

ὄρμος

Ricerche di Storia Antica

17 (2025) n.s.



Sommario

<i>Premessa</i>		7
RICCARDO BERTOLAZZI	Un nuovo miliario di Teodosio II e Valentiniano III da Verona	9
ALESSANDRO CARLI	Una rilettura del concetto di ἐπιθειασμός durante la guerra del Peloponneso. Sull'uso improprio della comparazione	21
MARIO LENTANO	<i>Ménage à trois</i> . Nota esegetica all'estratto 41 di Calpurnio Flacco*	43
JORGE MARTÍNEZ-PINNA	Los llamados <i>dies agonales</i> : certezas e hipótesis	59
PARIDE PARRAVANO	The Internal Frontier of Late Roman Isauria: Integration, Resistance, and Economic Expansion	75
ANDREA PIEROZZI	Considerazioni sulle occorrenze del termine <i>Galatai</i> nel <i>Corpus Aristotelicum</i>	99
SIMONE RENDINA	Carducci, Cesare e il cesarismo	127
DAVIDE M. SPROVIERO	La dedica di Pirro per <i>Athana Lindia</i> (<i>Chron. Lind.</i> C40, ll. 114-121)	139
MARCELLO VALENTE	L'irrequieto Alessandro Magno e l'assassinio di Filippo II di Macedonia	167



ALESSANDRO CARLI

Una rilettura del concetto di ἐπιθειασμός durante la guerra del Peloponneso. Sull'uso improprio della comparazione

<https://doi.org/10.7430/hormos-2025-carl>

Il lettore delle *Storie* di Tucidide, nel pieno della narrazione delle operazioni di guerra del 429, poco prima dell'assedio di Platea si imbatte in una particolare invocazione agli dei pronunciata da Archidamo II. Nelle sue ultime parole, il sovrano invoca gli dei e gli eroi locali affinché siano testimoni della liceità delle azioni degli Spartani nei confronti della città della Parasopiade¹. Seppur con le dovute distinzioni, che vedremo a tempo debito, un simile atto rituale fu annunciato in tutt'altra situazione dal generale Brasida mentre si trovava davanti all'assemblea di Acanto nella tarda estate del 424².

La peculiarità di questa modalità di invocazione, di cui non si hanno ulteriori occorrenze nel mondo greco in ambito bellico, ha attirato l'attenzione di William Kendrick Pritchett. Nel terzo volume di *The Greek State at War* dedicato al rapporto fra guerra e religione nel mondo greco, lo studioso riservò una breve riflessione per questi due episodi delle *Storie* definendoli come una forma di ἐπιθειασμός³. Tuttavia, l'assenza di ulteriori testimonianze all'interno della letteratura greca spinse Pritchett a cercare altrove possibili paralleli. Dopo aver avanzato il confronto con l'operato dei Feziali romani, l'autore citava un passo della *Ciropedia* senofontea, dove Ciro il Grande, in procinto di attraversare con le truppe i confini fra la Media e l'Assiria, compie a più riprese una serie di sacrifici e di invocazioni agli dei e agli eroi locali e quelli dell'Assiria che stava per essere attaccata⁴. Per Pritchett quello che accomunerebbe tutti questi passi è il cosiddetto tema della guerra giusta, che avrebbe consentito ai cittadini delle *poleis* ormai prossimi ad andare in guerra di percepire la propria causa come legittima⁵. Questa lettura, nelle sue pe-

¹ Thuc. 2.74.2.

² Thuc. 4.87.2.

³ PRITCHETT 1979, 322-323

⁴ PRITCHETT 1979, 323 rimandando a Xen. *Cyr.* 3.3.21.

⁵ PRITCHETT 1979, 323. Per il concetto di *Just war* nel mondo antico: cfr. in sintesi OREND 2006,



culiarità, ha il merito di aver posto l'attenzione su due passi dai tratti, ad una prima lettura, singolari che fino a quel momento non avevano ricevuto una particolare attenzione da parte della critica, innanzitutto quella tucididea⁶. Tuttavia, dal 1979 l'elemento che ha riscosso una maggiore fortuna negli studi successivi risiede proprio nella comparazione che segue il solco inaugurato da Pritchett.

In anni recenti l'accostamento con i Feziali viene declinato in vari modi in relazione ai due passi delle *Storie*. All'interno di una ricerca dedicata alla funzione della religione nelle dichiarazioni di guerra nel mondo greco, Matthew Trundle sostiene che gli Spartani avessero una pratica simile a quella dei Feziali, anche senza che ci fosse un sacerdote atto all'invocazione degli dei e alla ricerca della loro vendetta. A questo punto, mentre cita per esteso il passo del secondo libro delle *Storie* tucididee, Trundle afferma che Archidamo pronunciò queste parole quando era in procinto di attraversare i confini spartani; a seguire lo studioso rimanda ad altre occorrenze, prima in Tucidide poi in Senofonte, ove gli spartani avrebbero compiuto dei sacrifici ai confini⁷. A parte il fatto che l'invocazione di Archidamo ebbe luogo non tanto in Laconia, come vorrebbe Trundle, bensì nella Parasopiade fuori dalle mura di Platea⁸ già nel pieno del conflitto peloponnesiaco, lo studioso accosta quello che definisce l'ἐπιθειασμός con il rituale maggiormente attestato dei διαβατήρια. Questi ultimi, è necessario precisarlo per come ci vengono presentati dalle fonti, avevano luogo in una situazione specifica, ben diversa dal caso plateese: dopo essersi messo al comando delle truppe affidategli dalla città, uno dei diarchi, proseguendo un rituale già iniziato nella sua abitazione, era solito compiere dei sacrifici a Zeus e ad Atena⁹, le due divinità poliadi, presso i confini della

10-13; WHEATAM 2009, 34-40, che si soffermano per lo più su Platone e Aristotele, tuttavia seguiamo il prospetto di SIDEBOTTOM 2004, 53-56 e le annotazioni di LORETO 2006, 221-223. Nel dettaglio per il mondo greco: STOLFI 2012, in particolare per Tucidide LANNI 2008, 469-489. Sui benefici psicologici per le truppe derivati dalla consapevolezza di avere gli dei dalla propria parte si era già soffermato GARLAN 1972, 29-30, seppur non venga più citato.

⁶ Se POPPO 1886, 163 e CLASSEN – STEUP, 1889 135-136 si occupano solo della struttura sintattica di Thuc. 2.74.2, GOMME 1956, 206, commentando ἡρώων τῶν ἐγχωρίων, fa un solo rimando alle parole di Brasida in Thuc. 4.87.2 dicendo che in entrambi i casi i pretesti non fossero così diversi; cfr. RHODES 1988, 252. Non è un caso che, a partire dal 1979, anno della pubblicazione del terzo volume di Pritchett, i successivi commentatori abbiano fatto riferimento proprio alla riflessione dello studioso statunitense: cfr. HORNBLLOWER 1991, 359; FANTASIA 2003, 532; mentre RUSTEN 1989, 217, seguendo Pritchett, accosta senza remore l'invocazione di Archidamo a quella dei Feziali.

⁷ TRUNDLE 2020, 38-39.

⁸ TRUNDLE 2020, 39 n. 41 accosta oltretutto i διαβατήρια ai sacrifici compiuti prima dell'attraversamento di un fiume, come nel noto caso di Cleomene presso l'Erasino in Argolide: Hdt. 6.76.2; non è un caso che questo collegamento sia già presente in PRITCHETT 1979, 68, ripreso anche da ULANOWSKI 2021, 131-133. Tuttavia, si trattava di due rituali distinti: cfr. BUTTI DE LIMA 1987, 108-110; JAMESON 1991, 203.

⁹ Xen. *Lac. Pol.* 13.2. Sulla loro identificazione cfr. le ipotesi di LIPKA 2002, 212-214; GRAY 2007, 179; RICHER 2012, 26-31.



regione. Non appena riceveva dei buoni auspici da questi sacrifici, il sovrano, solo e soltanto a quel punto, attraversava i confini di Λακεδαίμων¹⁰ alla guida dell'esercito¹¹. Come è facile desumere, rispetto ai διαβατήρια con la loro connotata caratteristica che li vincolava ai preliminari della spedizione, l'invocazione di Archidamo ebbe luogo in una situazione completamente diversa e, per quanto sappiamo, senza che siano stati condotti dei sacrifici in contemporanea¹².

Un ulteriore raffronto particolarmente degno di interesse è proposto da Matthew Dillon nella sua lettura del solo caso plateese. Nonostante venga evidenziato come nel mondo greco mancasse il concetto romano di guerra giusta, per come veniva concepito attraverso il sacerdozio dei Feziali¹³, lo studioso per spiegare l'invocazione di Archidamo – pur trattando di quello che chiama, sulla scia di Pritchett, ἐπιθειασμός non menziona le parole di Brasida – rimanda a un passo tratto dallo *Strategikòs* di Onasandro, dedicato alle caratteristiche che dovrebbe avere un generale ideale. Secondo Dillon, l'autore nel fare riferimento al concetto di δίκαιος πόλεμος¹⁴ avrebbe riecheggiato la filosofia della guerra dell'età classica, di cui ne avremmo prova nelle parole dello stesso Archidamo. In merito a questa lettura riteniamo siano necessarie due precisazioni. Innanzitutto, Archidamo non parla di δίκαιος πόλεμος né in maniera esplicita, né tanto meno riferendosi a quel concetto a cui fa riferimento Dillon. In secondo luogo, oltre al fatto che l'accostamento fra l'ἐπιθειασμός presente nelle *Storie* tucididee e il rimando alle parole di Onasandro è già presente – non a caso – nelle pagine di Pritchett sopracitate¹⁵, è opportuno ricordare che i precetti dello *Strategikòs* sono rivolti ai generali romani e lo stesso pubblico a cui è indirizzata l'opera è quello romano del tempo,

¹⁰ Da intendere dello Stato spartano in generale, comprendendo anche le comunità dei perieci: così CARLIER 1984, 261.

¹¹ Oltre a tre attestazioni nelle *Storie* tucididee (Thuc. 5.54.2; 5.55.3; 5.116.1), la maggior parte delle informazioni concernenti i διαβατήρια provengono dalle *Elleniche* (Xen. *Hell.* 3.4.3; 3.5.7; 4.7.2; 5.1.33; 5.3.14; 5.4.37; 5.4.47; 6.5.12) e dalla *Costituzione degli Spartani* (Xen. *Lac. Pol.* 13.2-3). Sul tema cfr. LONIS 1979, 95-96; BUTTI DE LIMA 1987, 100-116; PARKER 1989, 157-159; RICHER 1998, 209-212; FLOWER 2009, 198; CLEMENTS 2021, 67-72; HUMBLE 2021, 178; BIANCO 2022, 27-28; KULESZA 2022, 82.

¹² Sebbene la situazione fosse completamente diversa e non sembra abbia avuto luogo alcuna invocazione con le medesime modalità, un interessante parallelo lo si ritrova nell'atteggiamento dello Spartiata Dercillida che, non ottenendo presagi favorevoli, continuò a sacrificare per quattro giorni consecutivi: Xen. *Hell.* 3.1.17-19: vd. TUCI 2021, 84-85. Nulla vieta di pensare che Archidamo prima di sferrare l'attacco su Platea abbia condotto dei sacrifici, tuttavia questo elemento è assente nella narrazione tucididea. Una simile mancanza è da ascrivere, come vedremo, anche alla logica dell'invocazione del sovrano.

¹³ Sul tema del *just war* nel mondo greco DILLON 2020, 153 n. 166 rimanda a DEWALD 2013, 38-42, nonostante prenda una posizione differente.

¹⁴ DILLON 2020, 153 su Onas. 4.1.

¹⁵ PRITCHETT 1973, 323.



che, come è facile desumere, ha ben presente il riferimento alle pratiche legate ai Feziali¹⁶.

Rispetto all'accostamento tra il rituale dei Feziali e i presunti paralleli nel mondo greco, riteniamo opportuno evidenziare ulteriori differenze che intercorrono tra le pratiche in questione, così da mettere in risalto le loro specificità. Innanzitutto, l'ἐπιθειασμός e l'operato dei Feziali si svolgevano in contesti distinti fra loro. Durante l'iter feziale, come noto, uno dei membri del collegio, quello che nella testimonianza liviana viene chiamato *legatus*, giungeva ai confini della popolazione con cui Roma, in quel momento, era in contesa e pronunciava la formula nota negli studi con l'espressione *rerum repetitio*. Trascorsi poi trentatré giorni, periodo durante il quale si attendeva una compensazione dalla controparte, si procedeva, solo in quel momento, con la cosiddetta *testatio*, seguita dalle fasi che portavano alla formale dichiarazione di guerra¹⁷. Diversamente, nei due casi oggetto della presente analisi, sia Archidamo che Brasida si trovavano già sul suolo di Platea e di Acanto, avendo oramai apprestato le rispettive truppe per intraprendere delle devastazioni¹⁸. Rispetto a un confronto immediato, come è stato proposto negli studi summenzionati, questo elemento si rivela cruciale, poiché è strettamente connesso ai differenti momenti in cui si collocano i due casi posti in stretta relazione con la pratica romana. Nei passi di Tucidide, infatti, la guerra non solo era già in corso, pertanto l'invocazione non si verificava in una situazione precedente al conflitto; bensì dopo che un'azione militare nei confronti della realtà poleica interessata era già stata avviata in un qualche modo. A differenza del rituale dei Feziali, il cui intervento costituiva un *ultimatum* prima di un processo che portava alla formale dichiarazione di belligeranza secondo il principio propriamente romano del *bellum iustum*, le parole di Archidamo furono soltanto preliminari a un concreto atto bellico, nello specifico all'assedio della città. Infine, riteniamo sia proficuo vedere come si pongono le fonti di lingua greca di età romana in merito ai Feziali,

¹⁶ Per il concetto di *bellum iustum* – che presuppone un pubblico romano – all'interno dello *Strategikòs*: CHLUP 2014, 37-64. Come dimostrato da WILLIAMS 2020, 61-65, l'opera del filosofo è indirizzata prevalentemente alla classe senatoria del I secolo d.C. ma anche a un pubblico romano più ampio; cfr. ERAMO 2020, 272-273. Sul genere letterario dello *Strategikòs* e le sue implicazioni: FORMISANO 2011. Sulle fonti di Onasandro: PETROCELLI 2008, 12-15; SCHELLENBERG 2020, 44-45 n. 29.

¹⁷ La complessità e l'ampiezza del tema richiederebbe uno spazio dedicato, che va oltre i limiti della presente riflessione. Per un prospetto sintetico sulle varie fasi dell'iter feziale cfr. BEARD – NORTH – PRICE 1998, 25-26 e 133-134; HICKSON HAHN 2007, 241-242; SIDEBOTTON 2007, 14-15; SERRATI 2020, 19-22; DILLON 2022, 61-62. Nel dettaglio: cfr. WIEDERMANN 1986, 478-490; RÜPKE 1990, 97-124; RICH 2014, 559-564. Sul tema seguiamo l'interpretazione di SANTANGELO 2008, 63-93 e SANTANGELO 2014, 83-103.

¹⁸ Le truppe di Archidamo erano sul punto di devastare il territorio, quando vennero raggiunte dai messi di Platea (Thuc. 2.71.1), mentre l'esercito guidato da Brasida insieme agli alleati della Calcidica fece una spedizione contro Acanto, ma non viene specificato se sono state compiute o meno delle devastazioni al suo arrivo (Thuc. 4.84.1).



a riprova che l'invocazione di Archidamo rientrasse in un altro modo di pensare. Come è stato opportunamente messo in luce¹⁹, nelle *Storia di Roma antica* Dionigi di Alicarnasso quando si dilunga sul rituale dei Feziali riconosce l'alterità di questa pratica rispetto a quelle conosciute nel mondo greco. Lo stesso autore, in effetti, che pure ha perfettamente presente i passi delle *Storie* tucididee in questione²⁰, non avanza alcun parallelo, dimostrando come percepisse più le differenze rispetto alle somiglianze. Un atteggiamento analogo lo si ritrova anche in Plutarco, nella cui testimonianza emerge come il biografo riscontrasse l'alterità della pratica feziale se confrontata con quanto avveniva nel mondo greco²¹.

Seppur con minore enfasi rispetto a quanto appena emerso con il collegio feziale, le invocazioni avvenute nel 429 e nel 424 sono state accostate a un'altra pratica della religione romana: l'*evocatio*. Il parallelo in questione ha riguardato soltanto il caso di Platea – trattandosi di un assedio, il richiamo all'*evocatio* risulta oltremodo proficuo – senza considerare l'episodio in Calcidica²². Si riscontrano, tuttavia, delle differenze sostanziali, che rischiano di compromettere la specificità dei due casi nelle *Storie*. L'*evocatio* si svolgeva prima dell'ultimo assalto alle mura della città nemica, momento cruciale in cui gli dei protettori locali venivano letteralmente chiamati fuori, invitandoli ad abbandonare la città sotto la loro tutela per trasferirsi a Roma. Nell'*Urbs*, in loro nome, sarebbe stato consacrato un culto e un tempio a tempo debito²³. Quello che si è soliti definire sulla base di Pritchett come ἐπιθειασμός, se proprio si vuole rivolgere l'attenzione alla dimensione dell'assedio, ebbe luogo poco prima dell'inizio delle operazioni e non quando la

¹⁹ Fondamentale in merito SANTANGELO 2008, 83-84; cfr. HELLER 2016, 361-363. Si rammenti inoltre che lo storico di Alicarnasso non solo prova a dare una traduzione del termine latino (Dion. 2.72.1: οὗτοι δ' ἂν εἶησαν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν καλούμενοι διάλεκτον εἰρηνοδίκαι), ma motiva la digressione sull'istituzione dei Feziali da parte di Numa dal momento che non è una pratica propria dei Greci (Dion. 2.72.3: οἴομαι δ' ἐπειδήπερ οὐκ ἔστιν ἐπιχώριον Ἑλλησι τὸ περὶ τοὺς εἰρηνοδικὰς ἀρχεῖον ἀναγκαῖον εἶναι μοι πόσων καὶ πηλίκων ἐστὶ πραγμάτων κύριον διελεῖν, ἵνα τοῖς ἀγνοοῦσι τὴν Ῥωμαίων εὐσέβειαν). Sul pubblico di Dionigi: vd. il dibattito in DE JONGE – HUNTER 2019, 31-33. Per le differenze che intercorrono tra la testimonianza liviana e quella di Dionigi: MUSTI 1970, 75-80.

²⁰ Dion. *Thuc.* 36 riporta per esteso l'intera vicenda (Thuc. 2.71.1-75) di cui ne apprezza lo stile rispetto ad altre parti delle *Storie*: cfr. PRITCHETT 1975, 119-120; AUJAC 2002, 158.

²¹ Plut. *Num.* 12.4-8; *Cam.* 18.2; e nel dettaglio Plut. *Quaes. Rom.* 62. Sui metodi di comparazione di Plutarco nelle *Quaestiones Romanae*: BETTINI 2014, 24.

²² Questa è l'interpretazione avanzata da RUTHERFORD 2020, 216-217, che parla di un "rough parallel" fra una pratica degli Ittiti, l'ἐπιθειασμός (non a caso a n. 46 rimanda a Pritchett) e l'*evocatio*. Tuttavia, dopo aver evidenziato in maniera opportuna che questa pratica non rientra nelle consuetudini religiose spartane, KRENTZ 2007, 166-167 nota come il caso di Platea possa dare la falsa impressione che si trattasse di una forma di *evocatio*.

²³ Sull'*evocatio* oltre al volume di FERRI 2010, cfr. anche BEARD – NORTH – PRICE 1998, 133-134; ANDO 2007, 441-442; RÜPKE 2018, 141-142. Già FERRI 2008, 19-48 mette in discussione alcune modalità di comparazione fra l'*evocatio* romana e quella presunta di origine ittita.



città era sul punto di capitolare. Il caso di Brasida, inoltre, evidenzia come l'aspetto poliorcetico fosse secondario, dal momento che lo Spartiata minacciò l'uditorio sul fatto che avrebbe devastato il territorio, senza fare alcun riferimento alla conquista della città in senso stretto. Infine, se come conseguenza dell'*evocatio* la divinità poi sarebbe entrata nel pantheon romano, nel due episodi tucididei non vi è alcuna traccia di questo aspetto che è alieno alla mentalità greca.

Sempre tramite questo approccio, i due episodi delle *Storie* sono divenuti oggetto privilegiato di studio anche per un'ulteriore comparazione con il Vicino Oriente antico. A partire da un'approfondita analisi riguardante le varie formule presenti nelle parole di Archidamo e, seppur con minore enfasi, in quelle di Brasida²⁴, in più occasioni Irene Polinskaya ha sottolineato la specificità di questa tipologia di invocazione²⁵. Nel suo ultimo contributo sul tema, pur ammettendo di prenderne le distanze su alcuni aspetti, la studiosa segue la pista inaugurata da Pritchett. Ciò emerge quando Polinskaya fa riferimento al sopracitato passo di Onasandro – sui cui relativi problemi ci siamo già soffermati – e su quello che chiama "*testatio-type rituals*"²⁶. Secondo l'autrice, saremmo di fronte a un'universalità dei rituali nell'ambito greco-romano. Nella seconda parte del saggio, la studiosa inoltre riprende i passi che abbiamo menzionato della *Ciropedia* – ulteriore indizio che ogni interpretazione ruota intorno al solco tracciato da Pritchett – e, dopo aver avanzato una serie di ipotesi concernenti i vari legami fra Sparta e i suoi re con il Vicino Oriente antico, specialmente la Lidia²⁷, avanza la seguente conclusione: l'invocazione presente in Tucidide rientra di diritto in una "*common intellectual koine*". In altri termini, oltre a un repertorio condiviso di ruoli religiosi concernenti il sovrano, emergerebbe un insieme di concezioni religiose comuni che articolano il rapporto fra popoli, territorio e divinità²⁸.

²⁴ In POLINSKAYA 2012, 23-37 l'attenzione è rivolta prevalentemente alle formule presenti nel testo tucidideo e al loro confronto con espressioni simili. Nonostante alcune precisazioni fatte presenti da SOMMERSTEIN 2014, 4-5 n. 11 che seguiamo, pur tenendone conto POLINSKAYA 2019, 459 continua a sostenere che l'invocazione degli dei in quanto testimoni costituissero altro rispetto al giuramento.

²⁵ Nella sua monografia sulla religione greca nei suoi aspetti locali, POLINSKAYA 2013, 38-40 si sofferma sulla possibilità da parte di Archidamo di allontanare le divinità locali dai Plateesi.

²⁶ POLINSKAYA 2019, 476, 486 e 490-492.

²⁷ Per i legami con il Vicino Oriente, POLINSKAYA 2019, 486-488 facendo perno sulla testimonianza erodotea sottolinea i vari contatti fra i Lacedemoni, la Persia e la Lidia, che avrebbero influenzato la diarchia spartana; questa interpretazione non tiene tuttavia in considerazione il problema, più volte sottolineato da parte di Ellen Millender, della cosiddetta *barbarization* di Sparta nelle fonti ateniesi di V secolo, in particolar modo da parte di Euripide (cfr. HALL 2018, 115-138) e di Erodoto: cfr. MILLENDER 1999; MILLENDER 2002a; MILLENDER 2002b; interpretazione seguita da HODKINSON 2015, 10; POWELL 2018, 32. Per il concetto di *otherness* riguardo i Lacedemoni in relazione a costumi persiani: cfr. OCCHIPINTI 2023, 183-188.

²⁸ Bisogna tenere in considerazione però che anche la diarchia fu probabilmente oggetto di



Senza entrare nel merito della più ampia teoria della “*common intellectual koine*”, riteniamo opportuno soffermarci sulla lettura di Polinskaya del passo della *Ciropedia*, che va ben oltre la cursoria menzione di Pritchett. Benché tenga in debita considerazione una parte del dibattito riguardante la possibilità di utilizzare la figura di Ciro il Grande della *Ciropedia* per ricavare informazioni circa le pratiche persiane²⁹, Polinskaya sostiene che Senofonte, durante la sua esperienza come mercenario al seguito di Ciro il Giovane, abbia avuto modo di vedere determinati costumi achemenidi, specialmente quelli concernenti il sovrano e i generali. Non riuscendo a comprendere le parole senza l'intermediazione di un interprete, sussiste la possibilità che l'Ateniese abbia assistito da spettatore alla *performance* del rituale in questione e che l'abbia poi rappresentata nella *Ciropedia*³⁰.

Questa interpretazione presta il fianco a due obiezioni. A parte il fatto che Senofonte nell'*Anabasi* non riporta alcun rituale che assomigli a quello descritto nella *Ciropedia*³¹, crediamo sia opportuno ricordare non solo la complessità della figura protagonista dell'opera³² ma anche l'assenza, in ambito achemenide, di ulteriori testimonianze che possano essere ricondotte a quelle presentate da Senofonte³³.

Dopo queste considerazioni riguardanti le varie comparazioni condotte sull'ἐπιθειασμός, diviene a questo punto opportuno provare a offrire una differente lettura dei due episodi, cercando di far emergere gli elementi precipui che si evincono dalla narrazione tucididea.

Innanzitutto, va sottolineato che il discorso diretto del sovrano euripontide attribuitogli da Tucidide costituisce una precisa replica agli interlocutori plateesi.

barbarization per come è stata talvolta rappresentata: MILLENDER 2009, 3-7; MILLENDER 2018, 454-455.

²⁹ POLINSKAYA 2019, 479, nonostante riconosca sulla base di GERA 1993, 55 che Ciro il Grande racchiude una commistione da un punto di vista religioso di elementi greci, ateniesi-socratici, spartani e achemenidi, propende per considerare questi ultimi come più importanti. Sulle complessità degli aspetti religiosi nelle opere di Senofonte vd. il prospetto di DE MARTINIS 2021, 55-77.

³⁰ POLINSKAYA 2019, 479-480.

³¹ Dall'inizio dell'*Anabasi* fino alla morte di Ciro il Giovane (Xen. *Anab.* 1.8.27-29), Senofonte non riporta alcuna specifica *performance* rituale da parte del pretendente al trono. L'unico dettaglio religioso in questa sezione dell'opera è costituito dalle parole dello stesso Ciro poco prima della battaglia di Cunassa quando dice che i segni e i sacrifici sono propizi (Xen. *Anab.* 1.8.15). Per gli aspetti religiosi presenti nell'*Anabasi*: PARKER 2004, 131-153. Sul dibattito concernente la figura di Ciro nella prima parte dell'opera: BRENNAN 2022, 94-102 con ulteriore bibliografia. Bisogna anche considerare che Xen. *Cyr.* 3.3.21 rientra nella tipica rappresentazione del comandante ideale per quanto concerne l'approccio alla religione: FLOWER 2016, 99-100.

³² Per un prospetto sul dibattito cfr. fra i vari: TUPLIN 2013, 72-76; TAMIOLAKI 2017, 174-179; HOBDEN 2020, 23-30.

³³ E.g. BRIANT 1996, 255-256 non solleva dubbi circa la storicità di Xen. *Cyr.* 3.3.21 e della sua realtà storica, tuttavia seguiamo l'interpretazione di AZOULAY 2020, 137-138. Per i problemi concernenti la religione achemenide nella *Ciropedia*: TUPLIN 2013, 81-86; TUPLIN 2023, 460.



Questi ultimi, non appena l'esercito peloponnesiaco giunse sul loro territorio nell'estate del 429, avevano mandato due ambasciatori che avevano messo subito in discussione la liceità delle azioni di Sparta e dei suoi alleati. I messi, infatti, si presentano al cospetto del diarca facendogli presente che gli Spartani non stavano agendo secondo giustizia, né in maniera degna di loro e dei loro padri (Thuc. 2.71.2: οὐ δίκαια ποιεῖτε οὐδ' ἄξια οὔτε πατέρων ὧν ἐστέ). La motivazione di questa accusa risiedeva nel fatto che, dopo la battaglia svoltasi in quei territori nel 479, il reggente Pausania aveva compiuto sacrifici nell'agorà plateese in onore di Zeus Eleuterio³⁴. In quell'occasione, dopo aver convocato tutti gli alleati presenti, Pausania aveva concesso ai Plateesi di abitare la propria terra autonomamente (Thuc. 2.71.2: ἀπεδίδου Πλαταιεῦσι γῆν καὶ πόλιν τὴν σφετέραν ἔχοντας αὐτονόμους οἰκεῖν); al contempo, nessuno avrebbe dovuto intraprendere una spedizione contro di loro ingiustamente e per asservirli (Thuc. 2.71.2: στρατεῦσαί τε μηδένα ποτὲ ἀδίκως ἐπ' αὐτοὺς μηδ' ἐπὶ δουλείᾳ)³⁵. Questa concessione, precisarono gli emissari, era dovuta al valore dimostrato da Platea durante la battaglia contro i Persiani. Gli Spartani guidati da Archidamo stavano invece facendo il contrario, presentandosi lì per sottometerli (Thuc. 2.71.3: ἐπὶ δουλείᾳ τῇ ἡμετέρᾳ ἦκετε) ed erano per giunta accompagnati dai Tebani, loro alleati nel conflitto in corso con Atene ma acerrimi nemici di Platea. Gli ambasciatori, quindi, sottolinearono due punti fondamentali: l'ingiustizia insita in quella spedizione, che contraveniva alla concessione di Pausania, e, rispetto all'operato di quest'ultimo mirato a liberare la Grecia, l'intento di asservirli. In quest'ultima accusa risiedeva un riferimento non troppo velato al proclama degli Spartani di liberare la Grecia dal giogo ateniese che sarebbe stato disatteso³⁶. Oltretutto, gli emissari terminarono il loro discorso invocando proprio come testimoni gli dei che avevano presieduto ai giuramenti di allora, quelli patrii dei Lacedemoni e infine quelli locali di Platea (Thuc. 2.71.4: μάρτυρας δὲ θεοὺς τοὺς τε ὀρκίους τότε γενομένους ποιούμενοι καὶ τοὺς ὑμετέρους πατέρας καὶ ἡμετέρους ἐγχωρίους), per chiedere agli Spartani di non compiere ingiustizia e di non contravvenire ai giuramenti (Thuc. 2.71.4: μὴ ἀδικεῖν μηδὲ παραβαίνειν τοὺς ὄρκους), ma di consentirgli quell'autonomia garantita da Pausania. I Plateesi, pertanto, non solo stavano denunciato una violazione specifica, ma attraverso una precisa scelta lessicale concernente il ruolo di giusto e di ingiusto – si noti la precipua reiterazione del concetto di ἀδικία – stavano tacciando gli Spartani di spergiuo.

³⁴ Thuc. 2.71.2: su Zeus Eleutherios vd. PROIETTI 2021, 204-207 con ampia bibliografia.

³⁵ Thuc. 2.71.2: nel dettaglio vd. HORNBLLOWER 1991, 357-359; cfr. tuttavia BADIAN 1993, 110-114; VAN WEES 2006, 142-143. Per le implicazioni dell'autonomia concessa da Pausania: OSTWALD 1982, 16-17; FANTASIA 2003, 526-529.

³⁶ Costituiva un vero e proprio *Leitmotiv* degli Spartani sia nei confronti degli alleati e delle altre comunità: cfr. PRANDI 1976, 72-83; HOOKER 1989, 112-141; NICHOLS 2015, 81-86.



La replica di Archidamo non si fece attendere ed è attentamente formulata tenendo in considerazione il significato dell'accusa dei Plateesi. In primo luogo, il re riprese il ruolo meritorio che ebbe Platea nella lotta per la libertà, chiedendole di aiutare ora i Lacedemoni nel conflitto che avevano intrapreso. Per il sovrano questo costituiva l'unico modo per fare sì che i Plateesi rimanessero entro il giuramento (Thuc. 2.72.1: ἤς μάλιστα μὲν μετασχόντες καὶ αὐτοὶ ἐμμείνατε τοῖς ὄρκοις)³⁷. Qualora si fossero rifiutati, Archidamo fece un ulteriore passo verso di loro chiedendo loro di restare neutrali, proposta su cui Tucidide fa aleggiare la possibilità che non fosse la prima volta in cui Sparta si pronunciava in tal senso. La richiesta di neutralità³⁸, benché possa apparire come particolarmente conciliante – avrebbe garantito a Platea l'autonomia e Sparta sarebbe rimasta entro il giuramento di Pausania senza essere tacciabile di spergiuro – l'avrebbe messa comunque in difficoltà, contravvenendo a un altro giuramento in vigore: avrebbe abbandonato l'alleanza che la legava dal 519 ad Atene.

Udite queste parole, gli ambasciatori tornarono in città per deliberare, salvo poi comunicare che non potevano rispondere senza aver prima consultato Atene; lì oltretutto vi erano le donne e bambini plateesi³⁹. I messi manifestarono poi una certa apprensione circa la possibilità, una volta che gli Spartani si fossero ritirati, di non essere al sicuro con gli Ateniesi che non avrebbero loro permesso di rimanere entro quei nuovi patti, oppure i Tebani avrebbero nuovamente tentato un colpo di mano. Archidamo a quel punto, avendo capito che la diffidenza era dovuta prevalentemente alla componente tebana, esortò i Plateesi a consegnare la città e di recarsi ove preferivano, la loro terra sarebbe stata lavorata tenendola come deposito e gli Spartani avrebbero pagato loro una rendita sufficiente⁴⁰. Solo allora i Plateesi, che sembravano più propensi di prima, replicarono che avrebbero fatto così dopo aver parlato con gli Ateniesi. Questi ultimi, come noto, non appena interpellati promisero che li avrebbero aiutati, chiedendo loro di non abbandonare i giuramenti siglati dai loro padri che li vincolavano e all'alleanza vigente (Thuc. 2.73.3: ἐπισκήπτουσί τε ὑμῖν πρὸς τῶν ὄρκων οὗς οἱ πατέρες ὤμοσαν μηδὲν νεωτερίζειν περὶ τὴν ξυμμαχίαν)⁴¹. Col ritorno degli ambasciatori, in città si decise di rimanere al fianco di Atene; la risposta ad Archidamo fu comunicata dalle stesse mura senza più incontrarlo.

³⁷ Con questa espressione è evidente che il sovrano stesse facendo riferimento al primo giuramento di Platea, infatti come sottolinea KOZAK 2012, 196-197 in Thuc. 2.72.1 emerge la presenza di un secondo accordo fra Pausania e la città della Parasopiade.

³⁸ Interessanti le riflessioni in merito di VAN WIJK 2024, 234 che sottolinea le aperture da parte di Sparta.

³⁹ Thuc. 2.6; 2.72.2: per i Plateesi esuli ad Atene vd. ora MARSH-HUNN 2021, 88-90.

⁴⁰ Thuc. 2.72.3: PRANDI 1988, 96 si sofferma sulle implicazioni di questa proposta.

⁴¹ Sul fatto che gli Ateniesi non intervennero nonostante le promesse cfr. l'acceso dibattito in WEST 2003 e HORNBLLOWER 2011, 160-164.



Come è emerso seguendo la narrazione passo dopo passo, la replica di Archidamo, pertanto, non solo aveva ripreso i motivi di accusa avanzati dai Plateesi declinandoli in un'altra prospettiva – facendo sì che Sparta rimanesse entro gli accordi - ma aveva posto i suoi interlocutori in un'*impasse*: scegliendo Atene, sarebbero venuti meno i giuramenti con Sparta. Non è quindi casuale che a questo punto il sovrano si sia pronunciato con quella formula che nella critica è definita ἐπιθειασμός, ma che Tucidide chiama semplicemente ἐπιμαρτυρίαν degli dei e degli eroi, senza dover giustificare l'atto rituale presentandolo come desueto o particolare al suo lettore⁴². Il re esordisce invocando gli dei e gli eroi di Platea affinché facciano da co-testimoni (Thuc. 2.74.2: ξυνίστορες)⁴³ del fatto che gli Spartani non stavano attaccando ingiustamente, ma solo dopo che i Plateesi avevano abbandonato per primi i giuramenti. Con queste parole Archidamo faceva riferimento al cosiddetto giuramento di Platea siglato dalla coalizione degli alleati concernente la liberazione della Grecia. In aggiunta, dopo aver replicato alle accuse dei Plateesi e avendo quindi giustificato l'operato degli Spartani, il diarca affermò che nemmeno in quel momento gli Spartani avrebbero commesso ingiustizia, dal momento che non stavano ottenendo nulla pur avendo avanzato numerose e ragionevoli proposte⁴⁴. In altri termini, sebbene si fossero pronunciati con quella equivocità di cui abbiamo parlato, da parte di Sparta era stata mostrata tutta la disponibilità nei confronti dei Plateesi in ottemperanza ai giuramenti preesistenti; Archidamo aveva decostruito le accuse di spergiuro mediante un'abile riformulazione che chiamava in causa gli dei locali circa le mancanze di Platea. Per questo, dopo aver smentito ogni imputazione, il re aggiunse che non costituiva più una giustificazione alle parole dei suoi interlocutori. Egli chiese agli dei di essere accondiscendenti nella punizione che stavano infliggendo a chi aveva commesso per primo ingiustizia e che ottenessero vendetta coloro che stavano agendo giustamente. Rispetto all'unicità spesso attribuita all'episodio in analisi, con questa espressione il lettore si trova innanzi a un atteggiamento non insolito da parte dei Greci di età classica –

⁴² Thuc. 2.74.2: ἐντεῦθεν δὴ πρῶτον μὲν ἐς ἐπιμαρτυρίαν καὶ θεῶν καὶ ἡρώων τῶν ἐγχωρίων Ἀρχίδαμος ὁ βασιλεὺς κατέστη, λέγων ὧδε non connota l'azione del sovrano come un qualcosa di inusuale. Il termine ἐπιθειασμός di fatto è una formulazione di Pritchett sulla base di Thuc. 2.75.1: Τοσαῦτα ἐπιθειάσας καθίστη ἐς πόλεμον τὸν στρατόν.

⁴³ Sull'uso di ξυνίστορες vd. POLINSKAYA 2012. Riteniamo sia opportuno sottolineare inoltre l'assenza degli dei dei giuramenti e quelli patrii lacedemoni a cui avevano fatto riferimento i Plateesi. Dalle parole di Archidamo si evince che già si ritenevano nel giusto: per essere lì gli Spartani avevano portato a termine tutte le fasi preliminari da un punto di vista culturale – e.g. i διαβατήρια di cui si è parlato –, inoltre con le varie concessioni proposte ai Plateesi avevano già attirato l'attenzione delle divinità del giuramento. Ne consegue che ritennero importante coinvolgere esplicitamente solo gli dei di Platea.

⁴⁴ Sull'atteggiamento di Archidamo in questa occasione: cfr. DEBNAR 2002, 97-100; BRUZZONE 2016, 185-186.



oltretutto gli Spartani pare fossero particolarmente sensibili a riguardo – circa la consapevolezza che gli dei divengono alleati qualora si verifichi un qualche spergiuro di un delle parti in causa (ξυγγνώμονες δὲ ἔστε τῆς μὲν ἀδικίας κολάζεσθαι τοῖς ὑπάρχουσι προτέροις, τῆς δὲ τιμωρίας τυγχάνειν τοῖς ἐπιφέρουσι νομίμως)⁴⁵.

Passando brevemente all'episodio in Calcidica del 424, emergono una serie di punti di contatto col caso di Platea, benché la narrazione tucididea del discorso di Brasida sia cursoria su questo aspetto focalizzandosi su altri punti⁴⁶. Davanti all'assemblea di Acanto, mentre le truppe stavano di fatto occupando le campagne circostanti, Brasida aveva più volte spiegato le motivazioni per cui era auspicabile che egli venisse accolto insieme al suo esercito. L'intera narrazione del discorso di Acanto è costruita ruotando intorno alle motivazioni per cui egli è arrivato in Calcidica e, cosa più importante, sulle garanzie che portava con sé qualora la città fosse passata dalla parte di Sparta. Come noto, l'autonomia di Acanto sarebbe stata oltretutto garantita dai giuramenti con cui Brasida aveva vincolato le autorità spartane (Thuc. 4.86.1: ὄρκους τε Λακεδαιμονίων καταλαβὼν τὰ τέλη τοῖς μεγίστοις ἢ μὴν οὐς ἂν ἔγωγε προσαγάγωμαι ξυμμάχους ἔσεσθαι αὐτονόμους)⁴⁷. Quindi, come ci tenne a sottolineare lo stesso Brasida, non si riteneva passibile di essere oggetto di sospetti. Nel momento in cui sta per fare appello alla formula definita ἐπιθειασμός, Brasida sottolineò ancora che si faceva portatore di promesse (Thuc. 4.87.2: ἐμοῦ ταῦτα προῖσχομένου), che erano quindi vincolate da un giuramento; se i suoi interlocutori avessero declinato le sue offerte più che generose (Thuc. 4.86.2: πίστεις γε διδούς τὰς μεγίστας) – la logica è la medesima di Archidamo coi Plateesi, dove furono avanzate una serie di concessioni sempre sotto giuramento – solo allora Brasida affermò di sentirsi in diritto di chiamare come testimoni gli dei e gli eroi locali perché non stava convincendo l'uditorio nonostante fosse lì per il loro bene (Thuc. 4.87.2: μάρτυρας μὲν θεοὺς καὶ ἥρωας τοὺς ἐγχωρίους ποιήσομαι ὡς ἐπ' ἀγαθῶ ἦκων οὐ πείθω). Pertanto, se avesse devastato i territori di Acanto per costringerli con la forza, riteneva di non essere più nel torto. L'espressione viene di solito trascurata, ma è una spia linguistica della logica insita nelle sue parole. È come se lo Spartiata avesse anticipato le sue azioni ben prima della replica dell'uditorio. Se, da un lato, la frase di Brasida suona come una minaccia – nei fatti non invocò gli dei perché alla fine Acanto era passata dalla sua

⁴⁵ Come ben analizzato da KONSTANTINIDOU 2014, 312-314, chi percepiva di aver subito un'ingiustizia poteva chiamare come testimoni gli dei con lo scopo di riattivare il giuramento ricordando loro il ruolo che avevano di punitori per chi li infrange. Icastica la reazione di Agesilao quando scoprì che Tissaferne era venuto meno agli accordi: Xen. Ages. 1.13.

⁴⁶ Thuc. 4.85-87: i vari punti sono presentati da NEVIN 2017, 139; nel dettaglio cfr. DEBNAR 2002, 171-189. Sulla questione della liberazione dei Greci: cfr. NICHOLS 2015, 91-104; SEARS 2015.

⁴⁷ Fondamentale HORNBLLOWER 1996, 276-278.



parte⁴⁸ – non bisogna dimenticare che l'uditorio stesso, come garanzia delle sue parole, vincolò a sua volta Brasida con dei giuramenti affinché lui mantenesse le promesse⁴⁹.

Alla luce di quanto è emerso nelle pagine precedenti possiamo constatare come il cosiddetto ἐπιθειασμός sia stato interpretato attraverso due filtri: quello di Pritchett, che si è posto il problema su come catalogare i due passi tucididei, e quello conseguente della comparazione, che è stata condotta andando ben oltre la semplice menzione dello studioso statunitense. Così i Feziali, l'*evocatio* e, da ultimo, il mondo Achemenide sono diventati il principale modello da cui non è solo nato un confronto, ma quest'ultimo è stato utilizzato per spiegare i due passi nelle *Storie*. Tale approccio, tuttavia, tende inevitabilmente ad applicare alle invocazioni in questione le categorie di altre pratiche proprie, ad esempio, della mentalità romana, senza che le parole di Archidamo e di Brasida vengano lette nel contesto in cui sono inserite.

Come abbiamo cercato di far emergere nella seconda parte del contributo, qualora le due invocazioni vengano analizzate all'interno della narrazione delle *Storie*, possono essere formulate le seguenti considerazioni: innanzitutto, Tucidide non presenta le parole di Archidamo e di Brasida come un qualcosa di estraneo agli occhi dello storico e, cosa ancora più importante, del suo lettore. Invece di costituire un'invocazione a sé stante – come vorrebbero le letture nate da Pritchett e riprese negli ultimi anni – per comprendere il meccanismo alla base dell'atteggiamento di Archidamo e Brasida risulta proficuo tenere in considerazione le varie dinamiche con gli dei che i contraenti instauravano con la stipulazione di un giuramento.

Alessandro Carli
Università di Pisa – Università degli Studi di Siena
alessandro.carli2@unisi.it

⁴⁸ Benché non sia condivisibile circa alcuni punti, KYTHREOTOU 2020 sottolinea a più riprese come l'intero discorso di Acanto poggi in buona parte sull'effetto della paura e sull'abilità di Brasida di suscitare questa emozione nell'uditorio.

⁴⁹ Sulle implicazioni di Thuc. 4.88.1 vd. le varie ipotesi di HORNBLLOWER 1996, 285.



Bibliografia

ANDO 2007

C. Ando, *Exporting Roman Religion*, J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford 2007, 429-445.

AUJAC 2002

G. Aujac, *Denys d'Halicarnasse. Opuscules rhétoriques. Tome IV. Thucydide. Seconde lettre à Ammée*, Paris 2002.

AZOULAY 2020

V. Azoulay, *Sparta and the Cyropaedia: the correct use of analogies*, A. Powell – N. Richer (eds.), *Xenophon and Sparta*, Swansea 2020, 129-159.

BADIAN 1993

E. Badian, *From Plataea to Potidaea. Studies in the History of Historiography of the Pentecontactia*, Baltimore – London 1993.

BEARD – NORTH – PRICE 1998

M. Beard – J. North – S. Price, *Religions of Rome. Volume 1. A History*, Cambridge 1998.

BETTINI 2014

M. Bettini, *Comparazione*, in M. Bettini – W. Shorts (eds.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014, 23-44.

BIANCO 2022

E. Bianco, *Ritualità e cerimonie dei re spartani*, «SMRS» 88.1 (2022), 23-39.

BRENNAN 2022

S. Brennan, *Xenophon's Anabasis. A Socratic History*, Edinburgh 2022.

BRIANT 1996

P. Briant, *Histoire de l'empire perse: De Cyrus à Alexandre*, Paris 1996.

BRUZZONE 2016

R. Bruzzone, *Weather, Luck and the Divine in Thucydides*, in K. Ulanowski (ed.), *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome. Ancient Warfare, Volume I*, Leiden – Boston, 180-193.

BUTTI DE LIMA 1987

P. F. Butti de Lima, *Sui sacrifici spartani ai confini*, M. Sordi (ed.), *Il confine nel mondo classico*, Milano 1987, 100-116.

CARLIER 1984

P. Carlier, *La Royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.

CHLUP 2014

J. T. Chlup, *Just War in Onasander's ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΟΣ*, «JAH» 2.1 (2014), 37-63.

CLASSEN – Steup 1889

J. Classen - J Steup, *Thucydides. Zweiter Band. Zweites Buch*, Berlin 1889.



CLEMENTS 2021

Th. Clements, *Lakedaimon: Territory, Economy, and Society in the southern Peloponnese, c.800-371 BC*, Manchester 2021.

DEBNAR 2002

P. Debnar, *Speaking the Same Language*, Ann Arbor 2002.

DE JONGE – HUNTER 2019

C. C. de Jonge – R. Hunter, *Introduction*, in R. Hunter – C. C. De Jonge (eds.), *Dionysius of Halicarnassus and Augustan Rome. Rhetoric, Criticism and Historiography*, Cambridge 2019, 1-33.

DE MARTINIS 2021

L. De Martinis, *La prospettiva religiosa nell'ora storica di Senofonte e la sua matrice socratica*, in O. Devillers – B. Battistin Sebastiani (eds.), *Sources et modèles des historiens anciens*. 2 Paris, 2021, 55-77.

DILLON 2020

M. Dillon, *Militarizing the Divine: The Bellicosity of the Greek Gods*, in M. Dillon – Ch. Matthew – M. Schmitz (eds.), *Religion & Classical Warfare. Archaic and Classical Greece*, Yorkshire 2020, 120-162.

DILLON 2022

M. Dillon, *The Gods on Campaign in the Roman Empire*, in M. Dillon – M. Christopher (eds.), *Religion & Classical Warfare. The Roman Empire*, Philadelphia 2022, 43-93.

ERAMO 2020

I. Eramo, *Is war an art? The past, present, and future of Greek, Roman, and Byzantine military literature*, in J. T. Chlup – C. Whately (eds.), *Greek and Roman Military Manuals. Genre and History*, London – New York 2020, 265-289.

FANTASIA 2003

U. Fantasia, *Tucidide. La guerra del Peloponneso. Libro II*, Pisa 2003.

FERRI 2008

G. Ferri, *Evocatio romana ed evocatio ittita*, «Studi e materiali di storia delle religioni» 32.1 (2008), 19-48.

FERRI 2010

G. Ferri, *Tutela urbi: il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, Stuttgart 2010.

FLOWER 2009

M. A. Flower, *Spartan "religion" and Greek Religion*, in S. Hodkinson (ed.), *Sparta. Comparative Approaches*, Swansea 2009, 192-229.

FLOWER 2016

M. A. Flower, *Piety in Xenophon's Theory of Leadership*, in R. F. Buxton (ed.), *Aspects of Leadership in Xenophon*, Newcastle Upon Tyne 2016, 86-119.



FORMISANO 2011

M. Formisano, *The strategikos of Onasander: taking military texts seriously*, «Technai» 2 (2011), 39-52.

GARLAN 1972

Y. Garlan, *La guerre dans l'antiquité*, Paris 1972.

GERA 1993

D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*, Oxford.

GOMME 1956

A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides. The Ten Year's War. Volume II. Books II-III*, Oxford 1956.

GRAY 2007

V. J. Gray, *Xenophon. On Government*, Cambridge 2007.

HALL 2018

E. Hall, *Euripides, Sparta and the self-definition of Athens*, in P. Cartledge – A. Powell (eds.), *The Greek Superpower. Sparta in the Self-definitions of Athenians*, Swansea 2018, 115-138.

HELLER 2016

A. Heller, *The Religious Legitimation of War in the Reign of Antoninus Pius*, 358-375.

HICKSON HAHN 2007

F. Hickson Hahn, *Performing the Sacred: Prayers and Hymns*, J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford 2007, 235-248.

HOBDEN 2020

F. Hobden, *Xenophon*, London – New York 2020.

HODKINSON 2015

S. Hodkinson, *Transforming Sparta: New Approaches to the Study of Spartan Society*, «Ancient history: Resources for teachers» 41-44 (2015), 1-42.

HOOKE 1989

J. T. Hooker, *Spartan Propaganda*, A. Powell (ed.), *Classical Sparta. Techniques Behind Her Success*, London 1989, 121-141.

HORNBLOWER 1991

S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides. Volume I. Books I-III*, Oxford 1991.

HORNBLOWER 1996

S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides. Volume II. Books IV-V.24*, Oxford 1996.

HORNBLOWER 2011

S. Hornblower, *Thucydides and Plataian Perjury*, in Hornblower S., (ed.), *Thucydidean Themes*, Oxford 2011, 155-169.

HUMBLE 2022

N. Humble, *Xenophon of Athens. A Socratic on Sparta*, Cambridge 2022.



JAMESON 1991

M. H. Jameson, *Sacrifice Before the Battle*, in V. D. Hanson, (ed.), *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience*, London – New York 1991, 197-227.

KYTHREOTOU 2020

M. Kythreotou, *The "Unpersuasive" Brasidas in Thucydides 4.85-87*, in S. Papaioannou – A. Serafim – K. Demetriou (eds.), *The Ancient Art of Persuasion across Genres and Topics*, Leiden – Boston 2020, 91-103.

KONSTANTINIDOU 2014

K. Konstantinidou, *Human responses*, in A. H. Sommerstein – I. C. Torrance (eds.), *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, Berlin – Boston 2014, 303-314.

KOZAK 2012

L. A. Kozak, *The Oath of Plataea*, in A. H. Sommerstein – A. J. Bayliss (eds.), *Oath and State in Ancient Greece*, Berlin – Boston 2012, 192-199.

KRENTZ 2007

P. Krentz, *War*, Ph. Sabin – H. van Wees – M. Whitby (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare. Volume I: Greece, the Hellenistic World and the Rise of Rome*, Cambridge 2007, 147-185.

KULESZA 2022

R. Kulesza, *Sparta: History, State and Society*, Warszawa 2022.

LANNI 2008

A. Lanni, *The Laws of War in Ancient Greece*, «*Laws and History Review*» 26.3 (2008), 469-489.

LIPKA 2002

M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution. Introduction. Text. Commentary*, Berlin – New York 2002.

LONIS 1979

R. Lonis, *Guerre et religion en Grèce a l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris 1979.

LORETO 2006

L. Loreto, *Per la storia militare del mondo antico. Prospettive retrospettive*, Napoli.

MARSCH-HUNN 2021

M. Marsch-Hunn, *The Athenians Portrayal of the Displacement and Flight of Plataean War Refugees in the Fifth and Fourth Centuries BCE: Citizenship, Integration, Ethnic Identity*, in R. Bruzzone (ed.), *Polemos and his Children: War, its Repercussions, and Narrative in Ancient Greek Literature*, «*Histos Supplement*» 12 (2021), pp. 87-118.

MILLENDER 1999

E. Millender, *Athenian ideology and the empowered Spartan woman*, in S. Hodkinson – A. Powell (eds.), *Sparta. New Perspectives*, Swansea 1999, 355-391.

MILLENDER 2002a

E. Millender, *Herodotus and Spartan despotism*, in A. Powell – S. Hodkinson (eds.), *Sparta*



Beyond the Mirage, Swansea – London 2002, 1-62.

MILLENDER 2002b

E. Millender, *Νόμος Δεσπότης: Spartan Obedience and Athenian Lawfulness in Fifth-Century Thought*, in V. B. Gorman – E. W. Robinson (eds.), *Oikistes. Studies in constitutions, colonies, and military power in the ancient world. Offered in honor of A.J. Graham*, Leiden – Boston – Köln 2002, 33-60.

MILLENDER 2009

E. Millender, *The Spartan dyarchy: a comparative perspective*, in S. Hodkinson (ed.), *Sparta. Comparative approaches*, Swansea 2009, 1-68.

MILLENDER 2018

E. Millender, *Kingship: The History, Power, and Prerogatives of the Spartans' "Divine" Dyarchy*, in A. Powell, *A Companion to Sparta. Volume II*, Hoboken 2018, 452-479.

MUSTI 1970

D. Musti, *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica. Studi su Livio e Dionigi di Alicarnasso*, «QUCC» 10 (1970), 5-158.

NEVIN 2017

S. Nevin, *Military leaders and sacred space in classical Greek Warfare. Temples, Sanctuaries and Conflict in Antiquity*, London – New York 2017.

NICHOLS 2015

M. P. Nichols, *Thucydides and the Pursuit of Freedom*, Ithaca – London.

OCCHIPINTI 2023

E. Occhipinti, *Greekness and Otherness beyond the stereotype. Athens, Sparta, Thebes, Alessandria* 2023.

OREND 2006

B. Orend, *The Morality of War*, Ontario 2006.

OSTWALD 1982

M. Ostwald, *Autonomia: Its Genesis and Early History*, Chicago 1982.

PARKER 1989

R. Parker, *Spartan religion*, in A. Powell (ed.), *Classical Sparta. Techniques Behind Her Success*, London 1989, 142-172.

PARKER 2004

R. Parker, *One Man's Piety: The Religious Dimension of the Anabasis*, in R. Lane Fox (ed.), *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, New Haven – London, 131-153.

PETROCELLI 2008

C. Petrocelli, *Onasandro. Il generale. Manuale per l'esercizio del comando*, Bari 2008.

POLINSKAYA 2012

I. Polinskaya, «Calling upon gods as witnesses» in *Ancient Greece*, «Mètis» 12 (2012), 23-37.



POLINSKAYA 2019

I. Polinskaya, *Sparta and Persia: Rituals for Invading the Land of the Gods of Others*, in S. Blakely – B. J. Collins (eds.), *Religious Convergence in the Ancient Mediterranean*, Bristol 2019, 455-499.

POPPO 1886

E. F. Poppo, *Thucydidis de bello peloponnesiaco libri octo. Ad optimorum librorum fidem editos*, Leipzig 1886.

PRANDI 1976

La liberazione della Grecia nella propaganda spartana, in M. Sordi (ed.), *I canali di propaganda nel mondo antico*, Milano 1976, 72-83.

PRANDI 1988

L. Prandi, *Platea: momenti e problemi della storia di una polis*, Padova 1988.

PRITCHETT 1975

W. K. Pritchett, *Dionysius of Halicarnassus: On Thucydides*, Berkeley – Los Angeles – London 1975.

PRITCHETT 1979

W. K. Pritchett, *The Greek State at War. Part III: Religion*, Berkeley – Los Angeles – London 1979.

PROIETTI 2021

G. Proietti, *Prima di Erodoto. Aspetti della memoria delle Guerre persiane*, Stuttgart 2021.

RHODES 1988

P. J. Rhodes, *Thucydides. History Book II*, Oxford 1988.

RICH 2014

J. Rich, *Roman Rituals of War*, in B. Campbell – L. Tritle (eds.), *The Oxford Handbook of Warfare in the Classical World*, Oxford 2013, 542-568.

RICHER 1998

N. Richer, *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris 1998.

RICHER 2012

N. Richer, *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris 2012.

RÜPKE 1990

J. Rüpke, *Domi Militiae. Die religiöse Konstruktion des Kriges in Rom*, Stuttgart 1990.

RÜPKE 2018

J. Rüpke, *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, Torino 2018.

RUSTEN 1989

J. S. Rusten, *Thucydides. The Peloponnesian War. Book II*, Cambridge 1989.

RUTHERFORD 2020

I. Rutherford, *Hittite Texts and Greek Religion. Contact, Interaction, and Comparison*, Oxford 2020.



SANTANGELO 2008

F. Santangelo, *The fetials and their "ius"*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 51 (2008), 63-93.

SANTANGELO 2014

F. Santangelo, *I feziali fra rituale, diplomazia e tradizioni inventate*, G. Urso (ed.), *Sacerdos: Figure del sacro nella società romana: atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2012*, Pisa 2014, 83-103.

SEARS 2015

M. A. Sears, *Thucydides, Rousseau, and Forced Freedom: Brasidas' Speech at Acanthus*, «Phoenix» 69.3/4 (2015), 242-267

SERRATI 2020

J. Serrati, *Religion and Roman Warfare in Middle Republic*, in M. Dillon – Ch. Matthew (eds.), *Religion and Classical Warfare. The Roman Republic*, Yorkshire 2020, 17-52.

SCHELLENBERG 2020

H. M. Schellenberg, *The limited source value of works of military literature*, in J. T. Chlup – C. Whately (eds.), *Greek and Roman Military Manuals. Genre and History*, London – New York 2020, 39-54.

SIDEBOTTOM 2004

H. Sidebottom, *Ancient Warfare. A Very Short Introduction*, Oxford 2004.

SIDEBOTTOM 2007

H. Sidebottom, *International relations*, in Ph. Sabin – H. van Wees – M. Whitby (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare. Volume II: Rome from the Late Republic to the Late Empire*, Cambridge 2007, 3-29.

SOMMERSTEIN 2014

A. H. Sommerstein, *What is an oath?*, in A. H. Sommerstein – I. C. Torrance (eds.), *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, Berlin – Boston 2014, 1-5.

STOLFI 2012

E. Stolfi, *Stasis, polemos e dikaios polemos. Immagini del fenomeno bellico e nozione di "guerra giusta" nella Grecia antica*, in M. A. Fino (ed.), *Diritti in guerra. Atti del Convegno Internazionale Bellum Iustum, Aosta 5-7 dicembre 2007*, Roma 2012, 23-66.

TAMIOLAKI 2017

M. Tamiolaki, *Xenophon's Cyropaedia: Tentative Answers to an Enigma*, in M. A. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge 2017, 175-194.

TRUNDLE 2020

M. Trundle, *The Role of Religion in Declarations of War in Archaic and Classical Greece*, in M. Dillon – Ch. Matthew – M. Schmitz (eds.), *Religion & Classical Warfare. Archaic and Classical Greece*, Yorkshire 2020, 31-44.

TUCI 2021

P. Tuci, *A Fox Abroad: Xenophon's Portrait of Dercylidas of Sparta*, O. Devillers – B. Battistini



Sebastiani (eds.), *Sources et modèles des historiens anciens*, 2, Bordeaux 2021, 77-108.

TUPLIN 2013:

Ch. J. Tuplin, *Xenophon's Cyropaedia: Fictive History, Political Analysis and Thinking with Iranian Kings*, in L. Mitchell – Ch. Melville (eds.), *Every Inch a King. Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*, Leiden – Boston 2013, 67-90.

TUPLIN 2023

Ch. J. Tuplin, *A jewel in the crown. Reflections on the place of Cyropaedia in Xenophon's oeuvre*, in M. B. Garrison – W. F. M. Henkelman (eds.), *The Persian World and Beyond. Achaemenid and Arsacid Studies in honour of Bruno Jacobs*, Münster 2023, 449-486

ULANOWSKI 2021

K. Ulanowski, *Neo-Assirian and Greek Divination in War*, Leiden – Boston 2021.

VAN WEES 2006

H. van Wees, *"The Oath of the Sworn Bands". The Acharnae stela, the Oath of Plataea and the Archaic Spartan Warfare*, in A. Luther – M. Meier – L. Thommen (eds.), *Das Frühe Sparta*, Stuttgart 2006, 125-164.

VAN WIJK 2024

R. van Wijk, *Athens and Boiotia: interstate relations in the archaic and classical periods*, Cambridge 2024.

WEST 2003

S. West, *ΟΡΚΟΣ ΠΑΙΣ ΕΣΤΙΝ ΑΝΩΝΥΜΟΣ: The Aftermath of Plataean Perjury*, «CQ» 53.2 (2003), 438-447.

WHETHAM 2009

D. Whetham, *Just Wars and Moral Victories. Surprise, Deception and the Normative Framework of European War in the Later Middle Ages*, Leiden – Boston 2009.

WIEDERMANN 1986

Th. Wiedermann, *The Fetiales: A Reconsideration*, «QC» 36.2 (1986), pp. 478-490.

WILLIAMS 2020

N. Williams, *The blind leading the blind? Civilian writers and audiences of military manuals in the Roman world*, in J. T. Chlup – C. Whately (eds.), *Greek and Roman Military Manuals. Genre and History*, London – New York 2020, 55-77.



Abstract

All'interno delle *Storie* di Tucidide si ritrovano due invocazioni pronunciate dagli Spartani Archidamo II e da Brasida, in cui vengono chiamati come testimoni gli dei e gli eroi locali affinché facciano da testimoni alla liceità delle azioni degli Spartani. Questa particolare pratica religiosa ha attirato l'attenzione di W. K. Pritchett, che per primo ha cercato di proporre un'interpretazione. Nella prima parte del contributo vengono analizzate e messe in discussione le diverse letture nate dall'approccio di Pritchett, che si sono focalizzate prevalentemente sulla comparazione di questa pratica rituale con altre provenienti dal mondo romano e quello achemenide. Nella seconda parte viene invece offerta una rilettura dei passi del secondo e del quarto libro delle *Storie*, cercando di collocarli nel contesto narrativo tucidideo e di sottolineare le peculiarità rituali che rientrano nelle dinamiche del giuramento.

Parole chiave: Tucidide, *epitheiasmos*, Feziali, *evocatio*, assedio di Platea, Brasida, giuramento.

Within Thucydides' *Histories*, there are two invocations made by the Spartans Archidamus II and Brasidas, in which they call upon local gods and heroes to act as witnesses to the lawfulness of their action. This specific religious practice attracted the attention of W. K. Pritchett, who attempted to propose an interpretation of it. In the first part of the analysis, the various readings that emerged from Pritchett's approach are examined and questioned, primarily focusing on the comparison of this ritual practice with others from the Roman and Achaemenid world. The second part offers a reinterpretation of the passages from the second and fourth books of the *Histories*, aiming to place them within the narrative context of Thucydides and highlight the ritual peculiarities that are integral to the dynamics of the oath.

Keywords: Thucydides, *epitheiasmos*, Fetials, *evocatio*, siege of Plataea, Brasidas, oath.