirmava l'autorevolezza dell'istituto stesso. Gli Spartani, si sarà suggerito nello specifico con questo racconto, non dovevano più comportarsi come dei barbari empi, ma avrebbero dovuto ispirarsi alla meravigliosa *pietas ed enkráteia* dei loro antenati, i guerrieri spartani di Platea che con rispettosa attesa dei segni mandati dagli dèi avevano atteso il comando di Pausania, impassibili sotto i colpi che si abbattevano su di loro, forti nel resistere al dolore e pronti alla morte.³⁰³

Con uno scivolamento di senso a prima vista singolare, ma comprensibile in un'epoca in cui si era persa memoria dell'agone del furto, Plutarco sembra rintracciare nel comportamento di Pausania e dei suoi compagni l'origine della *diamastigosis*. In questo modo, però, erano i giovani dell'agone della *diamastigosis* a divenire gli eredi ideali dei barbari lidi. Una singolare e poco opportuna proiezione ideale!

5.3.2 L'agone della *diamastigosis*: dal furto all'offerta del sangue

Paragonando e assimilando l'agone classico a dei riti antichi, finiamo con il perdere di vista una differenza molto significativa fra l'agone del furto dei formaggi e le diverse fasi della *diamastigosis* e dunque un aspetto particolarmente rilevante della riforma che portò all'istituzione di quest'ultima.

Per intendere questa differenza, è bene considerare il rapporto tra religione e competizioni, a Sparta e in generale nel mondo greco. A prescindere dall'eventuale preesistenza e 'riadattamento' di rituali iniziatici (§ 5.1), l'integrazione tra pratiche antropopoietiche-paideutiche e religione è un dato ben noto del sistema culturale spartano d'epoca classica, e altrettanto noto e riconosciuto è il fatto che i *test* delle capacità acquisite dai giovani assumevano spesso forma agonistica.³⁰⁴ L'inserimento degli *agônes*, accanto alle *thysiai*, nelle cerimonie festive in onore delle divinità

303. Si noti come la logica sottostante accompagni lo sviluppo dei ragazzi: in questa fase cruciale di passaggio allo *status* di adulto, i loro modelli sono i guerrieri. Non bisogna prendere questa descrizione troppo alla lettera e immaginare che i giovani della *diamastigosis* stessero fermi intorno all'altare (al contrario, come abbiamo visto, essi si "muovevano intorno" a esso, *περί τινα βωμὸν περιούντες*, come dice Nicola di Damasco *FGrH/BNJ* 90 F 103z11). L'*aition* fornisce un paradigma comportamentale ed etico a partire da una situazione solo in parte simile, ma carica di suggestione.

304. Brelich 1969, *passim*; Parker 1989: 148; Ducat 2006: 179-222.

è una costante della vita religiosa e dell'agonismo greco, ma il vincolo tra agonistica e religione ha origini poco chiare e – soprattutto nel caso delle prove di capacità fisica – non sembra risiedere intrinsecamente nella forma delle competizioni.³⁰⁵ In altre parole, gli dei non venivano di norma onorati tramite i gesti compiuti dai partecipanti alla competizione stessa (correre, lottare, cantare). A esprimere questo onore erano semmai i premi che venivano messi in palio per l'appunto in loro onore e che venivano assegnati ai vincitori dalle comunità che organizzavano i giochi o, nel caso degli agoni stefaniti come p.es. i giochi di Olimpia, da quelle che accettavano i giochi sacri e che li consegnavano ai loro cittadini che avessero riportato la vittoria.

Alcuni agoni spartani mostravano una più sostanziale, anche se diversificata, connessione tra rituale religioso e prove di prestanza e resistenza psico-fisica. Per esempio, i diversi canti dell'agone musico-corale delle Gimnopedie, tenute nell'*agorá* in onore di Apollo Pythios, rendevano probabilmente un omaggio verbale alla divinità: in particolare qui sono degni di menzione i peani di Dionysodotos Lacone, ricordati da Sosibio *FGrH/BNJ* 595 F 5 insieme a non meglio precisate composizioni di Thaletas e Alcmane. Il loro genere, il peana, implica infatti che si trattasse di canti esplicitamente rivolti al dio. Tuttavia l'agone musicale, a quanto dice Platone (*Leg.* 1,633c), era anche una prova di resistenza al calore estivo.³⁰⁶ Negli agoni della frusta nel santuario di Orthia di cui ci stiamo occupando i giovani dovevano dimostrare qualità psico-fisiche sviluppate nella *paideta*. In epoca classica l'agone era un'appendice dell'esperienza quotidiana del furto praticato dai *paides* e, mettendo i ragazzi di fronte a un ulteriore, 'religioso' divieto, ne testava ed esaltava le qualità apprese: la destrezza del ladro e la resistenza al dolore (§ 5.3.1). Con la *diamastigosis* il radicamento nella *paideta* rimase intatto per quanto riguarda la prova di resistenza al dolore, che solo si fece più esigente (ora l'agone richiedeva la capacità di reprimere strenuamente ogni desiderio di resa, e chi aspirava alla vittoria, oltre a dover sopportare il dolore come chi cercava di

305. Murray 2013: 310-313.

306. Sulle Gimnopedie v. almeno Pettersson 1992: 42-56; Sergent 1993; Calame 1997: 202-203; Ducat 2006: 265-274; Fowler 2009: 208-211; Richer 2012: 383-422. Di inni e peani alle divinità parla la tradizione lessicografica risalente a Sosibio: Franchi 2018, 27 n. 9. Il peana – un genere per molti versi elusivo – è notoriamente di norma un canto in onore di Apollo: sul peana a Sparta Rutherford 2001: 30-31. Sulle Gimnopedie come prova di resistenza Nafissi 2018(a): 170-171.

rubare il maggior numero di formaggi, doveva esporsi al rischio di morire). In più fu completamente abolito il furto alla dea. In entrambe le loro forme gli agoni si svolgevano in un contesto chiaramente sacrificale, ma, rispetto al divino, almeno a un livello superficiale, i giovani assumevano un comportamento molto diverso, e – se si confronta l’agone del furto dei formaggi con la fase matura della *diamastigosis* – opposto. Nell’agone del furto del formaggio i concorrenti compivano un’azione aberrante, sottraendo delle offerte destinate alla divinità, e risultava vincitore il giovane che ne aveva sottratte di più, mentre nel caso della *diamastigosis 2* il vincitore era il giovane che più strenuamente aveva offerto il proprio sangue alla divinità.

La trasformazione dell’agone della frusta va seguita lungo un doppio binario: da un lato si deve tener presente il tema della relazione con il divino – e dunque il tema dell’abolizione del gesto deviante – e dall’altra più in generale la questione del furto. Alla base della riforma dell’agone dovette essere senz’altro la volontà di abolire il gesto ‘sacrilego’, e però si poté produrre anche un certo ripensamento sulla legittimità più generale del furto nell’educazione dei ragazzi. Qui mi sembra cruciale lo scolio a Platone (*leg.* 1,633b), che ci fa conoscere la fase più antica della *diamastigosis* (come abbiamo visto, le testimonianze sull’*agón tâs karterías* inducono a distinguere due fasi diverse, *diamastigosis 1* e *diamastigosis 2*). Ripetiamo per comodità la traduzione di questo passo.

*Prove di resistenza: (Platone) intende le Flagellazioni. Si svolgevano all’altare di Artemis Orthosia, “quella che risana la comunità”. Era infatti presente in piedi vicino (all’altare) la sacerdotessa della dea, che tiene in mano nascosta una qualche cosa rimasta finora sconosciuta. Se il flagellato veniva frustato meno del dovuto (non si azzardava a muovere le mani, che teneva sulla testa), la sacerdotessa sentiva diventar pesante l’oggetto che reggeva, ma se il flagellato subiva la giusta punizione, la sacerdotessa non ne avvertiva il peso.*³⁰⁷

Va chiarito che non si pretende qui che lo scolio ci faccia conoscere un’interpretazione ‘ufficiale’ spartana dell’agone, e neppure le ragioni che indussero gli Spartani a riformarlo, ma solo una sua autorevole esegesi locale. Questa esegesi era condizionata in positivo e negativo da quanto si

307. Per il testo in greco v. sopra n. 60.

pensava in città su di esso (come si è già detto molte volte, non si riteneva ancora che la dea fosse l'Artemis Taurica!).

Nella Sparta della tarda repubblica o della prima età imperiale ci si potevano in effetti fare idee diverse circa le ragioni per cui i ragazzi venivano fustigati. Plutarco era venuto a sapere che la gara ripeteva un episodio della battaglia di Platea, in cui Pausania e i suoi avevano difeso l'altare dall'attacco dei Lidi senz'altre armi che bastoni e fruste (*Arist.* 17,10). Secondo lo scolio, che in effetti sembra materialmente originare da una notizia conformata per spiegare l'epiclesi Orthosia,³⁰⁸ i ragazzi erano invece frustati per punizione. L'interpretazione offerta dallo scoliasta va presa sul serio – nei limiti sopra definiti –, anche per la coerenza culturale complessiva e la logica interna che dimostra di avere. L'idea che la fustigazione fosse una 'pena' è conforme alla tradizione spartana: Senofonte (*Lak. pol.* 2,2) ricordava i *mastigophóroi*, che erano al servizio del *paidonómos* con lo scopo di «impartire punizioni ove necessario»; naturalmente era una punizione quella che subivano i ragazzi nell'agone dei formaggi; ricevano del resto frustate, secondo Plutarco (*Lyc.* 17,5), i ragazzi che erano sorpresi a rubare. All'interpretazione dell'epiclesi Orthosia sottostà l'idea – comune e ovvia – che la punizione del colpevole risani la comunità e ristabilisca in essa il buon ordine.³⁰⁹ Secondo lo scoliasta, grazie al segno divino che misteriosamente le giungeva, la sacerdotessa faceva in modo che la punizione fosse adeguata alle colpe dei ragazzi e non inferiore a esse. L'esigenza è più vaga e forse non del tutto equivalente a quella cui fa cenno Pausania (3,16,11): il richiamo della sacerdotessa rimaneva probabilmente lo stesso («diventa pesante!»), ma lo scoliasta pone l'accento sull'adeguatezza 'giudiziaria' (δέοντως δὲ τὴν δίκην εἰ ὑπέιχεν, κούφως ἢ ἰέρεια διετίθετο: «ma se il flagellato subiva la giusta punizione, la sacerdotessa non ... avvertiva il peso») più che sulla correttezza dei fustigatori e

308. Cf. la spiegazione data all'epiclesi e la successiva frase di tono esplicativo *παριστήκει γὰρ ἡ ταύτης ἰέρεια*.

309. Questa etimologia politica di Orthosia non è attestata altrove, anche se l'azione di sanatrice e salvatrice ascrittale da Sch. Pind. *Ol.* 3,54a non si limita forse alla salute degli individui, e dei bambini in particolare: «Orthosia perché drizza a salvezza, o sana la prole» (Ὀρθωσία δὲ ἐστὶ ὀρθοῖ εἰς σωτηρίαν ἢ ὀρθοῖ τοὺς γεννωμένους; cf. *Et. M. s.v. Orthosía*). A questa funzione 'curotrofica' e 'salvifica' per gli individui si richiamano peraltro spesso gli interpreti in riferimento alla dea (Wide 1893: 113-114; Rose 1929: 403), ma non è giustificata dal contesto dello scolio che usa la denominazione.

sull'equità della competizione, che secondo Pausania rischiava di essere compromessa dalla bellezza e dallo *status* sociale di qualche concorrente.

I ragazzi venivano dunque puniti, ma non per un atto compiuto nel santuario, come quando si celebrava l'agone del furto del formaggio. Per quale ragione, allora? La risposta più ovvia, e quella suggerita dai passi ricordati qui sopra, e da provvedimenti sanzionatori che si può presumere continuassero a essere messi in atto, nel caso i ragazzi fossero sorpresi a rubare, è che secondo la tradizione accolta dallo scoliasta i ragazzi fossero puniti per i furti perpetrati *durante* la loro educazione, e cioè durante il periodo della *phoúaxir*, che precedeva la fustigazione (§ 4.4). Essi dunque erano puniti *a prescindere* dal fatto di essere stati scoperti o meno. Il furto assumeva però ora uno statuto che ci può sembrare ambiguo, se non paradossale. C'è infatti un tempo stabilito in cui è *nomos* rubare [così Plut. *apophth. lac. anon.* 35 (*mor.* 234a-b)], e la storia del volpacchiotto fa assurgere un giovane membro d'una banda di ladri a modello della *kartería* e dello spirito d'onore richiesto dalla *diamastígosis*, ma nonostante questo si è puniti per aver rubato; non solo, ma i ragazzi sono chiamati a rubare senza essere visti, eppure verranno puniti in un modo adeguato alla loro 'colpa'.

In effetti la pratica del furto – sia pur nei limiti definiti quanto agli oggetti di cui era lecito impadronirsi – aveva costituito una significativa concessione all'esercizio di interessi comunitari ai danni della proprietà privata, e ci si sarebbe potuti aspettare che la normalizzazione della società spartana intervenuta nel corso dell'epoca ellenistica avesse portato alla sua completa scomparsa nell'intero contesto dell'educazione. La città aveva invece trovato una strada intermedia: aveva concesso a se stessa e ai ragazzi un breve periodo di sospensione delle regole, per consentire ai giovani di prepararsi a essere uomini. Inducendo i ragazzi a rubare si perpetuava un carattere distintivo dell'educazione tradizionale, ma limitando nel tempo l'autorizzazione si limitavano gli effetti del furto sulla compagine sociale e si esplicitava il valore del principio di proprietà. Sparta restava se stessa nell'educare duramente i suoi figli, ma si adeguava almeno in parte ai tempi: sperimentava una certa normalizzazione dei propri valori giuridici e culturali – sia pur senza perdere il senso della propria peculiarità e il gusto per l'estremo!

Riflettiamo però ora su un fatto. La *phoúaxir* è una preparazione all'agone della fustigazione. Essa dunque presuppone la centralità della *diamastígosis* nel percorso formativo dei ragazzi. Perciò non può essere nata *con* la

diamastigosis, ma solo qualche tempo dopo. Nel momento in cui l'agone fu riformato l'atto che veniva punito non poteva essere il furto della *phouaxir*!

Tuttavia alla fine della *phouaxir* i giovani venivano frustati presso l'altare di Orthia e la sacerdotessa, con l'aiuto di misteriosi oggetti sacri, verificava che venissero colpiti abbastanza duramente. La *diamastigosis* di per sé poteva indurre a credere che i giovani venissero comunque puniti per i loro furti, e che la dea 'Orthosia' sovrintendesse alla salute della comunità intervenendo perché la *polis* potesse 'guarire' da quello stato di disordine, cui la festa e l'agone ponevano in effetti 'calendarialmente' termine. Gli atti compiuti nella *diamastigosis* generavano *essi stessi* l'idea che l'operato dei ragazzi fosse in ultima analisi comunque illegale e meritevole di punizione.

Se però nella preparazione alla *diamastigosis* è *nomos* rubare, è molto improbabile che inizialmente la *diamastigosis* intendesse sanzionare *sic et simpliciter* il furto in ambito umano. C'era però un aspetto rispetto al quale la 'riforma' era stata davvero rigorosa. Era stata rimossa ogni possibile turbativa nella relazione con il divino. Il furto delle offerte fu completamente eliminato dalla competizione di Orthia. Io penso che la competizione sia stata inizialmente concepita per semplice 'depurazione' a partire dalla gara del furto dei formaggi, e dunque come 'pura' prova di resistenza al dolore e come esercizio di coraggio. Si ha l'impressione che la *diamastigosis* sgorgi qui senza interruzioni, direttamente dal più antico agone del furto dei formaggi. Si intravede insomma una linea ininterrotta di pratiche agonistiche fra l'epoca classica e l'età della riforma che il riesame delle tradizioni sull'abolizione dei costumi licurghei fa ritenere non impossibile (§ 5.2), e che il peculiare *aition* trasmesso da Plutarco nella *Vita di Aristide* fa anzi sembrare probabile (§ 5.3.1). Se sin dall'inizio si concepì la *diamastigosis* come punizione (cosa a mio avviso non certa), a venir punite nella carne dei ragazzi erano le colpe della generazione precedente, che aveva praticato la gara del furto dei formaggi.

La proposta di trasformare il furto dei formaggi nel *tās karterías agón* fu dunque approvata soprattutto richiamando esigenze di pietà religiosa. Occorre qui ricordare quel senso di disagio rispetto al furto del cibo destinato agli dei che ci è parso di poter evocare nelle pagine precedenti (§ 5.3.1). Non dovrebbe del resto sorprenderci che ragioni (o scrupoli) religiosi abbiano avuto un ruolo importante nell'evoluzione dell'agone spartano, anche se tale possibilità non viene mai considerata negli studi su Orthia. La cultura spartana prestava infatti da sempre una peculiare

attenzione al corretto rapporto con il divino. M. Flower ha giustamente detto che «the Spartans arguably paid a more scrupulous attention to religious rituals and acted more often from religious motives than did any of the other Greeks». ³¹⁰ Non sarebbe sorprendente che preoccupazioni del genere, che andavano a interferire sulla condotta militare, talora al di là di ogni possibile sospetto di manipolazione, ³¹¹ emergessero nel caso della riforma del programma agonistico di una festa religiosa. Mi sembra anche importante ricordare – e cito ancora M. Flower – «the readiness with which they (*scil.* the Spartans) attributed their own misfortunes to religious causes, and in particular to divine displeasure». ³¹² Conosciamo questi atteggiamenti per l'età classica, ma essi dovevano costituire un *habitus* tradizionale che poteva essere nobilmente e fruttuosamente recuperato in epoca ellenistica. Come abbiamo visto, il contesto esatto in cui si situa la riforma è ignoto, ma non si può escludere che essa sia stata promossa in un momento critico della storia di Sparta. Oppure, più semplicemente e più probabilmente, a essa poteva soggiacere la percezione del declino della città dai fasti di tempi lontani, ma ben fissi nella memoria civica. Nulla di strano, allora, che si considerasse con occhio critico il modo in cui la comunità si comportava, in alcune occasioni, con i propri dei, e si cercasse di 'migliorare' la relazione con essi, onorandoli più degnamente.

È nell'ordine delle cose che con il trascorrere del tempo si affermasse invece l'idea che la punizione non venisse inferta – se mai questo si era pensato – per liberare la città dalla colpa di una pratica agonistica semi-sa-

310. Citazione da Flower 2009: 193; più estesamente Flower 2018: 428-430. Si può discutere se Erodoto (7,220) avesse o no ragione di supporre che la decisione di Leonida di rimanere alle Termopili fosse dettata da un oracolo delfico, ma il suo giudizio, espresso nella forma generalizzante con cui commenta la cacciata dei Pisistratidi: «consideravano che gli obblighi verso gli dei dovessero aver precedenza su quelli verso gli uomini» (5,63: τὰ γὰρ τοῦ θεοῦ πρᾶξάντεσσι προέβησαν ἐπιεικῶς ἢ τὰ τῶν ἀνδρῶν), pare confermato da quegli episodi delle *Storie*, in cui gli Spartani antepongono il rispetto delle festività religiose al loro impegno contro i Persiani (6,106; 9,7; e anche 7,206). In Senofonte le cose non sono meno chiare: cf. Xen. *an.* 2,5,7-8; *Lak. pol.* 13,2-3; *Ag.* 11,1-2.

311. Pes. quando i democratici argivi pensano di poter profittare delle Gimnopedie (Thuk. 5,82) o quando Agesilao rinvia gli Amiclei alle Giacinzie (Xen. *hell.* 4,5,11).

312. Flower 2018: 430, che ricorda tra l'altro come gli Spartani misero in relazione il grande terremoto con l'ira di Poseidon per la violenza contro gli iloti supplici del suo santuario (Thuk. 1.128.1), e sentirono il bisogno di espiare l'ira di Taltibio (Hdt. 7,134).

crilega, che era oramai dimenticata, ma per i furti effettivamente compiuti dai ragazzi nel corso della *phoúaxir*, che era stato nel frattempo istituita a imitazione dell'educazione classica.

Già nella *diamastigosis* 1 l'agone aveva una connotazione religiosa, ma con l'affermarsi della tradizione sull'origine taurica della dea (*diamastigosis* 2), l'agone assunse una vera e propria dimensione 'parasacrificale'. I giovani che partecipavano all'agone, lungi dall'essere dei perturbatori del rito, non subivano più nemmeno in un contesto sacro una punizione per i loro comportamenti anomici, come suggeriva la fonte dello scoliasta a Platone, ma erano ormai 'offerenti' del proprio sangue, quasi, per l'appunto, delle vittime sacrificali. In quanto sostitutiva di sacrifici umani, alla *diamastigosis* 2 si accompagnava l'idea che il sangue *dovesse* bagnare l'altare della dea (idea sulla quale come abbiamo visto molto insistono le fonti): perciò essa era garanzia del benessere cittadino e assicurava la benevolenza di Artemis. La presenza della sacerdotessa, con la statua della dea, e il farsi più pesante della statua stessa, sottolineavano ancor di più il vincolo tra agone e favore divino. Gli autori cristiani presero spunto da queste caratteristiche per considerare la *diamastigosis* un rito³¹³ e non un agone – come invece essa chiaramente era più spesso e appropriatamente qualificata o connotata dalle fonti antiche.³¹⁴

5.4 *La riforma dell'agone delle fruste e la storia di Sparta*

Si deve dunque riconsiderare il rapporto tra l'istituzione della *diamastigosis* e le 'cesure storiche' segnate dagli interventi di Cleomene III e dal presunto 'iato' nella storia dell'educazione spartana che si concluderebbe con la restituzione a Sparta della propria autonomia (§ 5.2). Come si è visto, occorre ridefinire la natura di queste cesure e in parte ridimensionarne la portata. Del resto, se si tiene conto del fatto che la *diamastigosis* più antica (quella che abbiamo chiamato *diamastigosis* 1) era ancora

313. Questa semplificazione polemica si accompagna spesso alla nozione dell'origine taurica della dea: Tert. *mart.* 4,8 (*solemnitas, sacrum*); Philostr. *Ap.* 6,20 (il sangue versato nell'agone che bagna l'altare è una *aparché* per la dea); Sch. *Lib. or.* 1,23 (*beorté* per Artemis); Greg. *Naz. or.* 4,70; 4,103; 39,4 (il sangue rallegra o onora la dea); Synes. *epist.* 41 (il sangue onora la dea).

314. V. sopra n. 25.

collegata al furto dei ragazzi in tutte le sue forme, la riforma dell'agone delle fruste sembra più un prodotto dell'immaginazione riformatrice che il risultato dell'oblio. Non si direbbe, cioè, che essa sia intervenuta dopo una prolungata interruzione dell'agone stesso: essa parrebbe viceversa essere stata ideata per riformare il furto dei formaggi ancora in essere. Ciò non sorprende, dopotutto, visto che le manifestazioni agonali e festive dovevano essere in qualche modo 'protette' dalle trasformazioni determinate dall'evoluzione più o meno autogena della società e delle istituzioni spartane. La storia complessiva dell'educazione spartana può aver conosciuto discontinuità anche significative: ma fratture e novità, oltre che essere il frutto di specifici momenti di attività riformatrice di ambizioni e orizzonti relativamente vasti, possono aver investito in tempi diversi di volta in volta anche suoi singoli elementi. Di certo però la creazione della *diamastigosis* non ha necessariamente alle spalle una pausa generalizzata, determinata dalla supposta – e come si è visto improbabile – normalizzazione in senso acheo della *paidéia* spartana.

Come si è detto, il furto dei formaggi che noi conosciamo per l'epoca classica doveva suscitare perplessità, per il suo carattere tendenzialmente sacrilego. Invece l'abitudine di permettere ai ragazzi di rubare venne mantenuta, in nome della specificità e dell'eccellenza riconosciuta all'educazione tradizionale. Essa venne però regolamentata, racchiudendola nello spazio temporale della *phóúaxir*. In più dei giovani che sopportavano le percosse in silenzio costituivano un'immagine eticamente irreprensibile, più decorosa e conforme alla tradizionale *semnótes* della città, e al limite anche più utile a Sparta, che non alcuni giovani, che, come barbari, si avventavano verso l'altare a rubare dei formaggi, per farsi frustare non diversamente da schiavi o delinquenti.³¹⁵ Sarebbe invece molto azzardato dire che di fronte a un *deficit* nella pratica guerriera, con il suo carico di *pónos* e di rischi, si sia finito – più o meno consapevolmente – con il creare un sostituto simbolico della sofferenza fisica e della sfida estrema alla morte. Una suggestione del genere rischia di essere nutrita di sovrabbondante senno di poi.

315. Mi pare un tema da aggiungere a quelli che Kennell 1995: 111-113 ha individuato quando ha sottolineato come l'innovazione abbia portato in evidenza la 'resistenza' al dolore e fatto scomparire altri temi, come l'abilità, l'agilità, l'aggressività, che caratterizzavano il rituale antico.

Certo è però che si vollero sottoporre i ragazzi al dolore e ai pericoli della *diamastigosis*. Una scelta così estrema è difficile da concepire, se non sotto la spinta di autentiche preoccupazioni religiose e al tempo stesso di una volontà incredibilmente determinata di restituire alla città la propria educazione tradizionale, o meglio ancora di riaffermare l'eccellenza dei risultati che la città conseguiva con essa.

Se si riconsidera sotto questa luce il problema della cronologia della riforma dell'agone, un rapporto con Cleomene III e con il suo ripristino delle norme licurgee è certo possibile, ma il clima sciovinistico che deve aver caratterizzato la rinascita di una Sparta autonoma dopo l'adesione forzata alla federazione achea sembra fornire il contesto più adatto alla fondazione della *diamastigosis*: il ritorno di Sparta alla libertà era necessariamente accompagnato nella retorica del discorso politico dalla restituzione alle istituzioni licurgee e dal ritorno a esse.³¹⁶ Inoltre la sua successiva secolare persistenza si spiega meglio nell'ipotesi che il nuovo agone sia stato prodotto in occasione della ridefinizione degli usi civici dopo la riconquista dell'autonomia nel 146 a.C. che non riconducendola a un sovrano poi considerato un autocrate e a una costruzione istituzionale che avrebbe dovuto attraversare un periodo molto travagliato, prima di riposare nella quiete – sia pur a lungo relativa – della Sparta romana.

Dopo la liberazione di Sparta, dunque, qualcuno dovette ideare e proporre forme agonistiche più rispettose della maestà divina e più degne delle virtù di Sparta. Non pare che la forma classica dell'agone sia stata presentata come degenerazione di un più antico uso stabilito da Licurgo e che si sia preteso di ripristinarlo. In teoria sarebbe stato possibile elaborare racconti che presentavano la riforma dell'agone delle fruste come rinascita di un uso antico, ma a quanto ci consta questo non era avvenuto.³¹⁷ Piuttosto, si richiamò in negativo l'origine dell'agone del furto dalle barbare azioni dei Lidi a Platea (*Arist.* 17,10: §§ 2.2.1 e 5.3.1). E la città approvò l'istituzione del nuovo agone.

316. Su questo fenomeno Nafissi, in corso di pubblicazione (a).

317. Nafissi 2017: 109-111 raccoglie diversi casi rilevanti, nei quali l'idealizzazione di Licurgo e la consapevolezza del declino di Sparta portano ad attribuire norme tradizionali alla degenerazione di un'epoca successiva. Il caso più tipico di questo processo è costituito dalla legge di Epitadeus. In questo caso ci si sarebbe incaricati di ripristinare le presunte antiche e perfette norme licurgee.

Il nuovo agone non fu messo in relazione fin dall'inizio con le sanguinarie inclinazioni dell'Artemis Taurica (§ 2.1.2). La successiva fortunata elaborazione di questo mito di fondazione fu un'operazione di raffinata antiquaria religiosa, che la città accolse ufficialmente, tanto da intervenire con una certa profondità anche nelle forme dell'agone, per esempio provvedendo che la sacerdotessa assistesse alla fustigazione con la piccola statua della dea tra le proprie mani. La storia dell'Artemis Taurica rispose certamente al bisogno di dare un'origine veneranda e significativa a un'istituzione tradizionale di cui si era con il tempo smarrito un senso soddisfacente: tale non poteva essere quello che gli attribuivano le tradizioni sedimentata l'una in Plutarco (*Arist.* 17,10), che metteva di fatto in relazione la *karteria* dei giovani spartani con il comportamento dei Lidi nella battaglia di Platea, e l'altra nello scolio a Platone (*leg.* 1,633b), che faceva punire i ragazzi per dei furti che comunque erano in qualche modo autorizzati. La speculazione trovava una ragione plausibile, all'interno del sistema di credenze antico, allo spargimento di sangue presso l'altare, esplicitava ed esaltava il valore religioso di quel gesto attribuendogli una funzione 'parasacrificale', assegnava un ruolo importante all'immancabile Licurgo e alla sua saggezza e poneva infine Sparta al centro di una celebre saga panellenica. In tal modo essa era anche più adeguata alla risonanza che la *diamastigosis* aveva da tempo assunto.

5.5 *Alla diamastigosis: gli Spartani e gli altri*

L'interazione tra i giovani, i loro congiunti e concittadini e gli stranieri che visitano Sparta in occasione delle feste di Orthia determinano un clima peculiare, che si nutre delle memorie e dei valori di Sparta, e a sua volta li alimenta e li ridefinisce.

5.5.1 *La diamastigosis e il passato di Sparta*

In epoca tardoellenistica e imperiale Sparta coltivò assiduamente la propria immagine di comunità fedele alla tradizione ed erede di un passato glorioso, frutto di costumi particolari e della qualità della propria stir-

pe.³¹⁸ L'agone della *diamastigosis* è un vero luogo di memoria per i temi dell'eroismo spartano e della figura di Licurgo.

Come abbiamo appena visto, non sappiamo se in qualche modo la *diamastigosis* 1 venisse ricondotta a origine licurghica: la tradizione sulla *Lydôn pompé* e la battaglia di Platea mettevano semmai in rapporto la *diamastigosis* con eventi più recenti. La figura del legislatore era onnipresente nella cultura cittadina del tempo³¹⁹ e, anche a prescindere dall'eventualità che agoni 'collaterali', come il *kathiberatorion*, richiamassero esplicitamente aneddoti sull'adozione dell'educazione licurghica a Sparta e sui suoi caratteri essenziali (§ 3.1.2), era ovvio riconnettere a Licurgo il comportamento dei ragazzi che affrontavano una prova così severa: in altri termini, a parlare del legislatore, se non la gara stessa, era la capacità di sopportare il dolore dei ragazzi.

Più tardi, nell'epoca in cui è in vigore la *diamastigosis* 2, diversi autori ricordano più o meno esplicitamente Licurgo come inventore dell'agone, e non è un caso che un *bomonikes* fosse scelto (?) come esegeta dei costumi licurghici.³²⁰ Richiama esplicitamente Licurgo la storia di fondazione dell'agone narrata da Pausania, con il suo racconto su Oreste, Ifigenia e la statua di Artemis Taurica (3,16,7-11: § 2.1.1). Il mito costituiva un tratto nobilitante, che contribuiva a rendere veneranda la gara, e permetteva di assegnare un ruolo civilizzatore a Licurgo, che con il suo intervento aveva posto fine alla barbarie del sacrificio umano.³²¹ Va detto che il rituale era in grado di richiamare in maniera molto evidente il nesso con Ifigenia, Oreste e la dea taurica. Vuoi per autosuggestione, vuoi per comprensibile ansia di protagonismo o perché nel dubbio non è mai bene trascurare un segno divino, la sacerdotessa avrà a un certo punto immancabilmente dichiarato che il piccolo *agalma* divino s'era fatto più pesante – qualcuno

318. Cartledge e Spawforth 1989: 190-211 (² 2002: 176-195); Lafond 2006: specialmente 110-122, 183-187, 190-193; Kennell 2018.

319. Cartledge e Spawforth 1989: 197-211 (² 2002: 182-195).

320. Luk. *Anach.* 38-39; Paus. 3,16,10. Un riferimento implicito a Licurgo è probabile in Favorin. *de exilio* 21, col. 20 Barigazzi. *Bomonikes*: IG V 1, 554, sopra § 2.2.2.

321. Non per nulla molte comunità pretendevano di possedere la statua dell'Artemis Taurica e Pausania avverte la competizione insita nella coesistenza delle diverse tradizioni. Su Licurgo come civilizzatore v. Braund 2018: 61-62, che tuttavia forse sopravvaluta il senso di disagio cui l'origine barbara e la mitigazione della violenza dovrebbe far fronte. Del ruolo di Licurgo in questo passaggio tace, ma forse solo per convenienza Philostr. *Ap.* 6,20.

tra i fustigatori, dunque, stava usando troppo riguardo a un giovane. Tutti gli spettatori avranno allora pensato al primitivo carattere sanguinario della dea taurica. Doveva perciò essere chiaro a chi assisteva all'agone che la statua era quella dell'Artemis Taurica,³²² ma altrettanto chiaro doveva essere il ruolo del legislatore, che aveva trasformato il sacrificio umano in un agone in cui soddisfare la dea e far brillare la virtù della gioventù spartana.

È molto verosimile che Licurgo fosse esplicitamente evocato nel corso dell'azione rituale o agonistica e nella realtà monumentale del santuario, per esempio con delle statue, ma in proposito nulla ci è noto in concreto. Quanto meno sappiamo che le autorità cittadine presenziavano alle celebrazioni dai loro posti d'onore. Di questa *prohedria* si conservano tracce sia per l'epoca augustea (*IG V 1, 254*: una fila di sedili dedicati da dei *gérontes*), sia nell'edificio teatrale di III sec. d.C. (il *tribunal* di fig. 2).³²³ L'ordinamento istituzionale di Sparta in epoca romana era percepito come l'erede di quello fondato da Licurgo, benché in realtà esso fosse per molti versi mutato.³²⁴ Una testimonianza eloquente di una simile prospettiva è offerta da Pausania, che – di là delle sue personali inclinazioni e della sua considerevole erudizione – può essere considerato un significativo campione del clima culturale della propria epoca. Il Periegeta dichiara che nella Sparta dei suoi tempi, a parte la doppia *basileía*, esiste ancora la *politeía* tradizionale (2,9,3) e apre la descrizione dell'*agorá* di Sparta menzionando gli uffici delle magistrature cittadine, evidentemente in omaggio alla fama antica della *politeía* spartana (3,11,2).³²⁵ Ancor più rivelatore della sua percezione 'continuista' delle istituzioni spartane è l'errore che commette in questo passo, quando attribuisce a un eforo, e

322. In questo senso v. pes. Burkert² 2011: 98 e 235. In fondo anche Pausania non aveva ragionato in termini molto diversi.

323. *IG V 1, 254* = *AO 294-295, 355*, nr. 141; Dawkins 1929b: 36. I sedili erano stati dedicati a Orthia da due senatori: uno di essi, Soixiadas, aveva presieduto due volte la *gerousia* come membro più anziano del collegio. Per la tribuna delle autorità nel successivo teatro Dawkins 1929b: 44.

324. Cartledge e Spawforth 1989: 143-149 (² 2002: 132-137), con richiamo tra l'altro a Cic. *Pro Flacco* 63 e ai 700 anni trascorsi senza mutamento di costumi e leggi di cui si vanta la città lì ricordati. Sopravvivevano efori e *gérontes*, ma la *gerousia* era costituita da 23 membri in carica per un anno, esistevano dei *nomophylakes* e dei bidiei, e l'eponimo civico era il patronomo, e non un eforo.

325. Sulla descrizione dell'*agorá* di Sparta in Pausania Nenci 2022 e la relazione dello stesso alla XIII Celtic Conference in Classics, Lyon 2022.

non al patronomo, l'onore dell'eponimia annuale. Per effetto di tale radicata convinzione, i *gérontes* e gli efori assisi in uno spazio d'onore in mezzo agli altri magistrati impersonavano plasticamente questa continuità e richiamavano – prima di tutto ai Greci presenti – la sempre celebrata *politeia* licurghea.

Un altro tema importante della memoria culturale spartana era la rievocazione dei più gloriosi prodotti dell'educazione licurghea, l'eroismo guerriero, i trionfi delle Guerre Persiane e il primato di Sparta tra i Greci. Il carattere panellenico e antibarbarico delle Guerre Persiane e il successo allora ottenuto da Sparta alla guida dei Greci garantivano a quel conflitto un posto di primo piano tra i momenti esemplari del passato cittadino e con essi la gloria e l'eccellenza della *polis*. In questo caso Pausania è guida preziosa: il Periegeta era del resto molto interessato alle memorie dell'epocale scontro tra Greci e barbari, tanto che nelle sue pagine rintracciamo spesso gli elementi di una sorta di appendice all'amato Erodoto. L'edificio più insigne dell'*agorá*, per esempio, era – a dire di Pausania – la *Stoà* Persiana, «costruita con il bottino delle Guerre Persiane»: tra le figure che animavano la *stoà*, Pausania riconosce Artemisia e Mardonio (3,11,3).³²⁶ Il Periegeta richiama l'attenzione anche su numerosi altri monumenti che ricordavano le guerre mediche.³²⁷ In molti casi si tratta di attivi luoghi di memoria, integrati nella vita religiosa e cerimoniale cittadina forse anche in conseguenza degli scontri con i Parti, percepiti come riattualizzazione dei *Mediká*.³²⁸

Al sacrificio degli Spartani alle Termopili era ovviamente riconosciuto in questo ambito un posto di primo piano. Nel far riferimento ai monumenti funebri di Leonida e di Pausania (3,14,1), il Periegeta accenna agli agoni che commemoravano i gloriosi eventi delle Guerre Persiane. Si tratta dei *Leonideia*, festa di discussa antichità. Epigraficamente accertate

326. La *stoà* era stata forse rinnovata in età augustea, quando Sparta era guidata da Ioulios Euryklés: su di essa e sui suoi resti Christou 1964; Kourinou 2000: 109-114; Greco 2011: 67-74; Spawforth 2012: 118-120; Greco 2016: 122-127.

327. Nella *Periegesi* è ricordato anche il ruolo di Tisamenos nella vittoria di Platea (3,11,7), lo *Hellenion* come luogo in cui si riunì a consiglio per decidere la resistenza a Serse (3,12,6), lo *mnéma* di Taltibio, la cui ira fu destata dall'uccisione degli araldi inviati da Dario (3,12,7), la tomba di Eurybiades, navarca all'Artemisio e a Salamina (3,16,6), le statue di Pausania, condottiero di Platea, presso l'altare della Chalkioikos (3,17,7),

328. Spawforth 1994.

sono le riforme che nella tarda età traianea accrebbero i premi per i vincitori degli agoni (IG V 1, 18-20). Le gare ginniche, cui partecipavano *andres*, *agêneioi* e *païdes* divisi a loro volta ulteriormente in due categorie d'età, erano riservate ai soli Spartani, mentre dei discorsi epidittici celebravano, come recita un'iscrizione onoraria spartana, «Leonida, Pausania e i rimanenti eroi» (IG V 1, 660). Al Periegeta fu mostrata una stele che registrava per nome e patronimico i caduti delle Termopili (3,14,6): proprio in loro si devono riconoscere i «rimanenti eroi» dell'iscrizione appena citata.³²⁹ Pausania ricordava anche uno *hierón* (termine che implica una continua pratica culturale) di Maron e Alpheios, a suo dire i più valorosi degli Spartani alle Termopili dopo Leonida (3,12,9).³³⁰

L'universo memoriale delle Guerre Persiane, e in particolare della battaglia di Platea, era evocato dalla *Lydôn pompé* (Plut. *Arist.* 17,10: § 2.2.1).³³¹ L'epopea delle Guerre contro il Medo riviveva soprattutto, sia pur in modo implicito, ma non per questo meno evidente, nell'atteggiamento e prima ancora nell'animo dei giovani spartani che sfidavano la morte. I giovani erano vittime della propria illusione di emulare l'eroismo dei padri, e nelle loro carni martoriate gli Spartani dimostravano di essere degni discendenti dei combattenti delle Termopili, quelli che Erodoto

329. In generale Cartledge e Spawforth 1989: 190-193 (² 2002: 176-178). Sui *Leonideia* e sui problemi posti dalla documentazione a essi collegata Gengler 2011; Paradiso 2011; Spawforth 2012: 119-126; Lupi 2014: 363-365; Marincola 2016: 223-227; Gengler 2019: 216-219. In particolare sul cenno ai nomi dei Trecento in Erodoto (7,224) da ultimo Vannicelli 2018.

330. L'affermazione, non in linea con le informazioni dell'amato Erodoto, che li vuole secondi a Dienekes (7,227), è probabilmente sollecitata dal maggiore risalto che questo monumento conferiva loro rispetto agli altri caduti. Implicito presupposto sarebbe la convinzione di una completezza di memorie, nei fatti tutt'altro che certa (cf. Richer 2012: 160-161), e che però proprio la stele dei Trecento poteva autorizzare. Dalla tradizione post-erodotea sul detto che Hdt. 7,226,1 attribuisce a Dienekes emerge un oscuramento della figura del personaggio (Ceccarelli 2019: 64), che il nome parlante rende particolarmente sospetto di essere figura non storica (Ceccarelli 2019, cui si rinvia anche per i nomi Maron e Alpheios): ciò spiegherebbe la sua assenza nel paesaggio funerario di Sparta, ma forse non del tutto la sua 'eliminazione' da parte di Pausania. L'antichità del culto di Maron e Alpheios, per il quale il termine *hierón* induce Flower a non escludere onori divini, è ovviamente dubbia, v. Flower 2009: 212-213; Flower 2018: 444-445; Christesen 2021: 55-56.

331. Per la connessione v. Spawforth 2012: 118.

con il suo racconto e attraverso la voce di Demarato aveva reso esempio duraturo della regola del vincere o morire (7,104,4-5).³³²

Da questo punto di vista i *Leonideia* e gli agoni di Orthia rendevano entrambi permanente il passato delle Guerre Persiane nel sistema agonistico cittadino, i primi nella retorica delle declamazioni e con delle gare ispirate alla tradizione panellenica dei giochi ginnici, nella quale gli Spartani avevano a lungo dimostrato la propria eccellenza,³³³ un fatto che giustificava l'onore concesso da Augusto a Euryklès e agli Spartani di presiedere i giochi Aziaci a Nikopolis (Strab. 7,7,6), gli altri mettendo in luce la singolarità ancestrale del mondo laconico e la matrice licurghea di quella eccellenza. In qualche modo la partecipazione di giovani spartani usciti dal ginnasio come truppe alleate nelle spedizioni di L. Vero e Caracalla contro i Parti era il frutto, oltre che di «ragioni propagandistiche e sentimentali», dell'illusione che la preparazione militare e gli *standard* etici coltivati rendessero la gioventù di Sparta pronta a essere ancora se stessa.³³⁴

Siamo portati a immaginare che la città si sia trasformata in una sorta di museo, un luogo di inerte esposizione di virtù antiche rivolto al mondo greco-romano. In effetti gli Spartani non esercitavano più le proprie virtù guerriere in un contesto politico e militare reale rilevante e la loro modesta partecipazione alle guerre contro i Parti non modifica certo questo giudizio. È anche vero, inoltre, che almeno a partire dalla prima metà del II sec. a.C., nella contesa con la federazione achea, Sparta aveva fatto leva, tra l'altro, sulla reputazione dei costumi licurghei nei suoi continui appelli a Roma ed era stata visitata tanto da generali e notabili romani (§ 5.2) e da uomini di cultura greci, che guardavano con interesse antiquario al suo passato.³³⁵ Gli omaggi alla tradizione non sono però solo l'esito di scelte di

332. V. sopra n. 117.

333. Sulla tradizione agonistica spartana in epoca arcaica e classica v. almeno Nafissi 1991: 153-172; Hodkinson 1999; Hodkinson 2000: 307-333; Mann 2001: 121-163; Palagia 2009; Christesen 2012; Nafissi 2013; Nobili 2013; Christesen 2014; Christesen 2019; per l'epoca ellenistica: Scharff 2019: 140-153; per l'età imperiale Cartledge e Spawforth 1989: 184-189, 232-233 (² 2002: 170-175, 214-216).

334. *IG V*, 1, 116; 816; 818. Kennell 2009a; in generale Kennell 2009b.

335. Si pensi alla visita a Sparta di Polemone d'Ilio testimoniata dalla lettura di testi epigrafici e dalla conoscenza dei fatti e della topografia cittadina che nutrivano il suo *περί τῶν ἐν Λακεδαιμόνι ἀναδημάτων* a noi noto solo per un frammento trasmesso da Ateneo (fr. 18 Preller = 10 Capel Badino *ap.* Ath. 13,574c-d). Il frammento testimonia tuttavia pienamente l'attività *in loco* che gli valse tra l'altro il soprannome di *στηλοκόπας* per parte di un allievo di Cratete di Mallo, Erodico di Babilonia

un'élite alla ricerca di prestigio presso il mondo esterno per sé e per la propria comunità o dell'adesione a modelli classici provenienti da Roma.³³⁶ L'élite cittadina sentiva profondamente l'esigenza di essere all'altezza delle proprie tradizioni e della propria grandezza passata, e la fedeltà a questi *standard* etici costituiva ancora un valore all'interno della comunità, di cui si facevano vanto anche membri di classi inferiori per la propria promozione e ascesa sociale.³³⁷ L'omaggio di Sparta al proprio mito è innanzitutto un prodotto endogeno, anche se il mito stesso era spendibile nell'ecumene imperiale e fu ulteriormente alimentato dall'interazione con le autorità romane e con l'élite politica e culturale del mondo greco-romano.

5.5.2 *Strutture per gli spettacoli e diamastígosis: i moderni e il sadismo dei turisti d'epoca romana*

In epoca classica e tardoellenistica gli spettatori dovevano assistere all'agone dall'area circostante il tempio e l'altare, forse sistemati su strutture provvisorie. Come si è detto, dall'età di Augusto esistevano dei sedili in pietra per i magistrati cittadini; qualche tempo dopo la metà del III sec. d.C. venne poi costruito una sorta di anfiteatro di forma circolare che inquadrava la fronte del tempio e circondava l'altare, permettendo di assistere a riti e gare.³³⁸ Tale struttura costituisce una testimonianza importante del prestigio dell'agone in età imperiale, e ben si accorda con le testimonianze degli autori che dichiarano di aver assistito alla gara o ricordano che i Greci andavano ad assistervi.³³⁹ Essa ha tuttavia anche avuto in qualche misura l'effetto di deformare il nostro giudizio sulla fruizione antica delle feste di Artemis Orthia, e in particolare della *diamastígosis*.

(T 3 Capel Badino): sul frammento v. Capel Badino 2015 e Id. 2018: 164-177. Sui documenti epigrafici letti a Sparta *ibid.* rispettivamente 90 e 170. Sul soprannome *στηλοκόπας* v. Capel Badino 2018: 15-20. Un altro frutto di questa visita era l'*A proposito del kannathron di cui si legge in Senofonte* (περί του παρὰ Ξενοφώντι καννάθρου, Preller fr. 86 ap. Ath. 4,138 e-b): l'operetta conteneva una notevolissima descrizione delle Giacinzie nelle quali evidentemente si riconoscevano carri simili al *kánnathron* di cui aveva parlato Senofonte, *Ages.* 8,7.

336. Questa è la linea prevalente in Spawforth 2012: reazioni critiche Vlassopoulos 2013; Stewart 2012.

337. Si pensi alla celebrazione delle vittorie dei *kasen* negli agoni (§ 3.1.1).

338. Per i sedili § 5.5.1 n. 323; per la struttura per spettacoli sopra n. 3.

339. V. sopra § 2.1.1.

La *diamastigosis* suscita un'istintiva repulsione nell'animo moderno, per la nostra diversa sensibilità di fronte allo spargimento di sangue e per lo scandalo che suscitano in noi delle morti che ci paiono evidentemente gratuite. Così, benché esistano pagine illuminanti sul turismo colto di età tardoellenistica e imperiale a Sparta e sulla complessità dei filtri culturali che qualificavano l'esperienza di una visita alla città, e dunque anche la visione delle feste di Orthia,³⁴⁰ sembra quasi sempre necessario pagare un tributo a questa giustificata repulsione. Un simile atteggiamento un po' irriflesso finisce con il dare il tono alle descrizioni comuni della *diamastigosis*. Quando si fa cenno rapidamente all'agone, lo si presenta perciò come un rito brutale, che sollecita un turismo dal gusto sanguinario se non sadico, ispirato da una cultura d'epoca romana interessata, come da *cliché*, agli spettacoli, e specialmente a quelli cruenti, come i *munera* gladiatori o le *venationes*.³⁴¹ In una chiave diversa, decisamente più erudita, ma con esito a mio parere sempre poco convincente, si è proposto di accostare in modo più o meno diretto l'agone di Sparta al rituale di Patrai per Artemis Laphria, nel quale l'enorme quantità di animali, anche selvaggi, sacrificati sull'acropoli evocava in qualche misura una *venatio*.³⁴²

340. Cartledge e Spawforth 1989: 207-211 (2 2002, 192-195).

341. Gli aggettivi «horriifying» e «gruesome» descrivono la repulsione suscitata dall'idea dei ragazzi frustati sull'altare della dea assetata di sangue (des Bouvrie 2009: 153); talora è esplicitato il paragone con gli spettacoli gladiatori (Burkert 1965: 172 n. 20: «die Zeremonie ist auf das Niveau von Gladiatorenspielen abgesunken, noch im 3. Jh. n. Chr. wurde ein Theater für die Zuschauer errichtet»; cf. Lebesi 1991: 102 e n. 9). Quando non sottolineano il carattere sadico del turismo di età imperiale attratto da un rituale degenerato (Rose 1929: 405 «sadistic pleasure»; Marrou 1948: 53-54 «une foule attirée par ce spectacle sadique»; Den Boer 1954: 272-273 «sadistic degeneration»; Cartledge 2001: 172 il teatro è «a monument to sado-tourism», che permetteva agli spettatori, «including foreign tourists, to sit in some comfort while they watched Spartan youths ... being flogged, preferably to death, in front of the altar of Ortheia Artemis»; Engels 2004: 101 «grausame Schaulust eines Massenpublikums befriedigten»; Burkert² 2011: 393 «in der Kaiserzeit scheint die Geißelung als sadistisches Schauspiel für Touristen dargeboten geworden zu sein»; Christesen 2012: 201 «by the Roman period this ritual had degenerated into a sanguinary spectator sport») o anche solo il «divertimento» per turisti (McInerney 2015: 311 «a more theatrical performance for the entertainment of tourists»; Braund 2018: 73 «a tourist-attraction»). A una più complessa relazione fra un apprezzamento secondo la cultura tradizionale del ginnasio e gli spettacoli gladiatori accenna König 2005: 91-92.

342. Pirenne-Delforge 2006: 106-107; Mylonopoulos 2008: 54-56; Spawforth 2012: 93-95. Spawforth sottolinea il «Roman feel», «l'accordo con la sensibilità

Va riconosciuta la complessità delle emozioni e delle dinamiche mentali individuali e collettive che in tutte le epoche inducono all'apprezzamento di crudeli ma impressionanti spettacoli di violenza. L'atteggiamento e la risposta emotiva del pubblico sono comunque anche condizionati da fattori storicamente determinati.³⁴³ Nel caso della *diamastigosis* questi fattori, molto specifici e di varia natura, culturale, religiosa e sociale, marcano fortemente la distanza dagli agoni gladiatori. A segnare tale differenza è innanzitutto l'ancoraggio, sia pure in un certo grado artificioso, della fustigazione a oltranza nella cultura spartana classica e in alcuni valori tradizionali della civiltà greca. Come abbiamo visto, nell'agone era compendiata ed esibita la virtù spartana. Va inoltre notato che gli autori greci, quando raramente criticano i *munera* gladiatori, disapprovano il fatto che il brutale spargimento di sangue vada a occupare gli spazi dedicati al culto delle grandi divinità cittadine.³⁴⁴ Ora, specie nella sua fase più tarda, quando gli spettatori si radunavano sulle tribune del piccolo teatro presso l'Eurota, la *diamastigosis* esprimeva piuttosto i valori della tradizione e del rispetto degli dei. La stessa superficiale somiglianza con uno spazio teatrale o anfiteatrale non faceva che accentuare le differenze rispetto a una struttura destinata o convertita alla celebrazione di *venationes* e *munera*. Il teatro di Orthia veniva costruito proprio quando altrove, nelle province di cultura greca dell'impero, edifici teatrali e stadi venivano trasformati per ospitare combattimenti con le belve.³⁴⁵ Esso inquadrava la facciata del tempio della dea, dal quale usciva la sacerdotessa con la veneranda e antichissima statua di culto. Le tribune circondavano l'area tra l'altare e il tempio, nella quale, in un agone fortemente connotato in termini religiosi, affrontavano il dolore dei nobili giovani spartani,³⁴⁶ e non dei gladiatori che, certamente valorosi ma di infimo livello sociale, mettevano in gioco la vita per denaro.³⁴⁷ A Orthia i giovani versavano il proprio sangue sull'altare della dea, fino al rischio di perdere la propria vita, in ripetizione di un agone che si

romana» di questo rito, che sarebbe suggerito dal sangue versato, dai giovani impotenti, e dalla minaccia incombente – se non dagli autentici casi – di morte.

343. Per la necessità di considerare sia gli aspetti antropologici e psicologici generali, sia quelli storicamente determinati v. Fagan 2011.

344. Specialmente Dion Chrys. 31,121-122; Philostr. *Ap.* 4,22, con Mann 2011: 118-122.

345. Dodge 2009.

346. Sulla nobiltà dei partecipanti Philostr. *Ap.* 6,20; Simpl. in *Epict.* 8.

347. Mann 2011: 88-96.

voleva risalisse a Licurgo e che esaltava tutte le virtù promosse dal legislatore e incarnate nel popolo di Sparta. In età tardorepubblicana e imperiale, almeno per i più colti, questa virtù sollecitava precisi richiami filosofici. Kennell, in particolare, ha ben evidenziato il *pedigree* nobile del *tás karterías agón*, e come in esso l'immagine tradizionale di Sparta si intrecci con le concezioni educative e la cultura filosofica d'epoca ellenistica: già Platone registrava la prova tra le *karteréseis tôn algedónon* (*leg.* 1,633b-c) e la *kartería* è poi un'importante virtù stoica, una componente essenziale del coraggio. Più tardi, mentre i commentatori alle *Leggi* mettevano in relazione l'agone con le *karteréseis* di Platone, il Solone dell'*Anacharsis* di Luciano leggeva le attività dei giovani spartani d'epoca imperiale come prove destinate a renderli *karterikétatoi*, ancora nello spirito del Megillos delle *Leggi* di Platone.³⁴⁸

La presenza del teatro non deve inoltre indurci a credere che la *diamastigosis* fosse un tipico spettacolo di 'massa', con un pubblico indifferenziato e privo di relazioni con i concorrenti. I 'turisti' non spartani (greci certo più che romani) erano ovviamente in gran parte membri dell'élite.³⁴⁹ Informati dalle storie sulla morte dei giovani, giungevano sulle tribune dopo aver ammirato le statue erette in loro onore, e la loro reazione era fortemente guidata dal proprio bagaglio culturale: il mito di Sparta indubbiamente nobilitava i partecipanti all'agone. Per gli spettatori privi di legami sociali o di parentela con i singoli concorrenti la gara doveva costituire un'esperienza di partecipata emozione alle sofferenze dei singoli e di ammirazione per le virtù di quanti con il trascorrere del tempo dimostravano la propria eccellenza, con i quali ci si poteva via via simpa-

348. Kennell 1995: 111-113. Sulle matrici socratiche del concetto stoico di *kartería* v. Cullyer 2003; sul suo posto nel catalogo crisippeo delle virtù (*SVF* III, 264) v. p.es. Jedan 2009: 81 e 158 (table 1). Su Lukian. *Anach.* 38 e Platone Ducat 2009: 427-428; il passo luciano è riprodotto nell'appendice VI.

349. Scrive p.es. Engels 2004: 101 «kamen jährlich tausende Griechen und Römer zu den spartanischen Agonen und Festen». Il teatro peraltro non può alloggiare molto più di un paio di migliaia di spettatori (comunicazione personale di Nicolò Masturzo). Completamente da sottoscrivere le parole di Spawforth: «Although the scale of this tourism is impossible to quantify, it was clearly more akin to that of the Grand Tour of eighteenth-century Europe than the mass-tourism of today: when individual sightseers can be identified, they almost invariably belong to the Roman and Greek upper classes, who alone enjoyed the leisure and wealth to travel for pleasure. Cultural tourism of this kind was best undertaken on the basis of an educated interest» [Cartledge e Spawforth 1989: 209 (² 2002: 193)]. Cf. sopra n. 105.

teticamente identificare. Sulle tribune, poi, si trovavano molto probabilmente soprattutto i concittadini dei ragazzi. Le articolazioni sub-civiche e le relazioni personali avranno determinato altri più stabili processi di identificazione e partecipazione, e sentimenti di delusione ed esultanza. All'apice di questa scala di relazioni erano ovviamente i familiari dei giovani. E qui torna in gioco il mito di Sparta. La forza dei luoghi comuni agiva su tutti gli spettatori, Spartani e no. Il pubblico era colpito tanto dalla virtù e dalla resistenza al dolore dei giovani spartani quanto dal carattere dei loro genitori e in particolare delle loro madri, di cui avrà spiato le reazioni. È molto probabile che le madri e i padri presenti volessero mostrarsi interpreti fedeli di quella tradizione.³⁵⁰

Alcune fonti antiche sembrano confermare il quadro qui tratteggiato. Nulla è forse più istruttivo delle convenzionali parole che Luciano, nell'*Anacarsi* (38), mette in bocca a Solone (appendice VI). Il saggio ateniese descrive l'interazione tra giovani e genitori sulla falsariga dei modelli appena ricordati, e pone in rapporto la virtù di resistenza dei primi con la difesa della patria.³⁵¹ Dalla *Vita di Apollonio* (6,20) di Filostrato emerge che se la natura degradante della fustigazione poteva suscitare perplessità (si trattava di un trattamento riservato in genere agli schiavi), ciò avveniva per il contrasto che questa veniva a creare con il ricordo della grandezza e della gloria degli Spartani.

Questo piccolo universo di partecipazione emotiva si allargava ai più giovani coetanei dei fustigati che – come ci è parso di poter stabilire (§ 2.2.1) – sfilavano nell'arena dopo la *diamastigosis* nella *Lydôn pompé* e dovevano rappresentare per il pubblico una nuova classe di età pronta ad allontanarsi dagli agi del mondo 'comune' e a mostrare cosa voleva dire essere Spartani. Per i ragazzi, che dovevano aver avuto modo di assistere alla violenza subita dai loro compagni di poco maggiori, questo ingresso formale nella fase di preparazione alla fustigazione doveva comunque costituire un momento indimenticabile e di estrema emozione. Nella loro

350. Queste presenze e questi temi sono evocati da Sen. *dial.* 1,4,11; Stat. *Theb.* 4,231-233; 8,436-437; Mart. 7,80,10; Lukian. *Anach.* 38; Tert. *apol.* 50,9; *mart.* 4,8.

351. Il razionalismo del Solone luciano, che immagina il giovane sottoposto a tortura da parte del nemico, ricorda il modo di procedere di Senofonte nella *Costituzione dei Lacedemoni*, quando riporta a minuzie d'utilità pratica l'ascesi dolorosa cui sono sottoposti i giovani spartani (n. 263): notazioni del genere probabilmente derivano anche dall'esigenza dialettica di persuadere l'interlocutore – il lettore di Senofonte o lo scettico Anacarsi del dialogo.

mente risuonava forse la promessa della *trichoria*, quel canto eseguito nelle Gimnopedie nel quale – così si racconta – ogni generazione di Spartani prometteva alla città di superare in coraggio e vigore la precedente, ma nei loro occhi doveva essere viva l'immagine della dura prova che li attendeva.³⁵² Possiamo solo provare a figurarci le loro intense e forse intimamente contraddittorie reazioni.

N. Cusumano ha riletto il ruolo degli stranieri che assistevano all'agone in una prospettiva antropologica, ascrivendo un significato molto importante all'interazione tra cittadini e 'turisti' ai fini della definizione di sé della comunità. La morte dei giovani nel mezzo di una cerimonia 'ancestralizzata' restituiva l'immagine di una città sempre fedele a se stessa, ancora in grado di offrire l'esempio supremo della *belle mort* spartana: la presenza degli stranieri confermava negli Spartani il senso della propria eccezionalità e superiorità; gli ospiti per parte loro riconoscevano con emozionata e nostalgica ammirazione un mondo profondamente iscritto nella loro cultura, che percepivano in parte come 'esotico', ma nel quale rintracciavano anche una viva esemplificazione delle antiche virtù degli Elleni. Cusumano avverte lo scandalo delle morti giovanili, e segnala l'eccesso della prova, che porta alla distruzione del giovane che il processo iniziatico dovrebbe far transitare allo *status* di adulto.³⁵³

5.5.3 *Il dialetto delle dediche a Orthia*

Come abbiamo visto, mancano indicazioni precise sul rapporto tra la gara della *diamastigosis* e gli agoni del *paidik(h)ón*. Si può però per eco-

352. Sulla *trichoria* v. Plut. *inst. lac.* 15 (*mor.* 238a-b); *Lyc.* 21,3; *mor.* 544e; Schol. Plat. *leg.* 1,633a, *s.v.* *syssitia* (cito dalla *Vita di Licurgo*: «nelle feste si formavano tre cori, uno per ciascuna delle tre età. Esordiva quello dei vecchi cantando: 'Noi un giorno fummo giovani gagliardi'; quello degli uomini nel fiore degli anni diceva: 'noi lo siamo; se vuoi, fanne prova'; infine il terzo, quello dei fanciulli: 'noi saremo molto più forti.'»; trad. Piccirilli, rev. Nafissi); cf. Ducat 2006: 268-272; Flower 2018: 439-440.

353. Cusumano 2009-2010, con tuttavia alcune affermazioni meno condivisibili: che la presenza di stranieri fosse tradizionalmente proibita resta un'illazione; in epoca classica stranieri assistevano almeno alle Gimnopedie (Xen. *mem.* 1,2,61; Plut. *Cim.* 10,6; in *Ages.* 29,3 Plutarco si figura la città «piena di stranieri» in occasione della festa all'epoca della battaglia di Leuttra), ed è probabile che lo stesso accadesse alle Giacinzie, dove la presenza di stranieri è testimoniata per i primi decenni del II sec. a.C. da Polemone (fr. 86 Preller *ap.* Ath. 4,138f, n. 335).

nomia supporre che tutti questi agoni fossero l'appendice di una stessa festa religiosa. Se è così si deve tener conto della presenza di non-Spartani quando si considera uno degli aspetti più appariscenti della documentazione relativa al *paidik(h)ón*. Mi riferisco all'uso del dialetto locale, ben notato da Kennell, che caratterizza molte di queste dediche e anche altre iscrizioni che celebrano vincitori di agoni legati all'*agogé*, in modo più marcato e frequente nel II e nel III sec. d.C.³⁵⁴ È un tratto anomalo nell'epigrafia spartana, che per il resto è, sin dall'estrema epoca ellenistica, caratterizzata dall'uso prima prevalente e poi esclusivo della *koiné*, in genere nella variante dorica di Laconia.³⁵⁵ Tale *koiné*, con rarissime tracce di forme dialettali più specifiche della conservazione di /ā/, è in epoca imperiale anche la lingua delle iscrizioni pubbliche, p.es. di decreti, di cataloghi di magistrati, di carriere di notabili e di iscrizioni onorarie. Tra le stele con i falcetti dedicati a Orthia s'incontra invece, a partire dall'età di Adriano, accanto a esempi in *koiné* di colorito dorico, un consistente gruppo redatto nel singolare dialetto laconico d'età imperiale. Il tratto più appariscente di questo dialetto è il rotacismo della sibilante finale, cui si accompagnano tra l'altro la grafia <δδ> per <ζ> e <σ> per <θ> (fig. 15 e sopra § 3.1.1 nr. 3 n. 128 fig. 7): i testi presentano comunque di regola una più o meno marcata interferenza della lingua *standard*.

Non è chiaro quanto comunemente il dialetto fosse davvero parlato in città, ma non c'è dubbio che le dediche dei ragazzi lo esibiscano per scelta consapevole e come marca identitaria, a sottolineare il carattere peculiare delle tradizioni locali e a richiamare la veneranda antichità dei costumi licurghei.³⁵⁶ L'impiego del laconico nelle iscrizioni rifletteva probabilmente in parte l'uso della parlata dialettale nei rituali, e in particolar modo nei canti tradizionali, il cui carattere epicorico, ben sottolineato per le Giacintie dalla descrizione di un autore verosimilmente dell'estrema età ellenistica, Polykrates (*FGrH/BNJ* 588 F 1),³⁵⁷ sarà stato evidenziato, con conven-

354. Kennell 1995: 87-93.

355. Brixhe 1996.

356. Kennell 1995: 87-93; Alonso Deniz 2014; Kristoffersen 2019.

357. «Entrano in scena cori con schiere intere di giovani che cantano alcune liriche del repertorio locale, e dei danzatori mescolati in mezzo a loro si esibiscono in movimenti in stile antico, al suono dell'*aulós* e del canto» (χοροί τε νεανίσκων παμπληθείς εισέρχονται καὶ τῶν ἐπιχωρίων τινὰ ποιημάτων ἄδουσιν, ὀρχησται τε [ἐν] τούτοις ἀναμειγμένοι τὴν κίνησιν ἀρχαϊκὴν ὑπὸ τὸν αὐλὸν καὶ τὴν ψῆδην ποιῶνται). Sulla cronologia di Polykrates, v. comunque Lloyd 2019: 35-37, 239-242, che ripropone

zioni magari in parte mutevoli e artificiose, anche nella forma linguistica. A un rapporto tra dialetto d'epoca imperiale, ostentato localismo e canto e musica tradizionali potrebbe rinviare del resto la singolare redazione in questo dialetto del celebre falso decreto spartano contro Timoteo trasmesso da Boezio (*mus.* 1,1).³⁵⁸ Questo testo è doppiamente prezioso. Da un lato il decreto rivela alcune connotazioni dell'uso del dialetto 'iperlocale', altrimenti sfuggenti: esso si propone di restituire un testo di V-IV sec. a.C., evidentemente con i caratteri linguistici attribuiti al laconico di quell'epoca. Insomma: si era convinti che quella peculiare parlata rappresentasse una forma particolarmente genuina di lingua 'antica'. D'altro canto il

l'identificazione con il sofista ateniese di tardo V-IV sec. a.C. *FGrH/BNJ* 597: già il comico della commedia di mezzo Antiphanes si prendeva gioco dei costumi spartani che costringevano chi fosse nato a Sparta a essere ἀρχαϊκός – con un senso tutto sommato negativo, cf. Douglas Olson 2021: 199-200 ad Antiphanes 248,3 K.-A.; qui la caratteristica ha invece un sapore di apprezzamento antiquario; in qualche modo 'in mezzo' tra i due è il tono neutramente esegetico dell'aggettivo in Polemone fr. 61 Preller a proposito dei costumi degli Spartani nei loro banchetti festivi e nei *phēditia*. Il contesto non sembra agonistico, i *neaniskoi* sono dei giovani uomini secondo Ducat 2006: 264 e Moreno Conde 2008: 36, mentre secondo Kennell 1995: 65-66 la loro età non è facilmente determinabile. Rutherford 2001: 30-31 suggerisce che i canti epicorici, in dialetto locale, siano contrapposti al peana, cui Policrate farebbe riferimento subito prima («ragazzini con chitoni tirati su alla cinta suonano la lira e cantano in tono acuto il dio accompagnati dal flauto, mentre con il plectro percorrono le corde della lira nel ritmo dell'anapesto»; παιδές τε γὰρ κιθαρίζουσιν ἐν χιτῶνιν ἀνεζωσμένοις καὶ πρὸς αὐλὸν ἄδοντες πάσας ἅμα τῷ πλήκτρῳ τὰς χορδὰς ἐπιτρέχοντες ἐν ῥυθμῷ μὲν ἀναπαίστω, μετ' ὀξέος δὲ τόνου τὸν θεὸν ἄδουσιν), di carattere maggiormente panellenico.

358. ἐπειδὴ Τιμόθεος ὁ Μιλήσιος παραγινόμενος ἐπὶ τὰν ἀμετέραν πόλιν τὰν παλαιὰν μῶων ἀτιμάσδει κτλ. «Poiché Timoteo di Mileto, giunto nella nostra città, disonora la Musa antica e ripudiando la cetra eptacorde e introducendo una varietà di toni corrompe l'orecchio dei giovani e con l'abbondanza delle corde e la novità del suo canto egli avvolge la musa in vesti ignobili e intricate, in luogo di quelle semplici e ben ordinate, organizzando la struttura della sua melodia secondo il genere cromatico invece di quello enarmonico a responsione antistrofica; e poiché era stato invitato alla gara musicale alla festa in onore di Demetra Eleusina, egli dispose la storia in modo improprio, poiché non istruì in modo adeguato i giovani sulle doglie di Semele; sia deliberato*** che i re e gli efori censurino Timoteo per questi due motivi e, dopo aver tagliato il superfluo tra le undici corde e aver lasciato le sette, perché tutti vedendo la grave dignità della città siano dissuasi dall'introdurre a Sparta qualsiasi etica (musicale) sgradevole perché mai sia turbata la gloriosa fama delle gare». Cf. Prauscello 2009: 172-188. All'esibizione di Timoteo nelle Carnee deve far riferimento [come si evince dalla restante tradizione sull'aneddoto Plut. *inst. lac.* 17 (*mor.* 238c) e Paus. 3,12,10] la prima parte del decreto: D'Alessio 2013: 129-130.

decreto, pur rimandando o facendo riferimento non ai canti per Orthia, ma agli agoni per Demetra e Kore all'Eleusinion di Kalyvia (tes) Sokhás e (implicitamente) alle Carnee, è in chiaro rapporto con l'educazione giovanile. Al Limnaion tali canti erano in parte forse eseguiti dagli stessi giovani durante le competizioni che avevano per premio il falcetto (p.es. nella *môa* e nella *keloîa*), e l'uso del dialetto era verosimilmente stimolato dalla presenza di un pubblico proveniente dall'intero mondo greco, di fronte al quale aveva un particolare senso esibire una lingua connotata come epicorica e antica.³⁵⁹ Particolarmente significativo pare il fatto che, oltre alle molte stele con i falcetti, a presentare questi peculiari tratti dialettali sia l'iscrizione per la statua di M. Aurelios Euarestos, il giovane che – come si è proposto – è morto nella gara della *diamastigosis* (IG V 1, 653a = AO 356, nr. 142: § 2.2.2). Il caso è singolare: le iscrizioni onorarie sono in genere redatte in *koiné*, e in *koiné* sono anche di regola quelle per i 'comuni' *bomonikai*. La statua di M. Aurelios Euarestos era eretta nel santuario di Orthia ed era stata finanziata dai suoi *bouagoí*. La scelta linguistica anomala pare condizionata dalla volontà di sottolineare la partecipazione al percorso educativo comune e soprattutto la matrice locale dello straordinario atto di coraggio e resistenza. Il dialetto laconico d'età imperiale costituiva un persistente segno distintivo dell'eccellenza dorica e spartana.

359. V. Prauscello 2009: 186-188, però, per la rilevanza anche locale di questa scelta culturale.

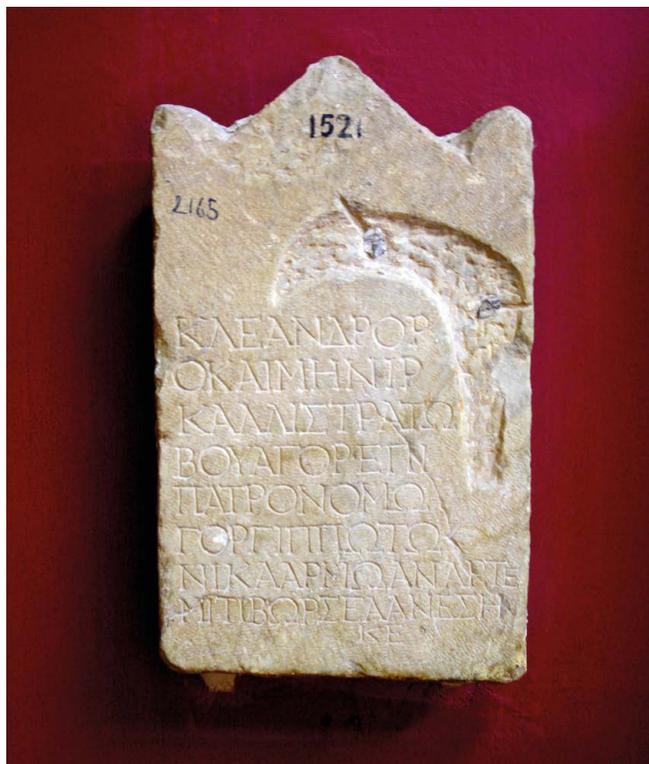


Fig. 15. Stele del *boagós* Kleandros detto Ménis, figlio di Kallistratos: il testo presenta alcuni tipici tratti del dialetto laconico di età imperiale. Sparta, Museo Archeologico 1521. *IG V 1, 307 = AO 328–329, nr. 60*. «Kleandros detto Ménis, figlio di Kallistratos, *boagós*, per la vittoria nella *móa* ottenuta sotto il patronomato di Gorgippos figlio di Gorgippos dedicò ad Artemis Otheia»; Κλέανδρον | ὁ καὶ Μῆνιρ | Καλλιστράτῳ | βουαγὸρ ἐπὶ || πατρονόμῳ | Γοργίππῳ τῷ ∅ | νικάει μῶαν Ἀρτέ|μιτι Βωρσέα ἀνέση|κε. Fine del II–inizio del III sec. d.C. (foto M. Nafissi; Ephorate of Antiquities of Lakonia – Regional Office © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Resources Fund).

6. Conclusione

La storia degli agoni di Orthia comincia in una data imprecisata, ma probabilmente – almeno per quanto riguarda il caso su cui meglio possiamo esprimerci, quello del furto del formaggio – tra la piena età arcaica e la prima età classica, l'epoca in cui matura la Sparta licurghea che meglio conosciamo. Sono anni oscuri, ma non occorre pensare che il singolare esercizio competitivo sia l'eredità di un lontano e storicamente mal determinato passato, come talora si ritiene. Inscenando una situazione in cui il furto era proibito, la gara dei formaggi descritta brevemente da Senofonte (*Lak. pol.* 2,9) permetteva di misurare e premiare due competenze centrali nel progetto educativo cui erano sottoposti i giovani spartani: l'astuzia nel furto e la resistenza al dolore (§ 4.3).

La corrispondenza tra obiettivi educativi e pratiche agonistiche certo non può sorprendere, ma non è di solito abbastanza sottolineata. Tutte le prove nelle quali i ragazzi avevano modo di competere, anche quelle di più comune ispirazione ginnico-atletica, misuravano le capacità socialmente approvate dei giovani e concorrevano a creare le gerarchie sociali e politiche all'interno della comunità. Il successo era premessa per future selezioni o cooptazioni in ruoli di particolare prestigio.

È probabile che la singolare gara dei formaggi si celebrasse nello stesso *festival* in cui si svolgevano gli agoni del falcetto. Non si può escludere che in origine essa rappresentasse una delle competizioni che emergono per la prima volta nella nostra documentazione nell'inoltrato IV sec. a.C. con la stele di Arexippos (n. 123 fig. 4), e che poi conosciamo meglio grazie alle altre stele con i falcetti, ormai di epoca tardoellenistica e imperiale (§ 3.1.1). A queste gare partecipavano giovani tra i 16 e i 20 anni, divisi in classi di età annuali: di queste conosciamo i nomi, oltre che per l'età tardoellenistica e imperiale, probabilmente anche per la fine dell'epoca classica (§ 3.2). Alcuni di essi partecipavano grazie al sostegno della famiglia di un coetaneo più fortunato, con il quale entravano in relazione di parentela fittizia sotto un nome di significato incerto, quello di *ka-sen*. Almeno dall'inoltrato I sec. d.C., quando venne creato un sistema sostanzialmente di tipo liturgico, i ragazzi erano organizzati in «mandrie

bovine» (*boúai*), guidate da un coetaneo «mandriano», un *bo(u)agós*, il rampollo di una famiglia dell'élite cittadina. Le dediche sono un documento importante dei legami verticali di reciprocità e riconoscenza che univano i membri dei singoli gruppi ai loro *bo(u)agói* (§ 3.1.1).

Le diverse specialità comprendevano anche prove canore e musicali e l'agone aveva il nome generico di *paidik(h)ón* – come ipotizzato all'inizio del XX secolo ma poi variamente messo in dubbio (§ 3.3). Una delle gare assunte in epoca imperiale il nome di *kaththeratórion*, e potrebbe aver richiamato un episodio della leggenda di Licurgo con uno specifico riferimento all'educazione. Secondo questo racconto, il legislatore aveva convinto gli Spartani a sottoporsi a una *paidéia* più severa e aspra mostrando quanto un cane avvezzo a vivere di caccia, individuato nelle fonti con il raro termine *therátor* (Nicola di Damasco *FGrH/BNJ* 90 F 56,3; Suda s.v. *Lykoúrgos*), fosse superiore a uno nutrito costantemente dall'uomo (§ 3.1.2).

Sin dall'epoca più antica cui siamo in grado di risalire, il IV sec. a.C., i vincitori ricevevano in premio un falchetto. I ragazzi erano obbligati a dedicare alla dea il premio vinto entro un certo lasso di tempo dal momento della vittoria. Questa regola, nota anche in altri contesti agonistici, è provata soprattutto dal termine *hómēra*, usato per indicare il premio conquistato in una delle iscrizioni (*IG V 1, 258 = AO 301-302*, nr. 8 = Massaro 2018, 132-133 PA 8): il premio era tenuto «in ostaggio» e andava restituito. I ragazzi ambivano a presentarsi come plurivincitori, e dunque in alcuni casi le stele che registrano più vittorie furono 'pensate' ed erette alla fine del percorso educativo, riunendo gli *athla* ottenuti nei diversi anni precedenti (p.es. *IG V 1, 256 = AO 297-298*, nr. 2, Massaro 2018: 127-128 PA 3; *IG V 1, 279 = AO 313*, nr. 31 = Massaro 2018: 144 PA 24). Ma le stele dovevano di norma essere dedicate di anno in anno: in quella di Xenoklēs figlio di Xenoklēs (*IG V 1, 269 = AO 312*, nr. 19 = Massaro 2018: 139 PA 17, fig. 9), realizzata per una prima singola vittoria, sono stati aggiunti in seguito il premio vinto in un anno successivo e l'iscrizione a esso relativa (§ 3.3).

Nel falchetto sembra doversi riconoscere in primo luogo uno strumento, e non, come spesso si ritiene, un'arma propria o impropria. L'interpretazione del falchetto come arma non convenzionale è uno degli argomenti usati da Vidal-Naquet e da Vernant nei loro influenti studi sulla gioventù e l'educazione spartana per caratterizzare il giovane a essa sottoposto

come un anti-*oplita* e per assimilarlo parzialmente all'*ilota* – secondo la categoria dell'*inversione iniziatica*.³⁶⁰ La proibizione imposta ai ragazzi di utilizzare strumenti di ferro, in particolare quando raccoglievano le canne per preparare dei pagliericci (*stibádes*) sui quali erano tenuti a dormire (§ 3.4 e § 4.2, cf. § 4.4, in fine), metteva al contrario in luce l'importanza funzionale del falchetto come strumento da taglio. Questo dato e la più generale connessione fra gli agoni di Orthia e l'educazione spartana emergono soprattutto da alcune pagine della *Vita di Licurgo* di Plutarco (16-18,3; § 4.1). La scelta dei falchetti e gli atti compiuti dagli adolescenti, in parte enfaticamente senza strumenti di ferro, in parte forse utilizzandoli (prepararsi un pagliericcio, raccogliere legna o viveri), ricordano, nella loro stretta relazione simbolica, la corrispondenza che abbiamo già rilevato tra l'agone del furto al Limnaion e i furti di cibo che i ragazzi devono compiere senza farsi scoprire (§ 4.3). Si è proposto perciò qui che l'educazione spartana prenda a modello le attività che un guerriero deve compiere mentre sopravvive e si accampa in territorio nemico durante una spedizione militare. Egli si prepara a essere un uomo forte e un guerriero valoroso, e deve dimostrare che saprà esserlo. Per questo lo Spartano è educato a sopportare il *pónos* e a sviluppare la resistenza, l'aggressività e la *métis* di fronte a un ambiente naturale e umano a lui ostile, secondo categorie antropologiche certo non universali, ma profonde, diffuse e durature (§ 5.1).

Le due gare del furto dei formaggi e del *tás karterías agón*, la *diama-stíggosis*, costituiscono il segno più incontrovertibile e meglio tangibile dei cambiamenti intervenuti nella *paidéia* spartana tra età classica e romana. Questo studio, nel trattare di esse, ha ovviamente toccato il tema più generale della distinzione fra le istituzioni educative della città nell'una e nell'altra epoca. Ciò ha comportato di ritornare, a trent'anni circa di distanza dalla sua uscita, al tema centrale affrontato da N. Kennell in *The Gymnasium of Virtue*.³⁶¹ Il libro di Kennell è uno di quelli che cambiano la storia della ricerca, uno spartiacque decisivo nella storia degli studi. Dopo di esso non si può più parlare delle istituzioni educative di Sparta senza distinguere la fase di epoca classica da quella ellenistico-romana e non ci si può accostare alle fonti senza l'attenzione che questa consapevolezza impone.

360. Vidal-Naquet 1968; Vidal-Naquet 1986; Vernant 1987; cf. Ducat 2006: 217.

361. Kennell 1995.

Il dibattito successivo alla pubblicazione del libro di Kennell si è fermato sull'estensione temporale e sulla profondità, delle 'cesure storiche', segnate prima dal declino dell'educazione spartana nel III sec. a.C., poi dagli interventi di Cleomene III e infine dal presunto 'iatio' nella storia dell'educazione spartana durante il dominio acheo della prima metà del II sec. a.C., cesure cui lo studioso ha ricollegato la genesi della nuova educazione di età tardoellenistica e imperiale. In realtà la natura e la portata di queste cesure, che si concluderebbero con la restituzione dell'autonomia a Sparta, sono tutt'altro che chiare. Nella decadenza che precede l'intervento di Cleomene è difficile dire quanto sia da ascrivere a una mancanza di rigore e disciplina, e quanto a un declino completo delle istituzioni. L'abolizione dell'educazione licurghica che viene addebitata all'acheo Filopemene è in sé difficilmente credibile ed è probabilmente un prodotto della memoria civica e della riflessione storiografica d'epoca romana. È viceversa ragionevole supporre che le trasformazioni complessive della società spartana e l'instabilità della composizione del suo corpo civico abbiano provocato *di per sé*, come esito di una dinamica interna, il declino delle istituzioni educative cittadine, mentre gli agoni giovanili che si celebravano nel contesto di feste religiose possono aver avuto una certa maggiore continuità (§ 5.2).

È perciò difficile porre confini chiari tra le varie fasi della *paideia*, e altrettanto difficile è distinguere nelle nostre fonti, prima fra tutte la *Vita di Licurgo* di Plutarco, quanto l'autore debba a informazione di epoca tardoclassica e quanto invece a fonti più recenti o addirittura alla propria diretta esperienza (§ 4.1). Le due forme dell'agone delle fruste, la gara dei formaggi e il *tâs karterías agón*, come manifestazione esemplare dei due grandi momenti dell'educazione spartana, rappresentano dunque anche un caso particolarmente utile, che può permettere di indagare in concreto il fenomeno del cambiamento.

Si è perciò analizzato il modo in cui gli Spartani sono intervenuti sull'agone delle fruste a Orthia. La *diamastíghosis*, ricordata per la prima volta da Cicerone (*Tusc.* 2,34), era per certi versi simile alla gara dei formaggi: i ragazzi venivano ancora frustati di fronte all'altare della dea Orthia. La stretta relazione che intercorre tra il nuovo agone e il suo predecessore fa pensare che esso sia stato riformato innovando in modo creativo la tradizione precedente, e non con un atto di reinvenzione reso necessario dalla dimenticanza di usi passati e desueti. Il *tâs karterías agón*

rispondeva a precise preoccupazioni religiose: si vollero eliminare i tratti sacrileghi che potevano essere riconosciuti all'agone del furto del formaggio. I rituali giovanili che prevedono il furto di offerte alla divinità richiedono una peculiare giustificazione, che rivela il disagio prodotto da simili usi (§ 5.3.1). In effetti l'*aition* sulla *Lydon pompé*, una processione di tradizione antica che si svolgeva dopo l'agone, e che come abbiamo visto in realtà doveva avere per protagonisti i ragazzi che avrebbero affrontato la prova nell'anno successivo o in uno degli anni successivi (§ 2.2.1), identifica significativamente i giovani ladri con dei barbari perturbatori del sacrificio che Pausania stava compiendo alla vigilia della battaglia di Platea (Plut. *Arist.* 17,10) (§ 5.3.1). Il nuovo agone costituiva al tempo stesso un formidabile manifesto della virtù spartana: non per niente l'ipotesi più ragionevole è che sia stato istituito nel clima esasperatamente patriottico della Sparta 'liberata' dal dominio acheo (§ 5.4).

La *diamastigosis* sembra così aver letteralmente *sostituito* senza apparente soluzione di continuità l'agone del furto del formaggio.

Anche la nuova gara entrò nella storia, e conobbe una propria evoluzione. In essa si possono distinguere due diverse fasi, che abbiamo definito *diamastigosis* 1 e *diamastigosis* 2. Fondamentale è la diversa concezione e il diverso 'senso' attribuito all'agone, che determinò anche qualche mutamento, tutto sommato minore, nel suo svolgimento concreto. Già la *diamastigosis* 1 aveva un colorito religioso: la fustigazione avveniva presso l'altare e la sacerdotessa teneva in mano degli oggetti misteriosi al cui variabile peso era affidato il giudizio sulla sufficiente durezza dei colpi di sferza (§ 5.3.2; Sch. Plat. *leg.* 1,633b, §§ 2.1.2 e 2.2.2). Le connotazioni religiose dell'agone si accentuarono quando si elaborò, probabilmente già nel II sec. d.C., la bella tradizione sull'origine del culto che leggiamo tra l'altro in Pausania (3,16,7-11). Secondo questa tradizione la statua della dea era quella della sanguinaria Artemis Taurica, portata a Sparta da Oreste e Ifigenia. L'*aition* voleva che il saggio Licurgo avesse posto fine a una primitiva fase di sacrifici umani, introducendo la fustigazione a oltranza, che ugualmente soddisfaceva la sete di sangue della dea (§ 2.1.2). Nella *diamastigosis* 2 a garantire la serietà dell'agone non erano più degli oggetti misteriosi, ma la statua della dea – che del resto era il cardine della storia mitica.

Non è facile ricostruire lo svolgimento dell'agone, benché esso sia descritto per accenni da un gran numero di fonti, a partire da Cicerone (*Tusc.* 2,34, 2,46, 5,77). La competizione a quanto pare prevedeva che i

ragazzi girassero intorno all'altare, e venissero frustati quando si trovavano nei suoi pressi (§ 2.2.2). Il giovane che più a lungo resisteva all'implacabile sequenza di colpi di frusta era dichiarato vincitore dell'agone [Plut. *inst. lac.* 40 (*mor.* 239c)] e si fregiava del titolo di *bomonikes*, attestato dal II sec. d.C.³⁶² Almeno a partire dalla piena epoca imperiale, la città votava per i vincitori l'onore di una statua, che parenti o patroni si facevano per lo più carico di dedicare a spese proprie (§ 2.2.2). Notizie di casi di morte erano giunte già alle orecchie di Cicerone (*Tusc.* 2,34) e non v'è ragione di dubitare di simili tragiche evenienze, cui fanno riferimento anche altri autori. Luciano precisa che anche a questi giovani sfortunati erano riservate statue erette su iniziativa pubblica, e che queste erano oggetto di particolari onori (*Anach.* 38). Una di esse è probabilmente anche conservata (*IG V 1, 653a = AO 356, nr. 142*: un'iscrizione finora diversamente interpretata) (§ 2.2.2).

La gara così, pur giungendo solo raramente a questo limite, assumeva i connotati estremi di una sfida a vincere o morire. Anche in ragione di una posta in gioco tanto elevata e del carattere supremo della sfida che i ragazzi dovevano affrontare, la prova della fustigazione assunse una posizione assolutamente centrale nel processo educativo spartano di epoca imperiale. Fu allora introdotto un periodo relativamente breve di dura preparazione alla *diamastigosis*, che si svolgeva in campagna, la *phouáxir* («il fare la volpe»: § 4.4). Nonostante opinioni diverse, non si può dubitare della pertinenza della *phouáxir* all'educazione di epoca tardoellenistica o romana. La pratica è nota da alcuni lemmi di Esichio (*s.vv. phouáddei, phouáxir e phouái*) che fanno variamente riferimento alla volpe e all'azione di «fare la volpe». L'astuto animale è protagonista anche della celebre storia narrata da Plutarco del ragazzo spartano che muore per tenere nascosto un volpacchiotto che ha rubato [*anon.* 35 (*mor.* 234a-b) e *Lyc.* 18,1], mentre il protagonista della storia del ritrovamento della statua di Artemis Taurica in Pausania ha significativamente nome Alópekos («Volpe») (3,16,9). Nella *phouáxir* erano state concentrate in epoca tardoellenistica e imperiale le esperienze che Plutarco descrive come tipiche della fase più dura dell'educazione, che per l'autore di Cheronea (seguendo fonti probabilmente di epoca tardoclassica) inizia a 12 anni: tra esse dovevano essere il furto e la preparazione delle *stibádes* (§ 4.4). Si potrebbe dire che

362. Resta peraltro su questo punto difficile da spiegare la contraddittoria indicazione di Nicola di Damasco, *FGrH/BNJ* 90 F 103z11.

anziché prepararsi alla guerra, i giovani spartani ormai si preparavano ad affrontare la *diamastigosis*.

L'agone si svolgeva di fronte a un pubblico sicuramente in grande prevalenza locale. Tanto sui giovani in gara quanto sugli spettatori agivano i *cliché* e le suggestioni della tradizione spartana, di cui ognuno era tenuto a mostrarsi degno: dalle memorie storiche e aneddotiche sui guerrieri spartani, primi tra tutti quelli delle Termopili (celebrati del resto annualmente nei *Leonideia*) (§ 5.5.1) ai luoghi comuni sulle madri incuranti del proprio dolore (§ 5.5.2).

La compresenza di un pubblico straniero, anche ridotta nel numero, ma socialmente qualificata, accentuava il peso degli obblighi dettati dalla convenzione sociale, espressione peraltro della cultura e delle dinamiche della società locale e di un orgoglio civico apparentemente non toccato dal mutare del tempo. Lo spettacolo rappresentava un'immersione totale nella spartanità, ugualmente rappresentata nell'arena e sulle tribune. Il nostro giustificato scandalo rispetto alla violenza della *diamastigosis* aiuta a capire, ma non giustifica i richiami frettolosi dei moderni al sadismo e al gusto per i giochi gladiatori, che introducono categorie psicologiche o storiche completamente inadatte a comprendere il fenomeno, e la sua stessa drammaticità (§ 5.5.2).

L'interazione con individui altolocati provenienti dal resto del mondo greco-romano influenzava variamente la comunicazione nel santuario. Ne offre qualche traccia la documentazione epigrafica. È per un verso probabile che l'abitudine di designare la dea Artemis Orthia, e non semplicemente Orthia, sia il riflesso di questo nuovo contesto comunicativo, meno chiuso nell'ambito locale. Con questa sorta di concessione alla dimensione panellenica si combina un fenomeno di segno apparentemente opposto. Tutti gli agoni di Orthia erano impregnati di un fortissimo localismo, che si esprimeva probabilmente nella tradizione dei canti rituali, e che è però per noi visibile nel II e nel III sec. d.C. soprattutto nel singolare dialetto con cui venivano redatti i testi delle stele dei vincitori del *paidik(h)ón* (§ 5.5.3).

Per forme della competizione, specificità dei premi, origine rigidamente cittadina dei partecipanti e integrazione nella singolare educazione spartana le gare di Orthia paiono agli antipodi rispetto alla grande agonistica dei giochi panellenici. In epoca imperiale la *diamastigosis* stabilisce una relazione tra livello locale e livello ecumenico, ma in una forma

decisamente anomala. La gara si rinnova, ma non nel senso di un adeguamento ai modelli dell'agonismo panellenico. I partecipanti, come normale in un agone efebico, sono ancora solo spartani, e la festa e il sacrificio non sono riconosciuti a livello sovracittadino, e dunque non richiamano delegazioni ufficiali da altre città.³⁶³ Eppure all'agone assiste un pubblico qualificato per estrazione sociale, cultura, ruolo politico, e proveniente da tutto il mondo greco, anzi, da tutta l'ecumene imperiale. Artemis Orthia doveva apparire veneranda, ma non era l'accettazione del culto della dea da parte delle singole *póleis* a portare a Sparta gli stranieri, bensì – in una dimensione ben più privata – la statura panellenica del passato e dell'immagine di Sparta e la fama del perdurante eroismo dei suoi giovani.

363. Per le delegazioni nei giochi panellenici di epoca imperiale v. Rutherford 2013: 47-50 e *passim*.

Appendice I.

Su Artemis Limnatis, Artemis Orthia e Limnai

L'epiclesi Limnatis è attestata per Artemis, oltre che a Volimnos, nel santuario che sarebbe stato teatro delle violenze all'origine del conflitto tra Spartani e Messeni,³⁶⁴ a Kombothekra in Trifilia (Pilz 2020: 335-354), a Messene sull'Itome (v. sotto), sul torrente Choireios, presso Gerenia (*IG V* 1, 1431, ll. 37-39), a Epidauros Limera (Paus. 3,23,10), a Patrai (v. sotto) e in territorio tegeate sulla strada per Sparta (Paus. 8,53,11). Per il santuario di Volimnos un'iscrizione di III sec. d.C. (*IG V* 1, 1376) pare attestare l'identificazione (?) della Limnatis con Orthia. Curiosamente Strab. 8,4,9 sostiene che la dea del Limnaion a Sparta prende il suo nome da quella di Volimnos. Ciò induce a speculazioni malcerte. Secondo H.M. Loube (2013: 55-57), p.es., il passo di Strabone farebbe riferimento alla Artemis Issoria, detta anche Limnaia secondo Paus. 3,14,2, alla quale si rapporterebbero pure le storie sulla Artemis Limnatis di Patrai che abbiamo ricordato in § 2.1.2: già la celebrità del culto dell'Orthia nel quartiere di Limnai rende però improbabile questa soluzione alternativa; per di più nulla osta a identificare il Limnaion di cui parla Strab. 8,4,9 con il Limnaion in cui si venera Orthia (la denominazione del luogo sacro si legge in Paus. 3,16,7), mentre è probabile che la denominazione di Limnaia venisse data alla Issoria – sita su un'altura (Plut. *Ages.* 32,6) – in riferimento all'Orthia del Limnaion, e non alla lontana Limnatis di Messenia. Alcuni pensano invece che Limnatis sia a Volimnos semplicemente un altro modo di designare Orthia, la dea del santuario di Limnai a Sparta.³⁶⁵ Anche quest'ipotesi è però poco percorribile. L'epiclesi Limnatis è di derivazione toponimica, e Pausania (3,2,6; 4,31,2) e Strabone (6,1,6; 8,4,9) collocano il santuario teatro della violenza ἐν Λίμναις; il toponi-

364. Sul santuario Koursoumis 2014; sulle tradizioni antiche all'origine del conflitto tra Spartani e Messeni v. Luraghi 2008: 80-83, 158-160 e Burni 2018. I passi principali sono: Diod. 15,66,3; Strab. 6,1,6 e 6,3,3 (= Ephor. *FGrH/BNJ* 70 F 216); Paus. 4,4,2-3; 31,3.

365. Zunino 1997: 48-55, Luraghi 2008: 23-25; Valletta 2022: 819.

mo Limnai da cui deriva l'epiclesi Limnatis non è dunque il quartiere di Sparta, ma quello proprio del luogo in cui sorge il santuario; l'epiclesi è dunque 'originaria' di Volimnos ed è in relazione con un ambiente umido che si riflette anche nel toponimo moderno Volimnos.³⁶⁶ I Messeni vollero rivolgere la loro devozione alla dea del sacrilegio di Volimnos istituendo, poco tempo dopo la fondazione della città, una 'filiale' del santuario della Limnatis sul pendio roccioso dell' Itome. Un qualche interesse ha comunque la tradizione sulla Artemis Limnatis di Patrai, cui Pausania (7,20,7) attribuisce un'origine da Sparta. La dea era identificata chiaramente con Orthia³⁶⁷ da una tradizione probabilmente di epoca tardoellenistica o romana,³⁶⁸ cosa che documenta ancora una volta la percezione di Orthia come Artemis fuori di Sparta. In ogni caso, anche se qualche santuario dell'Artemis Limnatis può essere stato ricondotto (Patrai) o addirittura esser nato in riferimento (come a Messene) a un santuario di un luogo diverso, in generale i diversi culti della Limnatis non vanno fatti risalire a una sola matrice.

366. Cf. la comunicazione di S. Koursoumis alla XIII Celtic Conference in Classics, Lyon 2022.

367. *Pace Loube* 2013: 55-57.

368. L'argomentazione addotta da Ellinger 2011 per una cronologia come quella qui proposta non pare però convincente.

Appendice II.

Sull'antichità del mito di fondazione trasmesso da Pausania, Astrábakos, Alópekos e la Lygodesma

L'eroe Astrábakos è coinvolto nella singolare vicenda della nascita del re di Sparta Demáratos (Hdt. 6,69), e diversi studiosi sono indotti dalla sua menzione in Erodoto a pensare che l'*aition* comprenda elementi antichi: M. Kōiv, in particolare, propone di collegare l'intero *aition* all'agone del furto dei formaggi.³⁶⁹ I suoi argomenti tuttavia non sono convincenti. Che il nome di Alópekos («Volpe») ricordi l'usanza della *phoúaxir* è indubbio, ma questa usanza era ancora viva in epoca imperiale – e anzi, verosimilmente, essa fu propria solo della fase tarda dell'educazione spartana ed era per l'appunto esplicitamente connessa dalle fonti al rito della *diamastíghsis* (§ 4.4). Che Astrábakos sia una figura antica è altrettanto indubbio, ma non tutte le storie che si raccontano su di lui necessariamente sono altrettanto antiche, anche se la collocazione dell'*heróon* di Astrábakos ricordata da Pausania (3,16,6) può suggerire che egli avesse un qualche collegamento 'originario' con il culto di Orthia.³⁷⁰ Per altro verso il sincronismo con Licurgo stabilito da Pausania attraverso la genealogia di Astrábakos e Alópekos³⁷¹ è indizio forte di una costruzione in funzione dell'*aition* trasmesso da Pausania, che riconosce proprio in Licurgo il fondatore della *diamastíghsis*. Infine, la somiglianza tra lo scontro tra i due fratelli e la fustigazione a seguito del furto, chiamata in causa da Kōiv, è a dir poco superficiale.

L. Pucci ritiene che la scoperta casuale della statua da parte di Alópekos e Astrábakos sia inconciliabile con la storia dell'arrivo della statua stessa con Oreste e Ifigenia, e che pertanto costituisca un elemen-

369. P.es. Burkert 1965: 172, e più recentemente Pucci 2013: 279-281 e Kōiv 2015: 44-49.

370. Su questo collegamento, e non sul rapporto con la flagellazione, insiste Seeberg 1966: spec. 49-52; sulla localizzazione del santuario, non identificato sul terreno, v. Pavlides 2023: 45

371. Cf. Burkert 1965: 172 n. 19.

to antico della tradizione.³⁷² Tuttavia la ripetizione di εὐρόντες ed εὐρέθη in Paus. 3,16,9 e 11 mostra che nel racconto il nesso era attivo, anche se non troppo esplicitamente sottolineato dal Periegeta: «Prima di tutto, Astrábakos e Alópekos, figli di Irbos, figlio di Amphisténes, figlio di Amphiklès, figlio di Agis, appena *trovata* la statua divennero pazzi... E la chiamano non solo Orthia, ma anche Lygodesma, perché *fu trovata* in un cespuglio di giunchi (*lygos*), e la vermena, che vi si attorcigliò intorno, rese diritta la statua (*orthón*)» (per il testo greco, sopra n. 40). È possibile che l'epiclesi Lygodesma sia più antica dell'età imperiale (specie se si deve riconoscere in una celebre moneta spartana dell'età di Cleomene III la figura di Orthia e nel motivo vegetale nella parte inferiore della sua veste un riferimento all'epiclesi)³⁷³, ma il dettaglio è perfettamente integrato nella storia. La dinamica del racconto sembra in effetti richiedere una riscoperta della statua, che a quanto pare si immaginava fosse divenuta inoffensiva proprio perché legata, difficile dire se per caso³⁷⁴ o per opera di chi ne conosceva la pericolosa potenza, come Oreste ed Ifigenia. Come nota Chr.A. Faraone «Greek legends and rituals that concern bound or imprisoned statues repeatedly express the desire to control directly the potentially dangerous activities of powerful deities of an arbitrary and often malicious disposition».³⁷⁵

Sulla base di Sch. Plat. *leg.* 1,633b – che riferisce come la sacerdotessa tenesse coperti oggetti di natura ignota (§ 2.1.2, per il testo greco n. 60) – Fr. Schwenn (1915: 94-95) ipotizzò che la follia fosse fatta derivare dalla semplice percezione visiva della statua; il dettaglio sugli oggetti di oscura e ignota natura testimonia però una versione alternativa rispetto a quella su Orthia/Artemis Taurica, nella quale invece la natura dell'oggetto che la sacerdotessa teneva in mano era ben nota.³⁷⁶ Spesso si immagina che la

372. Pucci 2013: 279-281, seguito da Lo Monaco 2018: 444, 512-513. Pure Braund 2018: 74 n. 44 è dell'avviso che Pausania non colleghi il termine *Lygodesma* alla storia di Oreste. Si dice talora che le leggende sull'immagine di culto siano due: quella che la fa venire dalla Tauride, e quella che la fa rinvenire in un cespuglio (p.es. Ziehen 1929: 1466).

373. Così Grunauer-von Hoerschelmann 1978: 15.

374. Secondo Roy 2019: § 19, il racconto potrebbe supporre che Oreste avesse abbandonato la statua e che questa sia stata perduta.

375. Faraone 1992: 137. Sulla pericolosità della statua v. Bremmer 1983: 311.

376. Schwenn 1915: 94-95.

follia fosse degenerata in scontro fratricida:³⁷⁷ ma Pausania avrebbe taciuto un altro dettaglio sanguinario, che portava acqua alla sua tesi circa l'origine taurica della dea di Sparta? La follia dei fratelli costituisce in realtà una tappa estremamente coerente nella *climax* di violenze intestine e punizioni divine che il racconto mette in scena.

La menzione da parte di Pausania di quelle che tradizionalmente sono considerate le unità territoriali che corrispondono all'articolazione del corpo civico di Sparta, Limne, Cinosura, Mesoa e Pitane, è un altro elemento che si ritiene indichi l'origine particolarmente antica delle informazioni contenute nel racconto di Pausania. Kōiv insiste giustamente sul fatto che i grandi santuari di Sparta sono connessi alla formazione della comunità, ma le memorie costitutive dell'identità civica a essi legate erano comunque oggetto di rielaborazione (un dato da tempo riconosciuto, proprio in riferimento alle suddivisioni civiche).³⁷⁸ La recenziarietà del quadro offerto da Pausania è tanto più ovvia, quanto più ci si allontana dalle ricostruzioni tradizionali del sistema delle suddivisioni civiche spartane, che riconoscono nei gruppi dei cittadini di Limne, Cinosura, Mesoa e Pitane (eventualmente con Amyklai) le antichissime *kômai* o *obai* della comunità³⁷⁹. Tale carattere recente emerge comunque anche considerando semplicemente il fatto che queste suddivisioni civiche ci sono note proprio da documentazione di epoca imperiale, le iscrizioni degli *sphairéis*. Insomma: il richiamo di queste ripartizioni locali riflette il loro ruolo nell'educazione giovanile di età romana.³⁸⁰ Il nesso con il santuario di Orthia sarebbe ancora più evidente se effettivamente, come supposto da Kennell (v. n. 91), i gruppi dei giovani partecipanti agli agoni per la dea fossero stati basati sulle sottodivisioni civiche testimoniate dalle iscrizioni degli *sphairéis*: ma la cosa non può essere data per certa. In realtà la menzione di solo quattro '*kômai*' nel racconto di Pausania non è un dato storico miracolosamente sopravvissuto, ma un dettaglio frutto di accurata ricostruzione antiquaria: cf. appendice III.

D. Braund si chiede se la possibile menzione dell'Eurota (frutto di emendamento) come patria del coro al verso 135 dell'*Ifigenia in Tauride*

377. P.es. Burkert 1965: 172.

378. V. Graf 1985: 87 n. 81.

379. Per ricostruzioni alternative, in buona parte convincenti, v. Lupi 2018.

380. Kennell 1995, 38-43; Lupi 2018: 164-165; è arbitrario riconoscere qui con Roy 2019: § 19-20, un'allusione a una situazione presinecistica.

euripidea non riveli una connessione preeuripidea tra Orthia e la dea taurica: la traccia è dubbia, e in ogni caso troppo sottile per essere seguita. Allo stesso modo vanno valutate con scetticismo, anche alla luce del carattere complessivamente tardivo delle testimonianze, le speculazioni di Venit sull'origine classica della tradizione sulla statua taurica a Sparta.³⁸¹

381. Braund 2018: 79; per l'emendamento del trådito *Εὐρώπαιον* v. Hall 2012: 53 n. 19 con bibl. Venit 2003: 53-54.

Appendice III.

Limne, Cinosura, Mesoia e Pitane nel racconto sull'origine dell'agone

La mancata menzione dei cittadini di Amyklai nel racconto di Pausania sull'origine dell'agone (3,16,9) non è un dettaglio storico, bensì accuratamente antiquario e di concezione recente.³⁸² Lo scontro fratricida tra i membri delle quattro suddivisioni civiche avviene infatti all'epoca di Licurgo, mentre secondo Pausania gli Spartani avevano conquistato Amyklai dopo la legislazione licurghea (3,2,6). Inoltre, come Kennell ha abilmente e incontestabilmente dimostrato, gli abitanti del villaggio di Amyklai appartenevano in età imperiale a una *obá* detta dei Neopolitai.³⁸³ Il nome stesso doveva dare l'idea che i membri di questa *obá* fossero entrati in epoca relativamente nella cittadinanza. Oltre alla tardiva conquista di Amyklai, anche una simile consapevolezza poteva indurre a pensare che gli Amiclei, dei 'nuovi cittadini', non fossero stati coinvolti in quella vicenda primitiva.

Va detto che l'origine della suddivisione civica dei Neopolitai, nota solo da iscrizioni di età imperiale,³⁸⁴ è estremamente incerta. Di solito viene considerata il risultato delle concessioni di cittadinanza avvenute sotto Cleomene III o, più raramente, sotto Nabide.³⁸⁵ Kennell ha ipotizzato che il decreto dell'*obá IG V 1, 26* (II-I sec. a.C.) sia stato approvato dagli

382. Come da me già messo in rilievo: Nafissi 2009: 119-120; Nafissi 2012: 44-45. Sul tema trattato in questa appendice mi fermo ora in Nafissi in corso di pubblicazione (b).

383. Kennell 1995: 162-163 ha osservato che il frontone di una stele ora perduta con un'iscrizione dei Neopolitai (*IG V 1, 683*) presentava Apollo Tetracheir, il dio venerato ad Amyklai. Ha tratto perciò la ragionevole conclusione che l'*obá* dei Neopolitai includeva Amyklai.

384. *IG V 1, 680, 683 e 677* (in quest'ultima la menzione dei Neopolitai è frutto di integrazione).

385. Pareti 1910 (1958): 88-89; Oliva 1971: 81 n. 6, 245 n. 3; Jones 1987: 121; Cartledge – Spawforth 1989: 53, 57-58 (² 2002: 48-49, 53); Steinhauer 2022: I 139. Al contrario Ehrenberg 1924: 29 fa riferimento a Nabis.

Amiclei come comunità semi-autonoma prima che essi fossero integrati nella cittadinanza spartana per l'appunto come Neopolitai, all'epoca di Ioulios Eurykles, alla fine del I sec. a.C.³⁸⁶ Tuttavia non c'è motivo di modificare l'interpretazione tradizionale di *IG V 1, 26*, che viene considerata un decreto emesso dalla *obá* degli Amiclei come suddivisione civica di Sparta:³⁸⁷ evidentemente all'epoca essi non erano stati ancora inseriti o trasformati nei Neopolitai. Non è nemmeno necessario immaginare, come fa G. Steinhauer, che l'antico insediamento fosse ormai ridotto a una *kóme* e che gli abitanti si fossero trasferiti da Amyklai nell'area urbana di Sparta, formando un' *obá* fisicamente situata nella parte meridionale di Sparta, a ovest della *hodós* Aphetáis.³⁸⁸

Il nome Neopolitai è in qualche modo sorprendente: gli antichi pensavano che i riformatori cercassero semmai di nascondere l'identità dei nuovi cittadini, per mescolarli all'interno del corpo civico, come l'*Athenaion Politeia* aristotelica ritiene abbia fatto Clistene (21,4). Il fatto che re

386. Kennell 1995: 162-169 (seguito da Lupi 2018: 165); Amyklaioi, Neopolitai e *IG V 1, 683*: Kennell 1995: 162-163 e Steinhauer 2022: I 139. Sulla cronologia del decreto *IG V 1, 26*, v. Balzat – Spawforth 2010: 186 n. 12; Steinhauer 2022: II 158. Wade-Gery 1943-1944: 120 aveva suggerito che gli Amiclei fossero semi-indipendenti dal 146 a.C. Tuttavia, attribui erroneamente *IG V 1, 27* ad Amyklai e trasse inferenze ingiustificate dalla menzione, solo integrata, del *prytaneion* (l. 20). Kiechle 1963: 123, dedusse anche da *IG V 1, 26*, uno status autonomo di Amyklai.

387. Come sottolinea Steinhauer 2022: I 138, è significativo che Lysinikos figlio di Soteridas e Lachares figlio di Herakleidas, onorati dalla *obá* e dal *koinón* degli Amiclei rispettivamente in *IG V 1, 26* e in Steinhauer 2022: II app. 4,3, siano cittadini spartani e non si distinguano con la specificazione della loro appartenenza civica (il *koinón* potrebbe corrispondere all' *obá*, ma anche essere l'organismo comunitario degli Amiclei dopo la loro integrazione nell' *obá* dei Neopolitai). Il ruolo degli Amiclei nel culto di Apollo ad Amyklai (Xen. *Hell.* 4,5,11) non prova la loro piena cittadinanza spartana, ma la spiegherebbe meglio. Per l'interpretazione tradizionale di *IG V 1, 26* Kolbe *ad loc.*; *Syll.*³ 932; Ehrenberg 1937: 1696-1697; Jones 1987: 122. Non si può escludere che altre *obai* di Sparta pubblicassero decreti e avessero un tesoro: *IG V 1, 27* sembra essere un decreto di un' *obá* il cui nome è andato perduto: forse i Mesoatai, Steinhauer 2022: I 137; *SEG* 40: 348, una semplice dedica dei Kynooyreis dopo un' *epidosis* (III sec. a.C.?) non può provare che tra il II e il I sec. a.C. le altre *obai* non avessero un'organizzazione pubblica.

388. Steinhauer 2022: I 138-140 (cf. 203-204). Quando Pausania riferisce che Amyklai fu ridotta a una *kóme* (3,19,6), non sta contrapponendo la condizione della *kóme* a quella delle *obai* urbane. Sta semplicemente confrontando lo stato attuale di questo insediamento minore incorporato a Sparta con il suo presunto stato precedente di *polis* perieca (3,2,6), a cui la guerra di Teleklos pose fine.

come Cleomene e Nabide avessero concesso la cittadinanza a iloti, perieci e stranieri non rendeva certo la scelta più gradevole, anzi, i tradizionali atteggiamenti xenofobi di Sparta dovevano essere corroborati dalla consapevolezza che queste concessioni di cittadinanza erano estremamente rare (Hdt. 9,35,1).³⁸⁹ Perché dare lo stigma dell'inferiorità sociale ad alcuni membri del corpo civico chiamandoli Neopolitai? Ci si può chiedere se il nome, anziché riferirsi a una reale concessione di cittadinanza, risalente a un passato relativamente vicino, non designi un allargamento del corpo civico solo 'immaginato', antico, e quindi più neutro, quello avvenuto all'epoca della conquista di Amyklai. Il nome Neopolitai sarebbe cioè giustificato dall'idea che i membri delle comunità immediatamente a sud di Sparta fossero entrati nella cittadinanza dopo la caduta di Amyklai. L'evento antico avrebbe fatto da sfondo 'archeologico' a una ristrutturazione della comunità che deve aver avuto luogo dopo l'approvazione del decreto degli Amiclei *IG V 1, 26*. La ristrutturazione avrebbe portato alla scomparsa dell'*obá* degli Amiclei e di altre *obai*, come l'enigmatica *obá* degli Arkaloí, nota da epoca arcaico-classica (*SEG XI 475a*),³⁹⁰ i cui cittadini confluirono tutti nei Neopolitai.

389. Wilamowitz-Möllendorff 1886: 178-182; Powell 2010: 93-94.

390. Lupi 2018: 173-174.

Appendice IV.

Su una singolare tradizione agonistica spartana: il divieto di partecipare ad agoni in cui è prevista la resa

La proibizione d'arrendersi è ricordata da Plut. *Lyc.* 19,9 («Licurgo permise di partecipare solo a quelle gare in cui non si alza la mano», *scil.* in segno di resa); *regum et imperatorum apophthegmata* Lyc. 4 (*mor.* 189e); *apophth. lac.* Lyc. 23 (*mor.* 228d), Sen. *benef.* 5,3,1, Philostr. *Gym.* 9 p. 265 e 58 p. 293. La principale arma a favore di quanti ammettono la storicità della proibizione è l'assenza di vittorie olimpiche di Spartani nel pugilato e nel pancrazio, a parte il dubbio caso del figlio di Chilone (sul quale v. sotto). Hodkinson 1999: 157-160,³⁹¹ ritiene tutto sommato fondate queste informazioni, e quanto meno ha mostrato che non tutte le notizie problematiche, sulle quali ha richiamato l'attenzione Crowther 1990, sono effettivamente tali. Alcune questioni comunque devono restare a mio avviso aperte, o sono passibili di soluzioni diverse. L'aspetto dei laconofili ateniesi ricordato da Platone sembra documentare una loro attività pugilistica con la tipica deformazione delle loro orecchie e le fasce per il pugilato (*Prot.* 342b-c, *Gorg.* 515e): Hodkinson (1997: 158) mette in dubbio il principio che le pratiche dei laconofili dovessero tradursi in ambiente ateniese in riproduzioni del tutto fedeli del modello spartano: una replica plausibile alle obiezioni di Crowther, ma non un... vero colpo da *knock down!* Una testimonianza su una vittoria olimpica spartana nel pugilato in effetti esiste, e risale apparentemente al biografo ellenistico Ermippo di Smirne. Si tratta di un aneddoto, ovviamente non storico, secondo il quale il saggio spartano Chilone sarebbe morto in vecchiaia per la gioia provata a seguito vittoria del figlio a Olimpia nel pugilato (*FGrH* 1026 F 18 *ap.* Diog. Laert. 1,72-73). Ermippo ignorava la tradizione sulla proibizione licurghica di pugilato e pancrazio? Ci si potrebbe chiedere se la storia non giochi proprio sul divieto di arrendersi: il figlio partecipando al pugilato avrebbe certo tradito la norma licurghica, ma

391. Cf. ora in breve Scharff 2019: 141-142 e Fornis 2020: 3-4.

vincendo ne avrebbe rispettato lo spirito, in quanto non si era arreso, e aveva dimostrato di saper sopportare ogni dolore. Una soluzione migliore è però quella di attribuire la menzione del pugilato non a Hermippos, ma al testimone Diogene; Hermippos avrebbe raccontato di una vittoria olimpica non specificata, mentre Diogene, che ignorava la proibizione, avrebbe introdotto il dettaglio per valorizzare il legame epicorio con le tradizioni su Polluce pugile (un tema allora in voga: cf. Philostr. *Gym.* 9 p. 265) e richiamarlo nell'epigramma di sua composizione con cui si chiude l'aneddoto (l'epigramma è trasmesso anche in *Anth. Pal.* 7,88). Se si accoglie questa ipotesi, non è detto che non si debba intervenire sulla tradizione manoscritta di 1,72, lì dove, nel testo in prosa, citando Hermippos, si afferma che Chilone sarebbe morto «abbracciando il figlio vincitore olimpico del pugilato» (τὸν υἱὸν Ὀλυμπιονίκην ἀσπασάμενος πυγμαῖς). Il testo tràdito, accolto da Dorandi, ha un anomalo *ordo verborum*, normalizzato nell'edizione Marcovich secondo un'osservazione di Ménage (τὸν υἱὸν Ὀλυμπιονίκην πυγμαῖς ἀσπασάμενος); Ebert propone di integrare πυγμαῖς <ἔνεκα>, Jahn di correggere πυγμαῖς in σφυγμαῖ (Chilone morì «di batticuore»), mentre Roeper lo voleva espungere, senza però spiegare la genesi del testo della tradizione manoscritta e facendo notare che le altre fonti sulla morte del figlio di Chilone non specificano che egli ottenne la vittoria nel pugilato (Plin. *nat.* 7,119 e Tert. *anim.* 52).³⁹² Si potrebbe pensare a un dettaglio aggiunto già da Diogene, ma forse meglio a una glossa introdotta nel testo, a partire dall'epigramma di Diogene. In età imperiale il pancrazio era comunque previsto nel programma degli agoni spartani degli *Ourania* e dei *Leonideia* (ai quali soli si riferiscono evidentemente le vittorie dell'anonimo spartano di *IG V* 1, 658; i pancraziasti di *IG V* 1, 669-670 non sono Spartani; è probabile, ma non certo, che abbiano vinto a Sparta).

392. Ménage in Huebnerus 1830: 246; Ebert in Gentili – Prato 2002; Jahn 1867: 4; Roeper 1848: 42.

Appendice V.

Sulla presenza di materiale di epoca tardoellenistica e imperiale nella raccolta plutarcea degli *apophthegmata*

Le ricerche di Pelling e Stadter (sopra n. 16), per quanto divergenti nella ricostruzione complessiva, hanno chiarito che l'operetta deve essere il riflesso del lavoro preparatorio per la redazione delle *Vite*. Qui dobbiamo tornare a un problema più tradizionale, quello delle fonti del biografo di Cheronea, e in particolare della loro cronologia. L'*apophthegma* plutarceo anon. 35 (*mor.* 234a-b) sembra alludere, facendo riferimento a un *kairós* in cui si pratica il furto, alla *phouaxir*. Se però la *phouaxir*, come si sostiene in queste pagine (§ 4.4), è un costume di epoca tardoellenistica e/o imperiale, si pone il problema della data della fonte di Plutarco per questa versione dell'aneddoto (parlo di versione, perché, come si è detto nel testo a § 4.4, non è escluso che l'aneddoto abbia circolato in precedenza in forme diverse).

Come abbiamo visto, molti notano nell'aneddoto un colorito stoico,³⁹³ e Ducat prospetta per esso una data nel III sec. a.C. Si ritiene in effetti comunemente che la raccolta di *apophthegmata* da cui Plutarco ha attinto gran parte dei detti poi sistemati nell'operetta risalga proprio al pieno III sec. a.C., e non a epoca posteriore: si fa notare soprattutto l'assenza di detti attribuiti a Cleomene III.³⁹⁴ La conclusione però non è inevitabile, e comunque non è così stringente da non ammettere eccezioni. È possibile, per esempio, che la sistemazione plutarcea semplicemente non comprenda materiale da o per la vita di Agide e Cleomene.³⁹⁵ È noto inoltre che tra gli *apophthegmata* si trovano anche estratti da opere posteriori al III sec. a.C.,³⁹⁶ e anche se per il tono la sezione dell'operetta conosciuta come *Instituta Laconica* appare chiaramente distinta dai veri e propri *apophthegmata*, nulla vieta di pensare, visto il ruolo attivo di Plutarco nel-

393. Hodkinson 2000: 204; Ducat 2006: 204.

394. Tigerstedt 1965-1978: II 26-27.

395. Cf. Stadter 2014: 669 n. 12.

396. Tigerstedt 1965-1978: II 86, 306 n. 133, 307 n. 143 e sopra n. 16.

la redazione dell'opuscolo, che qualche detto possa provenire da una delle *Politeiai* da cui Plutarco ha ricavato gli *Instituta*. Almeno una di queste *Politeiai* era in effetti di epoca tardorepubblicana o imperiale: infatti il celebre capitolo 42 (*mor.* 239e–240b) degli *Instituta* si conclude ricordando la sottomissione di Sparta e di tutti i Greci ai Romani, ed è dunque posteriore al 146 a.C. Del resto negli *Instituta* – accanto a una nota in cui è descritto il furto dei ragazzi nelle forme tipiche della *paidéia* di epoca classica [*inst. lac.* 12 (*mor.* 237d-e)] – se ne trova un'altra sulla *diamastigosis* [*inst. lac.* 40 (*mor.* 239c-d)]. Va ricordato infine che nella *Vita di Licurgo* Plutarco cita anche autori d'epoca imperiale, come Aristokrates (*FGrH/BNJ* 591 F 2-3 *ap.* Plut. *Lyc.* 4,8 e 31,10), che scrisse, probabilmente in età tiberiana, dei *Lakoniká* in almeno 4 libri.³⁹⁷ Nell'Ottocento si attribuì spesso ad Aristokrates un ruolo centrale per la formazione della raccolta degli *apophthégmata* plutarchei (e talora anche per quella degli *Instituta*):³⁹⁸ senza giungere a questi estremi si può comunque ipotizzare che l'episodio del ragazzo e del volpacchiotto sia attinto da Aristokrates o da qualche opera recente, di epoca tardorepubblicana o imperiale. Di conseguenza non ci sono ostacoli insormontabili a ritenere che la versione dell'aneddoto sul ragazzo e la volpe di cui Plutarco ha riportato un estratto negli *apophthégmata* [anon. 35 (*mor.* 234a-b)] risalga a un'epoca in cui esistevano tanto la *diamastigosis* quanto la *phouáxir*.

397. Su Aristokrates sopra n. 137.

398. Flügel 1870: 17-20; Boehm 1875: 33-36, con i commenti di Figueira 2016: 88-89.

Appendice VI.

Luciano, *Anacharsis*, 38-39

Il testo segue l'edizione di P. Gómez e E. Vintró, *Luciano, Obras VII*. Madrid 2021.

(38) SOLONE Dal momento che dici, Anacarsi, che viaggerai anche nel resto della Grecia, ricorda, se una volta dovessi giungere a Sparta, di non deridere neppure loro e di non pensare che si esercitano nella fatica vanamente, quando si scontrano e si colpiscono gli uni gli altri nel teatro per una palla, oppure quando entrano in un luogo circondato dall'acqua, si dividono in due schiere e trattano gli uni gli altri da nemici, anche loro nudi [N.d.T.: in precedenza si è parlato della nudità negli agoni panellenici], finché i membri di una schiera non riescano a cacciare quelli l'altra dall'area delimitata per lo scontro, la schiera di Eracle quelli di Licurgo o viceversa, spingendoli nell'acqua: dopo questo momento c'è pace, e a nessuno verrebbe in mente di colpirsi. Soprattutto non deriderli se li vedi mentre vengono frustati sull'altare e grondano di sangue, se vedi i padri presenti e le madri, con queste che non solo assistono impassibili a quello che accade, ma che li minacciano, se non reggono ai colpi, e li implorano di resistere più a lungo possibile alla prova di dolore e a sopportare la tortura. Molti dunque sono anche morti nell'agone, rifiutandosi di arrendersi mentre erano ancora in vita sotto lo sguardo dei loro familiari e di cedere ai propri corpi; di costoro vedrai onorare le statue, erette a spese pubbliche dalla città di Sparta. Quando dunque vedrai anche tali cose, non pensare che sono pazzi, e non dire che soffrono senza che una causa glielo imponga, né la violenza di un tiranno né un'ingiunzione dei nemici. Licurgo, il loro legislatore, potrebbe portarti a difesa di simili pratiche molti argomenti ragionevoli e spiegarti in vista di quali scopi li punisca, non per ostilità personale, né per odio o per rovinare malamente e invano la gioventù della città, ma perché ritiene che coloro che dovranno un giorno salvare la patria devono possedere estrema

resistenza ed essere più forti di ogni sofferenza. E comunque, anche se non ci fosse Licurgo a dirtelo, capisci da te, penso, che mai un uomo del genere, preso prigioniero in guerra, si lascerà sfuggire un segreto di Sparta, per quanto i nemici lo torturino, ma ridendo di loro si farebbe frustare gareggiando con chi lo colpisce a chi dei due si arrenderà per primo.

(39) ANACARSI E Licurgo, pure lui, Solone, quand'era giovane veniva frustato, o introdusse in tutta sicurezza per sé queste sconsiderate iniziative quando oramai aveva superato l'età per partecipare all'agone?

SOLONE Era oramai vecchio quando scrisse le leggi per loro, venendo da Creta. Si era trattenuto presso i Cretesi, che aveva sentito vivessero con le leggi e i costumi migliori, fissati per loro da Minosse, figlio di Zeus.

ANACARSI Perché dunque, Solone, anche tu non hai imitato Licurgo e fai frustare i giovani? Sono belle queste disposizioni, e degne di voi!

SOLONE Perché a noi bastano, Anacarsi, i nostri esercizi ginnici: non ci piace troppo imitare modelli stranieri.

ANACARSI No? Ma capisci, penso, che cosa significhi essere frustato, nudo, tenendo in alto le mani senza uno scopo utile né per sé come singolo, né per la città nel suo insieme. Se mai io sarò a Sparta nel momento in cui fanno queste cose, credo che verrò lapidato quanto prima in pubblico, per averli derisi uno ad uno, quando li vedrò battuti come briganti o ladri, o gente che compie qualche altro misfatto del genere. Penso davvero che la loro città abbia bisogno di un farmaco per la pazzia, perché si infligge di propria mano sofferenze in modo così ridicolo.

[38] ΣΟΛΩΝ Ἐπει δὲ φῆς, ὦ Ἀνάχαρσι, καὶ τὴν ἄλλην Ἑλλάδα ἐπελεύσεσθαι, μέμνησο ἦν ποτε καὶ εἰς Λακεδαιμόνα ἔλθης, μὴ καταγελάσαι μηδὲ ἐκείνων μηδὲ οἶεσθαι μάτην πονεῖν αὐτούς, ὅπότ' ἂν ἡ σφαίρας πέρι ἐν τῷ θεάτρῳ συμπεσόντες παίωσιν ἀλλήλους ἢ εἰς χωρίον εἰσελθόντες ὕδατι περιγεγραμμένοι, εἰς φάλαγγα διαστάντες, τὰ πολεμίων ἀλλήλους ἐργάζωνται γυμνοὶ καὶ αὐτοί, ἄχρις ἂν ἐκβάλωσι τοῦ περιγράμματος τὸ ἕτερον σύνταγμα οἱ ἕτεροι, τοὺς κατὰ Λυκοῦργον οἱ καθ' Ἡρακλέα ἢ ἔμπαλιν, συνωθοῦντες εἰς τὸ ὕδωρ· τὸ γὰρ ἀπὸ τούτου εἰρήνη λοιπὸν καὶ οὐδεὶς ἂν ἔτι παίσειε. μάλιστα δὲ ἦν ὄρας μαστιγουμένους αὐτοὺς ἐπὶ τῷ βωμῷ καὶ αἵματι ῥεομένους, πατέρας

δὲ καὶ μητέρας παρεστώτας οὐχ ὅπως ἀνωμένως ἐπὶ τοῖς γιγνομένοις ἀλλὰ καὶ ἀπειλούσας, εἰ μὴ ἀντέχοιεν πρὸς τὰς πληγὰς, καὶ ἱκετευούσας ἐπὶ μήκιστον διαρκέσαι πρὸς τὸν πόνον καὶ ἐγκαρτερεῖσθαι τοῖς δεινοῖς. πολλοὶ γοῦν καὶ ἐναπέθανον τῷ ἀγῶνι μὴ ἀξιώσαντες ἀπαγορεύσαι ζῶντες ἔτι ἐν ὀφθαλμοῖς τῶν οἰκείων μηδὲ εἶξαι τοῖς σώμασιν ὧν καὶ τοὺς ἀνδριάντας ὄψει τιμωμένους δημοσίᾳ ὑπὸ τῆς Σπάρτης ἀνασταθέντας. Ὅταν τοίνυν ὄρας κάκεινα, μῆτε μαίνεσθαι ὑπολάβης αὐτοὺς μῆτε εἶπη, ὡς οὐδεμιᾶς ἕνεκα αἰτίας ἀναγκαίως ταλαιπωροῦσι, μῆτε τυράννου βιαζομένου μῆτε πολεμίων διατιθέντων. εἴποι γὰρ ἂν σοι καὶ ὑπὲρ ἐκείνων Λυκοῦργος ὁ νομοθέτης αὐτῶν πολλὰ τὰ εὐλόγα καὶ ἅ συνιδῶν κολάζει αὐτούς, οὐκ ἔχθρὸς ὧν οὐδὲ ὑπὸ μίσους αὐτὸ δρῶν οὐδὲ τὴν νεολαίαν τῆς πόλεως εἰκῆ παραναλίσκων, ἀλλὰ καρτερικωτάτους καὶ παντὸς δεινοῦ κρείττονας ἀξίων εἶναι τοὺς σώσειν μέλλοντας τὴν πατρίδα. καίτοι κἂν μὴ ὁ Λυκοῦργος εἶπη, ἔννοεῖς, οἶμαι, καὶ αὐτὸς ὡς οὐκ ἂν ποτε ληφθῆς ὁ τοιοῦτος ἐν πολέμῳ ἀπόρρητόν τι ἐξείποι τῆς Σπάρτης αἰκίζομένων τῶν ἐχθρῶν, ἀλλὰ καταγελῶν αὐτῶν μαστιγοῖτο ἂν ἀμιλλώμενος πρὸς τὸν παίοντα, ὃς πρότερος ἀπαγορεύσειεν.

[39] ANAXARSIΣ Ὁ Λυκοῦργος δὲ καὶ αὐτὸς, ὦ Σόλων, ἐμαστιγοῦτο ἐφ' ἡλικίας, ἢ ἐκπρόθεσμος ὧν ἤδη τοῦ ἀγῶνος ἀσφαλῶς τὰ τοιαῦτα ἐνεανιεύσατο;

ΣΟΛΩΝ Πρεσβύτης ἤδη ὧν ἔγραψε τοὺς νόμους αὐτοῖς Κρήτηθεν ἀφικόμενος. ἀποδεδημήκει δὲ παρὰ τοὺς Κρήτας, ὅτι ἤκουεν εὐνομωτάτους εἶναι, Μίνως τοῦ Διὸς νομοθετήσαντος ἐν αὐτοῖς.

ANAXARSIΣ Τί οὖν, ὦ Σόλων, οὐχὶ καὶ σὺ ἐμιμήσω Λυκοῦργον καὶ μαστιγοῖς τοὺς νέους; καλὰ γὰρ καὶ ταῦτα καὶ ἄξια ὑμῶν ἐστί.

ΣΟΛΩΝ Ὅτι ἡμῖν ἱκανά, ὦ Ἀνάχαρσι, ταῦτα τὰ γυμνάσια οἰκεία ὄντα ζηλοῦν δὲ τὰ ξενικὰ οὐ πάνυ ἀξιούμεν.

ANAXARSIΣ Οὐκ; ἀλλὰ συνίης, οἶμαι, οἶόν τί ἐστι μαστιγοῦσθαι γυμνὸν ἄνω τὰς χεῖρας ἐπαίροντα μηδενὸς ἕνεκα ὠφελίμου ἢ αὐτῷ ἐκάστω ἢ κοινῇ τῇ πόλει. ὡς ἔγωγε ἦν ποτε ἐπιδημήσω τῇ Σπάρτῃ καθ' ὃν καιρὸν ταῦτα δρῶσι, δοκῶ μοι τάχιστα καταλευσθήσεσθαι δημοσίᾳ πρὸς αὐτῶν, ἐπιγελῶν ἐκάστοις, ὅπότε ἂν ὄρω τυπτομένους καθάπερ κλέπτας ἢ λωποδύτας ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον ἐργασαμένους. ἀτεχνῶς γὰρ ἑλλεβόρου δεῖσθαι μοι δοκεῖ ἢ πόλις αὐτῶν καταγέλαστα ὑφ' αὐτῆς πάσχουσα.

Bibliografia

- Ager, S. 2019. «The Limits of Ethnicity: Sparta and the Achaian League», in H. Beck – K. Buraselis – A. McAuley (eds.), *Ethnos and Koinon: Studies in Ancient Greek Ethnicity and Federalism*, Stuttgart: 175-192.
- Alonso Déniz, A. 2008. *Estudios sobre la aspiración de -s- en los dialectos griegos del I milenio*. Tesis doctoral, Madrid. Universidad Complutense.
- Alonso Déniz, A. 2014. «L'esprit du temps: koinè, dialecte et hyper-dialecte dans les inscriptions agonistiques d'Artémis Orthia à Sparte», in S. Minon (éd.), *La diffusion de l'attique et de la koinè dans le Péloponnèse et en Grèce centrale de l'époque classique à la fin du Haut-Empire*, Actes de la journée internationale de dialectologie grecque, Genève: 141-168.
- Anderson, J.K. 1967. «Philopoemen's reform of the Achaean army», *CPh* 62: 104-106.
- Anderson, J.K. 1970. *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, Berkeley – Los Angeles, CA.
- Anderson, J.K. 1974. «Sickle and Xyle», *JHS* 94: 166.
- Angeli Bernardini, P. (a cura di) 1995. *Luciano. Anacarsi o Sull'atletica*, Pordenone.
- Asheri, D. et al. (a cura di) 2006. *Erodoto. IX. La battaglia di Platea*, Roma – Milano.
- Aymard, A. 1938. *Les premiers rapports de Rome et de la confédération achaienne*, Bordeaux.
- Balzat, J.-S. – A.J.S. Spawforth 2010. «'Becoming Roman': à propos de deux générations parentes de néo-citoyens romains à Sparte et à Athènes», in R.W.V. Catling – F. Marchand (eds.), *Onomatologos. Studies in Greek Personal Names presented to E. Matthews*, Oxford: 183-194.
- Bassino, P. 2019. *The Certamen Homeri et Hesiodi. A Commentary*, Berlin – Boston, MA.
- Baudini, A. 2013. «Propaganda and Self-Representation of a Civic Elite in Roman Greece: The Flogging Rite of Orthia in Sparta», in M. Galli (éd.), *Roman Power and Greek Sanctuaries. Forms of Interaction and Communication*, Athens: 193-204.
- Bayliss, A.J. 2009. «Using Few Words Wisely? 'Laconic Swearing' and Spartan Duplicity», in S.J. Hodkinson (ed.), *Sparta: Comparative Approaches*, Swansea: 231-260.

- Beekes, R. (with the assistance of L. van Beek) 2010. *Etymological Dictionary of Greek I-II*, Leiden – Boston, MA.
- Beerden, K. – T. Epping (eds.) 2022, *Classical Controversies. Reception of Graeco-Roman Antiquity in the Twenty-First Century*, Leiden.
- Bekker-Nielsen, T. 2023. «Were Spartan Boys Whipped to Death?», *Philia* 9: 24-31.
- Bell, C. – J. Kreinath 2021, «Ritual», in R.A. Segal – N.P. Roubekas, *The Wiley Blackwell Companion to the Study of Religion*, 2nd ed., Hoboken, NJ: 382-399.
- Beston, P. 2000. «Hellenistic Military Leadership», in H. van Wees (ed.), *War and Violence in Ancient Greece*, London: 315-335.
- Bianco, E. 2021, «Contro un sempre nuovo e pericoloso ‘miraggio spartano’», *Incid.Antico* 19: 27-45.
- Birgalias, N. 1999. *L'odyssée de l'éducation spartiate*, Athènes.
- Boardman, J. 1963. «Artemis Orthia and Chronology», *ABSA* 58: 1-7.
- Boardman, J. 1971. «Sickles and Strigils», *JHS* 91: 136-137.
- Boehm, R. 1875. *Quaestiones Laconicae*. Diss. Phil. Vratislaviae.
- Bölte, F. 1909. «Beiträge zur Topographie Lakoniens», *AM* 34: 376-392.
- Bonnechère, P. 1993. «Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates: un souvenir chimérique de sacrifice humain», *Kernos* 6: 11-22.
- Bonnechère, P. 1998. «Le rituel samien décrit par Hérodote, III, 48 et la βωμολοχία spartiate», *LEC* 66: 3-21.
- Boriaud, J.-Y. (texte ét. et trad.) 1997. *Hygin, Fables*, Paris.
- Bornmann F. 1968. Callimachi Hymnus in Dianam. *Introduzione, testo critico e commento*, Firenze.
- Bosanquet, R.C. 1905/1906, «Laconia. II.-Excavations at Sparta, 1906. 5. The Sanctuary of Artemis Orthia», *ABSA* 12: 303-317.
- Boss, M. 2000. *Lakonische Votivgaben aus Blei*, Würzburg.
- Bouidghaghen, N. 2017. «'Ceux dont j'ai appris le nom': Hérodote et les Thermopyles», in V. Pothou – A. Powell (Hsgg.), *Das antike Sparta*, Stuttgart: 207-220.
- Bourguet, É. 1927. *Le dialecte laconien*, Paris.
- Bradford, A.S. 1994. «The Duplicitous Spartan», in A. Powell – S. Hodkinson (eds.), *The Shadow of Sparta*, London – New York, 59-85.
- Braun, G.C., – J.M. Engstrom. 2022. «Lead figurines from the sanctuary of Artemis Orthia at Sparta in the Art Gallery of Greater Victoria (Canada): Problems of typology and collections history», *ABSA* 117: 195-228.

- Braund, D. 2018. *Greek Religion and Cults in the Black Sea Region*, Cambridge.
- Brelich, A. 1969. *Paides e parthenoi*, I, Roma.
- Bremmer, J. 1983. «Scapegoat Rituals in Ancient Greece», *HSPH* 87: 299-320.
- Bremmer, J. 2008. «The Scapegoat between Northern Syria, Hittites, Israelites, Greeks and Early Christians», in Id., *Greek Religion and Culture, the Bible, and the Ancient Near East*, Leiden – Boston, MA: 169-214.
- Bremmer, J. 2023. «Hera on Samos: Between the Global and the Local», in H. Beck – J. Kindt (eds.), *The Local Horizon of Ancient Greek Religion*, Cambridge: 105-140.
- Brixhe, C. 1996. «Les II^e et I^{er} siècles dans l’histoire linguistique de la Laconie et la notion de koina», in C. Brixhe (éd.), *La koiné grecque antique, II. La concurrence*, Nancy: 93-111.
- Büchner, K. 1964. *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg.
- Buck, C.D. 1955. *The Greek Dialects*, Chicago.
- Budelmann, F. 2018, *Greek Lyric: A Selection* (Cambridge Greek and Latin Classics), Cambridge – New York.
- Budin, S.L. 2015. *Artemis* (Gods and Heroes of the Ancient World), London – New York.
- Burkert, W. 1965 «Demaratos, Astrabakos und Herakles: Königsmythos und Politik zur Zeit der Perserkriege (Herodot 6, 67-69)», *MH* 22.3: 166-177.
- Burkert, W. 2011. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Die Religionen der Menschheit 15), 2. Aufl., Stuttgart.
- Burni, F. 2018. «Considerazioni sulla morte di Teleclo in Eforo di Cuma», *Acme* 71.1: 25-42.
- Caciagli, S. – M. Corradi – M. Regali. 2016. «Buffoni e ‘bomolochoi’», *Lessico del comico* 1: 135-154.
- Calame, C. 1977, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I-II, Roma.
- Calame, C. 1997, *Choruses of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Role, and Social Function* (Greek Studies: Interdisciplinary Approaches), Lanham, MD.
- Cameron, A. 2004. *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford – New York.
- Camia, F. 2017. «The Financing of Public Honours in Greece during the Roman Imperial Period. The Case of Honorary Statues in the Cities of the Greek Mainland», in A. Heller – O. M. van Nijf (eds.), *The Politics of Honour in the Greek Cities of the Roman Empire*, Leiden – Boston, MA: 109-146.

- Capel Badino, R. 2015. «Testimonianze sulla prostituzione a Sparta: la bella aulonita e l'etèra Cottina», *Erga-Logoi* 3.2: 77-100.
- Capel Badino, R. 2018. *Polemone di Ilio e la Grecia: testimonianze e frammenti di periegesi antiquaria*, Milano.
- Carter, J.B. 1987. «The Masks of Ortheia», *AJA* 91: 355-383.
- Cartledge, P. 1979. *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 BC*, London.
- Cartledge, P. 1997. Review of Kennell 1995, *CR* 48: 98-100.
- Cartledge, P. 2001. *Spartan Reflections*, London.
- Cartledge, P. – A. Spawforth. 1989. *Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of Two Cities*, London (2nd ed. 2002).
- Cavanagh, W. 2018. «An Archaeology of Ancient Sparta with Reference to Laconia and Messenia», in Powell 2018: I 61-92.
- Ceccarelli, P. 2019. «Nomi propri e tradizioni storiche nel racconto erodoteo sulle Termopili», in M.B. Savo (a cura di), *Specula Historicorum. Tradizione e trasmissione dei testi storiografici nel mondo greco*, Roma: 35-73.
- Champlin, E.J. 2003. «Agamemnon at Rome: Roman dynasts and Greek heroes», in D.C. Braund – Chr. Gill (eds.), *Myth, History and Culture in Republican Rome: Studies in Honour of T.P. Wiseman*, Exeter: 295-319.
- Chaniotis, A. 2011. «Greek festivals and contests: definition and general characteristics», in *ThesCRA* VII, Los Angeles: 4-43.
- Chankowski, A.S. 2010. *L'éphébie hellénistique: étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la mer Égée et de l'Asie Mineure*, Paris.
- Chantraine, P. 1956. *Études sur le vocabulaire grec*, Paris.
- Chantraine, P. 1968-1980. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- Chrimes, K.M.T. 1949. *Ancient Sparta. A Re-Examination of the Evidence*, Manchester.
- Christesen, P. 2012. «Athletics and Social Order in Sparta in the Classical Period», *CLAnt* 31.2: 193-255.
- Christesen, P. 2014. «Sport and Society in Sparta», in P. Christesen – D.G. Kyle (eds.), *Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden, MA – Oxford: 146-158.
- Christesen, P. 2018. «Sparta and Athletics», in Powell 2018: II 533-564.
- Christesen, P. 2019. *A New Reading of the Damonon Stele*, Newcastle upon Tyne.
- Christesen, P. 2021. «Herodotus 9.85 and Spartiate Burial Customs», *C&M* 69: 1-72.

- Christien, J. 1997. «Les temps d'une vie. Sparte, une société à classes d'âge?», *Métis* 12: 45-79.
- Christou, Chr. 1964. «Ανασκαφή ακροπόλεως Σπάρτης», *ΡΑΑΗ*: 102-120.
- Cohn, L. 1884. «Untersuchungen über die Quellen der Plato-Scholien», *Jahrbücher für Classische Philologie* Suppl. 13: 771-864.
- Couvenhes, J.-Chr. 2024. «Sphairos de Borysthène, Cléomène III et τὴν λεγομένην ἀγωγὴν», in S. Bussi – L. Capponi (a cura di), *Paideia e ginnasi in Egitto ellenistico e romano*, Milano: 43-74.
- Crowther, N.B. 1990. «A Spartan Olympic Boxing Champion», *AC* 59: 198-202.
- Csapo, E. – P. Wilson. 2020. *Theatre Beyond Athens. A Social and Economic History of the Theatre to 300 BC. Volume II: Theatre beyond Athens*, Cambridge.
- Cullyer, H. 2003. «Paradoxical *Andreia*: Socratic Echoes in Stoic 'Manly Courage' », in R.M. Rosen – I. Sluiter (eds.), *Andreia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity (Mnemosyne Suppl. 238)*, Leiden – Boston, MA: 213-233.
- Cusumano, N. 2009-2010. «Turisti a Sparta. Il passato che non torna e l'invenzione della tradizione», *Archivio Antropologico Mediterraneo* 12.2: 43-52.
- Dale, A. 2011. «Topics in Alcman's Partheneion», *ZPE* 176: 24-38.
- D'Alessio, G. 2013. «'The Name of the Dithyramb': Diachronic and Diatopic Variations», in B. Kowalzig – P. Wilson (eds.), *Dithyramb in Context*, Oxford: 113-132.
- David, E. 1989. «Laughter in Spartan Society», in A. Powell (ed.), *Classical Sparta*, London: 1-25.
- David, E. 1993. «Hunting in Spartan society and consciousness», *Échos du monde classique = Classical views* 37: 393-413.
- Davies, Ph. 2017. «The Cinadon Conspiracy as Literary Narrative and Historical Source», in V. Pothou – A. Powell (Hsgg.), *Das antike Sparta*, Stuttgart: 221-243.
- Davies, Ph. 2020. «Plutarch's Sparta: Intertextual and Experiential», in Th. S. Schmidt – M. Vamvouri – R. Hirsch (eds.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, Leiden – Boston, MA: 513-524.
- Davison, J.A. 1938 «Alcman's Partheneion», *Hermes* 73: 440-458 (= Id., *From Archilochus to Pindar*, London 1968: 146-172).
- Dawkins, R.M. (ed.) 1929a. *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and described by members of the British School at Athens 1906-1910*, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, Supplementary Paper No. 5, London.

- Dawkins, R.M. 1929b. «The History of the Sanctuary», in Dawkins 1929a: 1-51.
- Dawkins, R.M. 1929c. «The Terracotta Figurines», in Dawkins 1929a: 148-162.
- Dawkins, R.M. 1929d. «Objects in Carved Ivory and Bone», in Dawkins 1929a: 203-248.
- Delahaye, A. 2019. *Archéologie et images de l'austérité spartiate. L'apport de l'iconographie et de la culture matérielle laconiennes à l'histoire de Sparte (VI^e-V^e siècles av. J.-C.)*, Thèse Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- Den Boer, W. 1954. *Laconian Studies*, Amsterdam.
- des Bouvrie, S. 2009. «Artemis Ortheia – a Goddess of Nature or a Goddess of Culture?», in T. Fischer-Hansen – B. Poulsen (eds.), *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, Copenhagen: 153-190.
- Dickenson, C. 2017. «Public statues as a strategy of remembrance in Roman Messene», in T. Dijkstra et al. (eds.), *Strategies of Remembrance in Greece under Rome*, Leiden: 125-142.
- Dickins, G. 1912. «The Growth of Spartan Policy», *JHS* 32: 1-42.
- Dickins, G. 1929. «The Masks», in Dawkins 1929a: 163-186.
- Diels, H. 1896. «Alkmans Partheineion», *Hermes* 31.2: 339-374.
- Diller, A. 1941. «A New Source on the Spartan *Ephēbia*», *AJPh* 62: 499-501.
- Dillon, M.P.J. 2016. «'Chrysis the Hierēia having placed a lighted torch near the garlands then fell asleep' (Thucydides IV.133.2): priestesses serving the gods and goddesses in Classical Greece», in S.L. Budin – J.M. Turfa (eds.), *Women in Antiquity. Real Women across the Ancient World*, Abingdon – New York, 683-702.
- Dmitriev, S. 2011. *The Greek Slogan of Freedom and Early Roman Politics in Greece*, Oxford.
- Dodge, H. 2009. «Amphitheatres in the Roman East», in T. Wilmott (ed.), *Roman Amphitheatres and Spectacula: A 21st-Century Perspective*, Oxford: 29-46.
- Douglas Olson, S. 2021. *Antiphanes: Sappho - Chrysis, Fragmenta Incertarum Fabularum, Fragmenta Dubia*. Göttingen.
- Ducat, J. 1995. «Un rituel samien», *BCH* 119.1: 339-368.
- Ducat, J., 2004. «L'enfant spartiate et le renardeau», *REG* 117: 125-140.
- Ducat, J., 2006. *Spartan Education*, Swansea.
- Ducat, J. 2009. «Le catalogue des 'endurcissements' spartiates dans les *Lois* de Platon (I, 633b-c)», *Ktēma* 34: 421-441.
- Edmunds, L. 2016. *Stealing Helen. The Myth of the Abducted Wife in Comparative Perspective*, Princeton – Oxford.

- Ehrenberg, V. 1924. «Spartiaten und Lakedaimonier», *Hermes* 59.1: 23-72.
- Ehrenberg, V. 1925. *Neugründer des Staates. Ein Beitrag zur Geschichte Spartas und Athens im VI. Jahrhundert*, München.
- Ehrenberg, V. 1937. «Obai», *RE* 17,2: 1693-1704.
- Ekroth, G. 2005. «Blood on the Altars? On the Treatment of Blood at Greek Sacrifices and the Iconographical Evidence», *AK* 48: 9-29.
- Ekroth, G. 2014. «Castration, cult and agriculture: Perspectives on Greek animal sacrifice», *OAth* 7: 153-174.
- Ellinger, P. 2011. «Le maître et son fidèle esclave: Artémis Limnatis et l'identité de la cité de Patras», in L. Breglia – A. Moleti – M.L. Napolitano (a cura di), *Ethne, identità e tradizioni: la terza Grecia e l'Occidente*, Pisa: 573-586.
- Engels, J. 2004. «Das Training im Gymnasium als Teil der Agoge des hellenistischen Sparta», in D. Kah – P. Scholz (Hsgg.), *Das hellenistische Gymnasium* (Wissenskultur und Gesellschaftlicher Wandel, 8, Berlin: 97-102.
- Errington, R.M. 1969. *Philopoemen*, Oxford.
- Fagan, G.G. 2011. *The Lure of the Arena. Social Psychology Crowd at the Roman Games*, Cambridge.
- Faraone, Chr.A. 1992. *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, Oxford.
- Ferrari, G. 2008, *Aleman and the Cosmos of Sparta*, Chicago – London.
- Feuser, S. – M. Spathi. 2020. «The sanctuary of Artemis Limnatis in Messene: Natural Setting and Human Action», in A. Haug – A. Müller (eds.), *Hellenistic Architecture and Human Action: A Case of Reciprocal Influence*, Leiden: 25-39.
- Figueira, T.J. 2010, «Gynecocracy: How Women Policed Masculine Behavior in Archaic and Classical Sparta», in Powell – Hodkinson 2010: 265-296.
- Figueira, Th. 2016. «*Politeia* and *Lakonika* in Spartan Historiography», in Th. Figueira (ed.), *Myth, Text, and History at Sparta*, Piscataway, NJ: 7-104.
- Finley, M.I. 1968, «Sparta», in J.-P. Vernant (sous la dir. de), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris – La Hague: 143-160.
- Flower, M.A. 2009. «Spartan 'Religion' and Greek 'Religion' », in S. Hodkinson (ed.), *Sparta: Comparative Approaches*, Swansea: 193-229.
- Flower, M.A. 2018, «Spartan Religion», in Powell 2018: II 425-451.
- Flügel, G. 1870. *Die Quellen in Plutarchs "Lykurgos"*. Diss. Kassel.
- Förtsch, R. 2001. *Kunstverwendung und Kunstlegitimation im archaischen und frühklassischen Sparta*, Mainz.

- Fornis, C. 2020. «La cultura del agon en Esparta: deporte, educación y cultos cívicos», in R. Gordillo Hervás – E. Ferrer Albelda – A. Pereira Delgado (eds.), *Compiendo por los dioses: rituales agonísticos en el mundo antiguo*, Sevilla.
- Fournier, J. 2007. «Les *syndikoi*, représentants juridiques des cités grecques sous le Haut-Empire romain», *CCG* 18: 7-36.
- Fournier, J. 2010. *Entre tutelle romaine et autonomie civique. L'administration judiciaire dans les provinces hellénophones de l'Empire romain (129 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)*, Paris.
- Fowler, R.L. 2000-2013. *Early Greek Mythography*, I-II, Oxford.
- Franchi, E. 2018. «Commemorating the War Dead in Ancient Sparta. The Gymnopaíai and the Battle of Hysíai», in V. Brouma – K. Heydon (eds.), *Conflict in the Peloponnese. Social, Military and Intellectual* (CSPS 4), Nottingham: 24-39.
- Fragkopoulou, F. 2010. *Spartan Sanctuaries and Lakonian Identity between 1200 and 600 BC*, PhD Diss. Kings College, London.
- Frazer, J.G. 1898. *Pausanias's Description of Greece* I-VI, London – New York.
- Frontisi-Ducroux, F. 1984. «La *bomolochia*. Autour de l'embuscade à l'autel», in E. Lepore *et al.* (éds.), *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2 (Cahiers du Centre Jean Bérard IX), Napoli: 29-50.
- Galimberti, A. 2014. «La *Vita di Apollonio di Tiana* e Caracalla: cronologia e contesto storico», *Aevum* 88: 125-136.
- Gallou, Chr. 2022. «'as we carry a robe to the dawn Goddess': luxurious textiles in Spartan and Lakedaimonian sanctuaries», in S. Hodkinson – Chr. Gallou (eds.), *Luxury and Wealth in Sparta and the Peloponnese*, Swansea: 31-55.
- Garnsey, P. 1999. *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge.
- Gasti, F. (introd., comm. e trad) 2017. *Igino*, Santarcangelo di Romagna.
- Gauthier, Ph. – M.B. Hatzopoulos, 1993. *La loi gymnasiarchique de Beroia* (Μελετήματα 16), Athènes.
- Gelzer, M. 1939. «Tullius nr. 29», in *RE* 7 A 1: 827-1091.
- Gelzer, M. 1969. *Cicero: ein biographischer Versuch*, Wiesbaden.
- Gengler, O. 2005. «Héraclès, Tyndare et Hippocoön dans la description de Sparte par Pausanias: mise en espace d'une tradition mythique», *Kernos* 18: 311-328.
- Gengler, O. 2011. «Leonidas and the heroes of Thermopylae: Memory of the dead and identity in Roman Sparta», in H. Cavanagh – W. Cavanagh – J. Roy (eds.), *Honouring the Dead in the Peloponnese*, Proceedings of the conference held in Sparta 23-35 April 2009, Nottingham: 151-161.

- Gengler, O. 2019. «Sparte à l'époque romaine: la reconstruction d'une identité spartiate», in F. Vergara Cerqueira – M.A. de Oliveira Silva (eds.), *Estudos sobre Esparta*, Pelotas: 204-219.
- Gentili B. – C. Prato (edd.) 2002. *Poetae elegiaci. Testimonia et fragmenta. Pars altera*. Editio altera novis Simonidis fragmentis aucta, Munich – Leipzig.
- Gernet, L. 1928. «Frairies antiques», *REG* 41: 313-359 = «Ancient Feasts», in Gernet 1981: 13-47 (da cui si cita).
- Gernet, L. 1948. «La notion mythique de la valeur en Grèce», *Journal de Psychologie* 41: 415-462 = «The Mythical Idea of Value in Greece», in Gernet 1981: 73-111 (da cui si cita).
- Gernet, L. 1981. *The Anthropology of Ancient Greece*. Baltimore – London.
- Graf, F. 1979. «Das Götterbild aus dem Taurerland», *AW* 10.4: 33-41.
- Graf, F. 1985. *Nordionische Kulte* (Bibliotheca Helvetica Romana XXI). Rom.
- Grandjean, C. 2019. «Internal mechanisms, external relationships of the Achaians: a numismatic approach», in H. Beck – K. Buraselis – A. McAuley (eds.), *Ethnos and Koinon. Studies in Ancient Greek Ethnicity and Federalism*, Stuttgart: 193-203.
- Gray, V.J. 1996. «Herodotus and images of tyranny: the tyrants of Corinth», *AJPh* 117.3: 361-389.
- Gray, V. 2020. «Defining the difference: Xenophon and Spartan law», in A. Powell – N. Richer (eds.), *Xenophon and Sparta*, Swansea: 179-202.
- Greco, E. 2011. «Alla ricerca dell'Agorà di Sparta», *ASAA* 89, Serie 3, 11.1: 53-77.
- Greco, E. 2016 «With Pausanias (and others) in the agora of Sparta», in A. Ercolani – M. Giordano (eds.), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture: The Comparative Perspective*, Berlin: 113-130.
- Grunauer-von Hoerschelmann, S. 1978. *Die Münzprägung der Lakedaimonier* (Ant. Münzen & Geschn. Steine VII), Berlin.
- Guarducci, M. 1974. *Epigrafia greca*, III, Roma.
- Hall, E. 2012. *Adventures with Iphigenia in Tauris: A Cultural History of Euripides' Black Sea Tragedy*, Oxford.
- Hanson, V.D. 1998. *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, rev. ed., Berkeley.
- Hodkinson, S. 1999. «An Agonistic Culture? Athletic Competition in Archaic and Classical Spartan Society», in S. Hodkinson – A. Powell (eds.), *Sparta, New Perspectives*, London: 147-187.
- Hodkinson, S. 2000. *Property and Wealth in Classical Sparta*, London.
- Hodkinson, S. 2006. «Was Classical Sparta a Military Society?», in S. Hodkinson – A. Powell (eds.), *Sparta and War*, Swansea: 111-162.

- Hodkinson, S. 2020 «Professionalism, Specialization, and Skill in the Classical Spartan Army?», in E. Stewart – E. Harris – D. Lewis (eds.), *Skilled Labour and Professionalism in Ancient Greece and Rome*, Cambridge: 335-361.
- Hodkinson, S. 2022. «Spartans on the Capitol. Recent Far-Right Appropriations of Spartan Militarism in the USA and their Historical Roots», in Beerden – Epping 2022: 59-84.
- Hölscher, T. 1990. «Augustus and Orestes», *Études et Travaux 15* (Travaux du Centre d'archéologie méditerranéenne de l'Académie Polonaise des sciences 30): 163-168.
- Hornblower, S. 2003. «Panionios of Chios and Hermotimos of Pedasa (Hdt. 8. 104–106)», in P. Derow – R. Parker (eds.), *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*, Oxford: 37-57.
- Huebnerus, H.G. 1830. *Commentarii in Diogenem Laertium: Isaaci Casauboni notae atque Aegidii Menagii observationes et emendationes in Diogenem Laertium; addita est Historia mulierum philosopharum ab eodem Menagio scripta. 1*, Lipsiae.
- Humphreys, S.C. 2019. *Kinship in Ancient Athens. An Anthropological Analysis*, I-II, Oxford – New York.
- Hutchinson, G.O. 2001. *Greek Lyric Poetry: A Commentary on Selected Larger Pieces*, Oxford.
- Huys, M. 1996. «Euripides and the 'Tales from Euripides': Sources of the Fabulae of Ps.-Hyginus?», *APF* 42: 168-178.
- Jaccottet, A.-F. 2011. «Integrierte Andersartigkeit: die Rolle der dionysischen Vereine», in R. Schlesier (ed.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin – New York: 413-431.
- Jahn, O. 1867. «Variarum lectionum fasciculus», *Philologus* 26: 1-17.
- Jameson, M.H. 1990. «Perseus, the Hero of Mykenai», in R. Hägg – G.C. Nordquist (eds.), *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid*: 213-223 = in A.B. Stallsmith (ed.), *Cults and Rites in Ancient Greece. Essays on Religion and Society*, Cambridge 2014: 22-40.
- Jameson, M.H. – D.R. Jordan – R.D. Kotansky, 1993. *A 'lex Sacra' from Selinous* (Greek, Roman, and Byzantine Monographs No. 11), Durham, N.C.
- Jeanmaire, H. 1939. *Couroï et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille.
- Jedan, Chr. 2009. *Stoic Virtues: Chrysippus and the Theological Foundations of Stoic Ethics*, London – New York.

- Johannessen, L.O. 2021. *Constituting Artemis. The social and cultural significance of votive offerings in the cults of Artemis at Brauron, Ephesos and Sparta* (Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens 10), Athens.
- Jones, N.F. 1987. *Public Organization in Ancient Greece. A Documentary Study*, Philadelphia.
- Jost, M. 1985. *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (École française d'Athènes, Études Peloponnesiennes IX), Paris.
- Jucker, H. – E. Risch 1979. «Orthia oder Ortheia? Zum Namen der Göttin „Orthia“», *HASB* 5: 27.
- Kaczyńska, E. 2019. «Laconian βούα 'Band of Boys' as a Collective Noun», in *Graeco-Latina Brunensia* 24: 99-103 (<https://doi.org/10.5817/GLB2019-1-7>).
- Kennell, N.M. 1992. «IG V 1, 16 and the Gerousia of Roman Sparta» *Hesperia* 61.2: 193-202.
- Kennell, N.M. 1995. *The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill.
- Kennell, N.M. 2008. «rev. J. Ducat, *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period*», *JHS* 128: 228-229.
- Kennell, N.M. 2009a. «Marcus Aurelius Alexys and the 'homeland security' of Roman Sparta», in W. Cavanagh *et al.* (eds.), *Sparta and Laconia: From Prehistory to Pre-Modern* (British School at Athens Studies 16), London: 285-291.
- Kennell, N.M. 2009b. «The Greek Ephebate in the Roman Period», *The International Journal of the History of Sport* 26.2: 323-342.
- Kennell, N.M. 2010. *Spartans: A New History*, Malden, MA.
- Kennell, N.M. 2018. «Spartan Cultural Memory in the Roman Period», in Powell 2018: II 643-662.
- Kidd, S. 2012. «The Meaning of *bomolochos* in Classical Attic», *TAPhA* 142: 239-255.
- Kilian, I. 1978. «Weihungen an Eileithyia und Artemis Orthia», *ZPE* 31: 219-222.
- König, J. 2005. *Athletics and Literature in the Roman Empire*, Cambridge.
- Kōiv, M. 2015. «Sanctuaries and traditions in Ancient Sparta», in Th.R. Kämmerer – M. Kōiv (eds.), *Cultures in Comparison: Religion and Politics in Ancient Mediterranean Regions*, Münster: 25-66.
- Kotera-Feyer, E. 1993. *Die Strigilis*, Frankfurt am Main.
- Kourinou, E. 2000. Σπάρτη Συμβολή στη μνημειακή τοπογραφία της, Athina.
- Koursoumis, S. 2014. «Revisiting Mount Taygetos: The Sanctuary of Artemis Limnatis», *ABSA* 109: 191-222.

- Kowalzig, B. 2006. «Orthia», in Brill's New Pauly http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e901650.
- Kralli, I. 2017. *The Hellenistic Peloponnese*, Swansea.
- Kretschmer, P. 1911. «Griechisches. 5. Zu den lakonischen Knaben-agoninschriften», *Glotta* 3: 269-272.
- Kristoffersen, T.R. 2019. «The Artemis Orthia inscriptions and spoken Laconian in the Imperial period: In defence of dialect survival at Sparta», *Glotta* 95: 169-189.
- Kron, U. 1988. «Kultmahle im Heraion von Samos in archaischer Zeit. Versuch einer Rekonstruktion», in R. Hägg – N. Marinatos – G. C. Nordquist (eds.), *Early Greek Cult Practice*, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June 1986 (Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen. 4°, 38), Stockholm: 135-148.
- Kron, U. 1998. «Sickles in Greek Sanctuaries. Votives and Cultic Instruments», in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from Archaeological Evidence*, Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 October 1993, Stockholm: 187-215.
- Lafond, Y. 2006. *La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine (II^e siècle avant J.-C.-III^e siècle après J.-C.)*, Rennes.
- Lakmann, M.-L. 2017. *Platonici minores 1. Jb. v. Chr.-2. Jb. n. Chr. Prosopographie, Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*, Leiden.
- Lambert, S.D. 1993. *The Phratries of Attica*, Ann Arbor.
- Lane, E.A. 1933–1934. «Lakonian Vase Painting», *ABSA* 34: 99-189.
- Larson, J. 2007. *Ancient Greek Cults. A Guide*, New York, London.
- Laum, B. 1924. *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Tübingen.
- Laum, B. 1925. *Das Eisengeld der Spartaner*, Braunsberg.
- Lauriola, R. 2005. «Βωμολόχος, βωμολόχενμα, βωμολοχεύεσθαι: alcune considerazioni sul lessico aristofaneo», *Sileno* 31.1-2: 93-119.
- Lauriola, R. 2010. «Aristophanes' Criticism: Some Lexical Considerations», *AION (filol)* 32: 25-62.
- Lebessi, A. 1991. «Flagellation ou autoflagellation: données iconographiques pour une tentative d'interprétation», *BCH* 115: 99-123.
- Lebreton, S. 2022. «Zeus “qui-règne-sur Dodone (Hom., *Il.* 16.233–234)” et ses épigones. Les attributs onomastiques construits sur *medeôn*, *-ousa* +

- toponyme», in Th. Galoppin *et al.* (eds.), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean*, Berlin – Boston, MA: 289-311.
- Lee, J.W.I. 2007, *A Greek Army on the March. Soldiers and Survival in Xenophon's Anabasis*, Cambridge.
- Léger, R.M. 2017. *Artemis and Her Cult*, Oxford.
- Levene, D.S. 2006. «History, Metahistory, and Audience Response in Livy 45», *CLAnt* 25.1: 73-108.
- Lévy, E. 1997. «Remarques préliminaires sur l'éducation spartiate», *Ktéma* 22: 151-160.
- Lewis, S. – L. Llewellyn-Jones, 2018. *The Culture of Animals in Antiquity: A Sourcebook with Commentaries*, Abingdon – New York.
- LGM. Lexica Graeca Minora* (selegit K. Latte, disposuit et praefatus est H. Erbse), Hildesheim 1965.
- Link, St. 2004. «Snatching and Keeping: The Motif of Taking in Spartan Culture», in Th.J. Figueira – P. Brulé (eds.), *Spartan Society*, Swansea: 1-24.
- Liosis, N. 2013. «Tsakonian», in *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics* (general ed. G. K. Giannakis) <http://dx.doi.org/10.1163/2214-448X_eagll_COM_000037>.
- Lipka, M. 2002. *Xenophon's Spartan Constitution. Introduction, Text, Commentary*, Berlin.
- Lloyd, J. 2019. *Music in Ancient Sparta: Instruments, Song, Archaeology, and Image*. PhD Diss., University of Reading.
- Lloyd, J. 2021. «The Spartan lead votives: New data from archival and scientific analysis» *Thiasos. Rivista di archeologia e architettura antica*, 10.2: 33-44.
- Lloyd Rosenberg, J. 2015. «The Masks of Orthia: Form, Function and the Origins of Theatre», *ABSA* 110: 247-261.
- Lo Monaco, A. 2018. *L'Artemide venuta da lontano. Artemide taurica, la Tauropolos e le altre* (*MAL* s. 9, 38.3): 325-667.
- Loube, H. M. 2013. *Sanctuaries and Cults of Artemis in Post-Liberation Messene: Spartan Mimeses?*. PhD Diss. University of Ottawa.
- Luginbill, R. D. 2009, «The Occasion and Purpose of Alcman's "Partheneion" (1 PMGF)», *QUCC* N.S. 92: 27-54.
- Luongo, F. 2015 «The Artemis Orthia's notebooks revised. New informations from old excavation?» *ASAA* 93, s. 3, 15: 63-79.
- Luongo, F. 2017. «Il santuario di Artemis Orthia a Sparta. Nuove considerazioni sulle tracce di frequentazione più antiche dell'area sacra», in A. Pontrandolfo – M. Scafuro (a cura di), *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del*

- Mediterraneo*, Atti del I Convegno Internazionale di Studi, Paestum, 7-9 settembre 2016, Paestum: 595-604.
- Luongo, F. 2018, «Un nuovo frammento di modellino di tempio arcaico dal santuario di Artemis Orthia a Sparta: alcune riflessioni», in M. Cipriani – A. Pontrandolfo – M. Scafuro (a cura di), *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo*, Atti del II Convegno Internazionale di Studi, Paestum, 28-30 giugno 2017, Paestum: 653-660.
- Lupi, M. 2000. *L'ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari.
- Lupi, M. 2002. «Sparta Compared: Ethnographic Perspectives in Spartan Studies», in A. Powell – S. Hodkinson (eds.), *Sparta: Beyond the Mirage*, Swansea – London: 305-322.
- Lupi M. 2006. «Amompharetos, the lochos of Pitane and the Spartan system of villages», in S. Hodkinson – A. Powell (eds.), *Sparta and War*, Swansea: 185-218.
- Lupi, M. 2014. «Oracoli ed eroicizzazione: il sacrificio, il risarcimento e il recupero delle ossa di Leonida», *SemRom* 3: 353-370.
- Lupi, M. 2018. «Citizenship and Civic Subdivisions: The Case of Sparta», in A. Duplouy – R. Brock (eds.), *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford – New York: 161-178.
- Luraghi, N. 2008. *The Ancient Messenians: Constructions of Ethnicity and Memory*, Cambridge – New York, NY.
- Ma, J. 2004. «'You Can't Go Home Again': Displacement in the Anabasis», in R. Lane Fox (ed.), *The Long March*, New Haven: 330-345.
- MacDowell, D.M. 1986. *Spartan Law*, Edinburgh.
- Mann, C. 2001. *Athlet und Polis im archaischen und frühklassischen Griechenland*, Göttingen.
- Mann, C. 2011. „Um keinen Kranz, um das Leben kämpfen wir!“ *Gladiatoren im Osten des Römischen Reiches und die Frage der Romanisierung*, Berlin.
- Mantzilas, D. 2015. «'As easily as a fox eats a pear' (Plaut., *Most.* 559): a homoerotic pun», *Mediterranean Chronicle* 5: 51-66.
- Marangou, L.I. 1969. *Lakonische Elfenbein- und Beinschnitzereien*, Tübingen.
- Marincola, J. 2016. «The Historian as Hero: Herodotus and the 300 at Thermopylae», *TAPhA* 146: 219-236.
- Marinone N. 2004. *Cronologia ciceroniana*, 2^a ed. aggiornata a cura di E. Malaspina, Bologna.
- Marrou, H.-I. 1948. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris.

- Marshall, P.K. (ed.) 2002. *Hyginus, Fabulae*, ed. altera, Monachi – Lipsiae (Stuttgartiae – Lipsiae 1993).
- Massaro, F. 2018. *Agoni poetico-musicali nella Grecia antica. 3. Sparta*, Pisa – Roma.
- McAuley, A. 2018. «From the Cradle: Reconstructing the *ephebeia* in Hellenistic Megara», in H. Beck – Ph.J. Smith (eds.), *Megarian Moments. The Local World of an Ancient Greek City-State*, Teiresias Supplements Online, 1: 217-236.
- McInerney, J. 2015 «‘There Will be Blood...’: The Cult of Artemis Tauropolos at Halai Araphenides», in F.K. Daly – L.A. Riccardi (eds.), *Cities called Athens: Studies Honoring John McK. Camp II*, Lewisburg, PA: 289-320.
- Meier, M. 1998. *Aristokraten und Damoden. Untersuchungen zur inneren Entwicklung Spartas im 7. Jahrhundert v. Chr. und zur politischen Funktion der Dichtung des Tyrtaos*, Stuttgart.
- Meister, F. 2020. «Plutarch and the Spartan wedding ceremony», *JHS* 140: 206-212.
- Michell, H. 1952. *Sparta. Τὸ κρυπτόν της πολιτείας των Λακεδαιμονίων*, Cambridge.
- Millender, E.G. 2018. «Spartan Women», in Powell 2018: II 500-524.
- Miller, F. – L. Varley (1998). 300, Milwaukie, OR.
- Mitchell, E. 1984. *The Laconian Dialect*. PhD Edinburgh.
- Montepaone, C. 1997. «Ancora intorno al denaro di ferro spartano», in N. Parise (ed.), *Bernhard Laum. Origine della moneta e teoria del sacrificio*, Atti dell’incontro di studio, Roma 1995 Istituto Italiano di Numismatica (Studi e materiali 5), Roma: 71-92.
- Montepaone, C. 2004. «Où l’on revient sur la monnaie de fer spartiate» *Mètis* N.S. 2: 103-123.
- Moreno Conde, M. 2008. *Regards sur la religion laconienne: les Hyacinthia à la lumière des textes et de l’archéologie* (’Ilu Anejo XXII), Madrid.
- Morpurgo Davies, A. 1993. «Geography, History and Dialect. The case of Oropos», in E. Crespo – A. Striano (eds.), *Dialectologica Graeca*, Madrid: 261-279.
- Moretti, L. 1953. *Iscrizioni agonistiche greche*, Roma.
- Müller, J. 2022, «Pop Culture against Modernity: New Right-Wing Movements and the Reception of Sparta», in Beerden – Epping 2022: 103-122.
- Muratore, D. 2022. *Xenophontea. Nuovi studi sulla tradizione e sul testo della Costituzione degli Spartani*, Roma.

- Murray, S. 2013. «The role of religion in Greek sport», in P. Christesen – D. Kyle (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Oxford: 309-319.
- Mylonopoulos, J. 2008. «The Dynamics of Ritual Space in the Hellenistic and Roman East», *Kernos* 21: 49-79.
- Nafissi, M. 1991. *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli.
- Nafissi, M. 2009. «Sparta», in K.A. Raaflaub – H. van Wees (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Chichester – Oxford – Malden, MA: 117-137.
- Nafissi, M. 2012. «Esparta», in C. Fornis (ed.), *Mito y arqueología en el nacimiento de ciudades legendarias de la antigüedad*, Sevilla: 25-57.
- Nafissi, M. 2013. «L'iscrizione di Damonon (IG V 1, 213 = Moretti, IAG 16), gli Hekatombaia (Strabo 8,4,11) e il sistema festivo della Laconia d'epoca classica», in F. Berlincani (a cura di), *La cultura a Sparta in età classica*, Trento: 105-174.
- Nafissi, M. 2018 (a). «Freddo, caldo e uomini veri. L'educazione dei giovani spartani e il *De aeribus aquis locis*», *Hormos* N.S. 10: 162-202.
- Nafissi, M. 2018 (b). «Lykourgos the Spartan 'Lawgiver': Ancient Beliefs and Modern Scholarship», in Powell 2018: I 93-123.
- Nafissi, M. 2019. «Spartan Heroic Ancestry and Austere Virtues. Herakles, Theseus, and the Phaiakians on the Throne of Amyklai», in A. Möller (Hsg.), *Historiographie und Vergangenheitsvorstellungen in der Antike*, Stuttgart: 35-56.
- Nafissi, M. 2021-2022. «Le classi di età dell' 'efebia' spartana e una sconcertante indicazione di Plutarco. Nota a *Lyc.* 17,3-4», *Incontri di filologia classica* 21: 125-147.
- Nafissi, M. in corso di pubblicazione (a). «Philopoemen and the Laws of Lycurgus», in H. Beck et al. (eds.), *Ancient Greece. Regional Encounters with History, Epigraphy, and Archaeology*, Stuttgart.
- Nafissi, M., in corso di pubblicazione (b). «Sparta, its Neighbors, and the Achaeans. The Archaic History of Sparta in Late Hellenistic and Roman Age», in E. Franchi (ed.), *Neighbourhood in the Ancient Greek Federal State: Cooperation, Competition and Local-Regional Tension*.
- Nakassis, D. 2011. «Athens, Kylon, and the Dipolieia», *GRBS* 51: 363-381.
- Nenci, N. 2022. *The Invisible City. A Research on the Topography of the Hellenistic and Roman Sparta*. Tesi di Dottorato, Università degli studi di Perugia.
- Newby, Z. 2005. *Greek Athletics in the Roman World. Victory and Virtue*, Oxford – New York.
- Nilsson, M.P. 1906, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der Attischen*, Leipzig.

Bibliografia

- Nilsson, M.P. 1912. «Die Grundlagen des spartanischen Leben», *Klio* 12: 308-340 [= in Id. *Opuscula selecta* II, Lund 1951–1960: 826-871 = in K. Christ (Hsg.). *Sparta* (Wege der Forschung 622), Darmstadt 1986].
- Nilsson, M.P. 1941–1950. *Geschichte der griechischen Religion* (*HdbAW* V,2,1-2), München.
- Nilsson, M.P. 1961–1967. *Geschichte der griechischen Religion* (*HdbAW* V,2,1³-2²), München.
- Nobili, C. 2013. «Celebrating Spartan Victories in Classical Sparta. Epinician Odes and Epigrams», *Nikephoros* 26: 63-98.
- Oliva, P. 1971. *Sparta and her Social Problems*, Prague.
- Olson, S.D. 2007. *Broken Laughter: Select Fragments of Greek Comedy*, Oxford
- O'Sullivan, L. 2012 «Playing Ball in Greek Antiquity», *GeR* 2nd Series 59, 1: 17-33.
- Ozanam, A.-M. 2018. *Lucien. Œuvres complètes*, Paris.
- Page, D.L. (ed.) 1951. *Partheneion*, Oxford.
- Palagia, O. 2009. «Spartan Self-Presentation in the Panhellenic Sanctuaries of Delphi and Olympia in the Classical Period», in N. Kaltsas (ed.), *Athens – Sparta. Contributions to the Research on the History and Archaeology of the Two City-States*, New York: 32-40.
- Paradiso, A. 1983–1984. «Gli Epeunatti spartani», *Index* 12: 355-365.
- Paradiso, A. 1986. «Osservazioni sulla cerimonia nuziale spartana», *QS* 24: 137-153.
- Paradiso, A. 1987. «Le rite de passage du Ploutos d'Aristophane», *Mètis* 2: 249-267.
- Paradiso, A. 1991. *Forme di dipendenza nel mondo greco. Ricerche sul VI libro di Ateneo*, Bari.
- Paradiso, A. 2007a. «Ravir des fromages à l'autel d'Orthia ?», *Ktèma* 32: 311-325.
- Paradiso, A. 2007b. «La quatrième invention du législateur. Sur le rapport entre text et scholies chez Platon, *Lois* 663b-c», in N. Birgalias – K. Buraselis – P. Cartledge (eds.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Athens: 261-274.
- Paradiso, A. 2011. «Herodotus' List of the Three Hundred», in H. Cavanagh – W. Cavanagh – J. Roy (eds.), *Honouring the Dead in the Peloponnese*, Proceedings of the conference held in Sparta 23-35 April 2009, Nottingham: 521-535.
- Paradiso, A. 2020. «L'archaia moira: une invention de Dicéarque», *Ktèma* 45: 197-210.
- Pareti, L. 1910 «Le tribù personali e le tribù locali a Sparta», *RAL* 19: 455-473 (si cita da Id., *Studi minori di storia antica I*, Roma 1958: 77-92).

- Parise, N. 2000. «Àncore e falci, “segni premonetari” inesistenti», in Id., *La nascita della moneta. Segni premonetari e forme arcaiche dello scambio*, Roma: 91-99.
- Parker, R. 1989. «Spartan Religion», in A. Powell (ed.), *Classical Sparta: Techniques behind her Success*, London: 142-172.
- Parker, R. 2005. *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- Parker, R. 2017. *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations* (Sather Classical Lectures 72), Oakland.
- Parker, R. in stampa. «The cult of Helen and Menelaos in the Spartan Menelaion», https://www.academia.edu/22684765/The_Cult_of_Helen_and_Menelaos_in_the_Spartan_Menelaion (consultato 5.8.2023).
- Pasqualini, A. 2009. «Oreste nel Lazio: percorso della leggenda e funzioni del mito», in C. Braidotti et al. (a cura di), *ou pàn ephéméron. Scritti in memoria di Roberto Pretagostini offerti da Collegghi, Dottori e Dottorandi di ricerca della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Roma: 1091-1113.
- Patrullo, R. 1975. «L’attività sportiva di Sparta», in N. Caffariello (a cura di), *Archeologia: scritti in onore di A. Neppi Modona*, Firenze: 395-412.
- Paul, S. 2013. *Cultes et sanctuaires de l’île de Cos*, Kernos suppl. 28, Liège.
- Pavese, C.O. 2015. *Il grande Partenio di Alcmene*, 2ª ed. Amsterdam (1ª ed. Amsterdam 1992).
- Pavlidis, N.A. 2023. *The Hero Cults of Sparta. Local Religion in a Greek City*, London.
- Pelling, C. 2002a. *Plutarch and History: Eighteen Studies*, London.
- Pelling, C. 2002b. «The *Apophthegmata regum et imperatorum* and Plutarch’s Roman Lives», in Pelling 2002a: 65-90.
- Pelling, C. 2002c. «‘You for Me and Me for You’: Narrator and Narratee in Plutarch’s Lives», in Pelling 2002a: 267-282.
- Pelling, C. 2004. «Plutarch», in I. De Jong et al. (eds.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative*, Leiden – Boston, MA: I 403-421.
- Petterson, M. 1992. *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaïdai and the Karneia* (Skrifter utgivna av Svenska institutet i Athen, 8°, 12), Stockholm.
- Pevnick, S. 2014. «Good Dog, Bad Dog: A Cup by the Triptolemos Painter and Aspects of Canine Behavior on Athenian Vases», in J.H. Oakley (ed.), *Athenian Potters and Painters III*, Oxford and Philadelphia: 155-164.
- Pilz, O. 2020. *Kulte und Heiligtümer in Elis und Triphylien: Untersuchungen zur Sakraltopographie der westlichen Peloponnes*, Berlin – Boston.

- Piolot, L. 2005. «Nom d'une Artémis! À propos de l'Artémis *Phôsphoros* de Messène», *Kernos* 18: 113-140.
- Pipili, M. 1987. *Laconian Iconography of the Sixth Century BC*, Oxford.
- Pirenne-Delforge, V. 2006. «Ritual Dynamics in Pausanias: The Laphria», in E. Stavrianopoulou (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, *Kernos Supplément* 16, Liège: 111-129.
- Pohlenz, M. (erklärt von) 1912. *Ciceronis Tusculanarum Disputationum Libri V, I: Libri I. et 2.* Leipzig – Berlin.
- Pokorny, J. 1959–1969. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* I-II, Bern – München.
- Powell, A. (1998), «Sixth-Century Lakonian Vase-Painting: Continuities and Discontinuities with the “Lykourgan” Ethos», in N. Fisher – H. van Wees (eds.), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*, London: 119-146.
- Powell, A. 2001. *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*, 2nd ed., London – New York.
- Powell, A. 2009. «Sparte: comment déchiffrer ses idéaux?», in L. Bodiou – V. Mehl – J. Ouhlen (éds.), *Chemin faisant: mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*, Rennes: 71-84. <https://doi.org/10.4000/books.pur.102971>
- Powell, A. 2010. «Divination, Royalty and Insecurity in Classical Sparta», in Powell – Hodkinson 2010: 85-135.
- Powell, A. (ed.) 2018. *A Companion to Sparta*, I-II, Hoboken, NJ – Chichester.
- Powell, A. – S. Hodkinson (eds.). 2010. *Sparta: The Body Politic*, Swansea.
- Prauscello, L. 2009. «Wandering poetry, ‘travelling’ music: Timotheus’ muse and some case-studies of shifting cultural identities», in R.L. Hunter – I.C. Rutherford (eds.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel, Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge – New York: 168-194.
- Preger, Th. 1897. «Musische Knabenwettkämpfe in Sparta», *MDAI(A)* 22: 334-342.
- Priestley, J.M. 2007. «The φάρος of Alcman’s Partheneion 1», *Mnemosyne* 60: 175-195.
- Pucci, L. 2013. «Oreste, Ifigenia dalla Tauride e la statua di Artemide Orthia: tradizioni culturali e aggiornamenti mitici (Pausania, III, 16, 7-11)», *Mètis* N.S. 11: 265-287.
- Puech, B. 1992. «Prosopographie des amis de Plutarque», in W. Haase (Hsg.), *ANRW* 33/6, Berlin – Boston: 4831-4894.

- Rahe, P. 2016. *The Spartan Regime. Its Character, Origins, and Grand Strategy*, New Haven – London.
- Rawson, E. 1975. *Cicero: A Portrait*, London.
- Regali, M. 2021. «Lessico Digitale della Commedia Greca (LDCG): testo, scena, ricezione. Il bomolochos e la voce di Aristofane nell’archaia», *FuturoClassico* 7: 274-295.
- Reisch, E. 1890. *Griechische Weihgeschenke* (Abhandlungen des Archäologisch-Epigraphischen Seminars der Universität Wien 8), Prag – Wien.
- Richer, N. 2010. «Elements of the Spartan Bestiary in the Archaic and Classical Periods», in Powell –Hodkinson 2010: 1-84.
- Richer, N. 2012. *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l’Antiquité*, Paris.
- Richer, N. 2018. *Sparte: cité des arts, des armes et des lois*, Paris.
- Rix, H. et al. 2001, *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstambildungen*, 2. Auflage, Wiesbaden.
- Rizakis, A.D. et al. 2004. *Roman Peloponnese. 2, Roman Personal Names in Their Social Context. (Laconia and Messenia)* (Μελετήματα 36), Paris.
- Robertson, N. 2010, *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford.
- Roeper, G. 1848 «Conjecturen zu Diogenes Laertius», *Philologus* 3: 22-65.
- Rood, T. 2014. «Space and Landscape in Xenophon’s Anabasis», in K. Gilhuly – N. Worman (eds.), *Space, Place, and Landscape in Ancient Greek Literature and Culture*, Cambridge – New York: 63-93.
- Rose, H.I. (rec., proleg. comm. app. instr.) 1933. *Hygini Fabulae*, Lugduni Batavorum (1963²).
- Rose, H.J. 1929. «The Cult of Artemis Orthia», in Dawkins 1929a: 399-407.
- Rose, H.J. 1941. «Greek Rites of Stealing», *HThR* 34: 1-5.
- Rosén, H.B. 1962. *Eine Laut- und Formenlehre der Herodotischen Sprachform*, Heidelberg.
- Rosenberg, J.L. 2015. «The Masks of Orthia: Form, Function and the Origins of Theatre», *ABSA* 110: 247-261.
- Roy, R. 2019. «Pourquoi fouette-t-on les éphèbes à Sparte?», *Temporalités*, 30 URL: <http://journals.openedition.org/temporalites/6514> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/temporalites.6514>
- Rutherford, I. 2001. *Pindar’s Paean: A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford.

- Rutherford, I. 2013. *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece. A Study of Theoriā and Theoroi*, Cambridge.
- Rzepka, J. 2020. «From the Fight for the Cheese to the Contest of Endurance – a Revolution or an Evolution?», in R. Kulesza – N. Sekunda (eds.), *Studies on Ancient Sparta*, Gdańsk: 57-64.
- Sanders, G. 2009. «Platanistas, the Course and Carneus: Their Places in the Topography of Sparta», in W.G. Cavanagh et al. (eds.), *Sparta and Laconia: From Prehistory to Pre-modern*, London: 195-203.
- Sansone, D. 1988. *Greek Athletics and the Origins of Sports*, Berkeley.
- Santaniello C. (a cura di) 1995. *Plutarco. Detti dei Lacedemoni*, Napoli.
- Scanlon, T.F. 1988. «Virgineum Gymnasium Spartan Females and Early Greek Athletics», in W.J. Raschke (ed.), *The Archaeology of the Olympics: The Olympics and Other Festivals in Antiquity*, Madison, WI: 185-216.
- Scanlon, T.F. 2002. *Eros and Greek Athletics*, Oxford.
- Scharff, S. 2016. *Eid und Außenpolitik. Studien zur religiösen Fundierung der Akzeptanz zwischenstaatlicher Vereinbarungen im vorrömischen Griechenland*, Stuttgart.
- Scharff, S. 2019. *'The Very First of the Citizens'. Agonistic Cultures and the Self-Presentation of Hellenistic Athletes*. Unver. Habilitationsschrift Univ. Mannheim.
- Scharff, S. forthcoming. «Making Good Use of Local Religion. Tauropolos and the God Lists of Greek Treaties», in T. Britton et al. (eds.), *Rooted Cities, Wandering Gods: Inter-Urban Religious Interactions in the Ancient World*, Leiden.
- Schmidt, M. 1872. *Hygini fabulae*, Jenae.
- Schmitz, W. 2002. «Die geschorene Braut. Kommunitäre Lebensformen in Sparta?», *HZ* 274: 561-602.
- Schmitz, W. 2004. *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland*, Klio Beihefte, NF 7, Berlin.
- Schnieders, S. (Übers. u. Erl.) 2019. *Historia Animalium: Buch VIII und IX*, Berlin – Boston.
- Schwarzmaier, A. 2010. «Theater Masks», in M.L. Hart (ed.), *The Art of Ancient Greek Theater*, Exhibition J. Paul Getty Museum, Malibu, August 26, 2010 –January 3, 2011, Los Angeles, CA: 42-45.
- Schwenn, Fr. 1915. *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern* (RGVV XV 3), Gießen.
- Seeberg, A. 1966. «Astrabica (Herodotus VI. 68–69)», *SO* 41: 48-74.

- Sekunda, N. 1986. *The Ancient Greeks: Armies of Classical Greece, 5th and 4th Centuries BC*, London.
- Sergent, B. 1993. «Le sens d'une danse spartiate», *DHA* 9: 161-177.
- Sizov, S.K. 2016. «Two Lists of the Achaian *Nomographoi*», *ZPE* 198:101-109.
- Smith, R.S. – St.M. Trzaskoma (eds.). 2007. *Apollodoros' Library and Hyginus' Fabulae: Two Handbooks of Greek Mythology*, Indianapolis, IN.
- Sommer, F. 2022. «Artemis Orthia: eine linguistisch–mythologische Genealogie», *IF* 127: 307-342.
- Sonnino, M. 2014. «Comedy outside the canon: from ritual slapstick to Hellenistic mime», in G. Colesanti – M. Giordano (eds.), *Submerged literature in ancient Greek culture: an introduction*, Berlin – Boston, MA: 128-150.
- Sourvinou-Inwood, Chr. 1991. «'Myth' and History: On Herodotos 3.48 and 3.50-53», in Ead., “*Reading*” *Greek Culture. Texts and Images, Rituals and Myth*, Oxford: 244-284.
- Sourvinou-Inwood, Chr. 2003. *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham, MD.
- Spawforth, A.J.S. 1980. «Sparta and the Family of Herodes Atticus: A Reconsideration of the Evidence», *ABSA* 75: 203-220.
- Spawforth, A.J.S. 1984. «Notes on the Third Century A.D. in Spartan Epigraphy», *ABSA* 79: 263-288.
- Spawforth, A. 1994. «Symbol of Unity? The Persian-Wars Tradition in the Roman Empire», in S. Hornblower (ed.), *Greek Historiography*, Oxford: 233-247.
- Spawforth, A.J.S. 2012. *Greece and the Augustan Cultural Revolution*, Cambridge *et al.*
- Stadter, Ph.A. 2014. «Plutarch's Compositional Technique: The Anecdote Collections and the Parallel Lives», *GRBS* 54: 665-686.
- Stein, H. (ad recensionem suam recognovit) 1871. *Herodoti Historiae*, Berolini.
- Steinhauer, G. 2022. *Γάιος 'Ιούλιος Εὐρυκλής. Συμβολή στην ιστορία τῆς ρωμαϊκῆς Σπάρτης*, Athenai.
- Steiner, D.T. 2001. *Images in the Mind. Statues in Archaic Greek Literature and Thought*, Princeton, NJ.
- Stewart, A. 1997. *Art, Desire, and the Body in Ancient Greece*, New York.
- Stewart, D.R. 2012. «Review of A. J. S. Spawforth, *Greece and the Augustan Cultural Revolution*», *BMCR* 2012.12.04.
- Stibbe, C.M. 2004. *Lakonische Vasenmaler des sechsten Jahrhunderts v. Chr.: Supplement*, Mainz.

- Storey, I.C., 2003. *Eupolis, Poet of Old Comedy*, Oxford.
- Strasser, J.-Y. 2006. «L'épreuve artistique διὰ πάντων», *Historia* 55.3: 298-327.
- Striano Corrochano, A.A. 1989. *El dialecto laconio. Gramática y estudio dialectal*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.
- Tazelaar, C.M. 1967. «Παιδες και ἔφηβοι. Some Notes on the Spartan Stages of Youth», *Mnemosyne* 20: 127-153.
- Texier J.-G. 2014. «192-182 avant J.-C. : regards et réflexions sur dix ans d'histoire spartiate», in *Sparte hellénistique, IV^e-III^e siècles avant notre ère*, Actes de la table ronde organisée à Paris les 6 et 7 avril 2012, Dialogues d'histoire ancienne, Supplément 11: 237-296.
- Texier, J.-G. 2018. «Entre Rome et la confédération achéenne : Sparte de 181 à 146 avant J.-C.», *DHA* 44, 2: 191-230.
- Themelis, P. (1994). «Artemis Ortheia at Messene. The Epigraphical and Archaeological Evidence», in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Proceedings of the 2nd International Seminar on Ancient Greek Cult organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991, Stockholm – Athens: 101-122.
- Thompson, M. 1968. *The Agrinion Hoard*, New York.
- Thomsen, A. 1906. «Orthia», *Archiv für Religionswissenschaft* 9, 1906: 397-416.
- Tigerstedt, E.N. 1965-1978. *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, I-II & Index, Stockholm *et al.*
- Tillyard, H.J.W. 1905-1906. «Inscriptions from the Artemisium», *ABSA* 12: 351-393.
- Tillyard, H.J.W. 1906-1907. «Inscriptions», *ABSA* 13: 174-196.
- Topper, K. 2009. «Primitive Life and the Construction of the Symptotic Past in Athenian Vase Painting», *AJA* 113.1: 3-26.
- Tsantsanoglou, K. (ed.) 2012. *Of Golden Manes and Silvery Faces: the Partheneion 1 of Alcman* (Trends in Classics. Supplementary Volumes, 16), Berlin – Boston, MA.
- Valletta, L.M. 2022, «Un réseau de rapports symboliques. Santuari, territorio e pratiche collettive nella Sparta arcaica», in Th. Galoppin *et al.* (eds.), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin – Boston, MA: 807-823.
- Vannicelli, P. 2018. «I nomi dei trecento Spartiati alle Termopili», in F. Camia – L. Del Monaco – M. Nocita (a cura di), *Munus Letitiae. Studi miscellanei offerti a Maria Letizia Lazzarini*, Roma: 155-165.
- van Wees, H. 2018. «The Common Messes», in Powell 2018: I 236-268.

- Vegas Sansalvador, A. 1996. «φορθασία, Ὀρθία γ' Ἄρτεμις Ὀρθία en Laconia», *Emerita* 64.2: 75-288.
- Venit, M. 2003. «A Reconsideration of the 'Relief of the Gods' from Brauron», *AK* 46: 44-55.
- Vernant, J.-P. 1984. «Une divinité des marges: Artémis Orthia», in E. Lepore *et al.* (éds.), *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2 (Cahiers du Centre Jean Bérard IX), Naples: 6-17.
- Vernant, J.-P. 1987. «Entre la honte et la gloire», *Mètis* 2.2: 269-400 (poi in Id., *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris 1989: 173-209, da cui si cita = «Between Shame and Glory: The Identity of the Young Spartan Warrior», in Id. *Mortals and Immortals. Collected Essays*, Princeton, NJ – Oxford 1991: 220-243).
- Verpoorten, J.-M. 1962. «La 'stibas' ou l'image de la brousse dans la société grecque», *RHR* 162: 147-160.
- Vidal-Naquet, P. 1968. «Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne», *Annales (HSS)* 23: 947-964 (ripreso con modificazioni in P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, éd. revue et corrigée, Paris 1983: 151-174 = *The Black Hunter: Forms of Thought and Forms of Society in the Ancient World*. Baltimore – London 1986: 106-128).
- Vidal-Naquet, P. 1986. «The Black Hunter revisited», *PCPhS* 212: 126-144 (= *Retour au chasseur noir*, in *Mélanges Pierre Lévêque*, II, Paris 1989: 387-411).
- Vlassopoulos, K. 2013. «Review of A.J.S. Spawforth, *Greece and the Augustan Cultural Revolution*», *CR* 63.1: 182-184.
- von Ehrenheim, H. 2015. *Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times*, Kernos suppl. 29, Liège.
- von Staden, H. 1993. «Spiderwoman and the Chaste Tree: The Semantics of Matter», *Configurations* 1.1: 23-56.
- Waugh, N. 2012. «Contextual iconography: the horses of Artemis Orthia», in V. Coltman (ed.), *Making Sense of Greek Art*, Exeter: 1-16.
- van Wees, H. 2018. «Luxury, Austerity and Equality in Sparta», in Powell 2018: 202-235.
- Wide, S.K.A. 1893. *Lakonische Kulte*, Leipzig.
- Wilamowitz-Möllendorff, U. von 1886. *Isyllos von Epidauros*, Berlin.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von 1911. «Über das Eisengeld der Spartaner», *Sitzungs-Berichte der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin*: 45-46 (= Id., *Kleine Schriften* 5.1, Berlin 1937: 521-522).
- Woodward, A.M. 1906-1907. «Additional Notes and Inscriptions from the Sanctuary of Artemis Orthia», *ABSA* 13: 196-207.

Bibliografia

- Woodward, A.M. 1907-1908. «Inscriptions from the Sanctuary of Orthia», *ABSA* 14: 74-123.
- Woodward, A.M. 1908-1909. «Inscriptions from the Sanctuary of Orthia», *ABSA* 15: 41-52.
- Woodward, A.M. 1929. «Inscriptions», in Dawkins 1929a: 285-377.
- Woodward, A.M. 1948. «Inscriptiones Graecae, V. I: Some Afterthoughts», *ABSA* 43: 209-259.
- Woodward, A.M. 1950. «rev. K.M.T. Chrimes, *Ancient Sparta: A Re-examination of the Evidence*», *Historia* 1.4: 616-634.
- Woodward, A.M. 1951. «Some Notes on the Spartan Σφαρπεῖς», *ABSA* 46: 191-199.
- Ziehen, L. 1929. *Sparta (Kulte)*, in *RE* III A 2: 1453-1525.
- Zimmermann B. – A. Rengakos. 2014. *Handbuch der griechischen Literatur der Antike, Band 2: Die Literatur der klassischen und hellenistischen Zeit*, München.
- Zink Kaasgaard Falb, D. 2009. «Das Artemis Orthia-Heiligtum in Sparta im 7. und 6. Jh. v. Chr.», in T. Fischer-Hansen – B. Poulsen (eds.), *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast* (Acta hyperborea 12), Copenhagen: 127-152.
- Zunino, M.L. 1997. *Hiera Messeniaka: la storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica*, Udine.

Principali testimonianze discusse

Fonti letterarie

Cic. *Tusc.* 2,34: 25, 27, 48, 50, 56, 125, 131, 170.

Eur. *Hel.* 209-211: 100.

Eur. *Hel.* 493: 100 e n. 211.

Eur. *Ipb. Aul.* 179: 100 e n. 211.

Eur. *Ipb. Taur.* 400: 100 e n. 211.

Gal. *de alimentorum facultatibus* 3, 184,3-5 Wilkins: 107.

Harpokr. s.v. *bomolocheuesthai*: 133-134.

Hdt. 1,144: 77.

Hdt. 3,48: 135-136.

Hdt. 6,69: 175.

Hermipp. *FGrH* 1026 F 18 *ap.* Diog. Laert. 1,72-73: 183-184.

Hesych. s.v. *phouáddei*: 109-110, 170.

Hesych.s.v. *phoúaxir*: 109-110, 170.

Hesych.s.v. *phoúai*: 109-110, 170.

Hippokr. *Vict.* 2,56,4: 107.

Isokr. *Panath.* 211-214: 103.

Luc. *Anach.* 38: 27, 48, 57 n. 106, 59, 158, 159, 170, 187-189.

Nicola di Damasco *FGrH/BNJ* 90 F 103z11: 52, 53 n. 96, 58, 139 n. 303, 170 n. 362.

Paus. 3,14,10: 59-60.

Paus. 3,16,7-11: 28, 31-37, 46, 142, 150-151, 169.

Paus. 3,16,9: 110, 113-114, 170, 176, 179.

Paus. 3,16,11: 142, 176.

Paus. 7,20,7-8: 40, 174.

Pl. *leg.* 1,633 b: 29-30.

Plut. *apophth. lac. anon.* 35 (*mor.* 234a-b): 105-114, 170, 185-186.

Plut. *Arist.* 17,10: 37-38, 41-44, 137, 142, 148-149, 153, 169.

Plut. *inst lac.* 12 (*mor.* 237d-e): 104.

Plut. *inst lac.* 40 (*mor.* 239 c-d): 45.

Plut. *Lyc.* 16-18,3: 95-99.

Plut. *Lyc.* 17,3: 98-99.

Plut. *Lyc.* 17,4-5: 101-102.

Plut. *Lyc.* 17,4-6: 104.

Plut. *Lyc.* 17,5: 142.

Plut. *Lyc.* 18,1: 105-114, 170.

Plut. *Lyc.* 18,2: 27, 48, 56 e n. 105.

Plut. *Lyc.* 18,3: 101.

Ps.-Acro 1,7,10: 49.

Sch. Plat. *leg.* 1,633b: 26-27 n. 26, 38-39, 47, 50, 141-142, 149, 169, 176.

Strab. 8,4,9: 20, 173.

Suda s.v. *Lykoúrghos*: 71-72, 166.

Xen. *an.* 4,6,14-16: 103.

Xen. *Lak pol.* 2,2: 142.

Xen. *Lak pol.* 2,5-9: 102-105.

Xen. *Lak pol.* 2,8-9: 29-30; 41.

Iscrizioni

CGRN 86 B 10-13: 42.

CIRB 22: 36.

I.Beroia 1, B67-69: 77.

IG V 1, 26: 179-181.

IG V 1, 255 = *AO* 296-297, nr. 1: 64, 68.

IG V 1, 258 = *AO* 301-302 nr. 8: 76-77, 166.

Principali testimonianze discusse

IG V 1, 264 = *AO 298*, nr. 4: 70-71 n. 145.

IG V 1, 269 = *AO 312*, nr. 19: 80 e n. 184, 166.

IG V 1, 554: 55.

IG V 1, 653a = *AO 356*, nr. 142: 57-59, 163, 170.

SEG 23: 220: 40.

Steinhauer 2022: II 19-33: 69-70.

All'inizio dell'anno 1973, per iniziativa di Massimiliano Pavan e di Alberto Caracciolo, direttori degli Istituti di Storia antica e di Storia medievale e moderna della Facoltà di Lettere e Filosofia, viene fondata una collana con la denominazione "Pubblicazioni degli Istituti di Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia". Sotto tale denominazione, o sotto quella di "Pubblicazioni degli Istituti di Storia antica e di Storia medioevale e moderna della Facoltà di Lettere e Filosofia", sono stati editi i seguenti volumi:

Giorgio Bonamente, *Studio sulle Elleniche di Ossirinco. Saggio sulla storiografia della prima metà del IV sec. a.C.*, Perugia 1973

Francesco Frascarelli, *Nobiltà minore e borghesia a Perugia nel sec. XV. Ricerche sui Baglioni della Brigida e sui Narducci*, Perugia 1974

Gianfranco Maddoli, *Cronologia e storia. Studi comparati sull'«Athenaion Politeia» di Aristotele*, Perugia 1975

Alfabetismo e cultura scritta nella storia della società italiana, Atti del Seminario, Perugia, 29-30 marzo 1977, Perugia 1978

Stanislao da Campagnola, *Le origini francescane come problema storiografico*, 2ª ed. riveduta e aggiornata, Perugia 1979

Anna Maria Biraschi, Paola Maribelli, Giuliana Daniela Massaro e Maria Antonietta Pagnotta (a cura di), *Strabone. Saggio di bibliografia 1469-1978*, Perugia 1981

[Ugolino Nicolini (a cura di)], *Ricerche su Perugia tra Due e Quattrocento*, Perugia 1981

Francesco Prontera (a cura di), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, I, Perugia, Università degli Studi, 1984

Fabrizio Pesando, *Oikos e ktisis. La casa greca in età classica*, Roma, Quasar 1987

La collana prosegue dal 1986 con la denominazione "Pubblicazioni degli Istituti di Storia Antica e di Filologia Classica della Facoltà di Lettere e Filosofia", con la quale vengono dati alle stampe i volumi qui ricordati:

- Gianfranco Maddoli (a cura di), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, II, Perugia, Università degli Studi, 1986
- Gianfranco Maddoli (a cura di), *Strabone e l'Italia antica*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, II, Acquasparta, Palazzo Cesi, 25-27 maggio 1987, Napoli, ESI, 1988
- Leandro Polverini (a cura di), *Aspetti della storiografia di Giulio Beloch*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, I, Acquasparta, Palazzo Cesi, 19-21 maggio 1986, Napoli, ESI, 1990
- Leandro Polverini (a cura di), *Lo studio storico del mondo antico nella cultura italiana dell'Ottocento*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, III, Acquasparta, Palazzo Cesi, 30 maggio-1° giugno 1988, Napoli, ESI, 1993

La collana “Studi di Storia e di Storiografia” è fondata dopo la costituzione nel 1988 del Dipartimento di Scienze storiche dell'antichità; in essa sono stati pubblicati i seguenti volumi:

- Anna Maria Biraschi, *Tradizioni epiche e storiografia: studi su Erodoto e Tucidide*, Napoli, ESI, 1989
- Massimo Nafissi, *La nascita del kosmos*, Napoli, ESI, 1991
- Gianfranco Maddoli (a cura di), *L'Athenaion Politeia di Aristotele 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, VI, Acquasparta, Palazzo Cesi, 27-29 maggio 1991, Napoli, ESI, 1994
- Anna Maria Biraschi (a cura di), *Strabone e la Grecia*, Napoli, ESI, 1994
- Marcello Gigante e Gianfranco Maddoli (a cura di), *L'Athenaion Politeia dello Pseudo-Senofonte*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, VIII, Acquasparta, Palazzo Cesi, 28-30 maggio 1993, Napoli, ESI, 1997
- Leandro Polverini (a cura di), *Erudizione e antiquaria a Perugia nell'Ottocento*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, V, Acquasparta, Palazzo Cesi, 28-30 maggio 1990, Napoli, ESI, 1998
- Arnaldo Marcone (a cura di), *Rostovtzeff e l'Italia*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, IX, Gubbio, Casa di S. Ubaldo, 25-27 maggio 1995, Napoli, ESI, 1999
- Anna Maria Biraschi e Giovanni Salmeri (a cura di), *Strabone e l'Asia Minore*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo

- antico, X, Perugia, Centro studi Villa “La Colombella”, 25-28 maggio 1997, Napoli, ESI, 2000
- Stefano Angiolani, *Libanio. Epitafio per Giuliano (Orazione XVIII)*, Napoli, ESI, 2000
- Leandro Polverini (a cura di), *Aspetti della storiografia di Ettore Pais*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, VII, Acquasparta, Palazzo Cesi, 25-27 maggio 1992, Napoli, ESI, 2002
- Roberto Cristofoli, *Dopo Cesare. La scena politica romana all’indomani del cesaricidio*, Napoli, ESI, 2002
- Anna Biraschi, Paolo Desideri, Sergio Roda e Giuseppe Zecchini (a cura di), *L’uso dei documenti nella storiografia antica*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, XII, Gubbio, Centro Servizi S. Spirito, 22-24 maggio 2001, Napoli, ESI, 2003
- Theodoros Mavrogiannis, *Aeneas und Euander. Mythische Vergangenheit und Politik im Rom vom 6. Jh. v. Chr. bis zur Zeit des Augustus*, Perugia 2003

Della serie “Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico” vengono pubblicati fuori collana:

- Francesco Prontera (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica. Tradizioni e problemi*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, IV, Acquasparta, Palazzo Cesi, 29 maggio-1° giugno 1989, Roma-Bari, Laterza 1991
- Leandro Polverini (a cura di), *Arnaldo Momigliano nella storiografia del Novecento*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, XI, Spoleto, Palazzo Ancaiani, 31 maggio-2 giugno 1999, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

Il Dipartimento di Scienze Storiche avvia nel 1993 una collana intitolata “Pubblicazioni”, nella quale escono i volumi di seguito elencati:

1. Ugolino Nicolini, *Scritti di storia*, a cura di Attilio Bartoli Langeli, Giovanna Casagrande, Maria Grazia Nico Ottaviani, Napoli, ESI, 1993
2. Paolo Alatri e Silvia Grassi (a cura di), *La questione ebraica dall’Illuminismo all’Impero (1700-1815)*, *Atti del Convegno della Società italiana di studi sul secolo XVIII*, Roma, 25-26 maggio 1992, Napoli, ESI, 1994

3. Rita Chiacchella, *Ricchezza, nobiltà e potere in una provincia pontificia. La "Misura generale del Territorio perugino" del 1727*, Napoli, ESI, 1996
4. Augusto Ciuffetti, *Condizioni materiali di vita, sanità e malattie in un centro industriale: Terni 1880-1940*, Napoli, ESI, 1996
5. Antonio Mencarelli, *Inquadrati e fedeli. Educazione e fascismo in Umbria nei documenti scolastici*, Napoli, ESI, 1996
6. Attilio Bartoli Langeli et Gérard Chaix (sous la direction de), *La mémoire de la cité. Modèles antiques et réalisations renaissantes. Actes du colloque de Tours 28-30 septembre 1995*, Napoli, ESI, 1997
7. Renato Covino, Alberto Grohmann, Luciano Tosi (a cura di), *Uomini Economie Culture. Saggi in memoria di Giampaolo Gallo, I-II*, Napoli, ESI, 1997
8. Salvatore Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' cumprà, domestici*, Napoli, ESI, 1999.
9. Maria Duranti (a cura di), *Il "sentimento" tragico dell'esperienza religiosa: Veronica Giuliani (1660-1727)*, Napoli, ESI, 2000
10. Luciano Tosi (ed.), *Europe, its Borders and the Others*, Napoli, ESI, 2000
11. Angelo Tamborra (a cura di), *Il guerriero prudente e politico del Conte Galeazzo Gualdo Priorato*, Napoli, ESI, 2002
12. Armando Pitassio, *Balcani nel caos. Storie e memorie di Vasilije Petrović, Paisij Hilendarski, Sofronij Vračanski*, Napoli, ESI, 2003
13. Maria Grazia Nico Ottaviani (a cura di), *Rocche e fortificazioni nello Stato della Chiesa*, Napoli, ESI, 2004
14. Attilio Bartoli Langeli, Vittor Ivo Comparato, Robert Sauzer (a cura di), *Il governo della città. Modelli e pratiche (secoli XIII-XVIII) – Le gouvernement de la cité. Modèles et pratiques (XIIIe -XVIIIe siècles), Atti del colloquio di Perugia (15-17 settembre 1997)*, Napoli, ESI, 2004

Con la fusione dei Dipartimenti di Scienze storiche e di Scienze storiche dell'antichità, avvenuta nel 2008, sotto la denominazione comune di Dipartimento di Scienze storiche, le collane vengono unificate e proseguono con la denominazione "Studi di Storia e di Storiografia" e la numerazione della collana "Pubblicazioni"; fra parentesi è un numero progressivo che fa riferimento all'insieme delle opere pubblicate dal 1973 nelle collane sopra ricordate:

14. [40, ma 41] Maurizio Giovannelli, *La Donatio Constantini. Credibilità ed esegesi di un documento politico*, Perugia, Morlacchi, 2011
15. [41, ma 42] Giorgio Bonamente (a cura di), Augusta Perusia. *Studi storici e archeologici sull'epoca del bellum Perusinum*, Perugia, Editrice Pliniana, 2012
16. [41, ma 43] Gianfranco Maddoli, *Magna Grecia. Tradizioni, culti, storia*, a cura di Anna Maria Biraschi, Massimo Nafissi, Francesco Prontera, con la collaborazione di Roberta Fabiani e Silvia Panichi, Perugia, Morlacchi, 2013
17. [42, ma 44] Loreto Di Nucci, *La democrazia dei partiti: una parabola storica nell'Italia repubblicana*, Perugia, Università degli Studi di Perugia, 2013

La collana prosegue con la stessa denominazione “Studi di Storia e di Storiografia” e la stessa doppia numerazione dopo l’istituzione nel 2014 dei Dipartimenti di Lettere – lingue, letterature e civiltà antiche e moderne e di Scienze politiche:

18. [43, ma 45] Andrea Possieri, *Rifugiati. La vicenda storica dei profughi indocinesi in Italia (1978-1979)*, Perugia, Morlacchi, 2019
19. [46] Gianfranco Maddoli, Massimo Nafissi e Francesco Prontera (a cura di), *Σπουδῆς οὐδὲν ἔλλιποῦσα: Anna Maria Biraschi. Scritti in memoria*, Perugia, Morlacchi 2020
20. [47] Federico Poggianti, *Storia di un libro. Hannah Arendt e Le origini del totalitarismo*, Perugia, Morlacchi 2022

Tra il tardo II sec. a.C. e il IV sec. d.C., ogni anno nel santuario di Artemis Orthia i giovani spartani venivano frustati per ore presso l'altare della dea, in una gara che premiava il più resistente, e talora conduceva alla morte. In onore della dea si tenevano anche altre competizioni, esse pure strettamente legate alla celebre e peculiare educazione civica di Sparta: lo testimoniano in special modo i falcetti concessi in premio ai vincitori di queste altre gare, utensili talora proibiti nella rigida formazione dei ragazzi spartani. Il libro indaga il significato culturale e sociale degli agoni, la loro dimensione simbolica, spettacolare e religiosa. In particolare si interroga su come, quando e perché la più antica e singolarissima gara di furto, che premiava il giovane che, sotto una pioggia di frustate, sottraeva alla dea il maggior numero di formaggi, sia stata 'riformata' nella fustigazione a oltranza. Per questa via la ricerca getta luce sulla trasformazione di Sparta tra l'età ellenistica e l'età romana, avvenuta all'ombra del mito, sempre ritornante, del legislatore Licurgo.

Massimo Nafissi è professore di Storia Greca all'Università degli Studi di Perugia. La storia, i monumenti e la cultura di Sparta sono da sempre il suo principale interesse di studio, ma si occupa intensamente anche del mondo greco d'Italia, della città di Iasos in Asia Minore, di storiografia e di epigrafia e del rapporto tra memorie, identità, religione e politica nel mondo greco.

