

Alberto Maffi

STUDI RECENTI SULLA GRANDE RHETRA

Nel 1983 Ducat scriveva a proposito della Grande Rhetra spartana (d'ora in poi G.R.): «Il me semble urgent, en l'état actuel du dossier, de la "neutraliser", c'est-à-dire de s'abstenir d'en faire usage dans des raisonnements historiques» (p. 204). Questa esortazione, formulata esattamente venti anni fa, si può dire che non sia stata affatto seguita. Anzi; i tentativi di interpretazione della G.R. si susseguono al ritmo quasi di uno all'anno.

I testi, come è noto, sono l'oracolo riportato da Plutarco in *Lyk.* 6.6, a cui si aggiunge l'emendamento di cui in *Lyk.* 6.8, e l'Eunomia attribuita a Tirteo e giunta fino a noi in una redazione lunga di Diodoro (VII.12.6) e in una versione breve di Plutarco (*Lyk.* 6.1-10).

Plut. *Lyk.* 6.1-10

(1.) «Διὸς Συλλανίου καὶ Ἀθανᾶς Συλλανίας ἱερὸν ἰδρυσάμενον, φυλάς φυλάξαντα καὶ ὠβὰς ὠβάξαντα, τριάκοντα γερουσίαν σὺν ἀρχαγέταις καταστήσαντα, ὥρας ἐξ ὥρας ἀπελλάζειν μεταξὺ Βαβύκας τε καὶ Κνακιῶνος, οὕτως εἰσφέρειν τε καὶ ἀφίστασθαι· δάμψ δὲ τὰν κυρίαν ἦμεν καὶ κράτος». (3.) ... τοῦ δὲ πλήθους ἀθροισθέντος εἰπεῖν μὲν οὐδενὶ γνώμην τῶν ἄλλων ἐφεῖτο, τὴν δ' ὑπὸ τῶν γερόντων καὶ τῶν βασιλέων προτεθεῖσαν ἐπικρῖναι κύριος ἦν ὁ δῆμος. (4.) ὕστερον μέντοι τῶν πολλῶν ἀφαιρέσει καὶ προσθήσει τὰς γνώμας διαστρεφόντων καὶ παραβιαζόμενων, Πολύδωρος καὶ Θεόπομπος οἱ βασιλεῖς τάδε τῇ ῥήτρᾳ παρενέγραψαν· «Αἰ δὲ σκολιὰν ὁ δᾶμος ἔροιτο, τοὺς πρεσβυγενέας καὶ ἀρχαγέτας ἀποστατήρας ἦμεν», τοῦτ' ἔστι μὴ κυροῦν, ἀλλ' ὅλως ἀφίστασθαι καὶ διαλύειν τὸν δῆμον, ὡς ἐκτρέποντα καὶ μεταποιοῦντα τὴν γνώμην παρὰ τὸ βέλτιστον. (5.) ἔπεισαν δὲ καὶ αὐτοὶ τὴν πόλιν ὡς τοῦ θεοῦ ταῦτα προστάσσοντος, ὥς που Τυρταῖος ἐπιμέμνηται διὰ τούτων·

Φοίβου ἀκούσαντες Πυτωνόθεν οἴκαδ' ἔνεικαν
 μαντείας τε θεοῦ καὶ τελέεντ' ἔπεα·
 ἄρχειν μὲν βουλῆς θεοτιμήτους βασιλῆας,
 οἷσι μέλει Σπάρτας ἡμερόεσσα πόλις,
 πρεσβύτας τε γέροντας, ἔπειτα δὲ δημότας ἄνδρας,
 εὐθείαις ῥήτραις ἀνταπαμειβομένους.

Diod. VII.12.6

[Ἡ Πυθία ἔχρησε τῷ Λυκούργῳ περὶ τῶν πολιτικῶν οὕτως]
 Δὴ γὰρ ἀργυρότοξος ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων
 χρυσοκόμης ἔχρη πίνος ἐξ ἀδύτου,
 ἄρχειν μὲν βουλῆς θεοτιμήτους βασιλῆας,
 οἷσι μέλει Σπάρτης ἡμερόεσσα πόλις,
 πρεσβυγενεῖς δὲ γέροντας, ἔπειτα δὲ δημότας ἄνδρας,
 εὐθείαις ῥήτραις ἀνταπαμειβομένους
 μυθεῖσθαι τε τὰ καλὰ καὶ ἔρδειν πάντα δίκαια,
 μηδὲ τι βουλευεῖν τῆδε πόλει σκολιόν,
 δῆμου τε πλήθει νίκην καὶ κάρτος ἔπεσθαι·

È opinione largamente condivisa che il testo della G.R. enunci la struttura costituzionale della Sparta arcaica, articolata su tre organi: i due re, la *gerousia* e il *damos*. Altrettanto evidente sembra il fatto che le funzioni di questi tre organi nella G.R. sono considerate essenzialmente sotto il profilo del loro concorso nell'esercizio della funzione deliberante ¹.

In questo concorso di competenze due dati sembrano risultare abbastanza chiari dalle fonti, e cioè:

1) Che re e *gerousia* sono i soli che possono presentare una proposta di delibera, ovvero sono i soli titolari del potere di iniziativa legislativa. È invece discusso se questo potere sia esercitato tramite *probouleusis* (così decisamente, come vedremo, Musti). Infatti, se ci riferiamo ad Atene, il *probouleuma* può riguardare anche una proposta che è stata formulata da un cittadino in assemblea, cosa che nella Sparta dell'epoca della G.R. (VII sec.) sarebbe impossibile.

2) Che però la proposta di delibera acquista efficacia soltanto tramite l'approvazione del *damos* riunito in assemblea.

¹ A questo proposito gli studiosi si sono chiesti se si tratti di ogni sorta di deliberazione pubblica o se, per esempio, si debbano eccettuare le decisioni di politica estera (Cartledge 1987, p. 125). È questione che qui possiamo ignorare.

Entrambi questi dati sembrano trovare una conferma, apparentemente inconfutabile, non solo in Plut. *Lyk.* 6, ma soprattutto in Aristot. *Polit.* 1273a.

La coerenza di questo quadro è però scossa in maniera seria dal cosiddetto emendamento (noto in inglese come rider – così d'ora in avanti lo chiamerò per brevità –, amendement in francese, Zusatz in tedesco), che leggiamo in Plut. *Lyk.* 6.8. Qui l'interpretazione che Plutarco stesso propone del significato del rider (*Lyk.* 6.7-8) ha influenzato direttamente o indirettamente quasi tutte le interpretazioni moderne. Plutarco spiega la prima parte del rider (*ai de skolian o damos eroito*) con il fatto che il popolo distorceva o forzava le proposte originarie togliendo o aggiungendo qualcosa, e interpreta la seconda parte del rider (*tous presbygeneas kai archegetas apostateras emen*) nel senso che re e *gerontes* hanno il potere di non convalidare la delibera «storta» allontanandosi e provocando così lo scioglimento dell'assemblea.

In questo modo vengono a cadere entrambi i principi che sembravano informare la funzione deliberante, così come stabilita dalla G.R., cioè che l'iniziativa legislativa spetta solo ai re e alla *gerousia* e che le delibere dell'assemblea sono vincolanti e definitive.

Gli studi sulla G.R. assumono così un taglio costante e quasi obbligato: cercare una soluzione a questa contraddizione sul piano costituzionale. Cioè spiegare il procedimento attraverso cui viene approvata una deliberazione pubblica in maniera da conciliare dati che, attenendosi alla lettera dei testi, risultano inconciliabili.

La chiave per risolvere il problema è stata cercata soprattutto in un retroscena economico-politico, che potesse orientare la spiegazione delle regole in materia di deliberazione pubblica fissate dalla G.R. e dal rider. Si possono così individuare negli studi degli ultimi quarant'anni grosso modo due filoni interpretativi.

Prescindendo dalle divergenze di vedute sull'esatto significato di *aphistasthai*, di *skolian eroito* o *apostateras emen*, gli studiosi ascrivibili al primo filone interpretativo condividono l'idea che il rider ci presenti una serie di regole, riguardanti le procedure di deliberazione pubblica ², scaturite da un compromesso fra *damos* e aristocratici.

² Nafissi, p. 70, parla di «storia della legislazione spartana»; Richer, p. 99, di «processus législatif».

Per quanto riguarda in particolare il rider, seguendo il modello ben noto in altre città greche, come nell'Atene presoloniana, si è affermato che ad essere definita *skolia* fosse ogni deliberazione del *damos* che intaccava gli interessi dell'aristocrazia, rappresentata da re e *gerousia*. Sulla base di Aristot. *Polit.* 1306b36-37, si è pensato, ad esempio, a una deliberazione che proponesse la redistribuzione della terra ³.

Una variante significativa di questo filone interpretativo ritiene che sia possibile spingersi oltre. Se il rider definisce «deviata» una deliberazione che contrasta con gli interessi dell'aristocrazia rappresentata da re e *gerousia*, viene spontaneo pensare che questa delibera non sia stata proposta dai re o dai *gerontes*. Per questo alcuni studiosi hanno cercato di identificare nella G.R. e nel rider i soggetti che potessero incarnare il ruolo di antagonista politico dell'aristocrazia in nome e per conto del *damos*. Di qui la proposta, che risale, a quanto pare, a Klinger ⁴, di individuare nei *demotas andres* del v. 5 di Tirteo né più né meno che gli efori. E ciò facendo leva soprattutto su due argomenti: *a*) che gli efori dovevano già esistere all'epoca della G.R.; *b*) che, a partire dal V secolo, gli efori non solo presiedevano l'assemblea, ma risultavano dotati in maniera prevalente, se non esclusiva, del potere di iniziativa legislativa. Questa tesi ha goduto e gode tuttora di notevole fortuna, come vedremo meglio più avanti.

Un secondo filone interpretativo vede invece nella G.R. e nel rider non tanto il risultato politico-giuridico di una contrapposizione fra aristocrazia e *damos*, quanto un meccanismo costituzionale per mettere sotto il controllo del *damos* le tensioni fra aristocratici. È questa in particolare la tesi sostenuta nel 1962 da Butler e ripresa recentemente da studiosi come Thommen e Meier.

Sostanzialmente comune ai due filoni è il modo di intendere i due termini più enigmatici, cioè il verbo *aphistasthai*, che ricorre nella G.R., e il sostantivo *apostateras*, che troviamo nel rider: la maggioranza degli studiosi ritiene che con questi termini si alluda al potere dei re e dei *gerontes* di sciogliere (anticipatamente) l'assemblea. Fa eccezione soprattutto Wade-Gery, che, in un fondamentale articolo

³ Vd. ad es. Nafissi, p. 79 n. 200; van Wees, pp. 2-4 e 25; Link, n. 106.

⁴ Vd. Richer, p. 101 n. 43. La proposta è stata poi autorevolmente ripresa da A.H.M. Jones, *The Lycurgan Rhetra*, in *Ancient Society and Institutions. Studies V. Ebnberg*, Oxford 1966, pp. 165-175.

lo del 1941 a cui farò un breve riferimento più sotto, aveva ritenuto che *eispherein te kai apbistasthai* vadano intesi come termini strettamente correlati: quindi se *eispherein* significa presentare proposte all'assemblea da parte dei re e dei *gerontes*, *apbistasthai* deve alludere al potere di non presentarle.

È POSSIBILE DISSOCIARSI DALLE DECISIONI DELL'ASSEMBLEA? RUZÉ (E VAN EFFENTERRE)

Come abbiamo detto, la maggioranza degli studiosi ritiene che le regole in materia di deliberazione pubblica fissate dalla G.R. e dal rider, e in particolare il diritto di sciogliere l'assemblea, trovino la loro giustificazione nelle tensioni fra re e *gerousia* da un lato, in quanto portatori di valori e interessi aristocratici, e il *damos* dall'altro. Non mi soffermo qui sui principali contributi che precedono l'ultimo quarantennio e che hanno posto le basi di questa interpretazione. Comincio invece la mia disamina critica da una tesi recente che, pur accettando l'idea che alla base della G.R. e del rider stiano le tensioni fra aristocrazia e *damos*, ha dato un'interpretazione nuova di *apbistasthai* e *apostateras* e dunque dello strumento a cui avrebbero fatto ricorso re e *gerousia* per affermare la loro supremazia sul *damos* deliberante. Mi riferisco alla tesi che è stata proposta recentemente da F. Ruzé e ripresa dalla medesima studiosa e da H. van Effenterre in *Nomima*⁵. Riassumo il pensiero della studiosa francese seguendo le argomentazioni da lei esposte in *Délibération*, che è posteriore a *Nomima* (citato in *Délibération*, se non sbaglio, solo a p. 5 n. 2). Nel commentare l'Eunomia tirtaica, Ruzé si pone tre domande:

1) Chi ha diritto di parlare in assemblea? Sulla base di alcuni passi di autori tardi Ruzé sostiene che tutti i cittadini potevano prendere la parola e che un *probouleuma* non era necessario⁶.

2) Poteva un semplice cittadino prendere la parola in assemblea per presentare un emendamento? Secondo Aristot. *Polit.* 1273a, no. Secondo Plut. *Lyk.* 6.7, sì. Nel contrasto fra Aristotele e Plutarco Ruzé

⁵ Ruzé, *Délibération*; Ruzé - van Effenterre, *Nomima I*, n. 61.

⁶ *Délibération*, pp. 150-161.

si schiera con Plutarco. E questo perché «la clause additionnelle» ha senso solo se sussiste il diritto di presentare emendamenti da parte dei membri dell'assemblea. Ruzé afferma infatti: «Si l'on a peur de ce que décidera l'assemblée, c'est qu'elle peut modifier ce qui lui a été proposé. Peu importe ici que ce soit sous l'influence de tel ou tel personnage important, que ce soit l'occasion d'un règlement de comptes public entre gérontes. Si l'assemblée tranche en cas de désaccord entre les magistrats, elle tranche aussi en cas de désaccord entre elle-même et les auteurs de la proposition» (p. 162). In sostanza Ruzé dice: la decisione formale spetta al popolo anche se essa dovesse risultare *skolia*, sia che il dissenso si sia instaurato fra magistrati, sia che si instauri fra la proposta dei magistrati e una proposta proveniente da un membro dell'assemblea.

3) A questo punto Ruzé affronta il terzo problema, cioè il significato da attribuire ad *aphistasthai* nella G.R. e ad *apostateras emen* nel rider. La quasi totalità dei commentatori, osserva Ruzé, interpreta questi termini nel senso che alla *gerousia* spetta un diritto di veto. Questa opinione si basa essenzialmente su Plutarco, per il quale *aphistasthai* significa «se retirer» e *apostateras emen* insiste «sur l'acte impliqué par ce retrait: la dissolution d'une assemblée privée de ses présidents» (p. 163). Respinta l'idea che «ritirarsi» vada inteso nel senso che l'assemblea, una volta presentato il *probouleuma*, delibera senza presidenti (così invece Chrimes), restano due possibilità: o la *gerousia* ha il potere di sciogliere anticipatamente l'assemblea, ma quest'idea si scontra, non solo con la sovranità del popolo affermata poco sopra, ma anche con il fatto che il rider perderebbe di significato; oppure *aphistasthai* enuncia semplicemente la procedura ordinaria: una volta presentato il *probouleuma*, sciogliere l'assemblea dopo che questa ha votato. Ma se il significato da attribuire ad *aphistasthai* fosse quest'ultimo, la clausola risulterebbe superflua: è ovvio che l'assemblea dovrà essere formalmente sciolta dopo che è stato esaurito l'ordine del giorno. Per dare un senso alla previsione espressa di scioglimento bisognerebbe supporre che la G.R. attribuisca il diritto di sciogliere l'assemblea prima che si proceda a votare, il che significa il diritto di rifiutare di mettere ai voti una proposta. Ci avvicineremmo così alla tesi sostenuta a suo tempo da Wade-Gery, sulla quale vale ora la pena di soffermarsi brevemente.

Secondo Wade-Gery «*Aphistasthai* ... should refer, not to action in the Ekklesia, but to the preliminary probouleutic process: the pro-

bouleutic body is “to bring motions forward and to decline to bring motions forward”» (p. 69). Wade-Gery proponeva quindi una traduzione della seconda parte della G.R. e del rider conforme a questa spiegazione: «The afore-mentioned [*gerontes*] shall bring proposals [to the *demos*] and shall decline to bring proposals: the *demos* shall have the right to criticize [*scil.* to make counter proposals?] and the final voice. And if the *demos* formulates crooked, the *Gerontes* and kings shall decline to accept [that formulation]» (pp. 70-71). Va aggiunto, per chiarire la traduzione di Wade-Gery, che egli inserisce *antagorian* nella riga guasta della G.R., e sostiene che tale termine vada inteso come un equivalente del diritto di *anteipein* (cioè «make counter proposals»), che Aristotele, nella attuale redazione di *Polit.* 1273a6 ss., applica a Cartagine, ma che in realtà, nella redazione originaria, intendeva riferire a Sparta. Ora, a parte il carattere arbitrario di questa modifica del testo aristotelico, la procedura della deliberazione non appare ricostruita in maniera persuasiva. Dalla traduzione della parte finale della G.R. sembra di capire che, per Wade-Gery, la G.R. consentiva solo ai *gerontes* di presentare proposte all'assemblea. Però dalla traduzione del rider si desume che in realtà anche i membri dell'assemblea possono presentare proposte (non mi è chiaro se con «counter proposals» Wade-Gery intende semplici emendamenti o vere e proprie nuove proposte). Ma allora, se, come sembra, la fase probouleutica per Wade-Gery era necessaria, in realtà una proposta di delibera partita dall'assemblea avrebbe dovuto essere sottoposta alla valutazione di una successiva seduta della *gerousia* (e con ciò raggiungeremmo più o meno le tre fasi della procedura deliberativa che saranno proposte, qualche anno dopo, da Forrest, e a cui accenno poco più sotto), il che non sembra desumibile dal testo plutarco. Per di più, se la maggioranza della *gerousia* avesse potuto impedire alla minoranza di presentare proposte all'assemblea, oppure, il che porta allo stesso risultato, avesse potuto rifiutarsi di sottoporre al voto dell'assemblea una proposta proveniente da un membro dell'assemblea stessa, di fatto questa sarebbe stata privata del diritto di far sentire «the final voice», che pure Wade-Gery le riconosce ⁷.

⁷ Non mi sembra invece pertinente la critica rivolta a Wade-Gery da Hammond, secondo cui «in the Rhetra he takes *eispherein* to refer to proposals in the assembly, but

Tornando a Ruzé, la studiosa francese sottolinea, secondo me giustamente, che in un modo o nell'altro tutte queste spiegazioni annullano il principio della sovranità dell'assemblea. Da condividere mi pare anche la sua critica a Forrest (p. 165), secondo cui nella G.R. sarebbe adombrata una procedura deliberativa articolata in tre fasi: presentazione della proposta, discussione nella *gerousia* tenendo conto delle reazioni dell'assemblea, nuova presentazione all'assemblea della proposta definitiva; quanto al rider, esso escluderebbe la possibilità di rimaneggiare in assemblea il testo della proposta sotto pena di scioglimento dell'assemblea stessa. Ruzé osserva giustamente che di una duplice presentazione della proposta in assemblea non vi è traccia nel testo della G.R. Io aggiungerei che ciò sarebbe contrario alle caratteristiche della procedura probouleumatica, che noi conosciamo in dettaglio solo per Atene: nel momento in cui il *probouleuma* viene presentato in assemblea viene anche approvato nella medesima seduta. Ruzé critica anche a ragione l'interpretazione del rider proposta dallo stesso Wade-Gery, secondo cui solo i *gerontes* hanno diritto di mettere ai voti la proposta modificata dal popolo nella prima seduta dell'assemblea: Ruzé osserva che si tratta di una facoltà del tutto ovvia (ma, come vedremo, non lo sarebbe più se si accettasse la tesi che sono gli efori a condurre il dibattito in assemblea e a mettere ai voti le proposte).

Veniamo così alla nuova proposta di Ruzé. Prima di tutto viene respinta l'equivalenza fra *aphistasthai* e *dialyein* avanzata da Plutarco; cioè vengono respinte tutte quelle interpretazioni che attribuiscono ad *aphistasthai* il senso di abbandonare l'assemblea con il risultato di determinarne lo scioglimento. *Aphistasthai* significherebbe invece che, di fronte a un'opposizione o a una critica proveniente dall'assemblea, «on laisse faire, par faiblesse ou par impuissance à convaincre la majorité». Il risultato è quello di «laisser le débat se dérouler jusqu'à son terme, l'assemblée gardant toute sa responsabilité» (p. 167). Devo confessare che non riesco a immaginarmi quali potessero esse-

he refers *aphistasthai* in this sense to the "preliminary probouleutic process" e siccome i due verbi sono così strettamente correlati «it is unnatural to suppose it to refer to procedures in different places» (p. 44 n. 11, cit. da Oliva, p. 94 n. 5). Ma, per quanto Wade-Gery non si esprima in maniera del tutto esplicita, credo che dalle sue argomentazioni si desuma con sufficiente chiarezza che egli riferisce *eispherein te kai aphistasthai* a ciò che accade nella *gerousia*.

re le conseguenze pratiche di una tale interpretazione. Forse che i re e i *gerontes* non avrebbero assistito alla conclusione della discussione in assemblea e non avrebbero votato? Ma perché avrebbero dovuto comportarsi così? Se presentano una proposta, è logico che la sostengano in assemblea e cerchino di convincere i presenti, forti della loro grande autorità, ad approvarla rintuzzando eventuali critiche.

Ruzé passa poi al rider. Se si ammette che il significato di *apostateras*, coerentemente con quello attribuito ad *aphistasthai*, sia che «les gèrontes et les rois se retirent», il rider sarebbe pleonastico, in quanto *apostateras emen* equivarrebbe ad *aphistasthai*. Occorre dunque pensare a una situazione nuova, che abbia reso necessario il rider. Le soluzioni proposte in dottrina, a cui Ruzé dedica la sua attenzione, sono due.

1) Secondo Butler (ripreso poi con aggiunte o modifiche da altri studiosi nell'ambito del secondo filone interpretativo a cui abbiamo fatto sopra riferimento), il popolo sarebbe arbitro di dissidi insorti fra i *gerontes*, nel senso che un membro della *gerousia* potrebbe presentare all'assemblea una propria proposta, non appoggiata dagli altri *gerontes*. Se la proposta viene approvata dall'assemblea, ma la maggioranza dei *gerontes* risulta contraria, la delibera verrebbe annullata. L'obiezione di Ruzé è che non si vede il motivo di consultare l'assemblea, se già da prima si sa che alla proposta è contraria la maggioranza dei *gerontes*. L'argomento di Ruzé non mi pare risolutivo. Si potrebbe infatti replicare che il rider è stato introdotto proprio perché si erano verificati dei casi in cui una minoranza di *gerontes* era riuscita a far approvare dall'assemblea una propria proposta, creando così il rischio di una grave spaccatura fra organi costituzionali.

2) La seconda tesi discussa da Ruzé l'abbiamo già menzionata; è la tesi che mette in campo gli efori. Sarebbero appunto gli efori che spingono il *demos* verso una soluzione sgradita alla *gerousia*. Secondo Ruzé, però, il conflitto fra organi costituzionali – efori e *gerousia* – renderebbe impossibile stabilire quale delle due opposte opinioni sia da definire *skolia*.

A questo punto Ruzé propone la propria interpretazione del rider a partire dal modo in cui ha inteso *aphistasthai*. Sulla base di due esempi noti, il caso di Hetoimaridas (Diod. XI.50) e quello di Agide IV (Plut. *Vita di Ag e Cleom.* 9), Ruzé sostiene che la *gerousia* non ha mai fatto uso del preteso diritto di sciogliere l'assemblea, nemmeno quando si è manifestato un grave contrasto fra le proposte dei *geron-*

tes e le opinioni manifestate da membri dell'assemblea; quindi *apostateras emen* non può significare sciogliere l'assemblea per annullare una delibera (pp. 170-171). È invece da ritenersi che spesso l'assemblea fosse chiamata a pronunciarsi senza che le fosse stato presentato un progetto preciso (cioè, mi pare di capire, un vero e proprio *probouleuma*). La *gerousia* poteva allora rifiutarsi di condividere la responsabilità di decisioni, approvate dall'assemblea, che non fossero conformi alle intenzioni della *gerousia* stessa e comunque da lei giudicate negativamente. Il senso del rider sarebbe dunque che i *gerontes*, pur costretti a rispettare il diritto dell'assemblea a deliberare, possono liberarsi da ogni responsabilità. Ecco infatti la traduzione del rider proposta da Ruzé: «si le peuple décide de travers, les gerontes et les rois se dissocièrent de lui». Lo scopo sarebbe anche quello di sfuggire al rischio di sanzioni morali o giudiziarie (di cui peraltro, come nota la stessa Ruzé, ignoriamo l'esistenza).

Come ho già avuto occasione di osservare, recensendo l'articolo pubblicato da Ruzé in «REG» 104 (1991), in cui anticipava le tesi riprese nel libro ⁸, questa interpretazione non mi convince ⁹. Intanto non è chiaro come in concreto re e *gerousia* avrebbero potuto dissociarsi, una volta escluso che dichiarassero implicitamente la loro volontà abbandonando l'assemblea. Con una dichiarazione esplicita? E resa quando? Dopo che l'assemblea ha votato, o prima? Inoltre Ruzé suppone che, se non si fossero dissociati, avrebbero rischiato di incorrere in sanzioni morali o giudiziarie. Ma chi avrebbe dovuto o potuto applicarle loro? Da quello che sappiamo per Atene, sono i proponenti dei provvedimenti ad essere suscettibili di sanzioni (mi riferisco ovviamente alla *graphe paranomon*, che comunque è creazione molto più tarda rispetto all'epoca della G.R. e del suo rider), non la *boule* che abbia approvato il *probouleuma* corrispondente. Anche ammesso che nella Sparta arcaica si fosse pensato a far valere la responsabilità per una proposta presentata all'assemblea, non credo che si sarebbe seguito un modello molto diverso. Ora, nel nostro caso, i re e i *gerontes*, per ammissione della stessa Ruzé, non sono

⁸ *Chronique Droit grec*, «RHD» 71 (1993), pp. 635-636.

⁹ Anche se contiene alcuni spunti che considero fruttuosi e che riprenderò più sotto; mi riferisco in particolare alla traduzione letterale di *apostateres* proposta dalla stessa Ruzé: «celui qui fait défection, le dissident, celui qui se retire d'un groupe» (p. 170).

coloro che propongono la delibera giudicata *skolia*. Chi agirà dunque contro di loro? E quale sarà il capo di imputazione?

Ma soprattutto mi pare che Ruzé incorra nella stessa critica da lei stessa rivolta ad altri. Cioè, anche intesa come la intende Ruzé, la locuzione *apostateras emen* mi pare perfettamente equivalente ad *aphistasthai*: «se retirer et laisser faire». Questa impressione mi pare ulteriormente confermata da ciò che si legge in *Nomima I*, n. 61, dove a Ruzé si affianca van Effenterre. Ecco come traducono la clausola della G.R. dove compare *aphistasthai*: «à ces conditions, introduire une proposition et laisser faire, “mais à l’assemblée du peuple décision” et sanction»; ed ecco la traduzione del rider: «même si le peuple se prononce de manière tordue, que les Anciens et les archégètes soient quittes» (p. 256). E nel commento si legge: «Nous pensons ... malgré Aristote (*Polit.* 1272a10-12 et 1273a9-13) que les Anciens et les archégètes doivent laisser faire l’assemblée, quelle que soit son orientation; dès l’instant qu’ils ont introduit les propositions devant elle, ils sont quittes et lui abandonnent la décision, mais ils mènent la séance à son terme ...» (p. 260). Ciò significa, se non intendo male, che, anche nel caso in cui siano appunto re e *gerontes* a presentare una proposta all’assemblea, essi saranno liberi da responsabilità, non saranno «personnellement impliqués» (p. 261). Alla luce dei principi che abbiamo ricordato sopra non si riesce a capire perché non dovrebbero essere responsabili di una proposta da essi stessi presentata.

IL PRETESO RUOLO DEGLI EFORI: LÉVY, MUSTI, RICHER, LINK

Passo ora a quella cospicua variante del filone interpretativo dominante che cerca di chiarire le difficoltà di interpretazione della G.R. introducendo gli efori nel processo deliberativo da essa regolato.

Inizierò da Ed. Lévy, il cui articolo del 1977 ha avuto ampia risonanza. La premessa logico-esegetica su cui si basa Lévy è che il testo della G.R. non designa esplicitamente i titolari del potere di iniziativa legislativa: si limita a dire, in modo impersonale, *eispherein te kai aphisasthai*. E poiché Plut. *Lyk.* 6.7 fa esplicito riferimento alla possibilità di presentare emendamenti alle proposte, Lévy si chiede da chi potrebbero provenire questi emendamenti. Non dalla *gerousia*,

in quanto organo, perché «il serait absurde d'imposer son veto à un amendement qu'on aurait soi-même proposé». L'autore di un eventuale emendamento non può essere nemmeno un membro qualsiasi dell'assemblea perché un simile diritto apparterrebbe a uno stadio di sviluppo storico molto più avanzato. Potrebbe infine trattarsi di un singolo membro della *gerousia* che otterrebbe l'appoggio dell'assemblea contro l'opinione della maggioranza dei *gerontes*¹⁰. Ma, osserva Lévy, sciogliere l'assemblea per non far passare un emendamento sgradito alla maggioranza dei colleghi «paraît une procédure bien lourde, voir dangereuse»; sarebbe stato più semplice vietare a un singolo *geron* di presentare emendamenti. Occorre dunque per forza introdurre altri soggetti come autori di eventuali emendamenti, e questi non possono che essere gli efori. Dunque il diritto di veto assicurato alla *gerousia* dal rider si giustifica se serve a bloccare proposte fatte dagli efori senza l'approvazione preliminare della *gerousia* (pp. 101-102). Lévy forza perciò il testo di Plutarco in quanto ritiene che nel rider non si tratti solo di emendamenti. Egli scrive infatti: «il n'est apparu nécessaire de reconnaître un droit de veto à la gérusie que lorsque le pouvoir des éphores se fut suffisamment accru pour qu'ils fussent à même de réunir l'assemblée et de lui soumettre des propositions sans avoir besoin de l'accord préalable de la gérusie» (pp. 101-102).

All'opinione di Lévy mi pare si possa opporre: *a*) che gli efori ovviamente non sono menzionati nel testo; *b*) che se Plutarco parla di emendamenti, dà per scontato che le proposte, a cui si riferirebbero gli emendamenti, provengono soltanto dai re e dai *gerontes*; *c*) che si tratterebbe di ritrovare nella documentazione successiva all'inizio del VII secolo (a cui Lévy data il rider: p. 102), le testimonianze del passaggio alla situazione classica, in cui la *gerousia* non ha alcun potere di annullare le delibere approvate su proposta degli efori.

Consideriamo ora l'opinione degli studiosi che, di recente, hanno ripreso la tesi secondo cui nella G.R. e nel rider si riscontra la presenza degli efori.

Un importante articolo, in cui la presenza degli efori è affermata (pur senza attribuirle il ruolo centrale che occupa nelle ricostruzioni

¹⁰ Il riferimento è a Butler.

di Richer e di Link, di cui ci occuperemo subito sotto) è stato pubblicato da D. Musti nel 1996.

Prima di tutto Musti afferma, a proposito dell'Eunomia, che Diodoro e Plutarco fanno riferimento allo stesso carne tirtaico. Per quanto riguarda il contenuto del componimento, Musti imposta tutto il suo contributo sul carattere complementare delle attività dei re e dei *gerontes* da un lato, che esercitano una «funzione alta di avvio (e di guida) dell'assemblea», e del ruolo del popolo, che svolge «una funzione “bassa”», espressa dal verbo *epibouleuein* del v. 8¹¹, che Musti intende nel senso di «deliberare in aggiunta» (p. 258). Insistendo sul rapporto fra le preposizioni *pro* ed *epi*, Musti giustappone così un *probouleuma* dei re e dei *gerontes* a un *epibouleuein* del *damos*. L'interpretazione di *epibouleuein* nel senso di rendere completo, di rendere perfetto il procedimento deliberativo, riaffermando così il *kratos* attribuito al *damos*, trova una conferma, sempre secondo Musti, nell'*epikrinai* di Plut. *Lyk.* 6.6: «riunitosi il popolo, a nessuno degli altri era consentito di presentare una proposta (*gnomen eipein*) se non agli anziani e al re, ma il *demos* era sovrano di giudicare in aggiunta (*epikrinai*)». Quindi *gnomen eipein*, nel senso di «presentare una proposta formale» è una prerogativa dei *basileis* e dei *gerontes*, perché ad essi soli compete l'iniziativa legislativa; al popolo è riservato il compito di *epikrinein*. A quest'ultimo verbo Musti accosta poi, più avanti, il *synepipsephisai* di Aristot. *Polit.* 1272a10-12, in cui sottolinea ancora una volta la presenza della preposizione *epi*.

A questo punto Musti approfondisce lo svolgimento del procedimento deliberativo. In sostanza il popolo non deve «deliberare in aggiunta qualcosa di storto» (p. 263). Se ciò avviene, «se le cose prendono una brutta piega ... i re e i *gerontes* esercitano la funzione di dismettere l'assemblea, che è loro prerogativa non meno che l'aprirla, e il proporre una mozione ...» (p. 264). E qui Musti riprende l'opinione di C.O. Pavese, secondo cui il rider «non fa che sviluppare, delle due possibilità attribuite a livello di re e *gerontes*, cioè introdurre e sciogliere l'assemblea, la seconda, nel caso che il popolo abusi, distorcendo la proposta iniziale e di fatto quindi arrogandosi il principio di iniziativa che non gli compete» (*ibid.*). Musti prende quindi a sua volta in considerazione il rider, che egli traduce così: «se

¹¹ Il v. 8 è letto da Musti nel modo seguente: *med'epibouleuein tede polei <skolion>*.

il *damos* parla in maniera storta, gli anziani e gli *archagetai* tolgano la seduta». Musti cita qui Lévy, secondo cui «accordare alla *gerousia* un diritto di veto è ammettere implicitamente che essa non ha tutto il monopolio dell'iniziativa, dunque riconoscere il potere degli efori» (p. 267). Musti sottolinea però, da parte sua, come «la questione del ruolo del *damos* a Sparta emerga come questione di carattere procedurale» (p. 270). Considerando quindi l'insieme dei testi, e rifacendosi in particolare a Plutarco, sarebbero riconoscibili due fasi storiche successive: «quella in cui al popolo era concesso *epikrinein*, ma lo avrebbe fatto male, stravolgendo e forzando le proposte, che venivano da *basileis* e *gerontes*, e quella in cui si sarebbe sentita la necessità di porre un limite» (p. 270). E questo limite viene illustrato da Musti in questo modo: «l'iniziativa legislativa spetta a re e *gerontes*, l'intervento, ma su un tema che non sia "nuovo", spetta al *damos*». È ovvio, però, che «sarà sempre chi presiede la riunione ... a decidere (ostilmente) se si è introdotto un nuovo argomento o, piuttosto (favorevolmente), se si tratti solo di una variazione sul tema» (p. 272). Questa linea interpretativa viene ribadita da Musti al termine della lunga analisi del versetto guasto della G.R.: il popolo ha diritto a una «replica», che non sia però «parlare storto», cioè un «uscire dal seminato» dal punto di vista procedurale; sarà la presidenza dell'assemblea a valutare «se quel dire è una nuova proposta, che il popolo non è autorizzato a fare, o solo un miglioramento, un contributo alla discussione, una replica legittima e però limitata ...» (p. 278). È ammesso dunque non un *anteipein*, ma un semplice *anagorein* (p. 279) o un *epikrinai*, cioè qualcosa che si aggiunge: «il popolo non è costretto al silenzio o all'acclamazione, a Sparta, esso parla, ma in un quadro procedurale che non è quello di una vera controproposta».

Un'ultima precisazione aggiunge Musti. I re o gli anziani possono togliere la seduta qualora decidano che c'è un «parlare storto»; ma «senza che questo tolga nulla al fatto che la parte valida dell'assemblea si sia conclusa con la ratifica del popolo» (p. 279).

Come valutare questa sottile interpretazione dei ruoli degli organi costituzionali nel procedimento deliberativo? A prescindere dalle considerazioni relative all'evolversi delle strutture costituzionali spartane, trovo convincente l'idea che G.R. e rider vadano visti in un contesto procedurale unitario. Quel che suscita dubbi è l'interpretazione in chiave strettamente procedurale del «parlar storto». L'idea che il popolo riunito in assemblea sia chiamato ad «aggiungere» qual-

cosa, senza con ciò poter proporre qualcosa di nuovo, non può essere tradotta in termini giuridicamente accettabili. Quando Musti contrappone una «replica» o un «miglioramento» a «una nuova proposta» che cosa intende?

Se per miglioramento si intende un emendamento in senso tecnico (come quelli ben documentati nei decreti ateniesi della fine del V sec.), è chiaro che significa mettere ai voti qualcosa che innova rispetto alla proposta originaria formulata da re e *gerontes*, e che per ciò stesso è assimilabile a una nuova proposta¹². Se invece «aggiungere» qualcosa allude semplicemente alla possibilità di prendere la parola in assemblea per esporre le proprie personali valutazioni sulla proposta presentata da re e *gerontes*, allora in realtà non si «aggiunge» alcunché alla proposta stessa. Mi pare inoltre che questo diritto a discutere le proposte di re e *gerontes* potrebbe scorgersi forse nel participio *antapameibomenous*, non in *epibouleuein* o *epikrinai*, soprattutto se questi verbi sono da assimilare al *suynepipsephisai* aristotelico, che sembra chiaramente alludere a un mero diritto di votare del popolo riunito in assemblea. Bisognerebbe allora pensare che, prima del rider, i membri dell'assemblea potessero presentare formalmente degli emendamenti alle proposte di re e *gerontes*, mentre, in seguito all'introduzione del rider, potessero soltanto esprimere un parere che non poteva concretizzarsi tecnicamente in un emendamento. Ma leggere questo passaggio in *skolia eipein* sembra alquanto improbabile.

Se dal piano procedurale ci spostiamo poi su quello dei contenuti, valutare se l'intervento in assemblea contiene qualcosa di nuovo, sempre secondo Musti, spetta a re e *gerontes*, e tale valutazione avviene in base a criteri pienamente arbitrari. Ma che necessità ci sarebbe stata allora di giungere allo scioglimento (anticipato) dell'assemblea? Se agli uomini del popolo spettava tutt'al più un diritto di esprimere un parere, ma non di presentare emendamenti, ciò non poteva avere un influsso rilevante sul contenuto delle proposte presentate e messe ai voti da re e *gerontes*. E d'altra parte, se la direzione del dibattito era stata e restava comunque saldamente nelle mani di re e *gerontes*, di fronte a un intervento di un membro del *demos*

¹² Si veda la nozione di «excessive amendment» di Wade-Gery, p. 69, con la critica di Ogden, p. 88 n. 25.

che si configurasse a loro insindacabile giudizio come un effettivo emendamento a una proposta da loro presentata, essi avrebbero potuto semplicemente mettere ai voti la proposta senza emendamento¹³.

Quanto al ruolo degli efori, Musti sembra dare per scontato che gli efori sono già presenti e che il diritto di replica sia esercitato appunto da loro. Ammesso e non concesso che la loro presenza sia da riconoscere nei testi a nostra disposizione, è credibile (anche alla luce del fatto che in età classica l'assemblea appare sotto il loro controllo) che essi non potessero avanzare delle proposte o quanto meno degli emendamenti? Che il rider abbia appunto tolto loro questo diritto appare poco plausibile, specialmente se si accetta, come fa lo stesso Musti (p. 264), che re e *gerontes* avessero già prima del rider il potere di sciogliere l'assemblea in qualunque momento. Dunque se un eforo avesse presentato un emendamento non gradito a re e *gerontes*, questi ultimi avrebbero potuto togliere la seduta anche prima dell'emanazione del rider.

In definitiva a me pare che la distinzione fra «replica» e «nuova proposta» introduca un criterio giuridicamente troppo vago per farne dipendere l'interpretazione complessiva della G.R. e del rider.

Passo ora a considerare il punto di vista di Richer, che, nel cap. 8 del suo libro sugli efori, inizia il suo commento alla G.R. chiedendosi «comment une majorité aurait pu être sur le point de s'exprimer, si sa volonté n'avait pas eu l'agrément des *presbugeneis* et des archégètes». Infatti il rider presuppone che «le peuple ait déjà manifesté d'une façon quelconque des désaccords; or ce sont sans doute les éphores qui ont pu être le mieux à même de les exprimer, à condition toutefois d'admettre leur existence et leur rôle de porte-parole du *damos*» (p. 94). Quanto al significato di *aphistasthai*, Ri-

¹³ Obiezioni analoghe rivolgerei all'opinione di Hammond, *The Lycurgeoan Reform at Sparta*, JHS 69 (1950), p. 42 ss., secondo cui il *damos* aveva soltanto il diritto di discutere le proposte avanzate da re e *gerontes*, non di emendarle o di avanzare proprie proposte. Ora, «the innovation contained in the rider is that the right of discussion is now curtailed in certain circumstances; for «the Elders-and-Kings» ..., that is the unanimous Gerousia, is accorded the discretion of determining that the people's discussion is incorrect and of dismissing the assembly» (p. 46). Ora, a parte il fatto che Hammond ne trae la conseguenza del tutto insostenibile che in tal caso «the proposal of the unanimous Gerousia becomes law» (*ibid.*), ci sarebbe stato veramente bisogno di sciogliere l'assemblea solo per porre fine a una discussione sgradita a re e *gerontes*? Bastava dichiarare chiusa la discussione e mettere ai voti la proposta.

cher sembra muovere dall'interpretazione «laissez faire» proposta da Ruzé e van Effenterre. Osserva infatti Richer: se gli efori esistono già e intervengono come portavoce del popolo, «ils pouvaient guider ses débats, dans le cadre du “laissez faire” (*aphistasthai*) prescrit aux rois et aux gérontes après que ceux-ci s'étaient exprimés» (p. 99). A me sembra però molto improbabile che dal punto di vista tecnico si abbia un cambiamento di presidenza a metà dell'assemblea¹⁴, a meno di non ritenere che già all'epoca della G.R. l'assemblea fosse convocata e presieduta dagli efori. Non mi pare, però, che Richer voglia attribuire agli efori un ruolo istituzionale che vada oltre quello (tutto sommato informale) di «porte-parole du peuple».

Richer passa quindi a considerare il ruolo del *damos* nella Eunomia tirtea. Egli osserva che l'uso del plurale *demotas andras* «exprime concrètement la façon dont les propositions initiales sont éventuellement amendées puis adoptées». Poi aggiunge: «puisque ce sont des discours précis qui sont formulés, ce n'est pas un *damos* abstrait qui profère des acclamations, mais un peuple qui s'exprime, du fait d'une simple nécessité pratique, par la voix de certains de ses membres» (pp. 99-100). Mi pare di capire che Richer veda dei «discours précis» nelle «droites *rhétrai*» con cui i *demotai andres* rispondono (*antapameibomenous*): è dunque la possibilità di presentare emendamenti che avrebbe provocato l'emendamento alla G.R. stessa, cioè il rider. Tuttavia, siccome nella G.R. il *damos* è menzionato come «entité collective», si tratta di vedere se la G.R. e l'Eunomia «mentionnent bien exactement le même processus politique» (p. 100). Ora, se i *demotai andres* di cui si parla nella Eunomia sembrano da identificarsi con gli efori, perché nella G.R. si parla di *damos* e i supposti efori non sono menzionati? Perché, sostiene Richer, Tirteo è più preciso del testo oracolare riversato nella G.R. Nella G.R. i re vengono chiamati *arhegetai*, mentre Tirteo li chiama *basileis*; i *presbygeneis* della G.R. diventano *presbygeneis gerontes* in Tirteo; allo stesso modo Tirteo avrebbe più esattamente identificato con *demotai andres* i personaggi a cui nella G.R. ci si riferisce genericamente con *damos*. Dunque «le *damos* de la Rhétra peut être conçu comme comprenant en son sein des personnages particuliers dont les fonctions politi-

¹⁴ Si vedano Oliva, p. 93 e Manfredini - Piccirilli, pp. 238-239 per una critica a tesi dello stesso tenore già espresse in passato.

ques sont nécessaires à la mise en œuvre du processus indiqué par la Rhétra, les éphores» (p. 102).

Ecco allora come Richer ricostruisce il procedimento deliberativo. «Les *demotai andres*/éphores doivent autant que possible parler en faveur des droites *rbetrai* ... lorsque le moment est venu qu'ils prennent la parole (*antapameibomenous*), le peuple conservant la dernière décision, mais après avoir fait preuve de retenue; et l'instrument de cette retenue peut être constitué par les éphores qui, nouvellement établis dans les fonctions politiques, évitent (le plus souvent) aux gérontes et aux rois de quitter l'assemblée – ce qui revient à la lever ...». Dunque in Tirteo troviamo da un lato «regroupées les mentions des autorités qui se prononcent (rois, v. 3; gérontes et éphores présumés, v. 5)» e dall'altro «la masse des citoyens ... qui dispose du *kratos*» (p. 105). Gli efori avrebbero avuto dunque «la charge de reconnaître quelle était la volonté populaire, de *krinein*, d'arbitrer le vote pour dire quel il était ...» (*ibid.*).

Occorre riconoscere che Richer sfrutta in maniera intelligente la presenza in Tirteo dei *demotai andres*. Tuttavia mi pare che la sua costruzione presenti dei punti deboli.

Prima di tutto fra *demotai andres* di Tirteo e *damos* della G.R. non c'è solo una diversa denominazione, c'è soprattutto una diversa funzione. In Tirteo gli «uomini del popolo» rispondono e poi il popolo decide; nella G.R. si parla solo del *kratos* attribuito al popolo (è questo il senso praticamente condiviso da tutti gli studiosi a prescindere dalle molte differenti ricostruzioni del versetto guasto). Dunque non si parla per nulla di «uomini del popolo» che assumerebbero un ruolo propositivo accanto ai re e ai *gerontes*.

In secondo luogo, se si cerca di sintetizzare la funzione che Richer attribuisce ai supposti efori, essi sarebbero incaricati in sostanza di mettere ai voti le proposte provenienti da re e *gerontes* («les droites *rbetrai*») dopo aver espresso il punto di vista del popolo¹⁵. Il tutto cercando di non entrare (troppo spesso) in rotta di collisione con re e *gerontes* per evitare che questi lascino l'assemblea determinandone lo scioglimento.

Non credo che il testo di Tirteo autorizzi una simile interpretazione. «Rispondere» alle «rette *rbetrai*» non implica che i supposti efori

¹⁵ A p. 106 n. 69 Richer richiama l'eforo Stenelaida che nel 432 mette ai voti la questione della colpevolezza ateniese dopo aver preso lui stesso posizione con un discorso.

assumano la presidenza dell'assemblea; tanto più che allora non si capirebbe perché l'assemblea debba automaticamente sciogliersi se re e *gerontes* si allontanano. I dubbi sulla ricostruzione di Richer si rafforzano se si considera che, sempre secondo Richer, Aristot. *Polit.* 1272a10-12, secondo cui l'assemblea spartana può solo *synepipsephisai*, si spiega con una riforma, intervenuta fra il 371 e il 330, che avrebbe cancellato «la faculté pour les éphores de mettre aux voix une décision répondant seulement aux souhaits de la majorité des citoyens» (p. 364). Ora, oltre al fatto che una simile riforma, di cui peraltro non vi è traccia nelle fonti direttamente riferite ad avvenimenti spartani, sembra alquanto improbabile, nella prospettiva di Richer essa implica che in precedenza, e quindi già in base alla G.R., gli efori potessero presentare autonome proposte all'assemblea. A me pare che questa sia una forzatura inaccettabile del termine *antapameibomenous*.

Per di più Richer sembra oscillare fra due interpretazioni del rider. Secondo la prima re e *gerontes* avrebbero potuto togliere la seduta se avessero avuto sentore che il voto popolare sarebbe stato contrario alla proposta da essi presentata. La seconda è quella di Ruzé, secondo cui «les anciens et les rois auraient pu exprimer leur désaccord en se retirant, sans que pour autant la décision de l'assemblée fût invalidée» (p. 102), dunque senza che la loro dissociazione determinasse automaticamente lo scioglimento dell'assemblea. Richer, quando si riferisce al significato di *aphistasthai* nella G.R. sembra aderire all'interpretazione di Ruzé; ma quando, nel ricostruire la procedura deliberativa, scrive che «quitter l'assemblée ... revient à la lever» (p. 105 cit. qui sopra), mi pare chiaro che si distacca dall'interpretazione di Ruzé.

Sembra che a Richer preme soprattutto, più che riprendere tutto il dibattito sul significato della G.R. e del rider, rendere plausibile la tesi che la G.R. e Tirteo prevedano già un ruolo attivo degli efori nella deliberazione pubblica¹⁶. Il rischio è però quello di una petizione di principio, cioè di ricostruire il procedimento deliberativo descritto dalla G.R. partendo dal presupposto che gli efori debbano necessariamente ricoprirvi un ruolo essenziale.

¹⁶ Impressione che mi pare confermata dal titolo del § C, p. 102 ss., in cui si ricostruisce appunto il procedimento deliberativo: «La nécessité d'un désaccord des rois et des gérontes avec un partenaire politique déterminé».

Poco dopo Richer, del cui libro però non sembra essere venuto a conoscenza, S. Link ha ripreso la tesi che attribuisce agli efori un ruolo essenziale nel procedimento deliberativo disciplinato dalla G.R.

Anche Link ritiene infatti che i «Männer des Volkes» (*demotas andras*), di cui parla Tirteo, siano da identificare con gli efori¹⁷. Ecco come procede la sua argomentazione. «Männer des Volkes» non indica «die Summe aller einfachen Leute ..., “das Volk” oder gar die Volksversammlung im staatsrechtlichen Sinn» (p. 24), e ciò né nell'uso corrente né in Tirteo. È piuttosto con *demou plethos* che Tirteo si riferisce a questo concetto. E poiché nell'Eunomia tirtaica non è mai menzionato due volte lo stesso organo – e tanto meno con due denominazioni diverse, gli «uomini del popolo» non possono indicare l'assemblea, identificata con il *damos* cui competono *nike* e *kratos*. Link fa leva anche sul fatto che il popolo nel suo insieme non potrebbe consigliare alla città «qualcosa di storto»: infatti darebbe consigli a se stesso. Non solo, ma i semplici cittadini, membri dell'assemblea, non hanno diritto di iniziativa. Per quanto riguarda poi in particolare il v. 8 dell'Eunomia (che Link legge *mede ti bouleuein teide polei <skolion>*), non è pensabile che esso si riferisca ai re e ai *gerontes*. Non solo perché il nesso sintattico sarebbe troppo duro, ma anche perché è da ritenersi impossibile che, nella prospettiva dell'oracolo, i re, a cui sta a cuore Sparta, e i degni *gerontes* possano consigliare qualcosa di «storto» (p. 26). La conclusione non può essere quindi che una: i consigli che possono risultare «storti» sono quelli che gli «uomini del popolo» potevano dare alla città; di conseguenza gli «uomini del popolo» vanno necessariamente identificati con gli efori. Ripercorrendo quindi il senso dell'intero componimento tirtaico, Link ribadisce che per Tirteo è un dato di fatto che re e *gerontes* daranno consigli retti, mentre gli «uomini del popolo» vanno severamente esortati «a dire cose buone e a fare tutto ciò che è giusto»: «offenbar kannte Tyrtaios eine Situation, in der das, was die “Männer des Volkes” redeten, vor dem Hintergrund dessen, was Könige und Geronten zuvor entwickelt hatten, nicht als “gerade” gelten konnte, eine Situation auch, in der das, was sie taten, aus aristokratischer Perspektive noch nicht einmal gerecht schien – daher dieser “Appell an die Gerechtigkeit”» (pp. 28-29). Il consiglio «storto», a cui Tirteo

¹⁷ Ma a p. 30 parla degli efori «oder ihre Vorläufer».

allude sarebbe, anche per Link, il progetto di redistribuzione della terra in Laconia (p. 29 n. 107). Infine Link fa un accenno fuggevole anche alle questioni tecniche relative al procedimento deliberativo. Come si manifestano questi consigli alla città, ovvero al popolo o forse all'assemblea, consigli che in certi casi potevano essere giudicati «storti»? Si tratta di emendamenti alle proposte di delibera avanzate da re e *gerontes* o si tratta di proposte autonomamente avanzate dagli efori? Link non prende posizione.

Le obiezioni alla ricostruzione di Link ricalcano in parte quelle già rivolte a Richer.

Inizialmente Link si attiene alla lettera del testo dell'Eunomia, e parla di coloro che devono esprimersi «im Rahmen einer Antwort» (p. 24) o di «Männer des Volkes» che «aufrecht und nobel antworten können» (p. 25); in seguito, però, spostando la sua attenzione in particolare sul v. 8, in cui appare il verbo *bouleuein*, si dimentica del fatto che i *demotai andres* sono chiamati appunto a «rispondere» e, da qui in poi, si riferisce a «uomini del popolo» che hanno la possibilità «der Stadt als ganzer zu raten» (p. 27), «nichts schiefes raten» (p. 29), «Ratschläge erteilen» (p. 30). Ribadisco quindi ancora una volta che l'uso del verbo «rispondere» fa pensare che Tirteo alluda proprio al popolo che vota sulle proposte dei re e dei *gerontes*. Colpisce a questo proposito il fatto che Link non tenga deliberatamente conto del testo plutarco della G.R.¹⁸ Infatti nella G.R. non solo non si parla di «uomini del popolo», ma sembra chiaro (e su questo concorda la grande maggioranza degli studiosi) che solo re e *gerontes* possono avanzare proposte (*eispherein*). Da questo punto di vista appare troppo sbrigativa la semplice domanda (senza risposta) se gli efori presentassero degli emendamenti alle proposte di re e *gerontes* oppure delle nuove proposte.

E ancora: se è vero che i vv. 7-9 si riferiscono in sostanza a ciò che accade in assemblea, non si capisce a che cosa alludano le parole *erdein panta dikaia*: che cosa potrebbero «fare» in assemblea gli efori, che potrebbe apparire «non giusto»?

¹⁸ A p. 20 n. 69 ribadisce che non si occuperà della G.R., ma solo della Eunomia. Aggiunge che è irrilevante qui chiedersi se Eunomia e G.R. fanno riferimento allo stesso oracolo; tuttavia termina la nota osservando che gli elementi comuni a G.R. e ad Eunomia sono meno superficiali di quanto altri non creda (e il riferimento è a van Wees, su cui vd. *infra*).

Infine l'idea secondo cui Tirteo avrebbe scelto, invece di *ephoroi*, un termine totalmente atecnico, come *demotai andres*, per ragioni poetiche (p. 63 n. 233) non convince, se non altro perché, contrariamente a quel che sostiene Link, non mi pare che *demotai andres* sia un «gehobener Begriff».

DUE CONTRIBUTI ORIGINALI: OGDEN E VAN WEES

Due contributi molto originali sono quelli di Ogden e di van Wees. L'elemento che in qualche modo li accomuna è l'idea che nella tradizione testuale relativa alla G.R. e al rider si riscontri la contrapposizione fra una mentalità primitiva, che precede la formazione e l'uso di concetti e strumenti giuridici razionali, e un pensiero giuridico già evoluto.

Nel 1994 D. Ogden pubblica un contributo la cui novità più rilevante consiste in una nuova interpretazione dei termini *aphistasthai* e *apostateras*. Secondo Ogden, infatti, questi termini sarebbero sinonimi dei termini normalmente utilizzati per indicare l'esposizione dei bambini. Ogden traduce quindi *aphistasthai* con «to set aside» e *apostateras* con «setters aside», attribuendo ai due termini lo stesso significato¹⁹. Passando ora all'analisi dei testi condotta da Ogden, osserviamo prima di tutto che egli accetta l'idea che l'Eunomia (da lui citata direttamente nella versione di Diodoro) si riferisca al rider, che egli traduce così: «[I order that] if the people speaks crookedly, the elders and leaders/kings be setters aside» (p. 86).

Anche Ogden, come molti altri prima di lui, rileva poi la contraddizione fra l'ultima proposizione della G.R. «which affirms the ultimate authority of the people» e il rider «which affirms the ultimate authority of the king and elders» (p. 87).

Del suo dettagliato commento al rider ci interessano qui in particolare le osservazioni su *apostateras*. Ogden osserva che *aphistasthai* «forms a close (but probably disjunctive) pair with *eispherein* ...». Potrebbe quindi alludere a una caratteristica che Aristotele attribuisce alla costituzione cartaginese (*Polit.* 1273a5-8): «the kings, to-

¹⁹ A p. 89 n. 32 Ogden menziona gli studiosi che condividono questa premessa.

gether with the elders, have the power both of introducing and refusing to introduce motions to the people»²⁰. Dunque tanto *aphistasthai* quanto *apostateras* devono essere intesi come transitivi e «denote some kind of setting aside» (p. 90)²¹. Il parallelismo tra *aphistasthai* e *apostateras* è accentuato anche dal fatto che in entrambi i casi i soggetti sono gli stessi: i re e la *gerousia*. L'oggetto a cui si riferiscono i due termini deve essere invece «some sort of speech». Nel caso del rider, «it is the speech of the protasis of the rider that forms the most natural object of the setting aside in its apodosis» (p. 90). Per *aphistasthai* l'oggetto sarebbe una proposta («to take a motion out»), dato che una proposta è quasi unanimemente considerata l'oggetto di *eispherein* («to bring in a motion», con esplicito richiamo a «to unmake a law» di Butler, p. 390). Ogden si rende conto che questa interpretazione di *aphistasthai* contrasta con quella avanzata da Plutarco, secondo cui il verbo significa «sciogliere l'assemblea». Tuttavia Ogden si appella all'autorità di Wade-Gery, secondo cui Plutarco non capiva più che cosa significava in origine il verbo.

A questo punto Ogden sviluppa l'analogia con la terminologia relativa all'esposizione degli infanti, e in particolare con un passo della medesima vita plutarchea di Licurgo: *Lyk.* 16. Come è noto, secondo Plutarco, i neonati venivano presentati agli anziani della tribù: se il bimbo era sano e forte, veniva accettato nella comunità e gli veniva anche assegnato un lotto di terra; in caso contrario, lo gettavano *eis tas legomenas Apothetas*. Allo stesso modo, secondo Ogden, «the demos' speech is to be scrutinised by elders, as is the new-born child; if the speech is misshapen, it is to be set aside, just as the misshapen baby is to be sent away to the "Putting-asides"» (p. 92). Per Ogden il parallelismo è rafforzato anche da un'analogia linguistica fra *Apothetas* (dal verbo *tithemi*) e *apostateras* (dal verbo *istemi*), analogia confermata dal comune prefisso *apo*. Anzi, aggiunge Ogden, è possibile che *apostater* in origine fosse «the Spartan term for one who exposes a child» (p. 93). Il quadro viene ulteriormente raffinato da Ogden tramite un riferimento ai *terata*, che devono essere esposti o allontanati dalla comunità per evitare sciagure. Il *tertium*

²⁰ È evidente qui l'eco della tesi di Wade-Gery a cui abbiamo accennato sopra.

²¹ Alla n. 37 Ogden osserva che già Chrimes, p. 483 n. 4, intendeva «one who sets aside».

comparationis è dato dai «crooked judgements» di Hes. *Op.* 250-251, che rischiano di attirare disastri e carestia sul capo dell'ingiusto che li pronuncia (p. 95). E ancora Ogden fa riferimento a Pl. *Resp.* 460c, dove si richiede che il bambino sia esposto in un luogo definito *aporretos*, cioè in un luogo «outside speech» (p. 96). Anche Esopo e Tersite forniscono ad Ogden altri paradigmi per istituire un'analogia con colui che pronuncia «crooked speeches» nell'assemblea spartana. Quindi, oltre al bimbo esposto per malformazioni, anche il capro espiatorio contribuisce a qualificare il parlare *skolian* del popolo nel rider. Infine, una parola «crooked» può anche annunciare l'avvento di un tiranno (pp. 99-100).

Dopo questo lungo e pirotecnico excursus, Ogden giunge alla conclusione. La ricchezza di contenuti semantici riscontrati in *aphistasthai* gli permette di affermare che il rider si colloca in quello che io definirei (mutuando il concetto da Gernet) una sorta di «*prédroit*» costituzionale spartano. Nel rider si riflette cioè un mondo che appare più primitivo rispetto a quello che sottende la G.R., la quale, nonostante le sue oscurità, «belongs, for the most part, to a literal world of constitutional prescription» (p. 101). Il rider sarebbe quindi un documento, o meglio un «adagio», che precede nel tempo la G.R. Il rider presuppone una società «in which power is shared in some form between people, elders and kings, and allows the elders and kings to overrule the people» (p. 101); la G.R. segnerebbe addirittura un momento in cui l'equilibrio si sposta a favore del popolo. Qui Ogden allude evidentemente alla clausola finale della G.R., che egli legge così: «*damo de tan kyrian emen kai kratos* – Ultimate authority and power is to be the people's».

Il tentativo di contrapporre un pensiero «precostituzionale» ancora immerso in un mondo primitivo a un pensiero razionale si scontra però immediatamente con il fatto che anche nella G.R. appare il verbo *aphistasthai*. Ogden tenta di aggirare la difficoltà sostenendo che «it was ... borrowed, rather less appropriately, to denote literally but obscurely some developed institution» in un testo, la G.R., che egli considera appunto una sorta di «amplification of the rider». Verrebbe cioè ribadito il diritto della *gerousia* di rigettare proposte (ad integrazione del suo diritto di presentarle).

La mia impressione è che Ogden costruisca un affascinante edificio senza alcun fondamento nella realtà istituzionale in cui tanto la G.R. che il rider sono immersi.

Come ho già avuto occasione di osservare ²², l'analogia fra *apothetas* e *apostater* non è suffragata da alcun elemento linguistico o istituzionale. Così come la presenta Ogden, è un puro e semplice gioco di parole. Quanto al parallelismo fra *aphistasthai* e *apostateras*, nel quadro presentato da Ogden c'è un particolare che non torna. Nella G.R. il diritto di presentare proposte (o di non presentarle) spetta ai re e ai *gerontes* ²³, mentre nel rider spetterebbe ai membri del *damos*. Come si può allora sostenere che la G.R. è una «amplification of the rider» e che *aphistasthai* significa gettare via le proposte del *damos*? Oltre tutto, se il paragone con Tersite lo riconduciamo all'ambito istituzionale che gli compete, ne potremmo trarre la conclusione che in origine proprio agli uomini del popolo non è affatto riconosciuto il diritto di avanzare proposte in assemblea. Non si capisce quindi come mai nella fase più recente (corrispondente per Ogden alla G.R.) il diritto di presentare proposte sembri ormai ristretto a re e *gerontes*. Risulta così alquanto vaga e incongruente la successione delle fasi attraverso cui sarebbe passata la costituzione spartana ²⁴. Alla situazione originaria (1), di tipo omerico, in cui i re sono detentori del supremo potere decisionale, subentrerebbe una seconda fase (2), corrispondente al rider, in cui il potere dei re si è ridotto «with gerousia and kings jointly lording it over the people»; infine si avrebbe una terza fase (3), in cui «ultimate authority now lies with assembly, with some qualification still from (2)», mentre i re sarebbero ormai considerati alla stregua degli altri componenti della *gerousia*. Come si vede, nella descrizione di queste tre fasi Ogden evita ogni riferimento alle procedure deliberative, che sono in realtà anche per lui il concreto contenuto tanto della G.R. quanto del rider. In particolare non dice nulla del diritto di presentare proposte, emendamenti ecc. Ora, se non si entra nel funzionamento di questi meccanismi, non serve a niente ricondurre la coppia *aphistasthai/apostateras* alla sfera semantica dell'esposizione degli infanti, dei *terata*, del capro espiatorio ecc. Io credo in definitiva che il contributo di Ogden sia caratterizzato da una forte «fantasia critica» ²⁵, ma non porti nessun contributo sostanziale alla comprensione della G.R.

²² *Chronique Droit grec*, «RHD» 75 (1997), pp. 513-514.

²³ Ogden, p. 90.

²⁴ Anche Thommen, p. 34 n. 53, critica Ogden sotto questo profilo.

²⁵ Musti, p. 268.

Passiamo ora al contributo di van Wees.

Per quanto riguarda la critica dei testi, van Wees sostiene che l'Eunomia tirtaica è indipendente dalla G.R. e probabilmente più antica di essa. L'Eunomia sarebbe in realtà la testimonianza di una risposta a una crisi interna, che si basa su mezzi tradizionali – rituali, oracoli e canti – e non sul richiamo all'osservanza della costituzione incorporata nella G.R. Anche per van Wees, comunque, lo spunto a comporre l'Eunomia può essere stata l'istanza di redistribuzione della terra laconica (a cui si riferisce Aristot. *Polit.* 1306b36-37), che sarebbe da attribuire non solo all'impoverimento conseguente alla guerra messenica, ma anche all'accentuarsi dei dislivelli di ricchezza all'interno della società spartana.

Dopo aver affermato che non vi sono ragioni cogenti per diffidare dell'autenticità di entrambe le versioni dell'Eunomia, rispettivamente di Plutarco e di Diodoro, van Wees entra nel vivo dell'analisi dei testi. «Since the Rhetra gives an active, if limited, political role to the popular assembly ..., a similar role for the common people has been read into Tyrtaeus' poem» (p. 9). A questo punto si pone il problema di interpretare il v. 6 (*eutheiais rbetrais antapameibomenous*). Esso ammette notoriamente due traduzioni: *a*) rispondere alle rette decisioni proposte da re e *gerontes*; *b*) rispondere con rette decisioni alle proposte di re e *gerontes*. Contro l'opinione dominante, che propende per la seconda interpretazione, van Wees difende la prima per i seguenti motivi.

1) L'interpretazione *b*) sarebbe ridondante perché nel verso successivo si ribadisce che «their response must consist of saying and doing what is just and noble» (p. 10). Osservo però che la ridondanza rimane comunque, perché il popolo è chiamato a *mythesthai kala*, dunque ad assumere un ruolo attivo, che è confermato dal nesso con le cose giuste che il popolo è chiamato a fare (*erdein panta dikaia*). E d'altronde lo stesso van Wees ritiene che il verso in questione si riferisca comunque a parole ed atti imputabili all'assemblea.

2) *Rhetra*²⁶ nella Sparta arcaica è il termine tecnico che indica la proposta avanzata dinanzi al Consiglio o all'assemblea: nemmeno questo argomento mi pare convincente, perché occorre comunque

²⁶ V.F. Quass, *Nomos und Psephisma*, München 1971, p. 9 n. 44, nega che a Sparta *rbetra* abbia «die technische Bedeutung des "Antrags"». Si veda anche DGE 412, in cui secondo Quass, p. 7, *rbetra* significa «Spruch» des Volkes».

l'approvazione dell'organo collegiale perché la proposta diventi *rhetra* (cioè norma) a tutti gli effetti.

Dall'interpretazione del v. 6, da lui proposta, van Wees ricava importanti conseguenze per la comprensione dell'intero componimento. Egli interpreta infatti il verso in questione non nel senso esortativo, cioè nel senso che Tirteo esorta gli anziani a formulare proposte rette, ma come una constatazione: le proposte dei *gerontes* sono per definizione «rette»; e poiché il popolo è tenuto a replicare con parole nobili e atti giusti, e quindi «retti», «it follows that they are bound to agree with everything put to them» (p. 10). Queste conclusioni mi sembrano del tutto arbitrarie. Intanto il v. 6 ha un chiaro intento parenetico, qualora lo si legga senza pregiudizi, e non definitorio. Quanto alla reazione del popolo, non si riesce a capire che cosa sarebbero gli «atti giusti» che vengono attribuiti al popolo riunito in assemblea. E che per van Wees si tratti proprio del popolo riunito in assemblea è provato dal modo in cui egli interpreta la *crux* del v. 8, che van Wees legge così: *med'eti bouleuein*, ossia «and not to counsel further» (p. 11). Normalmente la parola mancante alla fine del verso viene integrata con *skolia* alla luce del rider della G.R. in Plut. *Lyk.* 6.8. Ecco invece il ragionamento di van Wees. Secondo Plutarco, l'oracolo citato da Tirteo «forse» riecheggiava il cosiddetto «rider». Ma se Tirteo avesse usato il termine *skolia*, Plutarco avrebbe citato questo verso a conferma dell'analogia da lui supposta. Quindi il verso in questione non sarebbe stato citato da Plutarco perché non conteneva la parola *skolia*. Neanche questo ragionamento mi pare convincente. Prima di tutto i versi non citati da Plutarco non equivalgono al contenuto completo del rider, perché non contengono riferimenti ai re e ai *gerontes apostateres*; dunque non illustravano in maniera completa le analogie di contenuto. In secondo luogo Plutarco poteva avere altri motivi per non completare la citazione: per esempio poteva pensare che i suoi lettori conoscessero già il seguito del componimento tirtaico²⁷. Ma è soprattutto la soppressione della parola finale del verso che non convince. Se il senso dei versi tirtaici fosse, come sostiene van Wees, «that the common people should simply obey their rulers»²⁸,

²⁷ Musti sostiene che Plutarco conosceva l'intero carme (p. 257) e che occorre comunque tenere conto della «legge di economia delle citazioni» (p. 263).

²⁸ Così in sostanza anche Dreher, che traduce *antapameibomenous eutheiais rhetrais* con «gehorchend geraden Gesetzen» (p. 42).

un simile concetto non sarebbe certo espresso con le parole «and not to counsel further». Mi sembra infatti difficile pensare che queste parole non siano riferite espressamente al contesto delle procedure deliberative e al ruolo che l'assemblea vi ricopre; non si tratta quindi di una generica esortazione ad obbedire rivolta al popolo.

Se è così, è altrettanto probabile che anche le parole *nike* e *kratos* del verso successivo vadano riferite al contesto deliberativo, o comunque costituzionale, e non a un contesto militare, come vorrebbe van Wees. Tanto più che lo stesso van Wees si trova nell'imbarazzo di spiegare come possano la vittoria e il potere «attend the multitude of the people» (p. 11). Il fatto che altrove in Tirteo si legga «the city and the entire people» non aiuta, perché si tratta appunto di spiegare non il fatto formale che *damos* sia qualificato da un attributo, ma il fatto sostanziale che *nike* e *kratos* possano essere promessi alla maggioranza del popolo e non al popolo nel suo insieme²⁹. È poi singolare che van Wees subito dopo affermi che l'idea che Sparta sarà potente solo se il popolo obbedirà può aver suscitato reazioni negative, con la conseguenza che il verso avrebbe subito una modifica e avrebbe assunto il senso di una messa in guardia contro eventuali cospirazioni (p. 12): una simile modifica, oltre a non essere in alcun modo documentabile, urta contro il fatto che in ogni caso, come abbiamo visto, il verso si riferiva con tutta probabilità a un contesto assembleare³⁰.

Dopo una lunga disquisizione sugli sviluppi successivi, con ampi riferimenti al fantomatico *pamphlet* di Pausania, van Wees mette finalmente a confronto il testo della G.R. con l'Eunomia. La sua prima considerazione è la seguente. Plutarco afferma che la G.R. era un oracolo; ma non c'è niente né nel linguaggio né nel contenuto del testo che faccia pensare a un oracolo (p. 22). Si tratta invece di una legge creata «by a saecular, political power» (p. 23). Quindi, se non era un oracolo, «it follows that the Delphic oracle in Tyrtaeus cannot

²⁹ Per una critica analoga vd. Link, p. 29 n. 106.

³⁰ Che il verso di Tirteo sia da riferire alla «Entscheidungsgewalt der Volksversammlung» (p. 178 n. 46) viene negato anche da M. Dreher, *Athen und Sparta*. Secondo Dreher il verso va tradotto così: «der Menge des Volkes sollen daraus Sieg und Stärke erwachsen» e va inteso nel senso che «Erfolge für das Gemeinwesen (nicht zuletzt im aktuellen Krieg gegen Messenien) nur durch ein homogenes Zusammenwirken aller Beteiligten erreicht werden können» (p. 42).

be the G.R.» (p. 23). Ora, di fronte alla perfetta analogia di contenuto tra le due fonti, l'argomentazione formalistica di van Wees non mi pare persuasiva³¹. Van Wees si rende conto, tuttavia, che nel testo dell'Eunomia, così come viene comunemente letto e al di là di tutte le divergenze interpretative, «the position of “the people” seems defined in a similar ... manner: they are to “respond” and have “power”, provided they make no “crooked” plans» (*ibid.*). Ma siccome van Wees ha ricostruito il significato dei versi cruciali dell'Eunomia in modo diverso, ecco che nella sua trattazione le somiglianze appaiono superficiali e sono invece le pretese differenze ad essere sottolineate. Nell'Eunomia saremmo in una situazione di tipo omerico: «as in the epics, the kings and elders conduct their debates before assemblies, but the commoners who attend are apparently allowed to do no more than express approval by cheering or disapproval by remaining silent» (p. 24). Nella G.R., invece, «the common people are granted a definite decision-making role: they ... are given the right to speak and vote on proposals put to them by the Council», anche se «the magistrates can override “crooked” popular demands» (*ibid.*). La conclusione di tutto il suo discorso viene riassunta da van Wees in questi termini: «*Eunomia* is the last-known of a series of attempts to effect community-wide reconciliations through songs and rituals which appealed to supernatural sanctions: the G.R., on the other hand, was known as the first and greatest of a series of laws designed to create order by means of reform, and through the exercise of saecular power» (p. 26).

In tutto questo ragionamento mi pare evidente il rischio di cadere in una petizione di principio. Dato che, come abbiamo visto, la lettura che van Wees propone dell'Eunomia non trova alcuna giustificazione plausibile, è chiaro che le pretese differenze, in base a cui van Wees ritiene che i due testi attribuiscano al popolo due ruoli molto diversi, si rivelano illusorie o inesistenti. Non mi sembra quindi che le differenze di mentalità, che si rispecchierebbero rispettivamente in Tirteo e nella G.R., siano realmente riscontrabili. Per di più, come si è visto, van Wees non prende minimamente in considerazione il problema del rapporto fra G.R. e rider.

³¹ Vd. a questo proposito i tentativi di spiegazione degli autori citati da van Wees, n. 66, che non mi paiono affatto «rather strained» come appaiono invece a lui.

IL POPOLO ARBITRO DELLE CONTESE FRA ARISTOCRATICI? BUTLER, THOMMEN, MEIER

Passo ora ad esaminare i contributi che rientrano nell'altro filone interpretativo a cui ho fatto riferimento sopra: cioè quelli che vedono nelle regole della G.R. e del rider un meccanismo mirante a mettere sotto il controllo del *damos* le tensioni fra gli aristocratici.

Il contributo che ha aperto la strada a questo filone interpretativo si deve a Butler e risale al 1962. L'attenzione di Butler si rivolge in particolare al rider, il quale «was intended to resolve a struggle not between the aristocracy and the demos, but between rival groups within the aristocracy». Infatti nel VII secolo – età a cui anche Butler, come la stragrande maggioranza degli studiosi, data la G.R. – «it is doubtful whether the demos was alone a sufficiently organised body to extract concessions and impose policies: but that even immature popular assemblies could be used as instruments of power is clear from the histories of tyrannies» (p. 392). Questa osservazione di Butler è stata apprezzata da parecchi studiosi³², e sta alla base delle recenti prese di posizione di Thommen e di Meier, che esamineremo più avanti.

Il rischio, a cui in particolare il rider vuole ovviare, è che un re, appoggiato da alcuni *gerontes*, presenti una mozione a danno dell'altro re e degli altri *gerontes*. Per questo il rider avrebbe introdotto il diritto di veto (*apostateras emen* che Butler intende nel senso plutarcheo di *dialyein ton demon*) della *gerousia*. Vediamo allora come Butler si raffigura la procedura che conduce alla deliberazione. Prima di tutto si ha una deliberazione preliminare in seno alla *gerousia* (*probouleusis*). La proposta viene presentata al popolo, che può approvarla o respingerla. Se la respinge, un re o un anziano può presentare un emendamento; se il popolo approva la proposta emendata, ma gli altri *gerontes* pensano che si è passato il segno, la proposta può essere dichiarata «crooked» cioè nulla. Stando alla lettera del testo del rider, il veto interviene dopo il voto dell'assemblea. Per Butler questo veto successivo al voto si spiega attraverso la modalità di voto che si pratica nell'assemblea spartana, cioè l'acclamazione. Se il popolo approva l'emendamento per acclamazione, non c'è tempo per reagire.

³² Ricordo Nafissi, p. 79; Carlier, p. 313 n. 451.

Questa ricostruzione è effettivamente molto suggestiva, e tuttavia presenta, secondo me, almeno due punti deboli. Il primo è che il meccanismo costituzionale suggerito da Butler sembra difficile da applicare. Intanto non mi sembra plausibile che la procedura di voto non fosse regolata, cioè che la proposta non fosse messa ai voti dalla presidenza dell'assemblea (la quale, quindi, avrebbe potuto rifiutarsi di mettere ai voti un emendamento contrario al parere espresso nel *probouleuma*, specie tenendo conto che, anche per Butler, i membri dell'assemblea non hanno diritto di iniziativa³³). Per di più, supponendo che la *gerousia* possa annullare la delibera assembleare, Butler non risolve la contraddizione con il *kratos* riconosciuto al popolo. La soluzione proposta da Butler toglierebbe ogni rilevanza effettiva all'approvazione da parte del popolo.

Il secondo punto è che la motivazione politica addotta da Butler non appare convincente. Se davvero un *geron* o un gruppo di *gerontes* avesse voluto prevaricare un gruppo avversario, gli sarebbe bastato assicurarsi la maggioranza della *gerousia* e nessuna proposta contraria ai suoi interessi sarebbe mai passata, anche se approvata dall'assemblea. In questo modo la legalità «democratica» non sarebbe stata affatto salvaguardata grazie al controllo del *damas*.

Come ho detto sopra, l'opinione di Butler ha fortemente influenzato studiosi più recenti. Mi riferisco a Thommen e a Meier.

Per quanto riguarda Thommen, anch'egli parte dalla convinzione che Eunomia e testo della G.R. si corrispondono (p. 34). Tuttavia Thommen ritiene che l'interpretazione del rider proposta da Plutarco non sia accettabile: dato che il popolo non ha diritto di iniziativa, non si vede come possa cancellare o aggiungere qualcosa rispetto alle proposte di re e *gerontes*. Per questo Thommen ritiene che il rider fosse incorporato nella G.R.

Per Thommen sono i re e i *gerontes* a presiedere l'assemblea, con il potere di presentare proposte e di sciogliere l'assemblea. A questo proposito resta incerto se con *aphistasthai* si alluda al dato tecnico della chiusura della seduta oppure a una sorta di diritto di veto che si manifestava appunto con lo scioglimento anticipato dell'assemblea (p. 39). La frase finale della G.R. va interpretata alla luce del verso tirtaico come riconoscimento del potere di decidere al popo-

³³ Si veda d'altronde la convincente critica di Lévy su questo punto.

lo ³⁴. Poiché il *damos* non può presentare proposte, occorre presupporre che il Consiglio esercitasse una funzione probuleutica.

Quanto al rider, Thommen ritiene che re e *gerontes* potessero annullare – «(wieder)aufheben» – una decisione dell'assemblea (non mi sembra però corretto definire questa operazione come «Vetorecht»: p. 40). Thommen osserva a questo proposito che, essendo il popolo privo di diritto di iniziativa, il potere riconosciuto a re e *gerontes* deve riferirsi a divergenze d'opinione all'interno del ceto dirigente (cioè gli stessi re e *gerontes*): un re o un *geron* avrebbe potuto ottenere l'approvazione di una proposta contro il parere della maggioranza della *gerousia*.

A questo punto Thommen si chiede come mai il popolo abbia approvato il rider, cioè una misura che limitava gravemente la sua sovranità. Secondo Thommen ciò che premeva al popolo era dare un fondamento costituzionale all'assemblea; perciò il controllo dei *gerontes* non era avvertito come una restrizione particolarmente odiosa ³⁵. Lo scopo era insomma non quello di assicurare all'assemblea il ruolo dominante nei processi decisionali, ma quello di farne l'organo di controllo di contrapposizioni o scontri nell'ambito dell'aristocrazia.

Si può affermare, credo, che il lavoro di Thommen non introduca nel dibattito elementi sostanzialmente nuovi. L'idea che l'assemblea servisse da «camera di compensazione» per tensioni e conflitti nell'ambito dell'aristocrazia era già stata formulata nel 1962 da Butler (peraltro, se ho visto bene, non richiamato da Thommen), ma non mi pare che Thommen abbia apportato argomenti nuovi per rafforzarla. Se un aristocratico fosse riuscito ad assicurarsi l'appoggio della maggioranza della *gerousia*, non vedo come il popolo avrebbe potuto esercitare un controllo sulle proposte da lui presentate in assemblea magari a danno di altri aristocratici. E viceversa, se un aristocratico avesse cercato di far legittimare da un voto popolare le sue ambizioni, lesive degli interessi della maggioranza della *gerousia*, non

³⁴ A p. 39 n. 78 Thommen critica, secondo me giustamente, l'idea che *nike* e *kratos* si riferiscano alla sfera militare: agli autori citati da Thommen sono da aggiungere van Wees e, almeno parzialmente, Dreher.

³⁵ «Da es auf der Stufe der Rhetra primär um eine grundsätzliche Verankerung der Volksversammlung ging, gab es auch keinen Grund, das Kontrollrecht der Geronten als einengend aufzufassen» (Thommen, p. 40).

vedo come la *gerousia* avrebbe potuto imporre un annullamento del provvedimento.

Allo stesso filone di pensiero si può ascrivere il libro di M. Meier del 1998 (ripreso nei punti essenziali, almeno per quanto riguarda la G.R. nell'articolo pubblicato nella «ZSS» [2000]). Meier insiste innanzi tutto sul fatto che la G.R. segna l'ingresso del popolo nella compagine istituzionale della città: tempo e luogo della convocazione dell'assemblea non sono più rimessi all'arbitrio degli aristocratici. Tramite l'assemblea il popolo acquista dunque rilevanza costituzionale.

A questo punto anche per Meier si tratta di spiegare il rider, che Meier traduce così: «Wenn aber der Damos einen schiefen (Beschluss) fasst, sollen die Geronten und Koenige Auflöser (der Apella) sein» (p. 202). Meier ne trae una conseguenza di carattere generale: «Dies kann wohl nur in der Weise verstanden werden, dass sämtliche Volksbeschlüsse von der abschliessenden Zustimmung der *gerousia* abhängig waren; war diese nicht gegeben, so waren sie als "schiefe" Entscheide hinfällig» (*ibid.*). In queste regole Meier vede una forma di autocontrollo della *gerousia*. È probabile che spesso fra i *gerontes* si manifestassero divergenze di opinione, cosicché si rivelava impossibile giungere a una proposta comune. Tuttavia se la conseguenza di questo disaccordo era l'approvazione da parte del *damos* di deliberare «storte», cioè che contrastavano con gli interessi complessivi della *gerousia*, questa era obbligata a ricompattarsi nel senso che si formava una maggioranza che portava all'annullamento della delibera.

Mi pare abbastanza chiaro che Meier sviluppa la tesi di Thommen (senza dimenticare il riferimento a Butler ³⁶). Ma anche qui le obiezioni non mancano. Intanto affermare che una delibera dell'assemblea possa essere annullata con un voto della *gerousia* dà per scontato un atto che non è affatto così pacifico e soprattutto che non deriva affatto dalla traduzione «sciogliere l'assemblea» («die Apella auflösen»). Anche l'idea che il rider rappresenti una forma di autocontrollo della *gerousia* lascia perplessi. Non si capisce infatti perché la delibera dovrebbe essere annullata solo se contrasta con gli interessi della *gerousia* in quanto organo che rappresenta gli interessi dell'aristocrazia. Sarebbe più corretto dire, con Butler, che la fazione

³⁶ *Aristokraten*, p. 202 n. 107.

maggioritaria si imporrà grazie al voto all'interno della *gerousia*. Ma allora non si capisce perché non risolvere preliminarmente la cosa all'interno della *gerousia* stessa e presentare al voto dell'assemblea solo le mozioni che siano appoggiate dalla maggioranza della *gerousia*³⁷. D'altronde lo stesso Meier sembra dare ragione alla mia critica quando, poche pagine dopo, sostiene che un aristocratico, avanzando una proposta in assemblea, poteva verificare quanto successo incontrava: «*somit erwies sich die Apella zugleich auch als nützlicher Indikator für die Realisierungschancen aristokratischer Interessen*» (p. 204). La proposta di delibera assumerebbe così la funzione di un moderno «sondaggio di opinione», il che sembra alquanto singolare³⁸.

Ritengo quindi che l'interpretazione di Meier non aggiunga molto a quella di Thommen: la G.R. si propone essenzialmente di definire, e allo stesso tempo limitare, il ruolo politico-costituzionale del *damos*³⁹.

UNA NUOVA INTERPRETAZIONE

La mia proposta muove dalla insoddisfazione per tutti i tentativi di risolvere la contraddizione fra G.R. e rider. Il punto da cui ritengo si debba partire è la netta affermazione della «sovranità» del *damos* che troviamo sia nella G.R. sia nella parafrasi che ne dà Tirteo. Ora, se questa «sovranità» fosse stata annullata dal rider per quanto riguarda l'approvazione delle deliberazioni in assemblea, sarebbe difficile spiegare il fatto che invece, a partire almeno dal V secolo, le deliberazioni assembleari non sono revocabili. Le fonti, per quanto scarse

³⁷ È un'obiezione che vale altrettanto contro Cartledge 1987, p. 125: se è vero che c'è un controllo preventivo, non si capisce perché occorra anche un controllo a posteriori, a meno di non pensare che nel frattempo la maggioranza della *gerousia* abbia cambiato opinione.

³⁸ Non credo poi che l'episodio del 475 e la vicenda di Agide IV, richiamate da Meier 1998, p. 204 n. 117, possano chiarire il contenuto della G.R., se non altro per il nuovo ruolo assunto dagli efori, cosa che d'altronde lo stesso Meier 1998 sottolinea a p. 205.

³⁹ La scarsa importanza del *damos* è sottolineata, secondo Meier, anche da Tirteo, che separa il *damos* con un *de* e un *epetta*. Interessante come le prospettive interpretative possano mutare in maniera radicale la lettura dei testi: si veda il modo in cui Richer, p. 105, legge questa stessa disposizione delle parole in Tirteo.

e frammentarie, dovrebbero aver lasciato una traccia di una abrogazione del rider stesso e di un ristabilimento di quel pieno potere decisionale del popolo che era già sancito dalla G.R.⁴⁰

Io credo quindi che occorra ripartire ancora una volta dalla funzione che erano destinati a rivestire la G.R. e il rider nella mente di chi li ha introdotti nell'ordinamento spartano. Abbiamo visto spesso emergere nelle trattazioni degli studiosi, in particolare in quelli che in qualche modo sono influenzati dall'articolo di Butler, l'idea che la G.R. intende tutelare la costituzione spartana contro minacce provenienti dagli ambienti aristocratici. Abbiamo anche visto, però, come questa idea, che io ritengo sostanzialmente giusta, non abbia dato luogo a un'interpretazione convincente del testo della G.R. e del rider. Affermare che al popolo si vuole attribuire la funzione di controllo sulle tensioni interne all'aristocrazia e poi lasciare allo stesso organo aristocratico per eccellenza, la *gerousia*, la decisione finale⁴¹ è intimamente contraddittorio. Io credo piuttosto che la G.R. e il rider vadano messi in relazione con le leggi, documentate in varie zone della Grecia e in diversi periodi della sua storia, che mirano a tutelare la costituzione contro tentativi di sovvertimento. Mi riferisco ovviamente alla legge di Solone sulla *stasis*⁴², che è la più vicina in ordine di tempo, e poi alle leggi antitiranniche che si collocano tra la fine del IV e l'inizio del III secolo: mi riferisco specialmente alla legge di Eucrate ancora per Atene e alla legge di Ilion⁴³. In questo contesto potrebbe in particolare trovare un'interpretazione più convincente la famosa locuzione *apostateras emen* del rider.

Come ho sottolineato sopra, F. Ruzé ha già dato un'indicazione preziosa sul significato di *apostater*, attribuendogli il significato di «celui qui fait défection, le dissident, celui qui se retire d'un groupe». E Cartledge aveva osservato che la G.R. «is a response to an extreme

⁴⁰ Si veda quanto già osservato in Busolt - Swoboda, I, p. 612.

⁴¹ Significativo mi pare ciò che scriveva Butler, p. 395: «The Rider gave the gerousia collective control over individual gerousiasts by granting it the veto».

⁴² Aristot. *AP* 8.5.

⁴³ Per la legge di Eucrate vd. C.J. Schwenk, *Athens in the Age of Alexander*, Chicago 1985, nr. 6; per la legge di Ilion vd. Dareste-Haussoullier-Reinach, *IJG* II, Paris 1892-1894, nr. XXII. Su questo tema mi permetto qui di rinviare a un mio articolo in corso di stampa negli Atti del convegno su la *Violence dans les mondes grec et romain*, tenutosi a Parigi nel maggio del 2002.

political crisis»⁴⁴. E Nafissi ha affermato che «l'obbiettivo primo della rhetra è quello di scongiurare *staseis*» (p. 79). D'altronde già Butler aveva osservato che il rider aveva lo scopo di «restrain ... the aspiring tyrant» (p. 393), e che il potere di veto della *gerousia* poteva essere visto come un mezzo per impedire che l'assemblea diventasse «a weapon of the would-be tyrant». Anche Raaflaub ha recentemente ricordato che Hdt. 1.65 e Thuc. 1.18 fanno riferimento a tradizioni spartane concernenti disordini antichi (*staseis*) che vengono risolte dall'instaurarsi dell'*eunomia*, e ha osservato: «The ideal of eunomia stands not only for a good social order but for a political resolution of crisis and stasis and for the integration of the polis»⁴⁵.

La mia proposta è dunque di riprendere il punto di vista di Butler eliminando il potere di veto, ovvero di scioglimento dell'assemblea, da parte della *gerousia* e dei re, che è giuridicamente inconcepibile. Per ottenere questo risultato occorre ovviamente proporre una nuova interpretazione della locuzione *apostateras emen*. Se nel contesto di una legge contro la sovversione dell'ordinamento mettiamo *apostateras* in relazione con *stasis*, potremmo leggere nel rider una norma simile, non nella lettera della disposizione ma nella sua funzione, a quelle che troviamo nelle leggi più tarde che ho citato qui sopra. Mi riferisco in particolare al § 12 (nell'edizione *IJG*) della legge di Ilion: «chi, attuando un piano oligarchico e stravolgendo le leggi, abbia fatto eleggere il Consiglio o gli altri magistrati, facendo finta di procedere come se si fosse in democrazia e ponendo in essere delle manovre fraudolente, tutto ciò che avrà fatto sarà nullo ed egli sarà punito come capo dell'oligarchia».

Dunque, di fronte a una proposta che, pur risultando formalmente legittima, intacchi nella sostanza i principi costituzionali e si configuri come attentato alla costituzione, i re e i membri della *gerousia* sono autorizzati, anzi invitati, a dare inizio alla *stasis*, cioè a opporsi anche con la violenza ai sovversivi. È ovvio che una simile lettura, come d'altronde tutte le altre, è costretta a costruire un castello interpretativo a partire da un singolo sostantivo, e per questo resta altamente opinabile. Mi sembra però che abbia un vantaggio rispetto a

⁴⁴ Cartledge 1980 (ora in *Spartan Reflections*, p. 33).

⁴⁵ K.A. Raaflaub, *Homer to Solon, The Rise of the Polis. The Written Sources*, in M.H. Hansen (ed.), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen 1993, p. 68.

interpretazioni, come quella di Butler, costruite su analoghe premesse. Evita cioè di ritenere che, in una situazione di emergenza come quella a cui il rider sembra voler porre riparo, si pensi a un rimedio di carattere meramente formale, cioè a un provvedimento in forza del quale la mozione incriminata «could be declared “crooked”» (Butler, p. 393). Un provvedimento del genere sarebbe stato ben difficile da prendere e soprattutto da rendere efficace in una situazione di emergenza.

Resta naturalmente da chiarire il significato di *aphistasthai*, verbo che sembra esprimere un concetto analogo ad *apostateras emen*. Che bisogno ci sarebbe stato, allora, di emanare il rider se questo si fosse limitato a sancire un principio già contenuto nella G.R.? Manfredini e Piccirilli si rifanno a Plutarco, secondo cui *aphistasthai* descrive una funzione puramente tecnica: «la seduta è tolta». Non si tratta quindi, per i due autori testé citati, di un «potere politico, in virtù del quale i geronti potevano sospendere la riunione, qualora il *damos* avesse preso decisioni contrarie alle proposte presentategli» (p. 239), che è appunto il significato che essi attribuiscono ad *apostateras* nel rider. Altrimenti *aphistasthai* equivarrebbe ad *apostateras*.

La traduzione di *aphistasthai* con «sciogliere l'assemblea» solleva almeno due obiezioni.

1) Se *eispherein* e *aphistasthai* sono verbi strettamente correlati dal *te kai*, a «sciogliere l'assemblea» dovrebbe logicamente corrispondere «convocare l'assemblea» o «aprire la seduta». Viceversa, se *eispherein* significa «presentare una proposta in assemblea», ci si aspetterebbe come correlato logico qualcosa come «mettere ai voti».

2) La seconda obiezione è che attribuire ad *aphistasthai* il significato «tecnico» di «togliere la seduta» fa apparire la precisazione del tutto pleonastica. È chiaro che il diritto di convocare l'assemblea spettava ai re e ai *gerontes* (anche se possiamo supporre che in qualche modo venisse individuato un «comitato di presidenza»); tanto è vero che tale diritto non viene nemmeno menzionato. Non si capisce allora perché specificare che spetta a re e *gerontes* scioglierla ⁴⁶. I-

⁴⁶ Così già Oliver, p. 23, il quale, però, intendeva *aphistasthai* e *apostateras* nel senso di «make final decisions» (p. 35); in particolare interpretava il rider nel senso che la *gerousia* avrebbe avuto il diritto di decidere autonomamente se l'assemblea avesse presentato «new demands in the form of qualified acclamations or questions diverged from the norm» (p. 36).

nontra a me sembra chiaro che la G.R. e il suo rider prescrivono un comportamento e non si limitano ad autorizzarlo.

Come intendere allora *aphistasthai*? Alla luce della funzione complessiva che propongo di attribuire alla G.R., io penso che voglia dire allontanarsi, divergere, nel senso di «contraddire». Cioè soltanto coloro che sono autorizzati a presentare proposte all'assemblea possono anche prendere la parola per criticarle e per ottenere un voto contrario da parte dell'assemblea (e in questo senso la clausola ha un contenuto prescrittivo). È in fondo ciò che si ricava indirettamente da Plut. *Lyk.* 6.6: non vedo la necessità di tradurre *gnomen eipein* con «avanzare» o «presentare proposte» (così la traduzione di Manfredini e Piccirilli, p. 31); secondo me significa che soltanto re e *gerontes* possono prendere la parola in assemblea per appoggiare o per contrastare le proposte di delibera presentate dagli stessi re e *gerontes*. E questo poteva non risultare affatto ovvio di fronte a una presumibile pressione del *damos* tendente ad ottenere una partecipazione attiva al procedimento deliberativo. La stessa Eunomia di Tirteo mi pare confermi questo privilegio riconosciuto dalla G.R. a re e *gerontes*: avanzare proposte e discuterle. Mi riferisco all'*antapameibomenous* del v. 6: il popolo è chiamato a rispondere, il che significa letteralmente dire sì o no, cioè votare. Di conseguenza io penso che *eutheiais rhetrais* vada inteso non nel senso che il popolo risponderà alle *rhetrai* proposte da re e *gerontes*, ma risponderà con *rhetrai* rette; nel senso che approverà, e renderà così operative, proposte che siano conformi all'ordine costituzionale, mentre respingerà quelle che dovessero apparire ad esso contrarie.

Se *eispherein* e *aphistasthai* si riferiscono dunque al dibattito assembleare, cadono i presupposti che hanno portato a postulare un'attività probouleutica della *gerousia*. Intendo dire che è del tutto possibile, e anche plausibile che le proposte da presentare in assemblea fossero preliminarmente discusse in una seduta della *gerousia*; ma dai testi relativi alla G.R. non risulta che questo sia un passaggio necessario⁴⁷. Quindi non siamo autorizzati ad affermare che nella Sparta arcaica la *probouleusis* fosse una componente necessaria del procedimento deliberativo, come lo sarà invece nell'Atene classica.

⁴⁷ Così, mi pare, anche Cartledge 1980 (ora in *Spartan Reflections*, p. 31): è possibile «that discussion of an issue *was* permitted prior to the Gerousia's putting a formal proposal to the vote».

Dunque un re, o un singolo membro della *gerousia*, poteva presentare all'assemblea una proposta anche se questa non era stata preliminarmente presentata alla *gerousia*, o, comunque, anche se non era stata da essa approvata.

Come attribuire allora ad *aphistasthai* e *apostateras* significati diversi pur essendo chiaramente termini strettamente correlati dal punto di vista linguistico? Cioè, come dare un senso al rider che non riproduca qualcosa che era già previsto dalla G.R.? Io credo che la diversità di significato dipenda dal diverso contesto in cui i due termini ricorrono. Finché la discussione in assemblea è in corso, l'«opposizione» si esprime in termini di contrapposizione verbale (*aphistasthai*). Ma se il popolo, nonostante i discorsi dei re o di quei *gerontes* che lo esortano a non appoggiare una proposta ritenuta sovversiva, la approva, allora l'«opposizione» dovrà cambiare di natura e di qualità (*apostateras emen*). In quest'ottica si può forse recuperare il commento di Plut. *Lyk.* 6.8, anche se è probabile che Plutarco non intendesse più in maniera appropriata le fonti a cui attingeva. Come sappiamo, Plutarco intende il rider nel senso che esso imporrebbe ai re e ai *gerontes* di non ratificare la delibera, ma di allontanarsi e di sciogliere l'assemblea (*me kyroun, all'olos ahistasthai kai dialyein ton demon*). Ora mi pare interessante il fatto che nel § 12 dell'iscrizione di Ilion si dica proprio che le delibere incostituzionali e sovversive dell'assemblea si devono considerare *akyra*. Non si tratta allora di sciogliere quell'assemblea, che ha preso quella decisione; si tratta di non riconoscere più validità alle decisioni (future) di un'assemblea che ha approvato una delibera sovversiva, e quindi più in generale non riconoscere più legittimità all'ordine costituzionale che si è venuto a creare in seguito a quella delibera ⁴⁸. Nello stesso tempo i re e i *gerontes*, che non dovessero qualificarsi come *apostateras* nel senso or ora delineato, sarebbero considerati collaboratori del nuovo regime sovversivo, e quindi, dobbiamo supporre, sarebbero passibili di sanzioni al ristabilirsi del regime costituzionale (analogamente ai membri dell'Areopago nella legge di Eucrate, e ai magistrati «collaborazionisti» nella legge di Ilion). Questa interpretazione ha anche il vantaggio, mi pare, di dar conto del fatto che, nel testo del

⁴⁸ Da questo punto di vista mi avvicino quindi all'interpretazione di Ruzé. Si tratta anche per me di «dissociazione», ma di dissociazione «attiva».

rider, la qualifica di *apostateres* si applica ai due re e a tutti i membri della *gerousia*. Infatti tutte le interpretazioni, che intendono il rider nel senso che re e *gerontes* scioglieranno l'assemblea se vengono avanzate proposte o addirittura prese decisioni considerate *skolia*, sono costrette a presupporre che il rider faccia riferimento alla maggioranza dei componenti della *gerousia*. Ciò vale specialmente per le interpretazioni influenzate dall'opinione di Butler, che, come sappiamo, suppone che il rider affidi al popolo il controllo sui contrasti fra re e/o *gerontes*: in quest'ottica è chiaro che a sciogliere l'assemblea non saranno tutti i re e tutti i *gerontes*; almeno i proponenti del provvedimento, condannato dalla maggioranza dei membri della *gerousia* ma approvato dall'assemblea, non saranno a favore dello scioglimento. Ma allora come spiegare il tenore letterale del testo del rider, che si riferisce invece ai due re e a tutta la *gerousia*?

Alla luce della mia proposta di interpretazione del rider credo si debbano leggere anche i versi finali dell'Eunomia tirteaica. I soggetti tenuti a «pronunciare belle parole e ad agire in tutto giustamente, rispettando l'ordine costituzionale» sono tutti quelli menzionati in precedenza, cioè re e *gerontes* da un lato e popolo dall'altro, in modo tale che la sovranità del *damos*, fondamento della costituzione, sia salvaguardata. È quasi superfluo ricordare, a proposito di quest'ultimo verso, che *demos* e *plethos* sono termini che ricorrono continuamente per indicare la democrazia proprio nel dibattito delle costituzioni erodotee (in particolare in Hdt. 3.81.1: *es to plethos pherein to kratos*). Definire Sparta una democrazia può sembrare eccessivo⁴⁹; ma credo che la G.R. metta in primo piano la sovranità popolare semplicemente in funzione antitirannica. In questa prospettiva si giustifica anche la «duplicazione» *demotai andres/damos* sottolineata da Link. Il *damou plethos* non si riferisce all'assemblea, alla maggioranza assembleare; si riferisce alla sovranità popolare che deve essere comunque salvaguardata dai magistrati e dai cittadini stessi in tutti i loro comportamenti.

⁴⁹ Vd. le critiche di Cartledge, *Spartan Reflections*, pp. 34-35.

BIBLIOGRAFIA

- Busolt, G. - Swoboda, H., *Griechische Staatskunde*, München 1926.
- Butler, D., *Competence of the Demos in the Spartan Rhetra*, «Historia» 11 (1962), pp. 385-396.
- Carlier, P., *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.
- Cartledge, P., *The Peculiar Position of Sparta in the Development of the Greek City-state*, Proc. Royal Irish Acad. 1980, pp. 91-108 (ora in *Spartan Reflections*, London 2001, pp. 21-38).
- *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, London 1987.
- Chrimes, K.M.T., *Ancient Sparta*, Manchester 1949.
- Dreher, M., *Athen und Sparta*, München 2001.
- Ducat, J., *Sparte archaïque et classique*, «REG» 96 (1983), pp. 194-225.
- Forrest, W.G., *The Date of the Lykourgan Reforms in Sparta*, «Phoenix» 17 (1963), pp. 157-179.
- Lévy, E., *La grande Rhétra*, «Ktema» 2 (1977), pp. 85-103.
- Link, S., *Das frühe Sparta*, St. Katharinen 2000.
- Manfredini, M. - Piccirilli, L., *Le vite di Licurgo e di Numa*, Milano - Verona, 1980.
- Meier, M., *Aristokraten und Damoden. Untersuchungen zur inneren Entwicklung Spartas im 7. Jahrhundert v. Chr. und zur politischen Funktion der Dichtung des Tyrtaios*, Stuttgart 1998.
- *Zwischen Königen und Damoden. Überlegungen zur Funktion und Entwicklung des Ephorats in Sparta*, «Zeitschr. Savigny Stiftung, Romanist. Abteil.» 117 (2000), pp. 43-101.
- Musti, D., *Regole politiche a Sparta: Tirteo e la Grande Rhetra*, «RFIC» (1996), pp. 257-281.
- Nafissi, M., *La nascita del Kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Perugia 1991.
- Ogden, D., *Crooked Speech. The Genesis of the Spartan Rhetra*, «JHS» 114 (1994), pp. 85-102.
- Oliva, P., *Sparta and her Social Problems*, Amsterdam - Praha 1971.
- Oliver, J.H., *Demokratia, the Gods and the Free World*, Baltimore 1960.
- Richer, N., *Les éphores, Etudes sur l'histoire et l'image de Sparte (VIII-III siècles avant Jésus-Christ)*, Paris 1998.
- Ruzé, F., *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris 1997.

- Thommen, L., *Lakedaimonion Politeia. Die Entstehung der spartanischen Verfassung*, Stuttgart 1996 («Historia», Suppl. 103).
- van Effenterre, H. - Ruzé, F., *Nomima I*, Roma 1994 (EFR 188).
- van Wees, H., *Tyrtaeus' Eunomia. Nothing to Do with the Great Rhetra*, in S. Hodkinson - A. Powell (eds.), *Sparta. New Perspectives*, London - Bristol 1999, pp. 1-41.
- Wade-Gery, H.T., *The Spartan Rhetra in Plutarch, Lycurgus VI*, «CQ» (1943), pp. 62-72; (1944), pp. 1-9.