

Laura Loddo

# SOLONE DEMOTIKOTATOS

Il legislatore e il politico  
nella cultura democratica ateniese

*LED* Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto



DIREZIONE

Cinzia Bearzot

COMITATO SCIENTIFICO

Ralf Behrwald

Serena Bianchetti

Giovanella Cresci

Lia Raffaella Cresci

Bernard Eck

Michele Faraguna

Massimo Gioseffi

Franca Landucci

Dominique Lenfant

Lauretta Maganzani

Daniela Manetti

Umberto Roberto

Francesca Rohr

Marco Sannazaro

Riccardo Vattuone

José Vela Tejada

Robert Wallace

Le opere pubblicate nella Collana  
sono sottoposte in forma anonima ad almeno due revisori.

ISSN 2283-7124  
ISBN 978-88-7916-879-3

Copyright © 2018

*LED* Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

---

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano  
E-mail [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org) <<mailto:segreteria@aidro.org>>  
sito web [www.aidro.org](http://www.aidro.org) <<http://www.aidro.org/>>

---

*Videoimpaginazione:* Paola Mignanego  
*Stampa:* Andersen Spa

# Sommario

Introduzione	9
I. Solone il nomoteta	15
1. I legislatori fra storia e leggenda	15
2. La tradizione sui legislatori: adesione a <i>topoi</i> biografici convenzionali?	18
3. Le origini della codificazione e il dibattito sul primato della scrittura legislativa	26
4. Scrivere le leggi: una questione di equità?	30
II. Solone il democratico	39
1. Solone e la democrazia: un miraggio storiografico?	39
2. Trasfigurazione comica della storia: il caso di Solone	50
2.1. La commedia Antica (p. 51) – 2.1.1. Cratino e Solone (p. 52) – 2.1.2. Aristofane e Solone (p. 61) – 2.1.3. Eupoli e Solone (p. 70) – 2.2. Solone e la <i>Mese</i> : la commedia di Alessi (p. 76) – 2.3. La commedia Nuova: Filemone di Siracusa (p. 82)	
III. Solone il riformatore	89
1. Aristotele, <i>Ath. Pol.</i> IX 1	89
2. Il consiglio dei Quattrocento	93
3. La riforma dell'assemblea popolare	100
4. Il consiglio dell'Areopago	105
5. Il tribunale popolare e ἔφεσις εἰς τὸ δικαστήριον	113
6. La selezione delle cariche pubbliche	118
IV. Solone l'evergete	123
1. Evergetismo e politica da Pericle a Solone: un percorso a ritroso	123
2. Ὑπὲρ τῶν ἀδικουμένων: la comunità chiamata a difendere i suoi interessi	125

3. Interventi a sostegno di orfani e invalidi di guerra	132
4. Solone e la protezione di orfani ed ereditiere	137
V. Appendice: le leggi di Solone	145
1. Premessa	145
2. Contenuto dei <i>testimonia</i>	147
2.1. Reati di natura privata (p. 147) – 2.1.a. omicidio e ferimento (p. 147) – 2.1.b. Amnistia per gli <i>atimoi</i> (p. 148) – 2.1.c. Reati contro la proprietà (p. 148) – 2.1.d. Reati contro la morale (p. 148) – 2.1.e. Abusi verbali (p. 149) – 2.1.f. Risarcimento danni (p. 149) – 2.1.g. Applicazione del diritto di proprietà (p. 149) – 2.2. Offese contro la comunità (p. 149) – 2.2.a. Tirannide / Rovesciamento della costituzione (p. 149) – 2.2.b. Cittadinanza attiva / Neutralità politica (p. 150) – 2.3. Procedura (p. 150) – 2.4. Diritto familiare (p. 150) – 2.5. Rapporti di vicinato (p. 151) – 2.6. Questioni economiche (p. 151) – 2.7. Leggi suntuarie (p. 151) – 2.8. Costituzione, istituzioni (p. 152)	
Conclusioni	153
Riferimenti bibliografici	157
Indice dei nomi e dei concetti notevoli	185
Indice delle fonti	189

*A mia madre, a mio padre*

διὸ κἄν δόξειεν οὐκ ἐξεῖναι νιῶ πατέρα ἀπέιπασθαι,  
πατρὶ δ' υἱόν: ὀφείλοντα γὰρ ἀποδοτέον, οὐδὲν δὲ  
ποιήσας ἄξιον τῶν ὑπηρεγμένων δέδρακεν, ὥστ' αἰ  
ὀφείλει

Arist. *Eth. Nic.* VIII 14, 1163b 20-23



# Introduzione

Il titolo di questo lavoro prende spunto da una delle definizioni che gli antichi diedero di Solone, quella di legislatore δημοτικώτατος, che si afferma soprattutto in contesto oratorio nella seconda metà del IV secolo a.C. La prima occorrenza del termine δημοτικώτατος riferita al legislatore si trova nell'*Areopagitico* di Isocrate, composto intorno al 355 a.C., nel quadro dell'elogio del retore nei confronti della costituzione degli antenati<sup>1</sup>. Vi si afferma che se Atene volesse tenersi lontana dai pericoli futuri e affrontare i mali del presente, dovrebbe ritornare alla costituzione democratica di Solone, che diede alla città le leggi, essendo in termini assoluti il più favorevole al popolo (ἦν Σόλων μὲν ὁ δημοτικώτατος γενόμενος ἐνομοθέτησε), e di Clistene, l'uomo che cacciò i tiranni, ridiede il potere al popolo e restaurò la democrazia. La definizione isocratea di Solone come δημοτικώτατος è connessa, dunque, con il suo ruolo di legislatore di Atene. In effetti, si può rilevare che l'associazione di Solone con l'inclinazione filopopolare compare soprattutto in stretta correlazione con la sua attività legislativa sia negli oratori sia in altri generi letterari<sup>2</sup>. Una conseguenza di questa associazione risiede nel collegamento di Solone con l'istituzione della democrazia: essa, in realtà, è già presente nel succitato passo dell'*Areopagitico*, in un contesto tuttavia caratterizzato da voluta vaghezza e genericità, in cui Solone e Clistene sono descritti come campioni della democrazia, l'uno essendone stato il fondatore, l'altro avendola rifondata dopo la parentesi della tirannide. È solo con Aristotele che questo collegamento abbandona l'aura di perfezione che era stata attribuita al legislatore, per sostanzarsi di dati e acquistare una forma definita, concreta. Com'è noto, il filosofo non attribuisce alla costituzione di Solone una definizione di *politeia* democratica né nella *Politica* né nell'*Athenaion Politeia*, bensì individua in quella *politeia* l'inizio della

---

<sup>1</sup> Isoc. VII 16.

<sup>2</sup> Dem. XVIII 6; Hyp. III 10; Arist. *Ath. Pol.* IX 1; Arist. *Pol.* II 10, 1273b 41; Filemone, fr. 3 K.-A.; Dion. Hal. *Isoc.* 8; Plut. *Sol.* XVI 2; Lib. XXIII 18.

democrazia nel contesto del terzo cambiamento costituzionale di Atene (τρίτη δ' ἢ μετὰ τὴν στάσιν ἢ ἐπὶ Σόλωνος, ἀφ' ἧς ἀρχὴ δημοκρατίας ἐγένετο)<sup>3</sup>. Fiumi di inchiostro sono stati versati a causa di questa definizione aristotelica, soprattutto perché essa sembra coinvolgere il problema della fondazione della democrazia ad Atene. Ne è scaturito un dibattito ampio ed articolato, spesso critico nei confronti della ricostruzione di Aristotele, fra chi, pochi in effetti, ha interpretato l'*arché demokratias* come una prova del fatto che Solone introdusse la democrazia ad Atene e chi, la maggior parte, ha rifiutato categoricamente la lettura aristotelica sulla base di *ostacoli* che impedirono a quella costituzione di essere democratica<sup>4</sup>. Probabilmente affermare che il cambiamento costituzionale segnato dalla *politeia* di Solone rappresentò l'inizio della democrazia deve essere letto nel segno del tentativo aristotelico di ricercare i prodromi dell'orientamento democratico di Atene nel suo passato, a partire da quelle origini che potevano diventare l'oggetto di una seria indagine storica, filosofica e antiquaria, in virtù della possibilità di accedere a fonti utili per la ricostruzione. Del resto, che Aristotele stesso rifiuti la definizione di democrazia *tout court* per la costituzione soloniana è evidente dal modo in cui vi si riferisce quando la mette a confronto con quella di Clistene, certamente *demotikotera* rispetto a quella costituitasi dopo le riforme del 594/3 a.C.<sup>5</sup>.

Alla luce di queste premesse questo lavoro si propone di indagare i modi in cui Solone poté essere riconosciuto come legislatore e politico δημοτικός nella cultura democratica ateniese. A questo scopo due sono le prospettive adottate: da un lato, la ricostruzione storica delle riforme che più influirono nell'elaborazione del giudizio di Solone come legislatore e riformatore favorevole alle istanze popolari, dall'altro lo studio della ricezione del personaggio in una fase relativamente alta della storia ateniese, con uno sguardo attento alla rielaborazione che ne ha offerto la commedia. Queste due prospettive sono apparse a chi scrive fondamentali per studiare la genesi del Solone *demotikotatos* in una maniera diversa rispetto a quella che è stata proposta finora. In genere, prevale nella critica la tendenza ad interpretare il collegamento di Solone con la democrazia come il risultato della rilettura ateniese del suo passato, in termini di idealizzazione e utopia retrospettiva. In questo quadro Solone viene rappresentato come il legislatore democratico, benevolo nei confronti del

---

<sup>3</sup> Arist. *Atb. Pol.* XLI 2.

<sup>4</sup> I termini del dibattito sono resi adeguatamente dal volume di Raaflaub - Ober - Wallace 2007.

<sup>5</sup> Arist. *Atb. Pol.* XXII 1.

*demos*, ma rispettoso delle istanze delle classi agiate, tanto da poter essere impiegato come campione indifferentemente dai democratici e dagli oligarchici. Si dice, in effetti, che gli antichi sapevano ben poco del Solone reale, ma, a seguito della crisi degli ultimi vent'anni del V secolo, cominciarono a guardare in maniera nostalgica a una figura *super partes* su cui proiettare esigenze di cambiamento e progetti riformistici. In questo modo Solone giunse ad impersonificare egli stesso la costituzione dei padri, lui che più di tutti poteva essere considerato il padre della patria. Ne consegue che tutti i collegamenti che gli autori antichi hanno proposto fra Solone e la democrazia sono da ritenersi errati o ideologici e comunque conseguenza del processo di riscrittura e di manipolazione di questa figura d'autorità avviato intorno alla *patrios politeia*.

Eppure, bisogna ammettere che Solone rappresenta il personaggio su cui gli Ateniesi appaiono più informati, vista la frequenza con cui essi vi alludono. Certo, egli è parte del patrimonio culturale ateniese, non solo perché legislatore e autore di un codice di leggi che gli Ateniesi considerano insuperato e ancora vigente in età classica, ma anche in virtù del suo impegno politico e del suo ruolo di poeta. La sovraesposizione di cui Solone fu protagonista suo malgrado avrà determinato distorsioni e alterazioni del suo operato, talvolta delle sue stesse intenzioni, ma è innegabile che un tale processo di alterazione non poté realizzarsi se non a partire da un nucleo di conoscenze ampie e condivise sul personaggio. La ricerca storica dell'ultimo decennio su Solone, che tanto deve all'opera di Peter J. Rhodes e Robert W. Wallace, ha dimostrato che la «questione soloniana» soffriva di presupposti erronei. A partire dallo studio delle opere aristoteliche che tanto spazio dedicano a Solone, Rhodes ha difeso il rigore dell'indagine storico-antiquaria sul legislatore, sostenendo che Aristotele ebbe la possibilità di accedere a materiale documentario affidabile sull'attività di Solone<sup>6</sup>. Wallace ha mostrato come le riforme che la tradizione attribuisce a Solone siano compatibili con la tendenza delle *poleis* greche alla democratizzazione precoce delle istituzioni, anche quando la loro costituzione non può definirsi pienamente democratica. La *Solonian democracy*, a suo giudizio, non è, quindi, un miraggio storiografico, ma contiene numerosi elementi di veridicità che meritano di essere valorizzati<sup>7</sup>.

Presupposti tanto ottimistici rispetto alla disponibilità a valutare positivamente le fonti e i materiali per il giudizio degli antichi su Solone e alla possibilità di collocare verso la fine dell'arcaismo i processi di demo-

---

<sup>6</sup> Rhodes 2004, 248 ss.

<sup>7</sup> Wallace 1998; Id. 2007.

cratizzazione delle istituzioni e l'introduzione di dispositivi, per assicurare il governo della legge contro gli abusi delle aristocrazie, inducono a riconsiderare il giudizio di Solone come *demotikotatos* al di là della prospettiva generalmente impiegata che riconduce ogni accenno al personaggio come viziato dall'ideologia della *patrios politeia*. Ciò non significa naturalmente negare che Solone abbia rivestito un ruolo importante nella propaganda che precedette e accompagnò le sospensioni della democrazia, né che il personaggio fu piegato talora alle esigenze e all'ideologia dell'autore che lo chiama in causa. Significa piuttosto riconoscere che quel giudizio fu tanto condiviso da non poter essere solo frutto di invenzione e propaganda.

Il libro indaga la genesi di questo giudizio attraverso quattro capitoli. Ciascun capitolo si propone di approfondire uno dei volti di Solone: il nomoteta, il democratico, il riformatore, l'evergete.

Il primo capitolo è dedicato alla relazione fra Solone e i legislatori arcaici. È oggetto di indagine la biografia dei legislatori, intesa come mescolanza di di schemi e *topoi* convenzionali con elementi storici, rispetto alla quale la vicenda di Solone rivela insieme a punti di consonanza una certa peculiarità. Sono presi in eguale considerazione l'origine e il significato della scrittura delle leggi all'interno del cosiddetto movimento di codificazione: nel caso di Solone, sembra evidente che la ripresa e ridefinizione delle norme consuetudinarie si accompagnò con l'introduzione di norme correttive delle abitudini vigenti e che la decisione di mettere per iscritto le leggi debba essere interpretata nel quadro più ampio dell'esigenza comunitaria di ridefinire le relazioni fra individui e fra l'individuo e lo stato.

Il secondo capitolo tratta dell'immagine di Solone *demotikotatos* nella cultura democratica ateniese. Dapprima, si studia la genesi dell'immagine di Solone come legislatore e riformatore «democratico», così come emerge dalle fonti antiche e nelle ricostruzioni dei moderni sulla *patrios politeia*; in seguito, si approfondisce il trattamento che del personaggio fece la commedia attica, dalle prime attestazioni dell'*archaia* fino alla rielaborazione della *nea*.

Il terzo capitolo si concentra sul Solone riformatore dell'assetto costituzionale di Atene. Benché si accenni anche alle riforme economiche, il *focus* è nell'intervento di Solone sulla costituzione, in particolare per quanto concerne gli organi di governo (consiglio dei Quattrocento, assemblea popolare, tribunale popolare, consiglio dell'Areopago), le procedure impiegate in ambito giudiziario e la selezione delle cariche pubbliche (*epheisis eis to dikasterion*, *klerosis ek prokriton*).

Il capitolo conclusivo riflette sull'immagine di Solone come protettore dei deboli. Tale immagine emerge sia dall'attribuzione al legislatore

della *Popularklage*, attraverso l'istituzione del *boulomenos*, e di una serie di norme ordinarie relative alla tutela giuridica di categorie sociali a rischio, come orfani, invalidi e vedove incinte, sia dalla legislazione sull'epiclerato. In aggiunta, si prende in esame la tradizione secondo cui Solone intervenne a protezione delle *epikleroi* appartenenti alla classe censitaria dei teti, mediante provvedimenti che sembrano anticipare la vocazione evergetica della democrazia periclea.

Chiude il volume una breve appendice, in cui la descrizione del contenuto dei *testimonia* delle leggi di Solone nell'edizione a cura di Leão e Rhodes e l'illustrazione delle principali divergenze rispetto alla classificazione operata da Ruschenbusch hanno la funzione di orientare il lettore rispetto al moderno dibattito sull'attendibilità della tradizione antica sulle leggi soloniane e di chiarire il presupposto delle interpretazioni difese nel volume. Ne emerge un quadro variegato, in cui si riconosce tuttavia una costante: la polis come *soma*, come corpo di cui ogni cittadino, a prescindere dalla nascita e dal censo, costituisce una parte. Plutarco, per illustrare il senso della riforma del *boulomenos* di Solone, usa a questo proposito l'immagine della comunità dei cittadini come corpo, spiegando l'intenzione di Solone con la volontà di abituare gli Ateniesi a sentirsi parte di un unico organismo, «a risentirne reciprocamente i danni e il dolore»<sup>8</sup>. In nome di questa appartenenza, ogni cittadino è chiamato alla partecipazione, intesa come esercizio di diritti e assolvimento di doveri. Il giudizio degli antichi, che collegavano Solone con un'inclinazione naturale nei confronti del popolo, riconosce che la polis democratica d'età classica non sarebbe potuta esistere senza quelle riforme *demotika* che Solone aveva introdotto ad Atene con le sue leggi.

Milano, 4 novembre 2018

---

<sup>8</sup> Plut. *Sol.* XVIII 6.



# I

## Solone il nomoteta

Analizzare le leggi di Solone significa doversi confrontare non solo con la spinosa questione dell'autenticità delle numerose disposizioni legislative che gli antichi gli attribuirono, ma anche con il valore da accordare all'atto stesso della scrittura delle leggi. Risulta pertanto indispensabile tentare di analizzare la questione in relazione ad alcuni aspetti correlati, ma ugualmente capitali, che rispondono a due interrogativi di fondo, affrontati e risolti dalla critica con atteggiamenti ed esiti spesso contrastanti. La riflessione dei moderni ha indagato principalmente il problema dell'origine della legge e del significato del passaggio dall'oralità alla scrittura in campo legislativo in relazione all'operato degli antichi legislatori. Dopo aver riassunto i termini del dibattito, si cercherà di indagare la relazione esistente fra la scrittura delle leggi e l'esperienza di Solone come legislatore.

### 1. I LEGISLATORI FRA STORIA E LEGGENDA

Quando gli antichi parlano di legislatori e codici di leggi d'età arcaica dipingono, più o meno consapevolmente, un fenomeno di portata eccezionale, che nelle ricostruzioni dei moderni è diventato un vero e proprio 'movimento di codificazione'<sup>1</sup>. Numerose sono le difficoltà con cui lo storico si deve confrontare. Ci si riferisce in primo luogo a difficoltà legate al tipo di documentazione pervenutaci. Si tratta, infatti, di testimonianze in genere posteriori all'epoca in cui i leggendari nomoteti si trovarono ad agire, testimonianze nelle quali spesso il dato storico si mescola al gusto per il racconto, rendendo complicato il discernimento fra realtà e leggenda. L'esistenza di una serie di *topoi* consolidati nella

---

<sup>1</sup> Hölkeskamp 1992b, 55, lo ha definito «a pan-Hellenic movement towards developing comprehensive sets of written laws or fully-fledged law codes».

biografia dei legislatori è stata messa in luce dalla critica moderna<sup>2</sup>. È possibile riconoscere, in effetti, uno schema ricorrente nell'azione dei legislatori, che induce a valutare con cautela la credibilità storica di alcune affermazioni degli antichi. L'associazione del patrimonio legislativo di una comunità a una figura ideale del lontano passato potrebbe aver avuto il merito di collocare le leggi a una certa distanza da coloro i cui comportamenti dovevano disciplinare<sup>3</sup>. Già Adcock aveva tentato di individuare e isolare nella tradizione gli elementi genuini – la cosiddetta *primary tradition* – distinguendoli dalle inconsistenze e dalle amplificazioni accumulate nel tempo<sup>4</sup>. Il criterio adottato fu quello di evidenziare i tratti moralistici, le cronologie controverse, le leggi che mal si adattavano al contesto politico-sociale in cui i legislatori operarono, con lo scopo di recuperare, almeno parzialmente, credibilità storica a una tradizione messa fortemente in dubbio dall'approccio razionalizzante della critica precedente. La via tracciata da Adcock non è stata, tuttavia, sufficientemente valorizzata. Ad essere stata messa in discussione è l'idea stessa che la legislazione di una città sia frutto di un'iniziativa personale e non il risultato di un processo lungo e graduale, in cui si sommano i contributi di individui ed epoche differenti. Ricondurre le leggi di una città all'autorevolezza di un unico legislatore risponderebbe, nell'opinione di alcuni studiosi, al gusto, tutto greco, di individuare un *protos eures* per ogni fenomeno della vita politica, sociale e intellettuale<sup>5</sup>. Nel caso di Solone, poi, non solo è stato sostenuto che l'espressione 'leggi di Solone' è da considerarsi sinonimo delle leggi di Atene<sup>6</sup>, ma anche che il riferimento al legislatore nell'oratoria ateniese di IV secolo rappresentò il ricorso a un vero e proprio argomento extra-legale<sup>7</sup>. Alla luce di queste considerazioni è stato proposto di rigettare l'idea dell'elaborazione di un 'codice' nel senso moderno del termine da parte dei legislatori d'età arcaica, preferendo pensare all'emanazione di una serie di norme *ad hoc*<sup>8</sup>.

Non si deve pensare, tuttavia, che gli antichi abbiano considerato sempre e comunque acriticamente questo genere d'informazioni. Piut-

---

<sup>2</sup> Dubbi sull'attendibilità delle tradizioni relative ai legislatori sono stati espresse da Adcock 1927, 95-109, Szegedy-Maszak 1978, 201 e Hölkeskamp 1999, 44-59.

<sup>3</sup> Humphreys 1997, 545.

<sup>4</sup> Adcock 1927.

<sup>5</sup> Hölkeskamp 1999, 56-58.

<sup>6</sup> Hansen 1989, 71-99.

<sup>7</sup> Thomas 1994, 130-132.

<sup>8</sup> È la tesi difesa in più contributi da Hölkeskamp 1992a, 89 ss.; Id. 1992b; Id. 1999, 262 ss.

tosto, adesioni superficiali convivono con posizioni critiche chiare. L'in-treccio fra elementi storici e concessioni al mito sembra essere stato manifesto, ad esempio, già ad Aristotele. Il filosofo nella *Politica*, dopo aver offerto una lista dei principali legislatori del mondo greco, si sofferma ad analizzare il rapporto fra le legislazioni di Zaleuco di Locri e Caronda di Catania, prendendo posizione contro l'opinione di quanti sostenevano che Caronda avesse trascorso un periodo di formazione presso Zaleuco. Il tentativo di stabilire un nesso fra Caronda e Zaleuco viene rigettato dal filosofo sulla base del fatto che chi lo propone non tiene adeguato conto delle evidenti difficoltà di ordine cronologico<sup>9</sup>. Parimenti, lo storico Timeo di Tauromenio esprimeva un certo scetticismo nei confronti dell'esistenza di Zaleuco di Locri<sup>10</sup>. E Plutarco, nell'aprire la biografia di Licurgo di Sparta, afferma che «del legislatore Licurgo non si può dire nulla di certo»<sup>11</sup>.

Rimane dunque preferibile, e maggiormente proficuo per la ricostruzione storica, valutare le informazioni sui legislatori e la loro attività legislativa caso per caso, tenendo conto della relazione del nomoteta con la storia della città con cui la tradizione lo mette in relazione<sup>12</sup>. Se è vero, infatti, che la tradizione sui legislatori non è immune da inesattezze e manipolazioni, appare altrettanto vero che è difficile immaginare la legislazione come un fenomeno collettivo; sembra invece preferibile pensare che la dimensione comunitaria sia stata spesso subordinata all'azione del singolo investito di poteri fuori dall'ordinario<sup>13</sup>. Allo stesso modo, non sembra fruttuoso rinunciare ad usare il termine codice per indicare il risultato dell'azione del nomoteta, quantomeno in alcuni casi<sup>14</sup>. Lo usa in maniera non impropria Michael Gagarin in relazione all'operato di Solone, giacché il termine risulta adeguato ad esprimere la specificità dell'intervento di riforma sulla legislazione del suo predecessore e a indicare la coerenza e l'unità delle norme che la tradizione gli attribuisce e che gli Ateniesi riconoscevano<sup>15</sup>. Alla luce di queste considerazioni, pare utile distinguere ed analizzare i caratteri comuni alle biografie dei nomoteti,

---

<sup>9</sup> Arist. *Pol.* II 12, 1274a 24-30. Cronologia: Zaleuco metà del VII secolo, Caronda VI secolo. Cf. Pezzoli - Curnis 2012, 396-397; Saunders 2014, 421.

<sup>10</sup> Timeo, *FG+Hist* 566 fr. 130a = Cic. *Leg.* II 15. Cf. Jacoby 1955, 588-589.

<sup>11</sup> Plut. *Lyc.* I 1. La traduzione è di G. Faranda.

<sup>12</sup> Come suggerito da Musti 2010, 138.

<sup>13</sup> Bearzot 2002, 614-617.

<sup>14</sup> Anche se nella maggior parte dei casi sarebbe bene parlare di *Common Law*, cf. Canevaro 2015.

<sup>15</sup> Gagarin 2006, 273, n. 27; Id. 2008, 74-75; Ruzé 2017, 37, 44. Sulla percezione degli Ateniesi rispetto alle leggi di Solone, come parte di un sistema dotato di chiara razionalità e coerenza interna, si veda Canevaro 2015, 15.

concernenti la condizione sociale, l'educazione, gli obiettivi legati alla legislazione, per meglio valutare l'attendibilità delle singole tradizioni e, in particolare, quella sul Solone legislatore.

## 2. LA TRADIZIONE SUI LEGISLATORI: ADESIONE A TOPOI BIOGRAFICI CONVENZIONALI?

La caratterizzazione di molti dei legislatori d'età arcaica si fonda sulla riproduzione di motivi e aneddoti che, ripetendosi con poche varianti, tradiscono una certa dose di serialità e schematismo. Uno dei *topoi* più ricorrenti concerne il percorso educativo individuale del nomoteta, che si avvale sovente dei viaggi di formazione. Creta e l'Egitto risultano spesso mete preferenziali per l'apprendistato del legislatore. Lo spartano Licurgo, ad esempio, si recò a Creta per studiare gli ordinamenti politici locali, ordinamenti da cui prese spunto per l'introduzione delle leggi a Sparta<sup>16</sup>. Il legislatore avrebbe inoltre inviato un poeta cretese, Taleta, celebre per i suoi *logoi* dal carattere eminentemente politico, per educare gli Spartani all'obbedienza e alla disciplina<sup>17</sup>. Secondo Eforo, la legislazione locrese fu redatta a partire da *nomima* cretesi, spartani e ateniesi<sup>18</sup>. Alcune delle leggi di Solone sono messe in relazione con l'ambito egiziano: egli avrebbe tratto da Amasi il costume di controllare le entrate dei cittadini annualmente, punendo quanti si fossero sottratti al nuovo dovere di denunciare le fonti del proprio reddito<sup>19</sup>. Parimenti, una norma attribuita

---

<sup>16</sup> Plut. *Lyc.* IV 1. Secondo una differente tradizione, sarebbero stati i coloni spartani a Creta, i Litti, a trasmettere la conoscenza delle istituzioni cretesi a Licurgo, che in seguito le avrebbe introdotte a Sparta (Hdt. I 165, 4; Arist. *Pol.* II 10, 1271b 24-32). Cf. Lewis 2007, 50-51, 55. Si noti, tuttavia, che una parte della tradizione rivendicava l'originalità della legislazione di Licurgo sotto l'egida di Delfi: così Hdt. I 65, 2-4; Xen. *Lac.* I 2; Pol. VI 45, 6.

<sup>17</sup> Plut. *Lyc.* IV 2-3. Cf. Detienne 1988, 33-35, per la suggestione sull'affinità fra la coppia Licurgo-Taleta e Solone-Epimenide ad Atene.

<sup>18</sup> Eforo, *FGrHist* 70 fr. 138b = [Scymn.] *Orb. descr.* 321 Marcotte, ma anche Arist. fr. 548 Rose = *schol.* in Pind. *Olymp.* XI 17 + Clem. Al. *Strom.* I 26, 170, 3. Cf. Jacoby 1926, 77; van Compernelle 1976, 393-394, nn. 220-221; Id. 1992, 771-772, nn. 42, 44; Parmeggiani 2011, 232, n. 402. Sulla figura di Zaleuco nei frammenti di Eforo di Cuma, si veda van Compernelle 1981. Sulla nomografia di Zaleuco nell'opera di Eforo, si rimanda a Camassa 2014.

<sup>19</sup> Hdt. II 177, 2; Diod. I 77, 5. Ruschenbusch 1966, 99, considerava queste testimonianze parte di una legge soloniana autentica che prescriveva l'obbligo di denunciare il proprio reddito allo scopo di essere correttamente inseriti nelle classi censitarie (si tratta dei fr. 77-78 dell'edizione Ruschenbusch 1966). Più probabilmente le testimonianze

a Licurgo avrebbe introdotto la separazione della casta dei guerrieri dal resto della popolazione su imitazione di una disposizione egiziana<sup>20</sup>.

Non è infrequente la notizia secondo cui il futuro legislatore poté giovare degli insegnamenti di chi, a sua volta, aveva già disposto leggi per una comunità. In alternativa, le fonti postulano rapporti di discepolato fra il legislatore e un noto sapiente. Accade frequentemente, ad esempio, che i nomoteti siano messi in relazione con il pensiero pitagorico: così, sia Zaleuco di Locri, sia Caronda di Catania sarebbero stati allievi di Pitagora e avrebbero ispirato il loro operato ai precetti del maestro<sup>21</sup>. Secondo una diversa tradizione, fu la dea Atena ad ispirare il codice di leggi di Zaleuco, trasformandolo così da pastore a legislatore e affrancandolo dalla condizione servile<sup>22</sup>. L'ispirazione divina è tanto più evidente nel caso spartano. Licurgo ricevette le leggi direttamente da Apollo attraverso l'oracolo della Pizia, leggi alle quali non diede una formulazione scritta<sup>23</sup>. E Diodoro dice qualcosa di analogo a proposito di legislatori d'ambito orientale. Mneves, il primo che persuase gli Egizi a dotarsi di leggi scritte,

---

di Erodoto e Diodoro devono essere messe in connessione con la legge sull'inattività. Così anche Leão - Rhodes 2015, 109-112; Loddo 2015, 118 ss.

<sup>20</sup> Plut. *Lyc.* IV 7-8, che fa riferimento a scrittori greci precedenti in grado di fornire prove sulla presunta dipendenza della norma spartana da un'analogia legge egiziana, forse avendo in mente le parole di Isoc. XI 17-18. Ma Hdt. II 167, 1, afferma di non essere in grado di giudicare tale rapporto di dipendenza, alla luce del fatto che anche altri popoli (Sciti, Persiani, Lidi) tendono a separare il gruppo dei guerrieri da quanti esercitano mestieri e lavori manuali. Cf. Lloyd 2010<sup>7</sup>, 385-386.

<sup>21</sup> Zaleuco e Pitagora: Diog. Laer. VIII 16; Iambl. *VP XXVII* 130, XXX 172; [Zonar.] *s.v. Ζάλευκος*. Caronda e Pitagora: Diog. Laer. VIII 16; *schol.* in Plat. *Remp.* 599e (Greene); Iambl. *VP XXVII* 130, XXX 172.

<sup>22</sup> Arist. fr. 548 Rose = *schol.* in Pind. *Olymp.* XI 17; Plut. *de laude ipsius* 543a; Suda, *s.v. Ζάλευκος*. L'interpretazione corretta del «pastorato» di Zaleuco come riflesso della commistione fra la tradizione di matrice orientale del *poimen laon* e la figura del nomoteta, è quella di Camassa 1986. Cf. anche Zunino 1998, 151-152 e *passim* per il tema presente nel frammento aristotelico del rapporto fra legislazione orale e scritta; Caserta 2009, 35-41. Non sembra condivisibile, invece, la lettura di van Compernelle 1976, 387-398, che riconduce la vicenda di Zaleuco e della sua liberazione dalla condizione servile alla propaganda di matrice democratica presente a Locri nel IV secolo.

<sup>23</sup> Sul ruolo dell'oracolo delfico per la definizione delle leggi spartane, Plut. *Lyc.* V 4; sul carattere orale della legislazione spartana, Plut. *Lyc.* XIII 1-4; Plut. *Apophth. Lac.* 227b 7-9. Ma Cic. *Rep.* II 10, 18, secondo una tradizione che taluni fanno risalire a Timeo (Bréguet 1980, 128, n. 1), afferma che *centum et octo annis postquam Lycurgus leges scribere instituit*. In effetti, lo storico di Tauromenio risolveva l'aporia circa le diverse cronologie di Licurgo offerte da Aristotele ed Eratostene, pensando a due legislatori distinti di nome Licurgo, il primo dei quali era considerato contemporaneo di Omero (Timeo, *FGrHist* 566 fr. 127 = Plut. *Lyc.* I 3). Per l'idea che questa ricostruzione fosse parte della polemica sull'originalità della costituzione spartana, si veda Vattuone 1991, 222.

pretendeva che quelle leggi gli fossero state affidate da Ermete<sup>24</sup>. Analoga ascendenza divina rivendicavano per le proprie leggi Zaratrustra in Sogdiana, Zalmoxis presso i Geti e Mosè presso gli Ebrei<sup>25</sup>. Si tratta di tradizioni che, al di là dell'apparente ingenuità, conservano memoria della capacità dei legislatori d'età arcaica di conferire dignità e autorevolezza alle leggi che stabilivano, o a quelle norme preesistenti che si limitavano a codificare: in effetti, ponendole sotto l'egida della divinità, almeno nelle intenzioni, ne ostacolavano ogni modifica sostanziale<sup>26</sup>. È evidente che la preoccupazione di mantenere inalterate le leggi – i *nomoi* sono per antonomasia *akinetoï*<sup>27</sup> –, di garantire loro validità perenne, rispondeva alla preoccupazione fondamentale di garantire stabilità alla polis<sup>28</sup>. Allo stesso tempo, gli autori antichi sembrano aver inteso le potenzialità di una tale strategia, giacché non esitano a metterne in evidenza l'uso accorto e consapevole da parte dei legislatori, nonché la sua efficacia<sup>29</sup>. È significativo che nell'Atene del IV secolo uno dei parametri per considerare una proposta di legge conforme (*epitedeios*) risiedeva nella

<sup>24</sup> Diod. I 94, 1.

<sup>25</sup> Diod. I 94, 2.

<sup>26</sup> Sulla preoccupazione dei legislatori arcaici di mantenere inalterato il codice di cui furono autori, si vedano Camassa 1994, 101-104; Id. 2005, 33; Id. 2011, 117-121; Canevaro 2015, 9-13; sulle strategie del mutamento delle leggi (il superamento di una legge preesistente mediante un cambiamento non dichiarato; la modifica esplicita tramite strumento grafico; l'istituzione di procedure giuridiche atte a modificare una legge esistente; la rivoluzione), Camassa 2011, 126-129; Canevaro 2015, 5. Ma si veda Schwartzberg 2004, per l'idea che gli Ateniesi abbiano osservato un atteggiamento di *pragmatic innovation* rispetto alle leggi, modificando leggi e istituzioni della democrazia in considerazione di cambiamenti delle circostanze sociali, politiche ed economiche. In questo senso, espedienti come le clausole di protezione delle leggi da ogni eventuale emendamento sarebbero state riservate a contesti specifici (decreti finanziari, trattati interpoleici, alleanze), ma di fatto non riguardavano le norme che regolavano la democrazia.

<sup>27</sup> Si pensi alle parole di Cleone nel dibattito sugli affari di Mitilene (Thuc. III 37, 3): «Ma la cosa più grave di tutte succederà se nessuna delle nostre decisioni rimarrà ferma e se non riconosceremo che una città che si serve di leggi meno buone ma immutabili è più forte di una che ha le migliori ma non applicate (χειροσι νόμοις ἀκίνητοις χρωμένη πόλις κρείσσων ἐστίν ἢ καλῶς ἔχουσιν ἀκύροις)» (trad. di G. Donini). Il passo è decisivo non solo per comprendere il rapporto fra Cleone e la legge (cf. Saldutti 2014, 91), nel contesto di un discorso che si presenta come un manifesto della democrazia, ma anche perché la stabilità delle leggi, da cui deriva, in definitiva, la stabilità della città, è un argomento determinante sotto il profilo politico anche rispetto al rapporto con gli alleati. Sulla caratterizzazione anti-intellettuale e anti-periclea di Cleone nel dibattito su Mitilene, che si esprime nel rifiuto della *xynesis* periclea, si vedano le osservazioni di Bearzot 2004, 129-133.

<sup>28</sup> Canevaro 2015, 1.

<sup>29</sup> Che l'atteggiamento dei legislatori sia stato del tutto laico è messo bene in evidenza da Trevisan 2009, 89-93, a partire da Diod. I 94, 1-2, che, riferendo dell'azione di Mneves, notava che il legislatore d'Egitto aveva insistito sull'analogia con Minosse

coerenza del suo carattere (*ethos*) con il carattere dell'insieme delle leggi della città, cioè con il loro spirito e i loro obiettivi, e che, in definitiva, si identificava con quello del suo legislatore<sup>30</sup>. Viaggi di formazione, apprendistati presso sapienti e legislatori, ispirazione da parte della divinità, tutto concorre a fare del nomoteta un individuo saggio e virtuoso, che proprio in nome delle personali doti di sapienza e virtù viene scelto dalla comunità per emanare leggi giuste e insuperabili. La scelta di Zaleuco viene ricondotta, ad esempio, alle sue qualità morali e al favore di cui godeva in patria<sup>31</sup>. Caronda diventa legislatore per la polis di Catania grazie all'ammirazione dei concittadini per la sua cultura (*paideia*)<sup>32</sup>. L'attitudine al comando e l'abilità parentetica sono caratteristiche distintive di Licurgo<sup>33</sup>. Popolarità, ammirazione e doti morali orientavano la scelta del legislatore da parte dei cittadini anche in caso di crisi o conflitto civile. Le leggi, in questo caso, si configurano come elemento risolutivo e stabilizzatore. Questo schema si realizza a Mitilene con l'elezione di Pittaco alla magistratura straordinaria di esimnete (*aisymnetes*) in seguito allo scontro con i fuoriusciti guidati da Antimenide e dal poeta Alceo<sup>34</sup>. Similmente, gli Ateniesi scelsero di affrontare la guerra civile che li attanagliava ricorrendo a un personaggio *super partes*, scelto in seguito all'accordo con le parti in lotta<sup>35</sup>. Con l'avvento della legislazione, specie

di Creta e Licurgo di Sparta, che avevano ricevuto le leggi rispettivamente da Zeus e Apollo.

<sup>30</sup> Cf. Canevaro 2018a; Id. 2018b.

<sup>31</sup> Diod. XII 20, 1.

<sup>32</sup> Diod. XII 11, 3.

<sup>33</sup> Plut. *Lyc.* V 1.

<sup>34</sup> Arist. *Pol.* III 14, 1285a 30-b3, nel contesto della discussione della tirannide elettiva (*aisymneteia*). Cf. Faraguna 2005, 321-333; Parker 2007, 31-32. Dalla testimonianza di Diog. Laer. I 75, si deduce che Alceo partecipò alla cospirazione contro il tiranno Melancro insieme a Pittaco e alcuni compagni (*μετὰ τὸν Ἀλκαίου ἀδελφῶν*), probabilmente verso la fine del VII secolo (612-609 a.C. in base a Suda, s.v. Πιττακός). Negli anni immediatamente successivi Alceo combatté contro gli Ateniesi al Sigeo (Hdt. V 95, 1-2), ma i suoi rapporti con Pittaco dovevano essere di collaborazione, con buona sicurezza alleati nella lotta contro Mirsilo. Proprio la scoperta di un complotto contro Mirsilo provoca il 'primo esilio' di Alceo a Pirra, probabilmente un allontanamento volontario per sfuggire a una sicura punizione; Pittaco doveva essere fra i congiurati (Alc. fr. 129 Campbell = fr. 65 Porro). È con la morte di Mirsilo che si consuma la frattura tra Pittaco e Alceo, con il primo che viene scelto come esimnete di Mitilene e combatte contro i fuoriusciti. Il celebre frammento alcaico (fr. 348 Campbell = fr. 67 Porro) mostra il segno concreto della rottura nella definizione di Pittaco da parte di Alceo come tiranno (*tyrannos*). Sul pensiero di Alceo circa la guerra civile e l'esilio, si rimanda a Seibert 1979, 281-283 (e rispettive note alle pp. 580-581) e Garland 2014, 19, 264; sull'analisi dei frammenti alcaici concernenti i diversi esili del poeta, si veda Bowie 2007, 32-42.

<sup>35</sup> Arist. *Ath. Pol.* V 2; Plut. *Sol.* XIV 3; Plut. *Amat.* 763d.

della codificazione scritta delle leggi, si compie il passaggio da uno stato di disordine sociale (*stasis*) e di vuoto legislativo (*anomia* o *ataxia*) alla realizzazione del buon governo o del governo della legge (*eunomia*)<sup>36</sup>. Ciò vale ad Atene come a Sparta<sup>37</sup>. Benché le fonti rappresentino questo passaggio con una certa schematicità che ha portato parte della critica a sostenere che si tratta di una costruzione retorica, in cui la realtà è analizzata secondo *topoi* e non mediante il suo divenire storico<sup>38</sup>, è innegabile che gli antichi abbiano attribuito alla legge la funzione primaria di garantire una nuova giustizia sociale. La realizzazione dell'*eunomia* passa anche attraverso la fissazione di pene severe, anche se in alcuni casi esse appaiono più miti rispetto alle sanzioni previste dalle legislazioni precedenti. La severità è caratteristica della legislazione di Dracone, Zaleuco e Caronda<sup>39</sup>. La precisione e l'accuratezza (*akribeia*) di Caronda nella sua azione legislativa è elogiata da Aristotele<sup>40</sup>.

Dopo aver dato le leggi alla città, il legislatore non conserva il potere, ma lo rimette nelle mani del popolo, presumibilmente per non trasformare un incarico temporaneo, ma dalla prerogative pressoché illimitate, nell'esercizio di un potere personale che avrebbe rasentato la tirannide<sup>41</sup>. Non è affatto inconsueto che l'avvento della legislazione suscitasse reazioni controverse fra i cittadini, se non addirittura aperto malcontento. Talvolta era la formulazione della legge ad essere messa sotto accusa. Secondo Isocrate e, in generale, secondo la posizione dei conservatori, per raggiungere il buon governo erano sufficienti poche leggi, scritte in maniera

---

<sup>36</sup> Per l'idea che le riforme soloniane abbiano introdotto il governo della legge o *rule of law* in Atene, si rimanda a Harris 2006, 299-312; Id. 2016, 81-85; Poddighe 2014, 182-184, 208 ss.; Canevaro 2017a, 217-222.

<sup>37</sup> Sulla realizzazione dell'*eunomia* a Sparta, si vedano Paradiso 1994, 151-161; Luraghi 2011, 187-188. Sulle differenze esistenti fra *eunomia* ateniese e spartana, si veda Raaflaub 2006, 392-404.

<sup>38</sup> È la posizione di Piccirilli 1984, 1031-1036.

<sup>39</sup> La severità (*chalepotes*) rappresentò il tratto peculiare (*idion*) della legislazione di Dracone secondo Arist. *Pol.* II 12, 1274b 15-18. Per il significato del concetto di *to idion* nel pensiero di Aristotele, si rimanda a Newman 1950, 381-382; Saunders 2014, 169-170. Diod. XII 16, 3 ricorda la durezza delle pene nella legislazione di Caronda presa nel suo complesso, ma anche la severità delle sanzioni legate alle cattive frequentazioni (*kakomilia*), legge ignota agli altri legislatori (XII 12, 3). Sul rigore delle leggi di Zaleuco, si veda Zenob. IV 10; sulla relazione fra il buon governo e la severità delle norme di Locri, Arist. fr. 548 Rose = *schol.* in Pind. *Olymp.* XI 17.

<sup>40</sup> Arist. *Pol.* II 12, 1274b 6-8, che definisce Caronda il più accurato (*γλαφυρότερος*) dei legislatori del suo tempo.

<sup>41</sup> Sulla prossimità fra legislazione e tirannide nella Grecia arcaica, si rimanda a Parker 2007; Wallace 2009 e, nel caso di Solone, a Luraghi 2015, 80-81; Loddo 2018a, 194-195.

chiara, ben coniugate con l'educazione, mentre leggi complicate, se non addirittura ambigue, erano proprie della democrazia degenerata, in cui a governare era la massa (*plethos*)<sup>42</sup>. Non è un caso che Sparta si presenti come un modello di oligonomia<sup>43</sup>. Nel caso di Solone, si trattò di un'accusa politica, perché i suoi detrattori lo biasimavano per aver redatto di proposito le leggi in maniera poco chiara, per accrescere la discrezionalità dei giurati nel tribunale popolare<sup>44</sup>. È probabile che l'attacco nei confronti delle leggi ambigue sia maturato nel contesto delle rivoluzioni oligarchiche della fine del V secolo, come dimostra il fatto che i Trenta intervennero sulla legislazione soloniana modificando il dettato delle leggi testamentarie, attraverso la rimozione delle clausole che invalidavano il testamento, e chiudendo i tribunali popolari<sup>45</sup>. Critiche alla formulazione del dettato legislativo potevano talora essere accompagnate da richieste esplicite indirizzate al legislatore di emendare le norme che lui stesso aveva introdotto<sup>46</sup>. L'inalterabilità delle leggi della città è uno dei capisaldi del pensiero pitagorico, sulla base dell'assunto che le leggi patrie sono le migliori: eventuali modifiche alle leggi esistenti o norme di nuova introduzione sono guardate con sospetto e risultano, in definitiva, pericolose, dal momento che il cambiamento, una volta avviato, non conosce sosta<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Elogio di leggi ben scritte: Isoc. XII 144; l'educazione è più efficace della proliferazione di leggi scritte: Isoc. VII 39-41; IV 78. Si veda anche l'opposizione, presente in Eforo, *FGrHist* 70 fr. 139a = Strab. VI 1, 8, fra le leggi di Zaleuco scritte in maniera alquanto semplice (*aplousteros*) e quelle dei Turini, che gareggiando in chiarezza con i Locresi, finirono per ottenere il risultato contrario. Per l'idea contraria che le leggi devono essere accurate perché è più facile trovare pochi saggi legislatori, che molti saggi giurati, Arist. *Rhet.* I 7, 1354a 31 ss. Cf. Musti 1986, 23-25; Thomas 1994, 125-126.

<sup>43</sup> Ambaglio 2004, 340.

<sup>44</sup> Arist. *Ath. Pol.* IX 2, XXXV 2; Plut. *Sol.* XVIII 4. L'interpretazione corretta di Arist. *Ath. Pol.* IX 2 è quella offerta da Poddighe 2018.

<sup>45</sup> Loddo 2018a, 192-193. Sulla chiusura dei tribunali popolari sotto i Trenta, si rimanda al saggio di Bearzot 2015a, 127-131.

<sup>46</sup> Caronda, secondo Diod. XII 16, 3, raccomandò alla comunità di attenersi alle leggi sempre e comunque, anche nel caso in cui sembrassero mal scritte (*κακῶς γεγραμμένος*). Solone si sottrasse alla richiesta di farsi lui stesso esegeta delle leggi che aveva emanato, perché scorse in questa richiesta un pretesto per modificarle. Non volendo cedere alle pressioni, lasciò Atene per l'Egitto. La cosiddetta *apodemia* soloniana è testimoniata da Hdt. I 29, 1; Arist. *Ath. Pol.* XI 1; Plut. *Sol.* XXV 6. Rhodes 1981, 169-170, riteneva che sia Aristotele sia Plutarco avessero attinto questa informazione da un'elegia di Solone. In effetti, c'è un riferimento all'Egitto in un frammento superstite (Sol. fr. 10 G.-P.<sup>2</sup>). Non è da escludere che Solone stesso abbia introdotto una modifica di significato analogo nella legge sull'omicidio, una sorta di *entrenchment clause* in calce alla legge sul *phonos*. Ci si riferisce, in particolare, alla fissazione dell'*atimia* ereditaria come sanzione a carico del magistrato o del privato cittadino che si fossero resi colpevoli di violare la legge o modificarla, conservata da Dem. XXIII 62.

<sup>47</sup> Camassa 1976-1977, 457-471; Id. 2005, 32.

Di fronte all'eventualità di modificare la lettera della legge, il nomoteta sceglie l'allontanamento dalla città. La sacralità della legge viene difesa, in casi estremi, anche a costo della stessa vita<sup>48</sup>. Di norma, però, i codici di leggi arcaici venivano protetti attraverso l'introduzione di specifiche procedure. Così Zaleuco di Locri avrebbe scoraggiato il cambiamento legislativo istituendo l'espedito del capestro. Di fronte alla proposta di introdurre ogni nuova legge, l'assemblea doveva esprimersi sulla sua utilità. Se fosse stata giudicata una norma vantaggiosa per la città, sarebbe stata ratificata e il proponente avrebbe avuto salva la vita, diversamente, sarebbe caduto vittima del capestro. In questo modo, i Locresi emanarono una sola nuova legge in molti anni, mantenendo inalterato il codice di Zaleuco<sup>49</sup>. Solone, avendo fissato un periodo d'inalterabilità per le sue leggi<sup>50</sup>, le protesse *poenis et religionibus*<sup>51</sup>.

Secondo testimonianze tarde alcuni legislatori premisero alle leggi prologhi (*prooimia*), in cui introducevano ai principi che guidavano la legislazione. Si trattò, in genere, di quadri di riferimento generale che consentivano di spiegare lo spirito da cui la legislazione era ispirata e di porla sotto l'egida della divinità<sup>52</sup>. È molto probabile, tuttavia, che i proemi siano stati aggiunti alle legislazioni secoli dopo la loro emanazione, probabilmente per influsso platonico e stoico<sup>53</sup>. Esiste una consonanza non trascurabile, in effetti, fra questi proemi e quelli di cui Platone fa uso

---

<sup>48</sup> Diod. XII 19, 1-2, racconta che Caronda, entrato con un pugnale in assemblea, per evitare di annullare una delle sue leggi che vietava ai cittadini di entrare in assemblea armati, preferì togliersi la vita che abrogare le leggi stesse. Lo stesso aneddoto è riferito a Zaleuco di Locri da Eust. *Il.* I 132.

<sup>49</sup> Dem. XXIV 139-141, ma Diod. XII 17, 1-3 attribuisce l'espedito del capestro a Caronda. Si veda anche Pol. XII 16, che riporta un aneddoto concernente una disputa relativa a uno schiavo conteso a Locri. Poiché il parere del cosmopolite, chiamato a dirimere la controversia, fu contestato da una delle parti, egli invitò la parte che contestava la sua lettura, sulla base del fatto che quella offerta dal cosmopolite non rappresentava l'intenzione del legislatore, a presentarsi di fronte all'assemblea dei mille, per chiarire quale fosse l'intenzione (*proairesis*) di Zaleuco, essendo però soggetto all'espedito del capestro. Cf. Camassa 1982, 37; Zunino 1998, 155-159.

<sup>50</sup> Aristotele e Plutarco parlano di cent'anni, Erodoto di dieci (fonti citate *supra*, n. 46). Il riferimento a cent'anni d'inalterabilità, corrispondente a grandi linee a tre generazioni, può significare, di fatto, l'impegno perenne a non modificare le leggi. Così Camassa 2011, 191; Canevaro 2015, 13.

<sup>51</sup> Si tratta dei fr. 93a = Dio Chrys. *Or.* LXXX 6 e 93b = Gell. *NA* II 12, 1, secondo l'edizione Leão - Rhodes. Dione fa riferimento a maledizioni (*araí*) e all'*atimia* per chi avesse tentato di rovesciare le leggi di Solone; Gellio riferisce di pene giudiziarie e religiose. Cf. il commento di Leão - Rhodes 2015, 149-150.

<sup>52</sup> Abbiamo notizia di *prooimia* che accompagnavano le leggi di Zaleuco (Stob. IV 2, 19) e di Caronda (Stob. IV 2, 24). Cf. Ries 1983, 117-118; Ambaglio 2004, 338.

<sup>53</sup> Ries 1983, 117, ipotizza che i proemi risalgano al periodo fra Platone e Cicerone.

nelle *Leggi*. Secondo il filosofo, il *prooimion* metteva il destinatario della norma nella giusta disposizione di obbedienza e aiutava la memorizzazione, attraverso la spiegazione dei motivi specifici per la sua introduzione<sup>54</sup>. Funzione analoga poteva essere esercitata dall'abitudine di cantare i *nomoi*<sup>55</sup> (o, quantomeno, di recitarli tenendo conto del ritmo), attestata, per esempio, per Caronda<sup>56</sup>, e secondo una tradizione accolta da Plutarco, per Solone<sup>57</sup>. A Creta i giovani erano soliti apprendere le leggi con l'ausilio della musica e a Sparta i *nomoi* venivano cantati<sup>58</sup>.

I motivi fin qui analizzati inducono a considerare con cautela soprattutto le informazioni relative alla 'prima generazione' dei legislatori arcaici, sui quali disponiamo effettivamente di pochi dati certi. La figura di Solone, invece, risulta più nettamente definita ed è inquadrabile storicamente con buona sicurezza. Benché, infatti, la biografia politica dell'Ateniese sia stata riveduta nel tempo e impiegata, talora strumentalmente, per dare autorevolezza a taluni provvedimenti o per piegarlo a padre di certe iniziative politiche, occorre tenere presente che Solone stesso rivendica nelle sue elegie il suo ruolo di legislatore per la città di Atene, in particolare quando sottolinea l'impegno profuso nella scrittura delle leggi<sup>59</sup>. Esiste, in effetti, una forte consonanza fra quello che la tradizione dice su Solone e quanto Solone stesso dice del suo operato. Si tratta di un dato che è bene sottolineare: di fronte a una generale messa sotto accusa della tradizione relativa ai legislatori arcaici, le notizie sul Solone legislatore

---

<sup>54</sup> Sulle funzioni dei *prooimia* platonici, oltre al classico Ries 1983, 104-113, anche Laks 2007; Brisson 2008. Sugli aspetti retorici dei *prooimia* e sui rapporti con i proemi dei discorsi deliberativi, è utile il saggio di Schenkeveld 2007, 27-28. Un tentativo di seguire i modi con cui i proemi platonici sono stati impiegati nella storia delle costituzioni è oggetto del saggio di Fögen 1994-1995.

<sup>55</sup> Piccirilli 1981, 12 e Arnaoutoglou 2004, 4, difendono l'idea della compatibilità fra leggi cantate e leggi scritte. Improbabile sembra la lettura di Thomas 1995, secondo cui la pratica di cantare le leggi le separava dal resto della legislazione, conferendo loro una certa autonomia e, in definitiva, un ruolo differente. Allo stesso modo, non è possibile sostenere che recitare le leggi presupponesse che non fossero state messe per iscritto, come dimostra il caso della legislazioni di Zaleuco e Solone. Cf. *infra*, n. 57.

<sup>56</sup> Leggi di Caronda cantate nei *symposia*: Ermippo, *FGrHist* 1026 fr. 5 = Athen. *Deipn.* XIV 10, 619b. A Mazaka, in Cappadocia, un *νομοδός* veniva selezionato per recitare le leggi di Caronda: Strab. XII 2, 9. Sul tema si vedano gli interventi di Piccirilli 1981 e Arnaoutoglou 2004.

<sup>57</sup> Solone mette in versi le sue leggi prima di pubblicarle: Plut. *Sol.* III 4. Che la fonte di questa informazione sia Ermippo è stato sostenuto da Manfredini - Piccirilli 1977, 122. Sulla compresenza di oralità e scrittura e sulla relazione fra scrittura e prosa da un lato, oralità e poesia dall'altro, si veda Reggiani 2015, 314-315.

<sup>58</sup> Ael. *VH* II 39.

<sup>59</sup> Sol. fr. 30 G.-P.<sup>2</sup>.

sono in definitiva coerenti con le informazioni che si possono trarre dagli scritti soloniani.

Sembra legittimo, quindi, concludere che lo scetticismo circa le figure dei legislatori può riguardare gli accrescimenti che la tradizione successiva, influenzata dalle istanze più disparate, può aver operato sul nucleo originario delle informazioni, ma non certamente l'esistenza dei nomoteti di età arcaica e la loro azione di porre (*theinai*) le leggi per la comunità.

### 3. LE ORIGINI DELLA CODIFICAZIONE E IL DIBATTITO SUL PRIMATO DELLA SCRITTURA LEGISLATIVA

La creazione delle leggi è tuttavia da interpretarsi come l'atto fondativo di una polis? Sembra che, in riferimento all'attività dei legislatori, non si possa parlare di creazione *ex novo* di tutte le leggi, ma di raccolta e revisione del materiale normativo di cui la città si era servita fino a quel momento; presumibilmente ciò avveniva parallelamente all'emanazione di nuove disposizioni. Di norma ogni comunità poteva far riferimento, prima dell'avvento delle leggi scritte, a un diritto fondato sulle cosiddette *themistes*, originariamente sentenze particolari, dal valore contingente, la cui forza normativa, lungi dall'essere intrinseca, si sostanziava solo dopo il pronunciamento<sup>60</sup>. È opinione condivisa che le *themistes*, responsi oracolari percepiti come indicazioni della divinità sulla condotta da seguire, abbiano rappresentato il fondamento nell'amministrazione della giustizia prima dell'avvento della codificazione scritta<sup>61</sup>. I re o i magistrati (*basisleis*), amministrando la giustizia, dunque, esprimevano in questo modo consonanza con la volontà divina, che in definitiva indicava le linee da seguire in una determinata situazione. Il termine è accompagnato frequentemente dal verbo *diakrinein* ad indicare l'operazione di giudicare mediante distinzione, separazione e dunque scelta fra molteplici *themistes*<sup>62</sup>. Quest'azione di selezione sapiente era, in definitiva, il contributo che il magistrato forniva nell'esercizio della giustizia e l'errata applicazione di *themis* rappresentava la ragione primaria per la critica al suo operato<sup>63</sup>. Dopo il pronunciamento, dunque, le *themistes* acquisivano una

---

<sup>60</sup> Jellamo 2005, 17-18. Sull'etimologia di *themis* si veda Chantraine 2009, 411 ss.

<sup>61</sup> Camassa 1982, 32; Gagarin 2008, 30-32.

<sup>62</sup> Faraguna 2006, 66-67.

<sup>63</sup> Sia sufficiente richiamare la critica esiodea ai magistrati 'mangiatori di doni' in Hes. *Op. vv.* 219-221, che giudicano le cause con sentenze storte.

dimensione para-giuridica, attraverso la conservazione e la stratificazione, venendo così accettate dalla comunità come principi di massima cui attenersi, strumento di un tacito accordo fra i suoi membri a ispirare il proprio agire alle consuetudini e agli usi acquisiti. Dovettero certamente rivestire un ruolo fondamentale per il loro radicamento all'interno della società i *ghene* aristocratici, cui si deve presumibilmente la conservazione e la trasmissione delle disposizioni alle generazioni successive in un contesto di oralità. Un diritto consuetudinario così concepito, per quanto scarsamente organizzato e asistemico, dovette rappresentare il punto di partenza per la codificazione vera e propria<sup>64</sup>. Si potrebbe inoltre individuare il momento, almeno per quanto concerne la storia ateniese, in cui si collocò la fissazione per iscritto delle norme consuetudinarie, affidate in precedenza alla trasmissione orale: il riferimento è a quanto riferito dall'*Atb. Pol.* circa le funzioni dei tesmoteti, incaricati della conservazione e della trasmissione delle leggi attraverso il ricorso alla scrittura<sup>65</sup>. Non si trattò, evidentemente, di incaricare i magistrati di raccogliere le regole che avevano guidato le sentenze nei tribunali<sup>66</sup>, cosa che presupporrebbe erroneamente l'esistenza del principio giuridico di un 'precedente legale vincolante' nel diritto attico<sup>67</sup>. Non può dunque essere condivisibile l'opinione di Michael Gagarin, secondo cui i Greci non ebbero una legge orale prima di avere leggi scritte, sulla base del fatto che solo la legge scritta è da considerarsi legge<sup>68</sup>. L'affermazione dello studioso si basa sostanzialmente sul fatto che l'idea di legge non scritta è apparsa in Grecia solo nel V secolo, vale a dire ben più tardi rispetto all'emergere delle leggi scritte<sup>69</sup>. È stato però opportunamente sottolineato che sono riconoscibili alcune società che si sono affidate a una legislazione interamente orale sia nella composizione che nella fruizione: è il caso, ad esempio,

---

<sup>64</sup> Camassa 1982, 32-33; Faraguna 2006, 70.

<sup>65</sup> Arist. *Atb. Pol.* III 4 e l'interpretazione di Faraguna 2006, 72.

<sup>66</sup> Come sembra ammettere Ruzé 1988, 86-88.

<sup>67</sup> Lanni 2004, 159-171.

<sup>68</sup> Gagarin 1986, 122, seguito da Bertrand 1999, 55-63. Ma si vedano le critiche condivisibili a questa ricostruzione di Arnaoutoglou 2004, 5; Faraguna 2006; Cerri 2010, 139-146.

<sup>69</sup> Il riferimento è a Soph. *Ant.* vv. 450-455, in cui Antigone si appella, di fronte alla volontaria elusione di una delle leggi di Creonte, agli *ἄγραπτα νόμιμα*, le leggi non scritte e incrollabili degli dei, la cui origine non è collocabile in un dato momento cronologico, ma la cui validità è perenne. Un'eco di questa polemica è ravvisabile in Soph. *OT* vv. 863-871, nel terzo coro. Secondo Cerri 2010, l'espressione 'leggi non scritte' deve riferirsi a un «vero e proprio sistema legislativo di tradizione orale, di cui erano depositarie le grandi casate gentilizie che avevano dominato la polis nell'età più arcaica e che ancora, in regime di democrazia, ambivano ad esercitare una sorta di egemonia politica» (p. 139). Cf. anche Pepe 2017, 40, n. 21.

della tradizione germanica o di quella islandese, le cui comunità decisero di amministrarsi attraverso leggi trasmesse di generazione in generazione tramite il mezzo orale<sup>70</sup>. D'altronde l'esistenza di un pre-diritto nel mondo greco è stata indagata proficuamente negli studi di Louis Gernet, il quale ha messo in evidenza non solo l'importanza capitale che questa forma di diritto rappresentò per la grecità, ma anche la sua peculiarità rispetto al modello giurisprudenziale romano<sup>71</sup>.

La tesi tradizionale lega la scrittura delle leggi all'ambito coloniale e all'esigenza per i coloni di darsi un corpus di norme organico e condiviso. Dotarsi di un insieme di prescrizioni vincolanti ebbe certamente la funzione, in presenza di comunità eterogenee, di salvaguardare l'identità del centro appena sorto<sup>72</sup>. Sarebbe stato pertanto l'Occidente magnogreco a fornire le condizioni ideali per la codificazione: da un lato, l'esigenza concreta da parte degli *apoikoi* di ricreare una comunità civile, dall'altro, il verificarsi di fattori acceleranti quali l'assenza di una marcata gerarchizzazione sociale e l'aspirazione ad una maggiore equità rispetto a quella offerta dalla madrepatria. Una simile interpretazione dell'origine della codificazione scritta trova parziale riscontro in alcune testimonianze antiche, che mettono in relazione i legislatori d'area coloniale con il primato della scrittura delle leggi, in particolare con la figura di Zaleuco e l'ambiente locrese<sup>73</sup>. La tradizione, come abbiamo visto, collegava la figura di Zaleuco a quella di un altro legislatore che operò in ambito magnogreco, Caronda. A questo personaggio le fonti attribuiscono l'elaborazione di un codice di leggi per la città di Catania, un codice a tal punto ammirato da essere adottato anche da altre *poleis*<sup>74</sup>. La tesi dell'origine 'coloniale' della legislazione scritta può inoltre basarsi su motivazioni di ordine linguistico. Il termine impiegato per designare l'idea di legge, νόμος, viene generalmente ricondotto alla radice \**nem-*, recante l'idea della distribuzione, della ripartizione ordinata, codificata, priva di arbitrarietà<sup>75</sup>. In un

---

<sup>70</sup> Thomas 1995.

<sup>71</sup> Gernet 1968, 175-260. Cf. Cantarella 1984, 75-81.

<sup>72</sup> Camassa 1982, 34-36.

<sup>73</sup> Eforo, *FGrHist* 70 fr. 138b = [Scymn.] *Orb. descr.* 314-315 Marcotte e fr. 139 = Strab. VI 1, 8; Clem. Al. *Strom.* I 16, 79, 4; Serv. I 507.

<sup>74</sup> Caronda viene elogiato come il miglior legislatore di Italia e Sicilia da Plat. *Resp.* 599e, mentre Arist. *Pol.* II 12, 1274a 23-25 gli attribuisce la paternità delle leggi delle città calcidesi. La tradizione pitagorica conserva notizia del fatto che diverse città della Sicilia e dell'Italia meridionale adottarono le leggi di Caronda: Aristosseno, fr. 17 Wehrli = Iambl. *VP* VII 33-34 = Porphy. *VP* 21.

<sup>75</sup> Laroche 1949, 163-205; Chantraine 2009, 714-716. Benveniste 1976, 62, attribuisce a questa radice il significato di spartizione legale, codificata dalla legge, dal costume o dalla convenienza, non da una decisione arbitraria. Diversamente, Svenbro

frammento attribuito ad Archita di Taranto il termine *nomos* viene messo in relazione con νομεύς (pastore): secondo l'autore i due concetti sarebbero da porsi in relazione per il fatto che entrambi recano l'idea della distribuzione<sup>76</sup>. È facile comprendere quanta importanza dovesse ricoprire un'equa ripartizione delle terre, delle responsabilità, dei diritti fra i cittadini nelle neonate realtà coloniali. La legge rappresentò certamente lo strumento principale nel delicato processo di definizione di prerogative e competenze.

Un altro scenario, tuttavia, è possibile. Secondo Lilian Jeffery sarebbe stata Creta il luogo in cui si decise per la prima volta di porre le leggi per iscritto<sup>77</sup>. Gli indizi in questo senso non mancano: la tradizione sui mitici legislatori cretesi, Minosse e Radamanto; il ruolo fondamentale attribuito al cretese Taleta nella formazione dei legislatori occidentali, Zaleuco e, mediante Zaleuco, Caronda; la tendenza nelle fonti ad attribuire la discendenza del codice di leggi spartano ai *nomima* cretesi. A tutto ciò si può aggiungere il ruolo avuto da artigiani e commercianti nel mettere in contatto l'ambiente cretese con il vicino mondo orientale, ben più accostumato a servirsi di codici di leggi scritte. Non appare poi secondario il fatto che Creta abbia restituito iscrizioni a carattere legislativo databili al VII secolo: è il caso della nota legge di Dberos, che impone al magistrato (*kosmos*) un limite riguardo l'iterazione della carica (dieci anni), probabilmente modificando la situazione precedente in cui era in vigore un limite meno severo o non esisteva alcuna restrizione<sup>78</sup>.

In realtà, non è possibile determinare con argomenti certi quale sia stato il contesto di origine della pratica di codificare le leggi. Non è da escludere, peraltro, che i codici di leggi scritte si siano diffusi parallelamente in diverse *poleis* a partire dall'imitazione di pratiche che erano ben radicate in società anelleniche. Intorno al VII secolo, infatti, Zaleuco a Locri, Dracone ad Atene, misero per iscritto le leggi e a Dberos, come abbiamo visto, l'assemblea dei cittadini emanava provvedimenti a carattere legislativo, tesi a garantire il governo della legge. Un contesto siffatto si adatta per di più alla confusione che regna nelle fonti, una confusione

---

1988, 123-136, collega il termine *nomos* con l'idea della lettura, richiamandosi non solo al fatto che il verbo *nemein* può essere connesso con il concetto di 'distribuire oralmente, leggere', ma anche con l'accezione di 'melodia' o di genere poetico musicale.

<sup>76</sup> Archita, *leg.* IV 21-30. Per un commento al passo si rimanda a Caserta 2009, 36-38.

<sup>77</sup> Jeffery 1976, 43, 188-189, 202, n. 7. Nella stessa direzione vanno le considerazioni di van Effenterre 1991, 83-86.

<sup>78</sup> ML 2 = *Nomima* I 81. Sulla legge si vedano Bertelli 2008, 39-43; Gagarin 2008, 45-51; Camassa 2011, 72-85; Gagarin - Perlman 2016, 200-207.

che ha portato Eforo a coniugare le due letture sul luogo di nascita della codificazione scritta, già presenti agli antichi. È indicativo, infatti, che lo storico di Cuma, pur ammettendo il primato locrese nella scrittura delle leggi, faccia idealmente dipendere la sapienza legislativa di Locri dall'imitazione (*zēlosis*) di modelli costituzionali cretesi. Analogamente Eforo, di fronte alla tesi di alcuni storici (*tines*) che difendevano l'originalità delle leggi spartane, sostiene la loro derivazione dalle istituzioni cretesi<sup>79</sup>. Sembra pertanto possibile che Eforo abbia tentato di effettuare un'operazione di razionalizzazione di posizioni differenti, cercando di conciliarle secondo una logica che attribuiva a Locri il primato della scrittura delle leggi, ma ne conservava la paternità spirituale per Creta.

#### 4. SCRIVERE LE LEGGI: UNA QUESTIONE DI EQUITÀ?

La fissazione delle leggi per iscritto è stata spesso ritenuta alla base della promozione dell'egualitarismo sociale<sup>80</sup>. Si deve ricordare a questo proposito che gli antichi stessi hanno valorizzato questo indirizzo interpretativo, promuovendo l'idea che la legge scritta abbia permesso il raggiungimento di giustizia ed equità<sup>81</sup>. Secondo la tesi che ha trovato nel corso del tempo un maggior numero di sostenitori, la scrittura delle leggi sarebbe stata una conseguenza della pressione popolare di fronte alla gestione arbitraria del potere giudiziario da parte dell'aristocrazia dominante. La domanda per una maggiore equità sociale si accompagnava pertanto al rifiuto di una giustizia fondata su norme trasmesse oralmente, di cui veniva sottolineata la facilità di manipolazione da parte dei funzionari che la amministravano<sup>82</sup>. Una lettura di questo genere del fenomeno legislativo valorizzava un noto passo esiodo, che apostrofava i *basileis*, responsabili della sentenza che concluse l'agone processuale che vedeva Esiodo opposto al fratello Perse, 'mangiatori di doni'<sup>83</sup>. Che si sia trattato di una concessione da parte della classe dominante o piuttosto del risultato delle pressioni sulle aristocrazie al potere da parte del popolo non è agevole capire. A questo proposito, appare stridente la sicurezza con cui Fritz

---

<sup>79</sup> Eforo, *FGrHist* 70 fr. 140 = Strab. X 4, 16 con il commento di Parmeggiani 2011, 661-670.

<sup>80</sup> Bonner - Smith 1930, 67; Murray 1996, 209.

<sup>81</sup> Eur. *Supp.* vv. 433 ss. con Canfora 2011, 213-219; Daneš 2012, 115-136. Più sfumata la posizione di Pepe 2017, 37-41.

<sup>82</sup> Bonner - Smith 1930, 67-69.

<sup>83</sup> Hes. *Op.* vv. 37-39, 219-222. Cf. Gagarin 1992.

Gschnitzer parlava delle legislazioni scritte come di concessioni «strappate al ceto dominante attraverso sommosse più o meno sanguinose»<sup>84</sup>. La teoria della progressiva democratizzazione della società attraverso l'adozione di leggi scritte, costruita sull'analogia con il mondo romano, ha il limite di enfatizzare eccessivamente il ruolo esercitato dal *demos*, dipingendolo come l'unico a trarre giovamento dalla codificazione delle leggi<sup>85</sup>. È stato osservato, in aggiunta, che una tale ricostruzione tende a sovrastimare la conoscenza e la fruizione della scrittura presso le classi popolari. Il mero atto di trasporre in segni grafici le leggi non equivale a un'immediata democratizzazione della società, né poté rappresentare l'obiettivo principale della lotta popolare contro la classe dominante. Per di più, tra le prime *poleis* a dotarsi di leggi scritte si devono annoverare Locri, la cui *politeia* non può essere definita di certo democratica, e le città cretesi, che si reggevano su governi aristocratici<sup>86</sup>.

Le due tesi fondamentali – la codificazione come esito della pressione popolare contro il monopolio aristocratico nell'amministrazione della giustizia o come strumento per congelare il cambiamento e fissare lo *status quo* – sono state oggetto di successive riprese e limature da parte della critica. Vediamo gli apporti principali.

Un certo consenso ha riscosso la tesi secondo cui la codificazione non sarebbe stata l'esito di un processo di riscossa delle classi oppresse, ma la spinta per il *demos* per acquisire consapevolezza di sé e dei propri diritti. In altre parole, la scrittura delle leggi non rappresentò il mezzo per un maggiore coinvolgimento popolare nella gestione delle responsabilità politiche e giudiziarie, ma una delle cause che portò le classi meno abbienti a rivendicare un ruolo politicamente attivo<sup>87</sup>. Sarebbe stata, pertanto, la diffusione dell'alfabetizzazione a creare le condizioni per il cambiamento: da un lato, l'adozione progressiva della scrittura per assolvere a funzioni pubbliche e private indebolì la cultura orale tradizionale, dall'altro, questo stesso indebolimento originò l'esigenza di escogitare mezzi alternativi di conservazione delle informazioni. È opportuno, tuttavia, rilevare che una lettura di questo tipo, se ha il merito di mettere in discussione l'assunto che rappresentava la codificazione come l'obiettivo delle rivendicazioni popolari, manca di fornire una spiegazione adeguata per la nascita della legislazione scritta, semplificando eccessivamente il

---

<sup>84</sup> Gschnitzer 1988, 124.

<sup>85</sup> Eder 1986, 262-263.

<sup>86</sup> Sickinger 2008, 99.

<sup>87</sup> Thomas 1977, 455-458; Gagarin 1986, 123-124; Bertrand 1999, 67-70; Pepe 2016, 22-24.

passaggio dall'oralità alla scrittura. La consapevolezza delle aporie che questa tesi lasciava irrisolte ha condotto a proporre una interpretazione opposta del ricorso alla scrittura. L'interpretazione più frequente della codificazione arcaica poggia su un parallelismo fra la situazione greca e quella di Roma arcaica, secondo uno schema che vede nella legge scritta il punto di arrivo delle istanze riformistiche popolari e, nel contempo, l'avvio di quel processo che porta alla partecipazione popolare nella gestione dello stato. Sulla base di questa premessa, Walter Eder ha proposto di guardare alla codificazione arcaica come a un tentativo da parte dell'*élite* dominante di congelare il cambiamento in corso, assicurandosi la conservazione dello *status quo* politico, economico e sociale<sup>88</sup>. Il quadro che lo studioso ricostruisce, basato essenzialmente sullo spaccato ateniese, presuppone che il diritto consuetudinario amministrato oralmente sia stato oggetto di rapidi cambiamenti a vantaggio delle classi popolari, le quali tentavano in questo modo di spezzare il monopolio aristocratico nella gestione dello stato. Gli Eupatridi ateniesi non avrebbero ricevuto alcuna pressione circa la concessione di un sistema di leggi scritte, pressione di cui, secondo Eder, non si ha notizia nelle fonti. Al contrario, gli aristocratici al potere avrebbero visto nella scrittura delle leggi un modo per consolidare i propri privilegi, impedendo per l'avvenire l'uso arbitrario della legge consuetudinaria, senza rinunciare peraltro al monopolio nell'esercizio della giustizia. Mettere per iscritto le leggi rappresentò, inoltre, il mezzo per rendere definitivo il regime della proprietà vigente, scoraggiando ogni istanza di redistribuzione delle terre.

Sulla scia dell'interpretazione di Eder, Sarah Forsdyke ha proposto di ricercare lo scopo della messa per iscritto delle leggi nella volontà di regolare i rapporti all'interno della classe dirigente in maniera definitiva, basandosi essenzialmente sul fatto che l'utenza in grado di trarre giovamento da una *legge letta* è identificabile con i ceti agiati, già coinvolti nell'amministrazione della cosa pubblica<sup>89</sup>. Il popolo, invece, non avrebbe potuto percepire come un reale beneficio una simile operazione, dal

---

<sup>88</sup> Eder 1986, 262-246, 272-278, 282-283. Analogamente si sono espressi Humphreys 1988, 484, n. 9, rispetto al codice di Solone, e Lewis 2007, 42, rispetto alle leggi di Dracone.

<sup>89</sup> Forsdyke 2005, 82-83, n. 15. Si veda, in particolare, il ruolo rivestito dalla legge (*thesmion*) contro la tirannide (Arist. *Atb. Pol.* XVI 10), in base alla quale sarebbe stato punito con l'atimia chi avesse tentato di instaurare la tirannide. La norma sarebbe stata un mezzo della *ruling elite* di usare la scrittura legislativa contro gli avversari politici. Similmente Hall 2007, 131-137, secondo cui il tentativo di usare le leggi per contrattare la distribuzione delle cariche, secondo la logica dell'autoregolamentazione delle classi aristocratiche, avrebbe escluso, di fatto, il *demos* dalla partecipazione. Cf. anche Osborne 2009, 177-178.

momento che la diffusione dell'alfabetizzazione in età arcaica non conobbe numeri significativi<sup>90</sup>. La dismissione della tesi di Eder comporta la proposizione di una visione alternativa della scrittura della legge, in base alla quale la codificazione rappresentò originariamente il mezzo impiegato dai membri dell'*élite* per regolare le dinamiche di potere. La scrittura della legge venne considerata l'unico strumento in grado di evitare il conflitto fra aristocratici, assegnando a ciascuno una parte all'interno del gioco politico. Questa operazione avrebbe avuto come fine precipuo quello di evitare che, in uno scenario politico dominato da poche ma influentissime famiglie, un membro di una di queste tentasse di prevalere sulle altre, accentrando tutto il potere nelle proprie mani. Si trattò evidentemente di una mossa preventiva atta a scoraggiare tentativi rivoluzionari e frenare gli appetiti individuali, nel timore che questi potessero dare luogo all'instaurazione di un potere personalistico.

La prospettiva della tensione fra le diverse componenti sociali è stata approfondita nella recente monografia di Zinos Papakonstantinou. Lo studioso, privilegiando *a legalistic point of view*, si esprime a favore dell'esistenza di una forte pressione popolare alla base della creazione di leggi scritte. Ciò che differenzia questo approccio da quelli precedenti è la disponibilità del proponente a credere fortemente nella coincidenza fra adozione della forma scritta nella pubblicazione delle norme e consapevolezza del *demos* come attore sociale. Una volta acquisite competenze e responsabilità nella sfera politica, esso può promulgare e ratificare le leggi, mentre la scrittura ne convalida la nuova funzione<sup>91</sup>.

Le letture fin qui prospettate, pur nella diversità degli approcci adottati e delle conclusioni raggiunte, hanno in comune il fatto di privilegiare, nel tentativo di indagare l'origine della codificazione scritta, la prospettiva della contrapposizione fra classi sociali o fra gruppi di potere. Mi pare, tuttavia, che nessuna delle ricostruzioni proposte sia realmente convincente, dal momento che non offre una spiegazione adeguata al passaggio da un mezzo all'altro nella trasmissione e pubblicazione delle leggi. L'elemento di differenziazione fra legge consuetudinaria veicolata oralmente e legge scritta non risiede soltanto nel cambiamento del *medium* cui ci si affida. Occorre tenere adeguato conto, dunque, dell'impossibilità con-

---

<sup>90</sup> Si tratta di un dato non solo controverso, ma difficilmente determinabile. Si vedano, ad esempio, i dati contrastanti offerti da Gagarin 2008, 56-58, 67-70; Papakonstantinou 2008, 77-81; Hawke 2011, 116.

<sup>91</sup> Papakonstantinou 2008, 47-51. Cf. anche Wallace 2016. In parziale disaccordo Simonton 2017, 19-20, che pur ammettendo che l'imput per alcune regolamentazioni sia venuto dal basso, enfatizza il ruolo dell'aristocrazia nel determinare meccanismi di condivisione del potere all'interno dell'*élite* dominante.

cettuale che la trasposizione di una norma in segni grafici equivalga da sola a una democratizzazione delle istituzioni o possa essere considerata sufficiente a regolamentare i rapporti fra pari. Il dato fondamentale, di contro, è che il passaggio da un diritto amministrato oralmente a un diritto affidato alla scrittura non riguardò tutte le leggi della polis. Pur tenendo conto della selezione, in parte volontaria, in parte casuale, che è stata alla base della conservazione delle norme trasmesse dalle fonti letterarie ed epigrafiche, si deve sottolineare che conosciamo solo una piccola parte delle leggi dei codici dei nomoteti arcaici, la quale spesso non riguarda leggi fondamentali della polis, ma aspetti secondari<sup>92</sup>. Inoltre, nell'Atene democratica, le leggi non scritte coesistono con le norme scritte della città e il richiamo all'oralità è evidente nella sopravvivenza di figure di memorizzatori (*mnemones*) che hanno l'incarico di conservare le decisioni prese, i giudizi<sup>93</sup>.

Perché dunque scrivere le leggi? La risposta più condivisibile, a mio avviso, è quella fornita da Rosalind Thomas, quando afferma che «an important factor was the need to record laws which were not universally agreed»<sup>94</sup>. Non si trattò evidentemente di una contrapposizione di interessi fra componenti sociali diverse, ma della constatazione che la polis necessitava di leggi differenti, rispondenti alle nuove dinamiche politiche, economiche e sociali che si erano imposte. La città arcaica, evidentemente, sentì ad un certo punto della sua esistenza – intorno alla metà del VII secolo – l'urgenza di affidare alla scrittura le sue regolamentazioni, rivedendo quella massa fluida di disposizioni non scritte, che si erano trasformate nel tempo e con l'uso nelle leggi della città. Il processo di revisione delle norme consuetudinarie fu dovuto evidentemente all'inefficienza di alcune di queste norme: la polis, evolvendosi, aveva bisogno di regole nuove, più dettagliate, che definissero in maniera più precisa gli elementi legati alla procedura. Ciò spiegherebbe il motivo per cui le leggi d'età arcaica a noi note appaiono marcatamente dettagliate: non si tratta, come è stato sostenuto a lungo, di leggi procedurali<sup>95</sup>, ma di leggi per lo più sostanziali in cui vengono precisati dettagli e particolari che sarebbe stato difficile ricordare con la sola trasmissione orale.

---

<sup>92</sup> Si pensi, a questo proposito, alle numerose norme sul diritto di famiglia di Solone, Zaleuco e Caronda, che riferiscono di disposizioni piuttosto specifiche, ma prive del contesto legislativo più ampio.

<sup>93</sup> Thomas 1995, 66-71; Ruzé 2017, 40.

<sup>94</sup> Thomas 1992, 65-73. Cf. anche Bertelli 2008, 58; Leão - Rhodes 2015, 1-2.

<sup>95</sup> L'insistenza sulla *facies* procedurale delle leggi arcaiche è propria di Gagarin 1986, 136, seguito da Thomas 1995, 71. Lo stesso principio appartenerrebbe alle leggi di Solone, cf. Gagarin 2006, 271-275. *Contra* Harris 2009-2010, 41 ss.

Si può dire forse qualcosa di più sulla questione a partire dal codice di leggi soloniano. Solone ponendo per iscritto le leggi si metteva nel solco di una tradizione già solida. A partire almeno dalla metà del VII secolo i primi legislatori diedero codici di leggi scritte alle comunità da cui erano stati chiamati. Ad Atene, Dracone aveva già elaborato un codice di leggi, sul cui contenuto e sulla cui ampiezza possiamo solo speculare, ma che ragionevolmente non si limitava soltanto alla regolamentazione dell'omicidio<sup>96</sup>. Gli obiettivi della legislazione soloniana devono essere almeno due: la rivendicazione di una giustizia uguale per tutti, che per essere tale deve essere messa per iscritto, e l'esigenza di correggere, rivedere, precisare quelle leggi del suo predecessore che si erano dimostrate inefficaci nell'assicurare la concordia e la pace sociale<sup>97</sup>. A questo scopo, si può osservare che il legislatore fece coesistere norme nuove con disposizioni più antiche, attentamente riviste e adeguate al nuovo contesto politico e sociale. L'azione del legislatore è indirizzata a reprimere abitudini invalse, nei confronti delle quali si è realizzato un cambiamento di percezione. Il suo piano riformistico non si propose di soddisfare le istanze e gli interessi di parte – come dimostrato dal persistere del malcontento di tutta la cittadinanza in seguito alla promulgazione delle leggi –, quanto piuttosto di ridefinire l'orizzonte politico, economico e giuridico dello stato. In questo senso si dovrebbe far riferimento, a proposito dell'esperienza soloniana, alla dimensione razionale della progettualità tipica dell'età arcaica: la polis, quindi, come 'città razionale', secondo la definizione di Oswyn Murray<sup>98</sup>. Ciò sembra evidente nel caso delle leggi suntuarie che disciplinano lo svolgimento dei funerali: con esse il legislatore tenta di correggere alcune delle usanze diffuse, adeguandole alle nuove esigenze della città. La rigida separazione fra uomini e donne nel corteo funebre e la riduzione dell'esposizione della salma; il divieto di seppellire più di tre vestiti insieme al defunto o di immolare buoi; la proibizione nei confronti delle manifestazioni plateali del lutto: tutto ciò testimonia il tentativo di operare un'inversione di tendenza rispetto ad abitudini consolidate, avvertite ora come fuori luogo o dannose per la comunità<sup>99</sup>.

Di fronte all'esigenza di emendare leggi vigenti o di precisare il dettato legislativo, la modalità tradizionale, orale, di trasmissione delle leggi

---

<sup>96</sup> Cf. Carey 2013.

<sup>97</sup> Il primo degli obiettivi è asserito dallo stesso Solone nel fr. 30 G.-P.<sup>2</sup>, vv. 18-20, quando ribadisce di aver scritto (ἔγραψα) le leggi (θεσμοί) sia per il ricco sia per il povero, con l'obiettivo di accordare a ciascuno una retta giustizia (εὐθείων δίκην).

<sup>98</sup> Murray 1996, 21-28.

<sup>99</sup> Cic. *Leg.* II 59 e 63-66; Plut. *Sol.* XXI 5-7; Dem. XLIII 62-63 = fr. 72a-c, 72/d Leão-Rhodes.

non appariva più esaustiva. Al contrario, la scrittura, specialmente nella sua dimensione pubblica, visibile nella scelta di iscrivere i *thesmoi* su supporti materiali dall'alto valore simbolico (*axones* e *kyrbeis*), risultò particolarmente adatta a caricarsi della nuova esigenza d'informazione di cui la polis necessitava e a superare, includendola, la tradizione<sup>100</sup>.

Se così accadde, si può spiegare più agevolmente il fatto che le leggi d'età arcaica fossero frequentemente accompagnate da invocazioni alla divinità. Potrebbe apparire paradossale che, nel momento in cui si affida ad un individuo la scrittura delle leggi, attraverso un'operazione di razionalizzazione del meccanismo legislativo, queste stesse leggi vengano poste sotto la protezione del divino. Ciò trova una spiegazione plausibile nella necessità di dignificare norme che non recano una storia. Il dio è chiamato pertanto a farsi garante dell'efficacia della norma e della sua inalterabilità<sup>101</sup>.

A sostegno dell'interpretazione che considera la scrittura delle leggi come risposta all'esigenza della città di servirsi di norme nuove e congruenti con lo sviluppo raggiunto dalla città, si può ricordare che la scrittura delle leggi non determinò la scomparsa di quelle figure, note come *mnemones* o *hieromnemomes*, la cui funzione peculiare consisteva nel ricordare e recitare pubblicamente le leggi della comunità, tanto da essere stati definiti 'archivi viventi'<sup>102</sup>. La presenza di questi funzionari, da porsi in relazione originariamente con la fruizione orale del diritto, è attestata anche dopo la promulgazione dei codici di leggi scritte ed è spesso rilevata come un tratto dissonante rispetto all'idea della preminenza della scrittura in ambito legislativo<sup>103</sup>. Si è già avuto modo di ricordare che secondo la tradizione le leggi di Caronda venivano cantate nei simposi e che quelle di Solone sarebbero state composte in versi e affidate alla recitazione<sup>104</sup>.

La persistenza di modalità legate all'oralità in campo legislativo si può ricondurre all'esigenza di impiegare fruttuosamente e in maniera sinergica tutti i canali di pubblicazione disponibili per conseguire un effettivo radicamento delle nuove disposizioni della polis: la scrittura, che determina un punto di svolta rispetto alle consuetudini del passato, fornisce una dimensione pubblica alle leggi, anche in virtù della monumentalità dei supporti fisici a cui la si destina; il ricorso a quelle figure distintive

---

<sup>100</sup> Così Bertelli 2008, 58, con riferimento alla legislazione scritta in generale.

<sup>101</sup> Accade così per la legge di Dreros, cf. *supra*, n. 78. Per la presenza di *entrenchment clauses* nelle leggi di Solone, cf. *supra*, pp. 23-24.

<sup>102</sup> Cf. *supra*, p. 34.

<sup>103</sup> Carawan 2008.

<sup>104</sup> Cf. *supra*, nn. 55-57.

dell'oralità, unitamente all'abitudine di ricorrere al verso e al canto per veicolare le leggi, contribuisce ad agevolarne la memorizzazione e la diffusione.

Edward Harris ha dimostrato che le leggi di Solone incarnano perfettamente lo spirito della legislazione greca, mirante a proteggere la comunità da concentrazione di potere nelle mani dei capi politici e dei magistrati e ad assicurare la sovranità delle leggi. Fra le misure attribuite a Solone che testimoniano questa tensione devono essere menzionate il controllo sulle magistrature, presumibilmente mediante un esame sulla moralità prima dell'inizio del mandato e una verifica dell'operato a fine della carica, e l'impegno richiesto ai magistrati di attenersi alle leggi<sup>105</sup>. Oltre a queste misure occorre considerare anche la decisione di Solone di assegnare funzioni esecutive o giudiziarie a un corpo di magistrati piuttosto che a singoli individui: ciò vale tanto per gli arconti quanto per i tesoriere di Atena, i colacreti, i naucrari e gli undici<sup>106</sup>. Infine, il legislatore sancisce mediante un giuramento comunitario l'inalterabilità del codice legislativo, imponendo ai cittadini di non modificare le leggi per un lasso di tempo significativo<sup>107</sup>.

L'esperienza di Solone come legislatore si inserisce, dunque, perfettamente nel quadro che è stato ricostruito per molti altri legislatori arcaici. Ne emerge, tuttavia, una figura dai contorni più nettamente definiti, in cui spiccata appare la volontà di assicurare alla comunità giustizia sociale, mediante la ridefinizione dei rapporti fra individui e della relazione fra il cittadino e lo stato, e innegabile deve dirsi il riconoscimento della necessità di attribuire un ruolo concreto al *demos* nel processo deliberativo della polis.

---

<sup>105</sup> Cf. *infra*, cap. III 6.

<sup>106</sup> Arist. *Atb. Pol.* III 3; VII 3; VIII 2-3.

<sup>107</sup> Cf. *supra*, nn. 50-51.



## II

# Solone il democratico

### 1. SOLONE E LA DEMOCRAZIA: UN MIRAGGIO STORIOGRAFICO?

Nel *Convito dei sette sapienti* Solone è uno dei saggi invitati a banchetto. Interrogato su quale fosse la città migliore, rispose che era migliore quella città in cui quelli che non sono stati colpiti direttamente da un torto si adoperano ad accusare e a punire i criminali non meno di chi è stato bersaglio dell'offesa<sup>1</sup>. Si tratta, è evidente, di un richiamo all'introduzione del principio giuridico del *boulomenos*, della possibilità accordata a qualunque cittadino ateniese maschio *epitimos* di avviare un'azione giudiziaria a difesa di terzi o della comunità, che la tradizione attribuisce al legislatore ateniese<sup>2</sup>. Il discorso di Solone, benché frutto di invenzione, attesta la relazione fra Solone e uno dei principi cardine su cui si fondava la democrazia di Atene, in un momento in cui la connessione della democrazia con Solone era divenuta tradizionale.

In effetti, il legame fra Solone e la democrazia nelle fonti è pervasivo. Per un Ateniese del IV secolo Solone era il vero padre della patria, colui che aveva dato vita alle istituzioni e alle leggi che ancora operavano ad Atene<sup>3</sup>. Un riformatore, un condottiero, un patriota, un legislatore, un poeta, un saggio. I mille volti di Solone sembrano coesistere senza soluzione di continuità a partire dal IV secolo, facendo del personaggio un punto di riferimento imprescindibile per ogni discorso sulla democrazia. È utile, allora, sottoporre a verifica una relazione, quella fra Solone e la democrazia, su cui gli antichi stessi non dubitavano? La prima risposta da dare è che gli antichi, in realtà, discutevano sulle origini della democrazia<sup>4</sup>, dando vita a un dibattito che ancora divide gli studiosi del

---

<sup>1</sup> Plut. *Conv. sept. sap.* 154d; Diog. Laer. I 59.

<sup>2</sup> Arist. *Atb. Pol.* IX 1; Plut. *Sol.* XVIII 8. Cf. *infra*, cap. IV 2.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, cap. I 1, p. 16 e n. 6.

<sup>4</sup> Benché le fonti di IV secolo non considerino la democrazia un'acquisizione recente, ma una forma di governo intrinsecamente legata con Atene, come dimostra l'esistenza della tradizione che fa risalire la *politeia* democratica addirittura al mitico re

mondo greco<sup>5</sup>. La seconda risposta che si può fornire fa riferimento alla natura delle fonti che tramandano il collegamento di Solone con la democrazia: le attestazioni circa questo legame si trovano a partire da fonti di IV secolo, fortemente condizionate dal dibattito contemporaneo sulla costituzione dei padri e interessate a sostenere la necessità del 'ritorno all'antico' come rimedio per la degenerazione del loro tempo. Sulla base dell'analisi delle figure storiche di Dracone, Solone e Clistene, ma anche dei riferimenti a Teseo nella pubblicistica e nella storiografia fra V e IV secolo, Eberhardt Ruschenbusch ha sostenuto una tesi che ha goduto di grande favore. L'idea di Solone come fondatore della democrazia sarebbe nata intorno al 356 a.C., come testimoniano, pur con qualche difformità, i riferimenti di Isocrate nell'*Areopagitico* e di Demostene nella *Contro Androzione*: Isocrate avrebbe rappresentato la versione di Solone propria dei moderati, Demostene quella dei democratici radicali. Verso il 343 a.C. Teseo avrebbe sostituito Solone come campione dei moderati, in seguito alla pubblicazione dell'*Atthis* di Androzione<sup>6</sup>.

Sulla scia di queste considerazioni per decenni l'interpretazione dominante nel campo degli studi soloniani è stata quella improntata al più assoluto scetticismo. Nulla o quasi di quanto trasmesso dalle fonti su ciò che Solone aveva realizzato dovrebbe essere considerato attendibile. In particolare, occorre segnalare i lavori di Claude Mossé e Mogens Hansen quali capisaldi di questa teoria interpretativa che potremmo definire 'razionalizzante'<sup>7</sup>. Secondo Mossé, il mito del Solone democratico si sarebbe formato a seguito del dibattito sulla *patrios politeia* originatosi negli ultimi decenni del V secolo, in particolare a seguito della restaurazione democratica, quando Solone fu assunto a campione di una forma di democrazia moderata. Delle numerose disposizioni che le fonti attribuiscono a Solone, di conseguenza, solo una piccola parte può essere considerata genuina. Si tratta di quelle norme espressione della riforma di Solone in materia di diritto di famiglia, perché probabilmente già in età soloniana si avvertì la necessità di fissare le relazioni all'interno dell'*oikos* e di precisare i rapporti fra *oikos* e polis. Queste disposizioni, che pure subirono nel corso del tempo una profonda rimodulazio-

---

Teseo, fondatore del sinecismo attico (cf. Bearzot 1980, 117; Bertelli 2003), Erodoto attribuiva l'introduzione della democrazia a Clistene (Hdt. VI 123 e 131) e probabilmente come lui tutta la storiografia di V secolo (Thuc. VI 59, 4).

<sup>5</sup> Cf. *supra*, Introduzione.

<sup>6</sup> Ruschenbusch 1958. *Contra* Bertelli 2003, 187. Lo studioso ha dimostrato che le *Atthides*, neppure quella di Androzione, non contengono alcun riferimento alla teoria di un Teseo inventore della democrazia.

<sup>7</sup> Mossé 1979, 425-437; Ead. 2008, 109-121; Hansen 1989, 71-99.

ne, possono essere considerate soloniane almeno nell'origine. Lo stesso, però, non può dirsi né sull'intervento di Solone su eredità e testamenti, né sulle riforme economiche, né sulle leggi funerarie, soggetti che apparirebbero, secondo l'opinione di Mossé, più in linea con gli interessi del IV secolo. Ma l'ambito in cui il mito di Solone trovò il terreno più fertile per svilupparsi fu senz'altro quello delle riforme costituzionali. Le misure che andarono a influire sul carattere della *politeia*, quelle trasmesse dal resoconto aristotelico dell'*Ath. Pol.* (V-XIII), sono considerate frutto della rielaborazione e della manipolazione perpetrata dalla propaganda moderata che operò a partire dalla fine del V secolo<sup>8</sup>. La classificazione censitaria, ad esempio, viene considerata un'invenzione, perché si ritiene che la sua introduzione sia stata successiva rispetto all'età di Solone. In particolare, la notizia della paternità soloniana della riforma sarebbe stata fabbricata dagli oppositori della democrazia radicale, per fornire un precedente autorevole al regime timocratico che essi avevano in mente. La presunta timocrazia soloniana, in effetti, forniva un modello perfetto per un accesso calmierato alle cariche, giacché quel sistema ammetteva solo i cittadini facoltosi alle cariche superiori e, nel contempo, ne subordinava la partecipazione in misura proporzionale alla loro ricchezza. La sua presenza nell'*Ath. Pol.* si spiegherebbe alla luce della volontà del suo autore di dare alla costituzione di Solone l'immagine di una *politeia* moderata. La timocrazia avrebbe funto, infatti, da contraltare alla creazione del tribunale popolare e alla possibilità concessa a chiunque lo volesse fra i cittadini di avviare un'azione giudiziaria a favore di un individuo leso nei suoi diritti<sup>9</sup>.

Anche Hansen ha contestato la storicità della democrazia soloniana, benché, a differenza di Mossé, abbia sostenuto con argomenti convincenti che gli Ateniesi del IV secolo erano realmente convinti che la loro democrazia risalisse a Solone. Non sarebbe giusto, a suo dire, interpretare ogni riferimento alle leggi di Solone come un richiamo generico alle leggi di Atene. A quando risalirebbe la diffusione del mito della democrazia soloniana? Nel V secolo, dice Hansen, gli Ateniesi consideravano Clistene il fondatore dell'ordinamento democratico, ma a partire dal IV secolo si affermò una lettura diversa delle origini costituzionali della città, nella quale era Solone il padre fondatore della democrazia e Clistene veniva ridotto a un mero restauratore della democrazia patria dopo la parentesi

---

<sup>8</sup> Mossé 1978, per l'idea che il ricorso al mito storico di Solone rappresenti insieme la critica e il rifiuto della democrazia contemporanea.

<sup>9</sup> Mossé 1979, 431-432; Ead. 1987-1989.

della tirannide<sup>10</sup>. Questa tradizione era una variante di quella che faceva risalire al mitico re Teseo le origini della democrazia e a Solone la sua sistemazione dopo una lunga fase di sviluppo graduale<sup>11</sup>.

In effetti, la rappresentazione che Isocrate ha fatto del regime degli antenati nell'*Areopagitico* risponde alla tendenza alla mistificazione del passato che Hansen ha descritto e si iscrive nel novero degli appelli al passato, evocato come simbolo di stabilità<sup>12</sup>. Oggetto dell'opera del retore è l'invito al ripristino della *patrios politeia*, ma Isocrate è ben attento a non nominare mai lo *slogan* usato dalla propaganda oligarchica e impiegato nei colpi di stato della fine del V secolo. Nell'*Areopagitico* l'oratore attacca la democrazia del suo tempo ricorrendo all'esempio correttivo della democrazia degli antenati, descritta di proposito con toni estremamente vaghi, ma funzionali a portare avanti la sua crociata antidemocratica<sup>13</sup>. La democrazia degli antichi era, in realtà, una forma di oligarchia moderata con caratteristiche ben precise. Si trattava di un regime che aveva rifiutato l'uguaglianza di tipo geometrico, preferendogli la vera uguaglianza, quella che dava a ciascuno quanto gli spettava, secondo un principio meritocratico in cui la distribuzione dei premi era subordinata alla valutazione dei meriti individuali<sup>14</sup>. In quel regime le magistrature non erano attribuite per sorteggio, ma erano selezionate attraverso una scelta preventiva che garantiva alla città di essere amministrata dai migliori e dai più capaci<sup>15</sup>. All'amministrazione oculata e alla scelta dei migliori per ricoprire le cariche pubbliche si accompagnava una rettitudine dei costumi che rifletteva i nobili principi che avevano ispirato le leggi<sup>16</sup>. Devozione e moderazione guidavano i cittadini nella celebrazione dei riti

---

<sup>10</sup> Isoc. VII 16-17; XV 231-232, 306, 313. Continuità fra Solone e Clistene: Isoc. VII 16, 21-22. Caratteri della costituzione solonico-clistenica: Isoc. VII 23-25, 51-55. L'idea della continuità fra Solone e Clistene è anche in Arist. *Ath. Pol.* XXII 1, in cui Clistene non fonda la democrazia, ma fa un passo avanti in termini di democratizzazione delle istituzioni, rendendo la *politeia demotikotera* rispetto a quella di Solone, e in XXIX 3 nel cosiddetto emendamento di Clitofonte. Cf. Loddo 2018a, 180, n. 22.

<sup>11</sup> Cf. *supra*, n. 4.

<sup>12</sup> Così Rhodes 2011, 13-30; Bartzoka 2015, limitatamente alla rievocazione isocratea dell'*Areopago*. Sugli appelli al passato di Atene nelle iscrizioni di IV secolo, si veda Lambert 2012, 253-275; sull'uso del passato da parte degli oratori, con riferimento a Solone, si veda Hesk 2012, 207-226.

<sup>13</sup> Sui caratteri della rappresentazione isocratea della democrazia delle origini e di Solone in particolare, si rimanda a Bringmann 1965, 75-95; Bearzot 1980, 122-124, 128-131; Ober 1998, 264-268, 278-280; Clarke 2008, 264-265, 278; Bartzoka 2015, 178-180; Carey 2015, 115-116; Demont 2015, 75-79; Simonton 2017, 96-97, 173-178.

<sup>14</sup> Isoc. VII 21-22.

<sup>15</sup> Isoc. VII 22.

<sup>16</sup> Isoc. VII 28.

religiosi, cosa che li portava a non eccedere nel lusso e a non trascurare i sacrifici tradizionali e le tradizioni patrie. Questo, dunque, il genere di costituzione cui Isocrate voleva che gli Ateniesi si ispirassero, un regime che chiaramente affermava il principio oligarchico della gestione della cosa pubblica, riservata a pochi, considerati i migliori, e lasciava al popolo una sovranità svuotata. Il retore affermava di aver trovato nel passato di Atene il regime più adeguato da riproporre per salvare la democrazia. Egli era convinto del fatto che Solone, l'uomo politico più sensibile alle istanze popolari (ὁ δημοτικώτατος), ne era stato il creatore attraverso lo strumento delle leggi<sup>17</sup>. Il ruolo di Clistene veniva individuato nel recupero della democrazia soloniana dopo la cacciata dei tiranni<sup>18</sup>. Isocrate, in effetti, considerava Solone più di Clistene il padre della democrazia, l'unico vero protettore del popolo (*prostates tou demou*)<sup>19</sup>.

Solone è rappresentato come un convinto democratico secondo lo schema della divisione fra fazioni oligarchiche e democratiche proprio della lotta politica successiva. In questo senso non stupisce che egli sia ricordato come capo del popolo e liberatore del *demos* dalla condizione servile. Così Demostene nell'orazione *Sulla corona* si rivolge all'uditorio affinché si attenga nel giudizio alle leggi di Atene, quelle leggi che per primo Solone aveva posto, il legislatore benevolo e sensibile alle esigenze del popolo (εὐνους ὦν ὑμῖν καὶ δημοτικός)<sup>20</sup>. L'inclinazione democratica di Solone è riconosciuta spesso dagli oratori, in rapporto all'aspetto della costituzione o a misure specifiche. Eschine, ad esempio, metteva l'accento sulla relazione esistente fra le leggi di Solone e l'istituzione della democrazia. Il legislatore dunque aveva instaurato la democrazia attraverso l'emanazione di leggi specifiche, che avevano conferito un indirizzo de-

<sup>17</sup> Per la qualificazione di Solone come *demotikotos*, si veda anche Hyp. III 21 con il commento di Whitehead 2000, 323-325; Lib. *Decl.* XXIII 18. Nel passo di Iperide l'oratore si riferisce in questo modo a Solone prima di citare una sua legge, quella che assegna la responsabilità giuridica degli atti commessi da uno schiavo al suo legittimo padrone (22). La legge, considerata spuria da Ruschenbusch 1966, 116 (fr. 119), è accettata come parte delle norme sul risarcimento dei danni da Leão - Rhodes 2015, 53-54 (fr. 34/c) e negli stessi termini da Lewis 2018, 46-47, n. 76. Più cautamente Engels 1993, 249-250, avanza dubbi sulla genuinità della legge, ricorrendo all'argomento tradizionale della tendenza degli oratori ad attribuire a Solone leggi non sue come garanzia di autorevolezza. È invece sicuramente spuria la distinzione fra *nomoi* e *psephismata* attribuita a Solone che chiude il paragrafo 22 della *Contro Atenogene*, che risale al periodo successivo alla democrazia restaurata. Per l'idea che tale distinzione possa dirsi soloniana in questo senso, Hansen 1989, 91.

<sup>18</sup> Cf. *supra*, n. 10.

<sup>19</sup> Isoc. XV 231. Una simile caratterizzazione di Solone si ritrova anche in Arist. *Ath. Pol.* II 2, XXVIII 3. Cf. Loddo 2018a, 179, n. 18.

<sup>20</sup> Dem. XVIII 6.

mocratico alla *politeia*<sup>21</sup>. Il giudizio di democraticità è attribuito tanto al legislatore quanto a leggi specifiche. Nella *Contro Ebulide*, ad esempio, l'attore afferma che la legge di Solone, che subordinava al pagamento di una tassa specifica l'ingresso degli stranieri nel mercato di Atene, era parsa tanto saggia e democratica che gli Ateniesi avevano deciso di ripristinarla<sup>22</sup>. Demostene poteva citare come pilastro della democrazia una misura di Solone, *ho boulomenos*, affermando che il legislatore «sapeva che era il più avverso di tutti per coloro che hanno vissuto vergognosamente quello stato in cui a tutti è concesso di denunciare le loro nefandezze. Che altro è dunque questo stato? Una democrazia»<sup>23</sup>.

L'altro pilastro della *Solonian democracy* secondo gli antichi è l'Eliea, il tribunale popolare con cui il legislatore aveva affidato al popolo l'esercizio concreto della funzione giurisdizionale<sup>24</sup>. L'idea che il tribunale popolare rappresentò lo strumento con cui il popolo divenne signore della costituzione è già nella *Contro Timocrate* di Demostene, in particolare nel confronto fra le limitazioni giurisdizionali imposte ai buleuti e l'assenza di restrizioni per i giudici popolari. L'oratore sottolinea in primo luogo che il legislatore inserì nel giuramento dei buleuti una clausola specifica, con cui vietava loro di procedere all'arresto di un cittadino ateniese, per impedire agli uomini politici che sedessero nel consiglio di ordire cospirazioni; si preoccupava, poi, di dare enfasi alla mancanza di una simile restrizione nel giuramento eliastico, conferendo un significato preciso a questa assenza:

Egli [*scil.* Solone] pensava che fosse necessario che il tribunale avesse una sovranità illimitata e che il criminale condannato patisse quanto stabilito dal tribunale.<sup>25</sup>

Il tema della sovranità del popolo espressa attraverso la partecipazione al tribunale popolare è ben presente anche nella riflessione aristotelica. Nella *Politica* il tribunale rappresenta l'istituzione di carattere democratico che fa della costituzione di Solone una *politeia* bilanciata<sup>26</sup>. In particolare, il carattere democratico viene rilevato nel fatto che le giurie popolari erano aperte a tutti i cittadini, senza distinzione di censo, giacché ai tribunali potevano partecipare anche i teti<sup>27</sup>. E benché non si fac-

---

<sup>21</sup> Aeschin. III 257.

<sup>22</sup> Dem. LVII 30-32. Cf. Loddo 2018b.

<sup>23</sup> Dem. XXII 31 (trad. di P.M. Pinto).

<sup>24</sup> Cf. *infra*, cap. III 3, 5.

<sup>25</sup> Dem. XXIV 148 (trad. di P.M. Pinto).

<sup>26</sup> Arist. *Pol.* II 11, 1273b 35-41.

<sup>27</sup> Arist. *Pol.* II 12, 1274a 1-3, con le osservazioni di Pezzoli - Curnis 2012, 390-392; *Ath. Pol.* VII 3. Non è chiaro, invece, se si debba ricondurre a Solone l'immissione

cia riferimento espressamente alla fondazione del tribunale popolare da parte di Solone, Aristotele considera l'intervento del legislatore in ambito giudiziario, nella fattispecie l'*epheſis* al tribunale popolare, una delle tre misure più favorevoli al popolo<sup>28</sup>.

Ma quale spazio rimane per parlare del Solone 'democratico', se proprio la ricostruzione aristotelica, quella cioè che si sofferma sulle riforme costituzionali del legislatore, viene messa tanto in discussione? Due sono gli argomenti importanti che devono essere presi in esame: le attribuzioni di leggi a Solone palesemente false e l'assenza di qualsivoglia riferimento a Solone come legislatore democratico e padre della democrazia nelle fonti di V secolo.

Analizziamo il primo argomento: talvolta Solone è considerato dagli antichi autore di leggi inesistenti o introdotte in periodi di gran lunga successivi alla sua *nomothesia*. Una tradizione confluita in uno scritto dello Pseudo-Galeno, ad esempio, collega Solone con l'emanazione di una norma che vietava l'aborto, ma è difficile dimostrare che gli Ateniesi si siano mai serviti di una legge che proibiva questa pratica e sanzionava chi vi avesse fatto ricorso<sup>29</sup>. Nella *Contro Leptine*, invece, Demostene attribuisce a Solone procedure effettivamente operanti ad Atene: si tratta dell'istituzione della procedura del doppio sorteggio nella selezione degli arconti, prima davanti al consiglio, poi davanti al tribunale, e della cosiddetta *inspection law* di competenza dei tesmoteti, incaricati di sottoporre a verifica le eventuali aporie nel corpus di leggi; questo avviene nonostante la procedura sia stata introdotta non prima della seconda metà del IV secolo<sup>30</sup>. Ciononostante, il fatto che talvolta gli antichi attribuiscono erroneamente a Solone leggi non riconducibili alla sua iniziativa e il legislatore sia talora usato come argomento extra-giudiziario nei discorsi degli oratori è sufficiente a negare credibilità all'intera tradizione sui *nomoi* di Solone<sup>31</sup>? E, soprattutto, questo ci permette di affermare che gli Ate-

---

dei teti nell'assemblea di Atene, come le fonti attestano (Arist. *Pol.* III 11, 1281b 32-34; *Ath. Pol.* VII 3; Plut. *Sol.* XVIII 2), o se Solone, come pare più probabile, abbia formalizzato un principio preesistente, ben visibile, ad esempio, nelle assemblee del popolo in armi presenti nei poemi omerici. Cf. Wallace 2007; Werlings 2010, 249-252; Ead. 2014; Poddighe 2014, 179-180, 193-194.

<sup>28</sup> Arist. *Ath. Pol.* IX 1.

<sup>29</sup> [Gal.] XIX p. 179 Kühn. Cf. Loddo 2013, 126, n. 100.

<sup>30</sup> Dem. XX 89-94. Cf. Ruschenbusch 1966, 107; Leão - Rhodes 2015, 160-162, sul carattere spurio della legge. Per un commento storico al passo, si veda Canevaro 2016, 338-352.

<sup>31</sup> I meccanismi con cui Solone viene impiegato nell'oratoria forense per conferire prestigio e autorevolezza alle leggi citate dagli oratori sono stati studiati da Thomas 1994, 119-133 e Johnstone 1999, 25-33.

niesi con l'espressione le 'leggi di Solone' indicavano *sempre e comunque* le 'leggi di Atene'? Questa ipotesi interpretativa deve essere scartata alla luce di quanto affermano gli stessi antichi, che in molte occasioni sono in grado di distinguere fra l'apporto di Solone e quello di altri legislatori sulla materia<sup>32</sup>. Lo si può affermare con buona sicurezza sulla base di talune affermazioni degli oratori di V e IV secolo. L'attore dell'orazione *Contro Teomnesto*, nel citare estratti della legislazione soloniana sul furto, avverte la necessità di glossare termini arcaici, evidentemente non più in uso, attualizzandoli<sup>33</sup>. Nella *Contro Eubulide* l'oratore è in grado di distinguere fra la versione originale della legge di Solone che subordinava l'uso dello spazio del mercato di Atene per gli stranieri al pagamento di un'imposta specifica e la sua riattivazione, probabilmente occorsa dopo la restaurazione della democrazia su proposta di Aristofonte di Azenia<sup>34</sup>. E Aristotele differenzia nel corpus delle leggi di Solone le norme ancora vigenti da quelle che non sono più in vigore<sup>35</sup>. Almeno due delle misure attribuite a Solone risultano lettera morta all'epoca di Aristotele. Si tratta dell'esclusione dei teti dalle cariche superiori e della legge sui tesorieri: il fatto che Aristotele le conosca e le citi testimonia non solo che esse non furono mai abrogate formalmente, ma che il filosofo poteva ancora accedervi<sup>36</sup>. Se rivolgiamo la nostra attenzione alla legislazione in materia di cittadinanza, appare notevole che le fonti non attribuiscono ogni intervento in questo ambito al padre della democrazia, ma mostrino di saper riconoscere quattro diversi provvedimenti occorsi fra VI e V secolo. Una prima distinzione è quella fra l'intervento di Solone e quello di Clistene: Solone avrebbe esteso il corpo civico naturalizzando precise categorie di stranieri (esuli a vita, migranti in cerca di una nuova sistemazione professionale)<sup>37</sup>. Clistene avrebbe operato in continuità con Solone, dando una sistemazione normativa alla situazione fluida che si era venuta a creare nel corso del VI secolo, specie a seguito dell'atteggiamen-

---

<sup>32</sup> Stroud 1978, 8-10; Camassa 1993, 104; Poddighe 2014, 132; Leão - Rhodes 2015, 6.

<sup>33</sup> Lys. X 15-20 (= fr. 15b, 23c, 25, 29b, 30b, 34, 68 Ruschenbusch = fr. 15b Ruschenbusch<sup>2</sup> = fr. 23c Leão-Rhodes, considerata autentica). Per un commento al passo cf. Hillgruber 1988, 64-82, che tuttavia si mostra eccessivamente prudente sulla possibilità di determinare la paternità della norma (pp. 65-66).

<sup>34</sup> Dem. LVII 32 con Loddo 2018b.

<sup>35</sup> Arist. *Atb. Pol.* VIII 3 con Loddo 2018a, 192-193.

<sup>36</sup> Arist. *Atb. Pol.* VII 4; VIII 1. Sui motivi di questa mancata abrogazione, si veda Wallace 2012, 120 ss.

<sup>37</sup> La legge di Solone sulla naturalizzazione è conservata da Plut. *Sol.* XXIV 4. Cf. Loddo 2018b con bibliografia precedente.

to ‘accogliente’ rispetto agli elementi esterni da parte dei tiranni<sup>38</sup>. Egli avrebbe, infatti, inserito nel nuovo ordinamento tribale stranieri e schiavi affrancati, assimilabili nella posizione giuridica agli stranieri residenti, li avrebbe integrati e mescolati al resto della popolazione, oscurandone l’origine forestiera<sup>39</sup>. Gli Ateniesi, poi, conoscevano un altro intervento legislativo in materia di cittadinanza e ne riferivano con precisione il promulgatore della legge. Si tratta della ben nota norma sulla cittadinanza voluta da Pericle nel 451 a.C., con la quale il diritto di cittadinanza veniva accordato soltanto ai figli di genitori entrambi ateniesi<sup>40</sup>. Non da ultimo, le fonti ricordano la riaffermazione della legge periclea all’indomani della restaurazione democratica, specificando due importanti elementi: il nome dell’uomo politico che propose il ripristino della legge periclea, Aristofonte di Azenia, e il nome di colui, Nicomene, che ne propose un emendamento, ovvero la limitazione nell’applicazione della legge ai nati dopo l’arcontato di Euclide, secondo il principio delle non retroattività<sup>41</sup>. Almeno quattro interventi differenti relativi alla legislazione sulla cittadinanza sono riconoscibili nelle fonti e ricondotti espressamente a personalità ben distinte. Ciò significa che gli antichi erano in grado di riconoscere gli apporti individuali a una data legislazione, di individuare i cambiamenti che questa legislazione aveva subito nel corso del tempo e soprattutto di determinare quanto di soloniano c’era in questa materia. Pare, dunque, preferibile ridimensionare la presunta equivalenza fra ‘leggi di Solone’ e ‘leggi di Atene’ e analizzare ciascuna norma attribuita a Solone singolarmente, valutando caso per caso l’attendibilità della tradizione.

<sup>38</sup> Per la continuità fra Solone e Clistene si veda Loddo 2012.

<sup>39</sup> La naturalizzazione di stranieri e, probabilmente, schiavi affrancati da parte di Clistene è attestata da Arist. *Pol.* III 2, 1275b 37-38; l’oscuramento delle origini dei cittadini mediante l’uso prevalente del demotico, al fine di non rendere più riconoscibile l’origine impura dei *neopolitai* è individuato come uno degli obiettivi della riforma di Clistene da Arist. *Atb. Pol.* XXI 4. Cf. Rhodes 1981, 255-256; Poddighe 2014, 219-224, con ampia discussione della bibliografia precedente; Cecchet 2017, 59-60. Il succitato passo della *Politica* ha suscitato problemi di interpretazione riguardo all’identità dei *douloi metoikoi*. Contro l’interpretazione di Luzi 1980, 71-78, che pensava a meteci di condizione servile contrapposti a meteci di origine straniera, si adotta qui quella offerta da Bearzot 2005, 83, n. 23, di ‘stranieri e schiavi residenti’. Per l’oscuramento delle origini attraverso l’istituzione del demotico in luogo del patronimico si rimanda a Poddighe 2010, 292-298.

<sup>40</sup> Arist. *Atb. Pol.* XXVI 4; Plut. *Per.* XXXVII 2-5; Ael. *VH* VI 10, XIII 24; Suda, s.v. δημοποίητος. Cf. Loddo 2012, 58, n. 8.

<sup>41</sup> [Dem.] LIX 16; Athen. *Deipn.* XIII 38, 577b-c; Eumelo, *FGrHist* 77 fr. 2 = *schol.* in Aeschin. I 39. Cf. Loddo 2012, 58, n. 8. Per la probabile riattivazione della legge periclea in occasione della sistemazione legislativa, si veda Loddo 2018b.

Il secondo argomento che viene usato per rigettare la storicità delle attribuzioni al legislatore è il silenzio pressoché totale del V secolo sulle riforme di Solone. La storiografia d'età classica, *in primis* Erodoto e Tucidide, né menziona mai Solone in connessione con la democrazia né restituisce un quadro delle leggi che questi avrebbe emanato. Erodoto parla di Solone, ma il Solone erodoteo si carica di connotazioni particolari, in cui l'aspetto del saggio ha il sopravvento su quello, che pure lo storico conosce e riconosce, del legislatore. Gli argomenti evocati quando Solone compare nelle *Storie* sono la ricchezza, la felicità e il correlato tema dell'instabilità, la conoscenza (*theorie*) associata con la saggezza (*sophie*), i viaggi. Si tratta di temi che emergono nel contesto dei dialoghi con personaggi celebri del mondo antico, Creso, Amasi, Filocipro, con cui Solone, elevato a saggio panellenico, entra in contatto come simbolo della saggezza greca<sup>42</sup>. Il processo di decontestualizzazione del Solone storico dall'ambito ateniese è funzionale, dunque, all'obiettivo di mettere a confronto mondi distanti e culturalmente diversi, nei confronti dei quali Erodoto nutiva un vivo interesse.

Il Solone nomoteta compare solo in due occasioni. Nella prima istanza Erodoto ricorda l'*apodemia* decennale di Solone, durante la quale lo storico colloca la visita a Sardi, come conseguenza della necessità del legislatore di sottrarsi alle continue richieste di modificare le leggi che aveva promulgato<sup>43</sup>. Nel secondo caso, è la legge sull'inattività (*nomos argbias*) ad essere ricordata. Ancora una volta, la menzione dell'attività di legislatore appare in connessione con un viaggio, quello in Egitto, e con l'incontro con un personaggio noto, il faraone Amasi<sup>44</sup>.

Per quanto concerne Tucidide, lo storico non cita mai il nome di Solone né fa riferimento esplicito alla sua azione legislativa. Un richiamo implicito al legislatore potrebbe trovarsi nel discorso di Pericle per i caduti nel primo anno della guerra, in cui lo stratego menziona «colui che aggiunse (τὸν προσθέντα) l'usanza di questo discorso (cioè l'*epitaphios logos*) alla legge (il *patrios nomos*)»<sup>45</sup>. Lo scoliaste interpreta l'allusione

---

<sup>42</sup> Hollmann 2015, 108. Ulteriore bibliografia in Loddo 2018a, 184, n. 40.

<sup>43</sup> Hdt. I 29, 1 - I 30, 1. Cf. *supra*, cap. I, p. 23, n. 46.

<sup>44</sup> La legge sull'inattività, conservata da Hdt. II 177; Lys. XIX fr. 40b Carey = *Lex. Cant. s.v. ἀργίας δίκη*; Diod. I 77, 5; Plut. *Sol.* XXII 3, XXXI 5; Poll. VIII 42. Sul significato della norma si rimanda a Loddo 2015, 126-129, anche per la discussione della bibliografia precedente; sull'analisi del passo di Erodoto concernente il *nomos argbias*, *ivi*, pp. 120-123. Sull'esistenza di una procedura nota come *epidikasia argbias* si veda Loddo 2016a.

<sup>45</sup> Thuc. II 35, 1.

di Pericle come un riferimento a Solone<sup>46</sup>. Tuttavia, si tratta di null'altro che di una deduzione dello scoliaste, che non poggia né sul testo di Tucidide, né su fonti esterne. In effetti, la critica tende a collocare l'istituzione dell'*epitaphios logos* e del *patrios nomos* fra l'età clistenica e quella cimonia<sup>47</sup>. Piuttosto, gli accenni tucididei a Solone sono visibili nei riferimenti a eventi, situazioni o a modi di dire che nella mente del pubblico di Tucidide potevano immediatamente evocare l'antico legislatore ateniese. Così il riferimento all'*eunomia* spartana come antidoto alla guerra civile e protezione contro la tirannide è consonante con la visione dell'*eunomia* che Solone stesso offre in una sua elegia e l'elogio di Pericle ricorda i caratteri del Solone uomo politico<sup>48</sup>.

Il carattere monografico delle opere dei grandi storici del V secolo, così come la scelta di affrontare una tematica come la storia di una guerra che copre un arco di tempo relativamente breve, hanno contribuito a limitare la presenza di Solone in queste opere e ne hanno determinato il particolare trattamento. In aggiunta a queste ragioni se ne può menzionare un'altra, che risulta essere, a mio avviso, anche più decisiva per spiegare questa esclusione. Erodoto e Tucidide, benché consapevoli dei cambiamenti che riguardarono l'assetto costituzionale di Atene, fino al punto di registrarli e raccontarli<sup>49</sup>, non furono interessati a indagare le cause di quei cambiamenti, o meglio, a fare del cambiamento l'oggetto della loro riflessione<sup>50</sup>. Erodoto percepisce il cambiamento in modo naturale, secondo lo schema della successione genetica da una forma politica all'altra, ma non matura una teoria generale di progresso costituzionale. Al contrario, l'idea prevalente è quella dell'equilibrio dinamico delle costituzioni, concetto che lo storico può aver desunto da Anassimadro

---

<sup>46</sup> *Schol.* in Thuc. II 35, 1. La sola altra fonte che connette Solone con il *patrios nomos* è Anassimene, *FGrHist* 72 fr. 24 = Plut. *Popl.* IX 11: Plutarco, nel sostenere l'origine romana della consuetudine di celebrare i caduti con un discorso pubblico, cita come contraltare la posizione differente del retore Anassimene di Lampsaco, che ne attribuiva l'introduzione a Solone.

<sup>47</sup> La datazione in età clistenica (500 a.C.) è stata ribadita su base archeologica da Arrington 2010, ma si vedano le critiche rivolte alla ricostruzione di Arrington da Marchiandi 2011, 25-29, che propende per l'età di Cimone.

<sup>48</sup> Thuc. I 18, 1; Sol. fr. 3 G.-P.<sup>2</sup>. I due capi politici non sono accomunati solo dall'abilità oratoria e dalla capacità di difendersi dagli attacchi dei detrattori, ma anche e soprattutto dalla volontà di porsi sopra le parti e di riuscire a trattenere il *demos* con la loro autorevolezza. Cf. Szegesy-Maszak 1998<sup>2</sup>. Per la prossimità concettuale fra legislazione e tirannide, si veda *supra*, cap. I 2, p. 22, n. 41.

<sup>49</sup> Canfora 1982, 389: «Gli storici del V secolo esprimono questi fenomeni (*scil.* i rivolgimenti costituzionali) raccontandoli».

<sup>50</sup> Poddighe 2014, 109.

ed Eraclito<sup>51</sup>. La sua idea di democrazia, che si articola in contrapposizione alla tirannide, è per lo più limitata a quella clistenica<sup>52</sup>. Per quanto concerne Tucidide, egli, pur descrivendo i processi di cambiamento nella polis, sembra convinto che la storia riproponga problemi analoghi perché il suo oggetto unitario è l'uomo<sup>53</sup>. Anche quando descrive il cambiamento, come nel caso del governo dei Cinquemila, nei confronti del quale esprime un giudizio molto favorevole, Tucidide non sposta il discorso sul piano della teoria politica, ma si limita a riportarlo ai governi sotto cui è vissuto<sup>54</sup>. L'assenza del Solone riformatore nella storiografia di V secolo non può essere assunta a negazione del contributo che egli diede alla città in termini di riforme sulla *politeia* e di leggi ordinarie: chi metterebbe in dubbio le riforme di Pericle perché né Erodoto né Tucidide ne hanno parlato? A rafforzare questa idea contribuisce la certezza che Solone fu assoluto protagonista sulle scene almeno a partire dalla seconda metà del V secolo. Vediamo dunque come la commedia rappresentò il legislatore.

## 2. TRASFIGURAZIONE COMICA DELLA STORIA: IL CASO DI SOLONE

Secondo Giovanni Cerri tutto nella commedia di Aristofane avviene nel segno dello stravolgimento comico; quest'ultimo, in ogni caso, presuppone un minimo di aderenza alla realtà, condizione imprescindibile per suscitare il riso<sup>55</sup>. Possiamo dire che nel caso della ricezione di Solone da parte della commedia la riflessione di Cerri appare sommamente valida. È sempre possibile rintracciare, infatti, un appiglio con l'immagine storica di Solone anche nelle rielaborazioni apparentemente più artificiose dell'Ateniese proposte dalla commedia<sup>56</sup>. Pare tuttavia che in suddette rielaborazioni sia possibile individuare alcune linee guida che differenziano la commedia Antica dalla commedia di Mezzo e da quella Nuova<sup>57</sup>.

---

<sup>51</sup> Janik 2007, 11-13.

<sup>52</sup> Poddighe 2014, 110.

<sup>53</sup> Thuc. I 22, 4. Janik 2007, non considerando adeguatamente il proemio metodologico di Tucidide, conclude che lo storico riteneva che, date premesse simili, gli eventi tendono a riproporsi con conclusioni simili, secondo schemi circolari che si ripetono.

<sup>54</sup> Thuc. VIII 97, 2. Cf. Canfora 1982, 383-384; Poddighe 2014, 110-111.

<sup>55</sup> Cerri 2012, 156-157.

<sup>56</sup> Loddo 2016b.

<sup>57</sup> La presenza di Solone in commedia è stata affrontata sporadicamente e in maniera incompleta. Così Masaracchia 1958, 24-25; Oliva 1973, 25-33; Id. 1988, 80 ss.;

## 2.1. La commedia Antica

I tre poeti comici Cratino, Aristofane ed Eupoli, celebrati da Orazio come i più grandi commediografi dell'*archaia*, hanno dedicato uno spazio che appare significativo a Solone nella loro produzione drammaturgica<sup>58</sup>. Le ragioni di questa presenza possono essere ricondotte, in primo luogo, allo stretto legame che la commedia Antica intrattenne con la contemporaneità. Le commedie di Aristofane, l'unico autore dell'*archaia* le cui commedie ci siano giunte per intero (nonostante la percentuale di quelle sopravvissute sia comunque solo una parte della produzione del poeta)<sup>59</sup>, rappresentano un eccellente esempio della relazione con la realtà del tempo, sia attraverso espliciti rimandi, sia mediante l'impiego della tecnica allusiva, la cui esegesi continua a impegnare i commentatori. In secondo luogo, strettissima è la relazione con l'ambito del politico, tanto presente nella commedia Antica fin da quelli che per noi ne rappresentano gli esordi da far pensare che si trattasse di una consuetudine consolidata, di una pratica codificata<sup>60</sup>. In aggiunta, si può pensare a un motivo più specifico per i numerosi riferimenti a Solone, da collegare con il periodo storico in cui operarono i poeti dell'*archaia*. Essi furono attivi contemporaneamente durante gli anni difficili della guerra del Peloponneso, quando l'ideologia democratica venne messa pesantemente in discussione a causa della crisi economica, politica, ma anche sociale che il protrarsi del conflitto esasperò. In un contesto come quello appena descritto non è strano che il teatro rievocò autorevoli individui del passato di Atene, un passato più o meno remoto, ma certamente glorioso, per richiamare la città ai valori perduti e risvegliarla dal torpore, dallo smarrimento che la gestione sconsiderata, o almeno avvertita come tale, dei demagoghi aveva generato. Ecco che l'operazione drammatica ed ideologica di richiamarsi al passato non poteva fare a meno di una figura come quella di Solone, colui che già una volta, attraverso la promulga-

---

Noussia 2003; Bertelli 2005; Martin 2015; Loddo 2016b. Cf. anche Leão 2018 per la presenza delle leggi di Solone nelle commedie di Aristofane.

<sup>58</sup> Hor. *Sat.* I 4, 1; Quint. *Inst.* X 1, 66. Esistono indizi, tuttavia, che portano a pensare che gli antichi considerassero Cratino superiore ad Aristofane. Cf. Melero 1997, 117.

<sup>59</sup> Si veda a questo proposito la lista delle opere aristofanee fornite da Gil 1989, 47.

<sup>60</sup> Sul rapporto dell'*archaia* con il politico, oltre al classico Gomme 1938, si rimanda a Heath 1987, *passim*, specie pp. 41-43; Melero 1997, 117-131, con particolare riferimento al caso di Cratino e ai debiti di Aristofane nei suoi confronti; Zimmermann 2012, 15, 25; Vickers 2015, 27-31, anche per l'idea che la posizione politica di Aristofane non abbia avuto un ruolo fondamentale nel determinare la natura del rapporto della commedia aristofanea col politico.

zione di un codice di leggi ancora in vigore, aveva salvato la città dalla tempesta della *stasis*. Plutarco, a questo proposito, nel riferirsi a una delle principali riforme costituzionali di Solone, descrive l'istituzione del consiglio dei Quattrocento ricorrendo a una metafora navale: il legislatore, per garantire equilibrio al nuovo assetto costituzionale e rendere la città più stabile, istituì un secondo consiglio, la *boulé* dei Quattrocento, da affiancare al già esistente consiglio dell'Areopago, affinché le due *boulai* potessero fungere da ancore per tenere stabile il governo<sup>61</sup>. Eletto in passato da tutti gli Ateniesi a guida della polis per uscire dalla crisi<sup>62</sup>, Solone veniva dunque richiamato ancora una volta in questa veste in un momento di grande difficoltà ed è degno di nota che ciò sia avvenuto sulla scena, attraverso le allusioni, le riprese formali o più concretamente le rievocazioni dall'Ade come personaggio. Il teatro, anche sotto questo aspetto, mostrava una volta di più la sua funzione civica di istituzione che parla direttamente alle coscienze.

### 2.1.1. Cratino e Solone

La prima apparizione di Solone in commedia, stando quantomeno alle commedie superstiti, si deve al commediografo Cratino, che sembra aver fatto largo riferimento al legislatore nei suoi drammi, talora con mere allusioni lessicali, talaltra con riprese più significative<sup>63</sup>.

La tradizione lessicografica, che trasmette un breve frammento della commedia *Serifi*, attesta che il termine βόθυρον (fosso, fossato), il cui uso non è consigliato perché estraneo alla *koiné*, veniva impiegato da Solone nelle leggi<sup>64</sup>. La commedia, di cui rimangono 15 frammenti, fu messa in scena nel 423/2 a.C.; doveva trattare della storia di Perseo, in particolare di quella parte del mito ambientata nell'isola di Serifo<sup>65</sup>. La glossa di

---

<sup>61</sup> Plut. *Sol.* XIX 2. L'immagine della nave a rappresentare lo stato è tradizionale nella poesia lirica greca (e.g. Alc. fr. 208 Campbell = fr. 72 Porro). Per la ripresa oraziana del tema in Hor. *Carm.* I 14, cf. Knorr 2013. Per l'idea che Plutarco abbia tratto la metafora delle due ancore da un componimento in giambi di Solone, si veda Freeman 1926, 79, n. 1. Cf. *infra*, cap. III 2.

<sup>62</sup> Sui caratteri della crisi ateniese all'inizio del VI secolo, si rimanda a Faraguna 2012; Loddo 2015, 111-114.

<sup>63</sup> Sulla figura di Cratino si vedano Melero 1997, 117-131; Id. 1998, 10-21; Bakola 2008; Ead. 2010; Mastromarco - Totaro 2008, 181-182; Bianchi 2017, 13-39.

<sup>64</sup> Fr. 219 K.-A. = Antiatt. p. 85, 1. Cf. Hesych. *s.v.* ἐς βόθυρον = fr. 60 Ruschenbusch. Il frammento non compare nell'edizione delle leggi di Solone di Rhodes e Leão.

<sup>65</sup> Strab. X 5, 10. Per la dimensione para-tragica della commedia, specie in rapporto alla *Diktys* di Euripide, si veda Bakola 2010, 158-168.

Esichio permette di capire che Cratino nell'impiegare il termine stava facendo una battuta (ἐς βόθωνον· εἶδος παιδιᾶς), sebbene per noi sia difficile ricostruirne il senso.

Nella commedia a sfondo mitologico *Chironi* (da intendere forse come i seguaci di Chirone)<sup>66</sup>, un coro di centauri<sup>67</sup>, al seguito di Chirone, il leggendario pedagogo di Achille, arrivava ad Atene con il pretesto o la missione (*skepsis*) di fornire precetti agli Ateniesi per correggere la corruzione dei costumi<sup>68</sup>. Sembra che l'azione drammatica ruotasse intorno alla decadenza della situazione politica e alla crisi dell'educazione, in particolare della formazione musicale. I Chironi, dunque, giungevano ad Atene per restaurare l'antica *paideia*, attraverso cui avrebbero corretto la mala politica del tempo<sup>69</sup>. La datazione della commedia è incerta. Marcella Farioli ha proposto di datarla nel 431 o nel 430 sulla base di fr. 250 K.-A., in cui il riferimento all'espulsione rituale di un *pharmakós* potrebbe alludere alla richiesta spartana di allontanare Pericle da Atene. Il contesto potrebbe essere quello dei prodromi della guerra del Peloponneso, quando nel 432/1 gli Spartani ingiunsero agli Ateniesi l'espulsione degli Alcmeonidi, contaminati dal sacrilegio ciloniano<sup>70</sup>. Gli Ateniesi rifiutarono di espellere Pericle, ma l'eco delle critiche per l'occasione persa di liberarsi di lui risuonerebbe, secondo Farioli, nella produzione comica di quegli anni<sup>71</sup>. In verità, non sembra di poter concordare con Farioli sull'esistenza nell'opinione pubblica di critiche circa la decisione di rifiutare le richieste spartane. Plutarco, a questo proposito, ricorda, infatti, che gli Ateniesi non solo non assecondarono le richieste spartane, ma tennero Pericle ancora in maggior considerazione<sup>72</sup>. Ciononostante, la datazione della commedia nel 431 sembra essere la più plausibile<sup>73</sup>. È possibile, in effetti, che la commedia sia stata prodotta nel clima di contestazione della figura di Pericle, messo sotto accusa prima per le

---

<sup>66</sup> I *Chironi* sono annoverati fra le commedie che fanno ricorso a personaggi della sfera del mito, estratti dal loro contesto e catapultati in un presente dai tratti fantastici. Cf. Guidorizzi 2006, 132-133.

<sup>67</sup> I cori delle commedie di Cratino rappresentano un preciso punto di vista, politico o culturale; sono spesso amici, compagni o seguaci di un certo personaggio (Archiloco, Odisseo, Dioniso, Cleobulina, Chirone). Cf. Zimmermann 2012, 20.

<sup>68</sup> Farioli 2000, 407.

<sup>69</sup> Guidorizzi 2006, 132-133; Zimmermann 2012, 20.

<sup>70</sup> Thuc. I 126-127.

<sup>71</sup> Farioli 2000, 427-431. Kassel - Austin 1983, 245, considerano la morte di Pericle come *terminus ante quem* per la messa in scena della commedia.

<sup>72</sup> Plut. *Per.* XXXIII 2.

<sup>73</sup> Ma Bertelli 2013, 1007, opta per gli anni 444-443 a.C. Ancora, Bianchi 2017, 35 ss., ammette una forbice cronologica ampia (440-429 a.C.).

sue responsabilità nello scoppio della guerra e per la politica bellicistica, poi per la sua codardia<sup>74</sup>. Alcune commedie cratinee di quegli anni sono accostabili alla nostra sulla base dell'assimilazione fra Pericle e Zeus *tyrannos*<sup>75</sup>. Se nei *Chironi*, testimone Plutarco, si dice che Pericle, adunatore di teste<sup>76</sup>, era stato generato da Discordia e dal vecchio Crono<sup>77</sup>, nell'ipotesi al *Dionisalessandro* si afferma che lo stratego era il bersaglio della commedia per aver trascinato in guerra gli Ateniesi<sup>78</sup>. Il motivo alla base di tale assimilazione era la constatazione che Pericle gestiva il potere in maniera eccessivamente personalistica – dove il succitato epiteto adunatore di teste, che riecheggia l'omerico adunatore di nemi riferito a Zeus, allude forse alla demagogia periclea - limitando di fatto la capacità d'azione e di decisione degli Ateniesi. Sembra quindi ragionevole che la commedia possa essere stata rappresentata quando queste critiche si levavano più forti, nelle fasi dello scoppio della guerra con Sparta, da parte di quella parte dell'opinione pubblica che mal guardava al bellicismo di Pericle.

Benché sembri difficile che Solone sia stato uno dei *Chironi* del coro, com'è stato proposto in passato<sup>79</sup>, il legislatore compare con buona sicurezza nella commedia almeno in due frammenti. La presenza di Solone nella commedia può risalire a due diversi motivi: la collocazione della finzione scenica all'epoca in cui il legislatore operò, o, più probabilmente, l'evocazione di Solone sulla scena, come si desume dal fatto che il poeta allude a se stesso come già morto<sup>80</sup>. Meno perspicua sembra la proposta

<sup>74</sup> Critiche al bellicismo di Pericle: Guidorizzi 2006, 131. Attacchi contro la sua presunta codardia, forse originata dalla strategia militare dell'attesa, dopo la prima invasione spartana dell'Attica, sono presenti nelle *Morai* di Ermippo comico, fr. 47, e, probabilmente, nel *Dionisalessandro* di Cratino. Cf. Bakola 2010, 181-183; Bertelli 2013, 108.

<sup>75</sup> Si tratta della commedia *Nemesi*, databile nel 431 a.C. (cf. Bianchi 2017, 23 ss.), e del *Dionisalessandro*, la cui datazione, però, rimane controversa. La cronologia più probabile mi sembra quella tradizionalmente accettata del 430 a.C. (cf. Bertelli 2013, 107; Bianchi 2017, 17), per le consonanze con Thuc. II 59, 1-2 sulle critiche alla *leadership* di Pericle, o al 429 a.C., con gli argomenti avanzati da Imperio 2012, 305-310. *Contra* Storey 2006, che ha retrodatato la *pièce* nel 437 o 436 a.C., per l'uso dell'allegoria come conseguenza dell'emanazione del decreto di Morichide che imponeva di μη κομφοδεῖν. Si veda anche il tentativo di Vickers 1997, 193-196 di posticipare la rappresentazione della commedia a dopo la morte di Pericle.

<sup>76</sup> Cf. Imperio 2012, 294-296, n. 16 per simili battute dei poeti comici su Pericle.

<sup>77</sup> Crat. fr. 258 K.-A. = Plut. *Per.* III 4.

<sup>78</sup> *Pap. Ox.* 663, col. 2, 44-48. Testo e traduzione inglese dell'ipotesi al *Dionisalessandro* sono forniti da Bakola 2010, 320-321.

<sup>79</sup> Coppola 1936, 30. Per la composizione del coro nelle commedie di Cratino, si veda *supra*, n. 67.

<sup>80</sup> Farioli 2000, 413.

di Ian Ruffell di considerare la commedia come esempio di una duplice utopia. In quest'ottica dovremmo parlare piuttosto un'utopia collocata in un remoto passato<sup>81</sup> e di una proiezione utopica verso l'Atene del futuro<sup>82</sup>. La tesi di Ruffell, però, poggia su basi molto fragili e l'interpretazione dei *Chironi* risulta eccessivamente dipendente dal modello utopico che si evince leggendo quanto resta dei *Pluti* cratinei. A me pare, di contro, che sia più convincente l'idea di un contesto contemporaneo per l'azione drammatica, l'Atene della seconda metà del V secolo: la licenza comica permetteva, in effetti, di mettere insieme personaggi storici del passato e figure mitiche sullo sfondo dell'Atene del tempo. La commedia si serviva della consuetudine di richiamare in scena un defunto eccellente, evocandone lo spirito o facendolo comparire direttamente, con il compito di biasimare il comportamento degli Ateniesi nella vita pubblica<sup>83</sup>. Il fr. 246 K.-A. risulta esemplificativo di questo modo di procedere. L'ipotesi più suggestiva è che il commediografo abbia deciso di far pronunciare i versi proprio a Solone, come sembra possibile dedurre dal contesto della trasmissione del distico<sup>84</sup>. Diogene Laerzio, nel riportare il frammento dei *Chironi*, ne rileva la dipendenza da un episodio della biografia del legislatore. Nel primo libro delle *Vite dei filosofi* egli ricorda che Solone morì a Cipro all'età di ottant'anni, raccomandando ai suoi cari che le sue ossa fossero portate a Salamina e, ridotte in cenere, venissero sparse nella regione. Memore di questa tradizione, Cratino avrebbe fatto pronunciare al poeta i celebri versi: «Abito l'isola, come gli uomini raccontano, sparse le mie ossa per tutta la città di Aiace»<sup>85</sup>. È possibile che Solone con questi versi facesse il suo ingresso sulla scena, e che pronunciasse la battuta come una presentazione di sé. Il poeta Cratino riprendeva quindi una delle possibili versioni sulla morte di Solone, scegliendo la tradizione che collocava le sue ceneri a Salamina. Non siamo in grado di valutare il grado di attendibilità di questa tradizione, sia perché esistono versioni alternative sulla morte di Solone<sup>86</sup>, sia perché lo stesso collegamento fra Solone e Salamina potrebbe risalire ad un autoschediasmo.

---

<sup>81</sup> Di cui sarebbe prova il fr. 256 K.-A. = *Anecd. Gr. s.v. ἄγανόν*.

<sup>82</sup> Ruffell 2000, 486-488.

<sup>83</sup> Cratino potrebbe aver fatto ricorso all'*anabiosis*, benché siano state avanzate perplessità al riguardo. Cf. Telò 2004, 1, n. 1.

<sup>84</sup> Che Solone compaia sulla scena come *persona dramatis* è stato sostenuto da Farioli 2000, 408-409.

<sup>85</sup> Crat. fr. 246 K.-A. = Diog. Laer. I 62. Cf. Kassel - Austin 1983, 245 (trad. dell'autore).

<sup>86</sup> Secondo Ael. VH VIII 16, la tomba di Solone, sepolto a spese pubbliche, si trovava ad Atene.

Sulla base dell'iniziativa che gli antichi gli attribuiscono relativamente alla 'riconquista' dell'isola, è facile immaginare che dopo la sua morte si venne a creare la leggenda della volontà del poeta di riposare sulla terra che aveva tanto agognato<sup>87</sup>. Il confronto con le altre commedie cratinee in cui si fa riferimento a Solone permette di sostenere che il legislatore aveva un ruolo importante nella poetica di Cratino perché simbolo del buon governo e padre delle leggi della città, quelle leggi che, sebbene in vigore, rimanevano inosservate<sup>88</sup>. Si può notare, in generale, che Solone compare con una relativa frequenza in quella categoria di commedie che impiegano il motivo tradizionale dell'età dell'oro come contraltare della situazione degradata della società contemporanea. In questa categoria rientrano, oltre ai *Chironi*, anche i *Pluti* e le *Leggi*, di cui possediamo qualche decina di frammenti<sup>89</sup>. E, come nei *Chironi*, bersaglio favorito del commediografo è Pericle, biasimato per la sua conduzione tirannica del potere. Cratino prospetta il ritorno al passato come antidoto alla corruzione della politica, individuando il modello in figure politiche di Ateniesi appartenenti a epoche differenti, ma che condividono agli occhi del poeta la rettitudine e l'onestà<sup>90</sup>. Ciò che Cratino richiama, pertanto, non è un periodo specifico della storia di Atene, ma una sorta di passato continuo cui guarda con nostalgia. Se questo passato continuo è contrapposto all'Atene del tempo di Cratino, è logico ipotizzare che le commedie cratinee mettessero in scena la contrapposizione fra i politici che ne furono espressione, specie fra Solone e Pericle<sup>91</sup>. Tenendo a mente questa premessa, un riferimento più significativo a Solone compare nella commedia *Leggi*, in cui, sebbene il nome del legislatore non venga mai fatto in maniera esplicita, la presenza si può facilmente avvertire leggendo i frammenti superstiti. In primo luogo già il titolo, *Leggi (Nomoi)*, doveva risultare evocativo per il pubblico, perché rimandava immediatamente a un aspetto fondante dell'attività politica di Solone, l'elaborazione di un codice di leggi ad ampio raggio. Non è da mettere in discussione, dunque, che la rappresentazione cratina di Solone si sia allineata con quella che abbiamo visto nell'opera di Erodoto. Il fr. 128 induce a pensare

---

<sup>87</sup> La stessa tradizione è anche in Arist. fr. 392 Rose = Plut. *Sol.* XXXII 4 (ma Plutarco bolla la notizia come inverosimile e favolosa); Ael. Arist. *Or.* XLVI 172.

<sup>88</sup> Non sembra possibile concordare con Amado Rodríguez 1997, 235-236, sul fatto che l'immagine del legislatore nei *Chironi* sia piuttosto neutra: la presentazione di sé come di qualcuno richiamato dal passato non può assolvere altra funzione se non quella di marcare il contrasto fra l'epoca di Solone e quella del poeta.

<sup>89</sup> Melero 1997, 128; Id. 1998, 13-14; García Soler 2012, 307; Bianchi 2017, 120-121.

<sup>90</sup> McGlew 2002, 42-56; Mossé 2006, 185-186; Azoulay 2010, 59-60, 141-142.

<sup>91</sup> Farioli 2000, 414 ss.; Noussia 2003, 80-86; Telò 2007, 420-421.

che le leggi soloniane siano state evocate mediante metonimia – le lettere (*ta grammata*) per indicare le leggi scritte – da un personaggio sulla scena:

Ma per Zeus io stesso non conosco le leggi, né me ne intendo,  
ma te le dirò a parole; me le ricordo bene.<sup>92</sup>

Benché la mancanza del contesto non permetta di ricostruire la trama del dramma, mi sembra si possa avanzare l'ipotesi che il frammento alluda all'evocazione delle leggi di Solone da parte di un personaggio che, seppur non si presentasse come un perfetto conoscitore delle leggi, poteva comunque farvi ricorso perché le aveva imparate. Il contesto di trasmissione del frammento, in effetti, fa riferimento all'apprendimento mnemonico, frutto di una fruizione orale (*ἀπὸ μνήμης*) contrapposto a quello scritto (*διὰ γραμμάτων*). È possibile individuare qualche affinità con un frammento dei *Banchettanti* di Aristofane, in cui un padre interroga il figlio su quanto ha appreso a scuola (di retorica?) sulle glosse di Omero, ma il figlio mostra di conoscere solo termini del 'legalese' tratti dalle leggi arcaiche di Solone<sup>93</sup>. Che il sottotesto che dovremmo immaginare per il frammento di Cratino sia quello che si evince dalla lettura del frammento dei *Banchettanti*, mi pare un'ipotesi fondata. E che questa forma di conoscenza mnemonica delle leggi sia da mettere in relazione con quel tipo d'istruzione che insegnava ai giovani una particolare sapienza legislativa da impiegare nei processi può essere sostenuto grazie al confronto con le *Nuvole* di Aristofane<sup>94</sup>. Se l'interpretazione del frammento è corretta, si può meglio contestualizzare la funzione della rievocazione dell'Ate-ne soloniana, celebrazione nostalgica del passato e critica pungente nei confronti della società contemporanea. In particolare, l'immagine della degradazione delle leggi è ben resa in un altro frammento dei *Nomoi* attraverso la rappresentazione delle Leggi, presumibilmente i componenti del coro, come vecchi, fiaccati dall'età e dagli acciacchi, che avanzano lentamente sui loro bastoni:

O avanzando con andatura flemmatica sui bastoni come vecchi attempati.<sup>95</sup>

L'ingresso in scena del coro delle Leggi, uno sciame di anziani che si reggevano sui bastoni, potrebbe essere stato annunciato da Solone, personaggio anch'esso della commedia, sulla base del confronto con quanto accade nelle *Nuvole* di Aristofane, dove è Socrate a chiamare in scena il

---

<sup>92</sup> Crat. 128 K.-A. = Phot., Suda, s.v. ἀπὸ στόματος.

<sup>93</sup> Ar. fr. 233 K.-A. = Gal. gloss. Hippocr. XIX p. 65 Kühn. Cf. *infra*, pp. 61-64.

<sup>94</sup> Ar. *Nub.* vv. 1178-1195.

<sup>95</sup> Crat. fr. 133 K.-A. = Phot. s.v. ἄκασκα (trad. dell'autore).

coro<sup>96</sup>. Ciò che ci interessa sottolineare, però, è che l'immagine allude a uno stato di decadenza delle leggi, vecchie e stanche in quanto oramai inascoltate e prive di autorità<sup>97</sup>. Cratino aveva denunciato l'atteggiamento irrispettoso degli Ateniesi nei confronti delle *kyrbeis* di Solone e Dracone, ridotte a tavole su cui si abbrustoliva l'orzo<sup>98</sup>. Probabilmente l'immagine non è da mettere in connessione con il fatto che si trattava di leggi superate e sostituite da altre disposizioni più recenti, ma che l'Atene del tempo tendeva a ignorare le leggi considerate fondative dell'ordinamento della città<sup>99</sup>. Non è da escludere che questo frammento, che Kassel e Austin classificano fra i frammenti non assegnabili con sicurezza a una data commedia (*incertarum fabularum fragmenta*), sia parte della commedia *Leggi*, forse pronunciato dal coro<sup>100</sup>. La battuta di Cratino può essere messa in relazione con una nota misura soloniana, l'istituzione del pasto pubblico nel Pritaneo per tutti i cittadini<sup>101</sup>. Secondo Plutarco, Solone introdusse la consuetudine di mangiare a spese pubbliche (*parasitein*) nel Pritaneo, come forma di particolare onore per i cittadini, stabilendo tuttavia alcune limitazioni: che non si potesse godere di questo privilegio più volte, perché avvertito come una forma di avidità, ma che non si dovesse rifiutare un così grande beneficio, perché considerato sintomo di disprezzo dei beni comuni<sup>102</sup>. Dal momento che questa forma originaria di *sitesis* aveva luogo nel Pritaneo e che Efialte aveva trasferito *axones* e *kyrbeis* dall'acropoli all'agora<sup>103</sup>, Wilkins ha avanzato l'ipotesi che la scena si svolgesse nel Pritaneo, perché in questo modo la battuta relativa

<sup>96</sup> Ar. *Nub.* vv. 269-274.

<sup>97</sup> Martin 2015, 69.

<sup>98</sup> Crat. fr. 300 K.-A. = Plut. *Sol.* XXV 1-2.

<sup>99</sup> Manfredini - Piccirilli 1977, 260.

<sup>100</sup> Lo sospettava già Bergk, come segnalato da Kassel - Austin 1983, 269, e non lo esclude Faraguna 2011, 2. Diversamente Farioli 2000, 414, n. 2, ipotizza che il frammento vada ascritto ai *Chironi* sulla base del contenuto.

<sup>101</sup> Plut. *Sol.* XXIV 5; Ath. *Deipn.* VI 26, 234e-f, IV 14, 137e = fr. 87-88-89 Leão-Rhodes, che attestano rispettivamente l'esistenza di una legge che assicurava ai Cerici il diritto di mangiare a spese pubbliche per un anno nel santuario di Delo, che la fonte di Ateneo, probabilmente Polemone (cf. Leão - Rhodes 2015, 144), desumeva dalla lettura diretta della *kyrbeis* in cui la norma era iscritta; la prescrizione di aggiungere alla pietanza normalmente offerta nel Pritaneo una pagnotta di grano (*artos*) in occasione delle festività religiose. L'istituzione del *parasitein* viene, di norma, considerata un'autentica misura di Solone. Cf. Robertson 1986, 148-153; Schmitt Pantel 1992, 96-100.

<sup>102</sup> Plut. *Sol.* XXIV 5, secondo cui sarebbe stato Solone a introdurre la misura e il termine per indicarla. Plutarco considera la legge caratteristica (*idion*) dell'azione di Solone. Cf. Leão 2016, 247-248. Sulle categorie interpretative plutarchee rispetto alle leggi di Solone, Loddo 2018a, 200-201.

<sup>103</sup> Anassimene, *FGrHist* 72 fr. 13 = Harp., Suda, s.v. ὁ κάτοθεν νόμος.

alla decadenza delle *kyrbeis* di Solone avrebbe avuto un impatto comico maggiore, se fosse stata pronunciata laddove effettivamente il pubblico poteva collocare le tavole delle leggi<sup>104</sup>. I toni critici, dunque, venivano smorzati dalla comicità di situazione. Ma la presenza di Solone nella commedia è evidente soprattutto nell'uso d'immagini poetiche soloniane, debitamente rielaborate. Uno dei personaggi della commedia pronuncia una battuta che riecheggia un'elegia di Solone, in cui il poeta biasimava il popolo responsabile della condizione di grave difficoltà in cui versava:

Ognuno di voi singolarmente va sulle orme della volpe.<sup>105</sup>

Solone individuava le responsabilità del *demos* nell'aver ceduto alle lusinghe dei capi del popolo, indicati metaforicamente dall'immagine della volpe, nell'essersi lasciati affascinare dalle loro vane parole, invece di badare alle azioni concrete. L'associazione dei *prostates tou demou* con la volpe, simbolo di astuzia e scaltrezza, rimanda all'idea di politici senza scrupoli, tanto bravi a incantare le folle, quanto pericolosi per la spregiudicatezza politica. Il poeta si era scagliato contro di loro già in altre elegie (fr. 3, 12 G.-P.<sup>2</sup>), facendo della critica al loro agire uno dei cardini del suo programma poetico<sup>106</sup>.

L'immagine della volpe viene ripresa nella battuta della commedia *Leggi*, ma il commediografo la collega con la corruzione, tema questo assente nel modello soloniano:

Ciascuno di voi si lascia corrompere come una volpe.<sup>107</sup>

Se è immediatamente evidente la dipendenza formale dal modello, lo è altrettanto la distanza sul piano del contenuto. Al centro del dibattito politico era ora come allora il problema della *leadership*, ma se Solone metteva in guardia soprattutto dai pericoli della tirannide, Cratino pone l'accento sul tema della corruzione, evocato dall'impiego del verbo *doro-dokein* (farsi corrompere mediante doni).

Ora, non è ipotesi remota che nella finzione comica Cratino abbia fatto pronunciare a Solone stesso il verso di chiara ispirazione soloniana, elemento questo che ben spiegherebbe la ripresa formale di cui si è detto, e che chiarirebbe la necessità di far ritornare Solone dall'oltretomba. Lo stato della commedia, di cui possediamo soltanto una decina di frammenti, in aggiunta a qualche riferimento cursorio di natura lessicografica,

---

<sup>104</sup> Wilkins 2000, 179.

<sup>105</sup> Sol. fr. 15 G.-P.<sup>2</sup>, v. 5 (trad. di M. Fantuzzi).

<sup>106</sup> Noussia 2010, 228-230, 309-313, 328-329.

<sup>107</sup> Crat. fr. 135 K.-A. = Phot., Suda, s.v. ἄλωπιξ οὐ δωροδοκεῖται (trad. dell'autore).

rende ardua l'operazione di ricostruzione della trama. Ciò che si può dire con buona sicurezza è che alcuni frammenti sviluppano il tema, caro alla commedia fin dagli esordi da parte di Epicarmo, dell'elencazione di cibi e ghiottonerie (fr. 129, 130, 131, 136 K.-A.) finalizzato a suscitare il riso. Ciononostante, non è fuori luogo ipotizzare una connessione col mito dell'età dell'oro, che ben si inserisce in quel filone della commedia noto come 'utopia gastronomica': i frammenti inneggianti alla pioggia di uva passa (fr. 131 K.-A.), a formaggio, menta e olio (fr. 136 K.-A.) o alle calde frittelle grondanti miele (fr. 130 K.-A.) potrebbero richiamare la rappresentazione di una società pacificata, florida e felice in seguito al ripristino delle leggi soloniane<sup>108</sup>. In termini più generali, Farioli ha affermato che «la rappresentazione utopica di una città dotata di una straordinaria abbondanza alimentare potesse costituire in alcuni drammi il simbolo di una città ben governata»<sup>109</sup>. La lettura della commedia in chiave politica, in linea con quanto sembra essere il *leitmotiv* dell'*archaia*, permette di avanzare l'ipotesi che l'opera, in cui si articolava un confronto fra i tempi antichi e l'attualità, abbia assegnato al coro delle Leggi il compito di difendere la superiorità del passato rispetto al presente e che Solone, simbolo dell'epoca d'oro di Atene<sup>110</sup>, sia stato rievocato dall'Ade per restaurare le leggi che lui stesso aveva istituito. In questo quadro, ritengo probabile che Solone stesso abbia pronunciato il fr. 134 K.-A. (= Suda, s.v. χρῆ) – «Ora dunque le leggi (*thesmoí*) dei nostri antenati sono disponibili per te, e in aggiunta è disponibile qualsiasi altra cosa di cui ci sarà bisogno» – in cui compare il termine *thesmós* per statuto, termine che Solone stesso aveva usato in un'eglia centrale per la giustificazione della sua azione politica. Il legislatore, infatti, si ascrive il merito di aver messo per iscritto le leggi, rivendicando quest'atto come un chiaro successo politico<sup>111</sup>.

Dall'analisi fin qui condotta emerge con buona chiarezza che la commedia *Leggi* ruotava intorno alla figura di Solone e alla sua azione legislativa, in linea con la caratteristica cratinea che riconosceva alla poesia comica una funzione didattica e moralizzatrice<sup>112</sup>. Lo stato frammentario della commedia non permette di determinarne la cronologia<sup>113</sup>. La carrie-

---

<sup>108</sup> Ceccarelli 1996, 132, per l'analisi di fr. 131 K.-A. come esempio della tendenza dell'*archaia* a mescolare il tema della città giusta con il mito dell'età dell'oro. Cf. anche Martin 2015.

<sup>109</sup> La citazione è da Farioli 2001, 201.

<sup>110</sup> Bertelli 2005, 51.

<sup>111</sup> Sol. fr. 30 G.-P.<sup>2</sup>.

<sup>112</sup> Melero 1998, 112.

<sup>113</sup> Per la discussione sulle datazioni precedentemente proposte, 462-461 a.C. (Bergks) e 439-437 a.C. (Geissler), si rimanda a Bianchi 2017, 16, n. 9.

ra di Cratino abbraccia un trentennio, durante il quale il commediografo assiste a eventi centrali per la storia di Atene, dalla riforma di Efialte al governo dell'uomo forte Pericle, fino allo scoppio della guerra fra Atene e Sparta<sup>114</sup>. *Terminus ante quem* per la rappresentazione delle *Leggi* deve essere il 421/0 a.C., data della probabile scomparsa di Cratino<sup>115</sup>. Il fatto che il coro delle *Leggi* abbia rappresentato un probabile modello per le prime commedie di Aristofane (*Acarnesi*, *Cavalieri*, *Vespe*) potrebbe essere un indizio per datare la commedia all'inizio degli anni Venti, cosa che renderebbe più significativa la ripresa allusiva di Cratino da parte del collega Aristofane in tre commedie a così stretto giro<sup>116</sup>.

### 2.1.2. Aristofane e Solone

La presenza di Solone nelle commedie di Aristofane è indagabile con più sicurezza. Dal punto di vista cronologico il primo riferimento certo al legislatore ateniese nella produzione aristofanea si trova nei *Banchettanti* (*Daitaleis*), una commedia che si è conservata in poche decine di frammenti, ma particolarmente significativa per questa indagine, giacché conserva notizia dell'esistenza di glosse soloniane imparate a memoria nelle scuole. Rappresentata probabilmente alle Lenee<sup>117</sup>, in cui ottenne il secondo premio<sup>118</sup>, la commedia è datata all'arcontato di Diotimo (428/7 a.C.) e costituisce l'esordio poetico di Aristofane<sup>119</sup>. L'argomento dell'opera è ricavabile in parte dal contesto di citazione delle fonti che trasmettono i frammenti della commedia, in parte dal testo stesso di uno dei frammenti più significativi (fr. 233 K.-A.)<sup>120</sup>. Galeno, ad esempio, spiega che l'opera conteneva scambi di battute fra un uomo anziano (*presbytes*) e suo figlio, definito insolente (*akolastos*)<sup>121</sup>; gli scolii tramandano la notizia che la commedia abbia portato sulla scena due ragazzi<sup>122</sup>; il fr. 233 K.-A. autorizza a presupporre che i due ragazzi fossero

---

<sup>114</sup> Che la commedia conserva un'eco critica nei confronti della riforma di Efialte è stato sostenuto da Bertelli 2005, 55. Lo studioso, sulla base di questa convinzione, data le *Leggi* agli anni Cinquanta del V secolo.

<sup>115</sup> Bianchi 2017, 13.

<sup>116</sup> Sidwell 2009, 126-127, 184.

<sup>117</sup> Cassio 1977, 19-20. Ma Russo 1994, 13, pensava che fosse stata presentata alle Grandi Dionisie.

<sup>118</sup> *Schol.* in *Ar. Nub.* v. 529.

<sup>119</sup> *Ar.* fr. 590 K.-A. = *Pap. Ox.* 2737, col. 1, 3-5. Cf. Gil 1989, 49.

<sup>120</sup> Si veda il tentativo di ricostruzione di Cassio 1977, 25-32.

<sup>121</sup> *Gal. gloss. Hippocr.* XIX p. 66 Kühn.

<sup>122</sup> *Schol.* in *Ar. Nub.* v. 529a; *schol.* in *Ar. Nub.* v. 518a (Tzetzes).

fratelli, rappresentati mentre hanno uno scambio di battute polemico. La commedia doveva ruotare, dunque, attorno a due nuclei tematici principali, ricorrenti, a ben vedere, anche in altri drammi di Aristofane: un confronto generazionale fra padre e figlio e l'opposizione fra due diversi tipi di educazione, esemplificati da due fratelli<sup>123</sup>, l'assennato (*sophron*), che segue le norme sociali e può essere qualificato politicamente come un conservatore, un tradizionalista, e lo scostumato (*katapygon*)<sup>124</sup>, che si ispira agli insegnamenti dei retori e si intende fin troppo di tribunali<sup>125</sup>. Il rimando a Solone è, in realtà, indiretto, ma non per questo meno significativo. Il contesto è quello di un'agone fra padre e figlio, in cui il padre cerca di testare la conoscenza da parte del figlio di quanto aveva appreso alla scuola di retorica. Interessante per il nostro discorso risulta il suddetto fr. 233 K.-A. (= Gal. *gloss. Hippocr.* XIX p. 64 Kühn), di cui si riporta la traduzione:

- (A.) In aggiunta a queste (glosse) dimmi delle glosse omeriche, che cosa chiamano *corymba* (cime)?  
[...] che cosa chiamano *amenena carena* (ombre vane)?
- (B.) Tuo figlio, questo mio fratello mi chiede: che cosa chiamano *idyious* (testimoni oculari)?  
[...] che cosa è mai *opyein* (sposarsi)?<sup>126</sup>

I primi due versi fanno riferimento alla verifica da parte del padre della capacità del figlio *improbos* di rendere nella lingua corrente il significato di espressioni elevate – ed evidentemente non più tanto comprensibili – ricorrenti in Omero. Il padre, «quasi maniacalmente attaccato alla cultura tradizionale»<sup>127</sup>, mostra, in effetti, una certa dose di scetticismo, o quantomeno di perplessità, sull'effettiva utilità della scuola (costosa?) che il figlio frequentava<sup>128</sup>. Nonostante ci si trovi a ragionare con un frammento, per di più mutilo di alcune parti, è possibile avanzare l'ipotesi che alle domande del padre il figlio non abbia saputo fornire una risposta adeguata.

---

<sup>123</sup> Questo aspetto viene individuato come una variazione rispetto al modo tradizionale di prospettare il confronto generazionale. Cf. Imperio 2013, 87-88.

<sup>124</sup> Varie sono le traduzioni proposte per questi tipi. Si veda ad esempio la traduzione di Segoloni 1994, 'il buono' e 'il cattivo'; Beta 1995, 'il casto' e 'il dissoluto'; Imperio 2013, 76, traduce 'il virtuoso' e 'il perversito'.

<sup>125</sup> Il tema ritorna in maniera massiccia sia nelle *Vespe* sia nelle *Nuvole*, ma trova spazio, seppur ridotto, nei *Cavalieri* e negli *Uccelli*. Cf. Cassio 1977, 27; MacDowell 1995, 29. Per un'analisi approfondita del conflitto generazionale nell'opera di Aristofane, si rimanda a Strauss 1993, 153-166; Seveso 2010, 152-177.

<sup>126</sup> Trad. di A.C. Cassio.

<sup>127</sup> Segoloni 1994, 226.

<sup>128</sup> Ar. fr. 225 K.-A. = Ath. *Deipn.* XII 34, 527c.

Ciò sarebbe compatibile con l'idea che il figlio *katapygon* è stato formato secondo una linea educativa 'moderna', che trascurava gli insegnamenti tradizionali (e le glosse omeriche facevano parte di questo bagaglio culturale) a favore dei precetti sofistici<sup>129</sup>. Per tutta risposta questi rivolgeva una domanda analoga al fratello, mettendolo alla prova, però, su un campo a lui familiare, la giustizia. Così si spiegano i riferimenti all'espressione 'testimoni oculari' (ιδῦοι), ben comprensibile all'interno della prassi giudiziaria, e 'sposarsi' (ἀπύειν), contemplato presumibilmente in una legge di Solone<sup>130</sup>. La mossa di eludere la domanda paterna da parte del *katapygon*, che risponde con un'altra domanda e sposta così l'attenzione sul fratello, segnala la capacità 'forense' di ribattere a un'accusa, distogliendo l'attenzione da se stessi e rivolgendola verso l'altro contendente, un'abilità questa che ragionevolmente poteva essere maturata frequentando una scuola di retorica<sup>131</sup>. Nell'opporre alle glosse omeriche quelle soloniane, però, c'è anche un motivo tecnico, che risponde al carattere conservativo di entrambi i linguaggi: quello epico e quello giudiziario si configurano come linguaggi settoriali, distanti dalla lingua d'uso, e in ragione della loro distanza, oggetto di studio nelle scuole. L'esigenza di conoscere le glosse soloniane è chiaramente da mettere in relazione con la formazione retorica del ragazzo, che deve acquisire la capacità di distreggiarsi fra le leggi e di usare a proprio favore la presunta oscurità del linguaggio legislativo. Che questo genere di abilità fosse percepita come necessaria pare confermato dall'orazione lisiana *Contro Teomnesto*, tutta incentrata sulla possibilità di interpretare in maniera puntuale (limitandosi cioè alla lettera della legge) o in modo estensivo (valorizzando lo spirito della legge, l'intenzione del legislatore) il dettato legislativo. Nel paragrafo 16 dell'orazione, ad esempio, l'oratore spiega che il termine *podokakke* (gogna), che si trova nell'antica legge sul furto, quella cioè che l'oratore stesso attribuisce a Solone, è superato e sostituito nel linguaggio corrente (siamo nel primo ventennio del IV secolo) dall'espressione *en toi xyloi dedesthai* (essere legati al legno), ma che le due espressioni devono essere considerate equivalenti sotto il profilo concettuale<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> Segoloni 1994, 111-193, ha avanzato l'attraente ipotesi che nel *didaskalos* dei *Banchettanti* si debba vedere Socrate.

<sup>130</sup> Seguo qui il testo dell'edizione Kassel - Austin 1983, 140, che accolgono l'integrazione proposta da Dobree *τί ποτ' ἐστὶν ἀπύειν* in luogo del tradito *τί ποτέ ἐστι τὸ εὖ ποιεῖν*. La scelta degli editori dei *Poetae Comici Graeci* è difesa da Bonanno 1986; Buis 2009, 92. La probabile occorrenza del termine negli *axones* è testimoniata da altre fonti, cf. Leão 2018, 228.

<sup>131</sup> Buis 2009, 93-94.

<sup>132</sup> Lys. X 16.

Si può affermare quindi, sulla scorta dell'analisi del frammento dei *Banchettanti*, che Aristofane fin dagli esordi dava spazio a Solone in qualità di legislatore. È possibile parlare di consonanza fra l'immagine di Solone che traspare dalla commedia e quella che l'opinione pubblica aveva del personaggio. Perché il pubblico potesse apprezzare le battute sulle glosse, in effetti, si deve pensare che il commediografo contasse sulla capacità degli spettatori di riconoscere alcuni concetti di base: la conoscenza, anche superficiale, delle leggi soloniane, la loro formulazione 'difficile' e il linguaggio arcaico che le caratterizzava; l'esistenza di un certo filone di insegnamento che tendeva a far imparare le leggi e a studiarne, glossandole, le espressioni oscure; l'uso di questa 'sapienza giuridica' nei tribunali ateniesi.

Il Solone legislatore è, però, anche un uomo politico favorevole alle istanze popolari. Così, in effetti, lo ritrae Aristofane nelle *Nuvole*. Il riferimento è a un lungo scambio di battute fra Fidippide e Strepsiade sull'espressione *ἔνη τε καὶ νέα*, che Fidippide presenta come un tecnicismo, un'espressione arcaica presente nelle leggi di Solone, ma che più probabilmente è da ritenersi un'invenzione comica<sup>133</sup>:

FID. Ma cos'è che temi?

STR. L'ultimo del mese: il giorno vecchio e nuovo.

FID. C'è un giorno che è vecchio e nuovo?

STR. Sì: e quel giorno – dicono – depositeranno la cauzione del mio processo.

FID. Se la depositeranno, la perderanno, è evidente: un giorno non può essere due.

STR. Non può?

FID. E come potrebbe? A meno che una donna non sia nello stesso tempo vecchia e giovane.

STR. Eppure, la legge è questa.

FID. Secondo me, non comprendono bene lo spirito della legge.

STR. E quale sarebbe?

FID. Il vecchio Solone era per natura un democratico.

STR. Ma questo non ha nulla a che fare con il giorno vecchio e nuovo.

FID. Lui stabili che le citazioni avessero luogo in due giorni, il giorno vecchio e quello nuovo: perché le cauzioni siano depositate il primo giorno del mese.

STR. E perché ci aggiunse il giorno vecchio?

---

<sup>133</sup> Ruschenbusch 1966, 46; Leão - Rhodes 2015, 184; Leão 2018, 228-231. Cf. Manfredini - Piccirilli 1977, 262-263.

FID. Così, carino, gli accusati si presentano un solo giorno o possono subito dirimere la questione, con piena soddisfazione; se no, all'alba del primo giorno del mese, hanno inizio le loro tribolazioni.<sup>134</sup>

Fonti più tarde collegano l'espressione con la riforma del calendario che Solone avrebbe emanato<sup>135</sup>. È interessante notare che il dialogo è incentrato sulla possibilità di impiegare la formulazione ambigua delle leggi di Solone in maniera strumentale. In questo senso, Fidippide ha modo di dare sfoggio alla sua sapienza filosofica e retorica. Il principio eracleico del *panta rhei*, infatti, sembra sostanziare l'argomentazione che uno stesso ente può presentarsi contemporaneamente in due forme differenti (la luna vecchia e nuova)<sup>136</sup>. Il tema viene calato nel contesto giudiziario, quello in cui Fidippide può mostrare maggiore dimestichezza<sup>137</sup>. L'interpretazione della legge di Solone, in particolare, gli avrebbe offerto la possibilità di volgere le leggi a proprio vantaggio e togliere dai guai Strepziade, giocando proprio sull'ambiguità dell'espressione. Il discorso di Fidippide sottende la polemica sull'oscurità delle leggi di Solone, sulla loro formulazione che lasciava spazio a interpretazioni ambivalenti della lettera della legge. E che la mancanza di chiarezza, in realtà, fosse stata nelle intenzioni di Solone un espediente per favorire il *demos* che agiva nelle giurie popolari è una critica dei detrattori del legislatore, riportata da Aristotele<sup>138</sup>. È questo il contesto che giustifica la caratterizzazione di Solone come amico del popolo per inclinazione naturale (φιλόδημος τὴν φύσιν)<sup>139</sup>. In effetti, Fidippide contesta l'interpretazione che Strepziade offre della legge, perché essa andrebbe letta tenendo conto della tendenza politica di Solone, del suo essere *philodemos* per natura. *Philodemos* è un aggettivo scarsamente attestato nel greco classico<sup>140</sup>. Aristofane, tuttavia, lo usa anche nei *Cavalieri* (v. 787), laddove Paflagone e il Salsiccio si contendono i favori di Demo. In questo caso, però, l'aggettivo non è riferito a un individuo, ma al sostantivo *to ergon*, giacché qualifica la lu-

<sup>134</sup> Ar. *Nub.* vv. 1178-1195 (trad. di G. Mastromarco).

<sup>135</sup> Plut. *Sol.* XXV 4-5; Diog. Laer. I 57-58; *Lex. Cant. s.v.* ἐνῆ τε καὶ νέα = fr. 123b-c-d Leão-Rhodes.

<sup>136</sup> Rossetti 2009, 349-350, n. 9.

<sup>137</sup> Cf. Leão 2018, 232: «o mais provável é que seja apenas uma invenção cómica, destinada a demonstrar a habilidade sofisticada de Fidípides».

<sup>138</sup> Cf. *supra*, I 2, n. 44.

<sup>139</sup> Ar. *Nub.* v. 1187.

<sup>140</sup> Il termine si ritrova, oltre che in Aristofane, anche in Dion. Hal. *Ant. Rom.* (VI 40, 3; VI 71, 2; VI 77, 1; VII 20, 4; VIII 90, 5; IX 2, 5; X 38, 3; XI 56, 4; XI 56, 6; XI 57, 3; XI 58, 4); Dion. Hal. *Isae.* 5; Dio Cass. *HR XLVIII* 4, 3; Poll. III 65, 1, 65, 4; IV 34, 1; VI 166, 1; IX 10, 6; App. *B. Civ.* II 3, 20; II 19, 142; III 5, 35; Dio Chrys. *Or.* XXXVIII 20.

singa del Salsicciaio, che fa accomodare Demo su un cuscino fatto cucire per lui, come un'azione degna di un vero amico del popolo. L'aggettivo viene considerato parte del nuovo linguaggio politico che si era imposto durante l'ultimo terzo del V secolo, quando la terminologia dell'amicizia venne applicata alle relazioni fra l'uomo politico e la città: un cambiamento certo terminologico, ma che riflette mutamenti altrettanto rilevanti di pensiero e di condotta<sup>141</sup>. Dover, tuttavia, nel commentare l'aggettivo *philodemos*, si limita ad osservare che Solone viene evocato come il padre delle leggi di Atene e associato con una legislazione democratica, in linea con quanto di norma fanno le fonti di V e IV secolo<sup>142</sup>. Dal momento che nei *Cavalieri* il termine serve a definire il comportamento di un demagogo, perché nel qualificare le azioni del Salsicciaio esso indica fuor di metafora un certo modo di fare politica, proprio dei nuovi politici che vogliono compiacere il popolo, non è fuori luogo ipotizzare che l'uso di *philodemos* nelle *Nuvole* debba essere interpretato alla stessa maniera. Se l'ipotesi è corretta, si può affermare che Solone nelle *Nuvole* sia associato con un modo demagogico di fare politica, rappresentazione questa che apre le porte all'immagine di Solone come *prostates tou demou*. È interessante notare non solo che «Aristofane dà per scontato che il pubblico ateniese collegasse a quella naturale disposizione filopopolare del legislatore sia i provvedimenti adottati rispetto alla riforma del calendario sia le funzioni assegnate ai giurati popolari»<sup>143</sup>, riconoscendo in altre parole la tendenza egualitaria di Solone<sup>144</sup>, ma anche che Aristofane, nell'impiegare questo *slogan*, mostra di cogliere l'eco di una polemica contro la presunta partigianeria di Solone in una fase relativamente alta nella storia della ricezione del personaggio, che precede di almeno un decennio il dibattito sulla costituzione dei padri (*patrios politeia*) e l'uso strumentale di Solone in quel dibattito. L'interesse per l'inclinazione politica di Solone, dunque, era *à la page* già dalla metà degli anni Venti del V secolo.

Due altre leggi soloniane sono ricordate negli *Uccelli*. Si tratta della legge sulla successione legittima e della norma che prevede l'obbligo del mantenimento da parte dei figli per i genitori in età avanzata, considerate entrambe leggi autenticamente soloniane<sup>145</sup>. Perché Aristofane cita proprio queste leggi? Per comprenderlo, occorre considerare più da vicino il contenuto della commedia. Nubicuculia, la nuova comunità

---

<sup>141</sup> Connor 1971, 100-102.

<sup>142</sup> Dover 1968, 263.

<sup>143</sup> La citazione è da Poddighe 2014, 132.

<sup>144</sup> Telò 2007, 88.

<sup>145</sup> Successione legittima: Ar. *Av.* vv. 1661-1666 = fr. 50a Leão-Rhodes; obbligo del mantenimento: Ar. *Av.* vv. 1353-1357 fr. 55a Leão-Rhodes.

fondata fra le nuvole a immagine e somiglianza dell'Atene contemporanea, si regge su norme che richiamano il codice di leggi ateniesi. Per suggellare questa completa assimilazione, uno dei personaggi, Prometeo, che funge da informatore per la città degli uccelli su quanto accade fra gli dei, consiglia a Pisetero di contrarre matrimonio con Regina, la figlia di Zeus, colei che detiene le chiavi di tutto ciò su cui Zeus regna: la capacità di discernimento (*euboulia*)<sup>146</sup>, il buon governo frutto della buona distribuzione in una persistente situazione di diseguaglianza (*eunomia*), la saggezza (*sophrosyne*), accanto agli strumenti con cui si controlla la vita politica (la flotta, la diffamazione sistematica degli avversari politici, le giurie popolari)<sup>147</sup>. In questo elenco il riferimento all'*eunomia* non è casuale, ma richiama l'ideale di governo che Solone aveva tentato di instaurare ad Atene. Nei suoi versi egli aveva individuato nel carattere 'disnomico' della società il peccato originale che era alla base della perenne situazione di conflittualità fra le parti e aveva opposto a questa condizione la strada dell'*eunomia* che nasce dal dominio di Dike. Si trattava quindi di una condizione di legalità che presupponeva una forma di uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, pur nella persistenza di diseguaglianze socio-economiche<sup>148</sup>. È significativo che in questa sorta di anticlimax siano elencati due elementi centrali dell'azione di Solone: a livello programmatico, l'instaurazione di *eunomia*, a livello attuativo il trasferimento di competenze giudiziarie alle giurie popolari, ovvero due misure che nella visione del legislatore avrebbero avuto lo scopo di sanare i contrasti, ma che nella rappresentazione comica si configurano come opposti.

Un provvedimento ricordato come soloniano compare nel dialogo a tre fra Pisetero, Posidone ed Eracle. Le due divinità giungono nella città degli uccelli per ottenere una tregua nella guerra che oppone l'Olimpo ai 'nuovi dei'. Ma la strampalata compagine di ambasciatori, fra cui, oltre a Posidone, compaiono un Triballo e un Eracle ritratto nella consueta veste di sciocco e ghiottone, si fa convincere da Pisetero della convenienza della scelta degli uccelli. Eracle in particolare sembra attratto dalla pos-

---

<sup>146</sup> Sul significato di *euboulia* con particolare riferimento al valore dato al termine da Protagora in Plat. *Prot.* 318c-319a, si rimanda a Faraguna 1994, 575-576.

<sup>147</sup> Ar. *Av.* vv. 1535-1541.

<sup>148</sup> Sol. fr. 3 G.-P.<sup>2</sup>. Sul significato di *eunomia*, come governo della legge, in cui emerge *in nuce* l'idea dell'uguaglianza davanti alle leggi, cf. Noussia 2010, 259, con bibliografia precedente. Cf. anche Ostwald 1969, 64-69, che mette l'accento sul fatto che Solone modificò in maniera sostanziale il significato di *eunomia* rispetto alla tradizione precedente (Omero, Esiodo), elevandolo a concetto che investiva sia la sfera sociale sia quella politica e incorporandolo come valore ed obiettivo nel suo programma politico.

sibilità di una vita tranquilla e di cibo in abbondanza<sup>149</sup>, ma Posidone gli ricorda che, se Zeus fosse morto, avendo lasciato il potere agli uccelli, lui non avrebbe ereditato nulla. A questa osservazione Pisetero replica rammentando a Eracle la sua condizione di figlio illegittimo (*nothos*), che lo esclude dall'eredità in base alla legge di Solone:

Il figlio bastardo non rientra nella parentela ove sussista prole legittima; quando non vi siano figli legittimi, il patrimonio spetta al parente di grado più vicino.<sup>150</sup>

Al figlio *nothos* il padre poteva lasciare legittimamente una somma di denaro, una sorta di legato, ma la legge imponeva alla generosità paterna un tetto massimo di cinquecento o mille dracme<sup>151</sup>. Il punto che merita di essere sottolineato è che il figlio illegittimo non faceva parte, almeno secondo la legge di Solone, della cosiddetta parentela legale (*anchisteia*)<sup>152</sup>. Nonostante la commedia trasmetta una versione della legge differente rispetto al testo della tradizione, la citazione aristofanea della norma si rivela accurata e sostanzialmente precisa<sup>153</sup>. Le differenze sono dovute probabilmente al fatto che la commedia riporta la formulazione soloniana del provvedimento, non già la versione ampliata e riveduta della legge presente nelle fonti oratorie. Un indizio in questo senso viene dalla menzione dell'arcontato di Euclide nell'orazione *Contro Macartato*, ad escludere applicazioni retroattive della legge.

Analoga precisione si riscontra a proposito della citazione della legge sul mantenimento dei genitori in età avanzata da parte dei figli. Il contesto drammatico che motiva la citazione è quello del dialogo fra Pisetero e il parricida, desideroso di trasferirsi nella città degli uccelli dove alcune leggi vigenti ad Atene paiono rovesciate. È il caso della legge ateniese che vieta il maltrattamento dei genitori, legge che viene del tutto trascurata fra gli uccelli; anzi, Pisetero commenta, si considera una dimostrazione di coraggio il fatto che il figlio, specie in giovane età ('ancora pulcino', v. 1350), batta il padre<sup>154</sup>. Il rispetto dei genitori è ridotto a una conven-

<sup>149</sup> Per la rappresentazione di Eracle come prototipo di ghiottone, si veda Wilkins 2000, 90-97.

<sup>150</sup> Ar. Av. vv. 1661-1666 (trad. di A. Grilli).

<sup>151</sup> Suda, s.v. νοθεΐα.

<sup>152</sup> In età soloniana la *notheia* era determinata dalla nascita al di fuori di un matrimonio legittimamente contratto, a prescindere dall'origine della madre ([Dem.] XLVI 18). Cf. Cantarella 2011, 338; Poddighe 2014, 191; Leão - Rhodes 2015, 77-78.

<sup>153</sup> Si osserva, in effetti, la soppressione di alcuni elementi presenti nelle fonti oratorie (Dem. XLIII 51 e 78 = fr. 50b-c Leão-Rhodes), come l'esclusione dalla parentela legale in relazione agli affari umani e religiosi (μήθ' ἱερῶν μήθ' ὀσίων).

<sup>154</sup> L'argomento è presente anche ai vv. 757-759. Cf. Dunbar 1995, 656.

zione, del tutto slegata dalla morale o da convinzioni di ordine religioso, e in nome di questa convenzionalità può essere del tutto rimosso<sup>155</sup>. Ma è il prosieguo della commedia a offrire gli elementi più interessanti:

Ma noi uccelli abbiamo anche un'altra legge antica, scritta nelle tavole delle cicogne: dopo che la cicogna padre ha allevato tutti i cicognini fino all'età del volo, i piccoli lo dovranno accudire a loro volta.<sup>156</sup>

Notevole appare l'impiego nella citazione comica dell'espressione 'tavole delle cicogne', resa in greco con il sostantivo *kyrbeis*. Aristofane qui sta chiaramente intrecciando elementi della finzione drammatica con immagini familiari agli Ateniesi del tempo<sup>157</sup>. Il termine allude, infatti, analogamente a *axon*, alle tavole su cui Solone aveva fatto iscrivere i suoi *thesmoi*. Spesso gli antichi alludono alle strutture su cui erano iscritte le leggi, nonché al numero dell'*axon*, quale garanzia dell'esistenza della legge. Per quel che ne sappiamo *kyrbis* si fa preferire ad *axon* in quanto ad antichità, poiché compare nelle fonti più antiche, ma il rapporto fra i due termini è controverso (lo era peraltro già presso gli antichi) e questa preferenza, va da sé, è accordata solo in base alle opere in nostro possesso e non può essere elevata ad assunto generale<sup>158</sup>. Ciò che pare fuor di

---

<sup>155</sup> Chiaro è l'influsso della sofistica. Cf. Seveso 2010, 164-165. Non è da escludere che il passo vada interpretato, sulla scia di Dunbar 1995, 656-657, come riferito a una delle due specie in cui si dividono gli uccelli a Nubicuculia: all'esempio positivo dei cicognini che nutrono il padre anziano, Aristofane oppone come *counter-example* una diversa specie di uccelli.

<sup>156</sup> Ar. *Av.* vv. 1353-1357 (trad. di A. Grilli).

<sup>157</sup> Faraguna 2015, 4.

<sup>158</sup> Che cosa siano stati effettivamente *axones* e *kyrbeis* è ancora materia di discussione fra gli studiosi. Secondo Bury 1900, 187, le leggi soloniane erano state scritte su *axones* lignei, in progressione numerata, collocati nel consiglio; copie delle leggi vennero iscritte su pilastri di pietra, detti *kyrbeis*, e collocati nella *Stoà Basileios*. Gilliard 1907, 34, pensava che le leggi originarie fossero cadute ben presto in disuso, sostituite da nuovi provvedimenti di carattere costituzionale (emanati da Clistene ed Efilte) e che comunque non sopravvissero alle guerre persiane. In quest'ottica le *kyrbeis* sarebbero state copie in pietra degli originali, simili nella forma e nella funzione alle stele d'età classica. Una differenziazione di forma e materiale fra *axones* e *kyrbeis* è stata ipotizzata da Linforth 1919, 284-285: i primi sarebbero stati dispositivi girevoli di legno (o lastre metalliche con cornice lignea); Freeman 1926, 143-147, riteneva che gli *axones* fossero tavole di legno aderenti a un asse, con quattro facce rettangolari oblunghe, collocate al coperto; copie delle leggi erano collocate anche sulle *kyrbeis*, strutture piramidali in pietra con tre facce, destinate alla consultazione pubblica e pertanto collocate all'aperto nella *Stoà Basileios*. A causa del deterioramento cui andarono incontro, furono sostituite da stele ordinarie recanti il medesimo contenuto. Holland 1941, 346-362, differenziava gli *axones* contenenti le leggi soloniane dalle *kyrbeis* su cui Pisistrato avrebbe fatto trascrivere le norme religiose. Nella storia delle trasmissioni delle leggi, gli *axones* sarebbero andati distrutti durante le guerre persiane; ulteriori aggiunte furono trascritte

dubbio è che quando si ricorreva a questo vocabolo, si evocava il lavoro legislativo di Solone. Tutti i cittadini potevano effettivamente vedere le leggi perché erano costantemente visibili in luoghi nevralgici della città. Appare significativo, pertanto, che Aristofane, pur senza nominare né Solone né la realtà ateniese, abbia alluso al legislatore attraverso due elementi che dovevano risultare chiari al suo pubblico: l'allusione ai supporti materiali su cui le leggi erano iscritte e il ricorso, seppur sotto metafora, a una legge che tradizionalmente si faceva risalire a Solone<sup>159</sup>, la norma sull'obbligo del mantenimento e della cura (*gberotrophein*) dei genitori da parte dei figli divenuti adulti.

### 2.1.3. Eupoli e Solone

La presenza di Solone nella produzione comica di Eupoli risulta fortemente problematica, non solo a causa dello stato frammentario in cui le commedie sono conservate. Oltre all'ovvia difficoltà di ricostruire il contesto comico in cui Solone compariva, ci si deve confrontare con il fatto che il legislatore viene menzionato in maniera esplicita solo in un frammento dei *Demi* (fr. 99 K.-A.)<sup>160</sup>. Prima di affrontare nel dettaglio l'ana-

---

sulle *kyrbeis* e dopo la revisione legislativa su stele ordinarie. Pare comunque prevalente la posizione di quanti ritengono che *axones* e *kyrbeis* sono in definitiva due termini sinonimici per indicare il medesimo oggetto. Così Oliver 1935, 5-32; Jacoby 1949 (ma considera *axon* recenziore rispetto a *kyrbis*); Andrewes 1974, 21-28; Rhodes 1993, 131; Faraguna 2011, 3. Non molto diversamente, Ruschenbusch 1966, 14-24, pensava che le leggi soloniane fossero state iscritte sugli *axones*, cilindri girevoli a quattro facce che s'inserivano in una cornice lignea detta *kyrbis*. Stroud 1979 considerava gli *axones*, travi lignee con quattro facce girevoli e inserite in ampie cornici, le strutture originarie che contenevano le leggi di Solone; queste leggi, in seguito al deterioramento degli *axones*, furono trasferite sulle *kyrbeis*, strutture piramidali, poggianti su basi di pietra e culminanti in una cima in bronzo o pietra. Similmente, Immerwahr 1985, 125-135, ha ipotizzato una diversità di destinazione (*kyrbeis* all'aperto, *axones* al coperto nella *Stoà Basileios*). Nenci 1994, 459-466, riteneva di aver trovato in una lamina di piombo della *Lex sacra* di Selinunte (*SEG* 43, 630) il primo esempio di *kyrbis*. In questo caso la lamina di bronzo sarebbe la *kyrbis* e il perno intorno al quale ruotava la tavoletta lignea sarebbe l'*axon*. Da ultimo, Davis 2011 ha proposto di vedere in *axones* e *kyrbeis* oggetti differenti nella forma, nel materiale e nell'uso. Le *kyrbeis* avrebbero contenuto le leggi emanate da Dracone in poi, comprese le norme di Solone di carattere costituzionale ed economico; gli *axones* sarebbero invece legati alla revisione delle leggi ed avrebbero ospitato la trascrizione delle leggi d'età arcaica e classica.

<sup>159</sup> Lib. *Decl.* XI 14; Ael. *NA* IX 1 = fr. 55b-c Leão-Rhodes, in cui Solone è menzionato come l'autore delle leggi sul *gberotrophein*. Cf. Leão - Rhodes 2015, 95-96; Cantarella 2016, 57-59, 64.

<sup>160</sup> Eup. fr. 99 K.-A. = *Pap. Cair.* 43227: Solone viene nominato esplicitamente al v. 47.

lisi di questo frammento, in cui il riferimento a Solone risulta più sicuro, merita qualche riflessione l'attribuzione al legislatore di alcune battute. Edmonds, ad esempio, riteneva che il fr. 128 K.-A. fosse un esempio delle nuove leggi fatte dai grandi uomini ritornati dall'Ade<sup>161</sup>. A supporto della tesi di Edmonds, Telò ha citato due passi paralleli: Ar. *Eccl.* vv. 688b-689 che presenta una struttura sintattica molto simile al frammento eupolideo (Ὅτω δὲ τὸ γράμμα μὴ ἕλκυσθῆ καθ' ὃ δειπνήσει, τούτους ἀπελῶσιν ἅπαντες;) e la testimonianza di Platonio (T 34 K.-A.), secondo cui nella commedia la comparsa dei legislatori sulla scena era legata alla proposta di pareri sull'istituzione o sull'abolizione di leggi (περὶ θέσεως νόμων ἢ καταλύσεως). Conclude, pertanto, Telò che le due testimonianze inducono «a ricostruire per il frammento eupolideo un analogo contesto di rifondazione legislativa, parimenti concepita in prospettiva egualitaria»<sup>162</sup>. Perché Telò parla di prospettiva egualitaria? L'immagine che compare nel verso giustifica la sua interpretazione? Si riporta la traduzione del breve frammento eupolideo:

Chiunque disponga di molto vino, lo darà da bere.<sup>163</sup>

Con chiara allusione al contesto simposiale, il commediografo immagina per il futuro che chi avrà tanto metterà una parte a disposizione del resto della comunità. Telò sostiene che il frammento «pare configurare per l'avvenire di Atene, pianificato dai suoi padri nobili, un clima di benessere collettivo»<sup>164</sup>, contro l'interpretazione di Ian Ruffell che considerava il progetto utopico dei *Demi* di stampo conservatore<sup>165</sup>. Più che di istanze di redistribuzione, però, mi sembra che il senso del frammento vada ricercato nella riproposizione dell'etica aristocratica della condivisione della ricchezza. Questa interpretazione mi pare confermata dal fatto che è invitato a condividere il vino chi ne possiede in abbondanza (πολύς), offrendolo senza attendersi nulla in cambio. In questo senso, considero calzante il confronto con la tradizione che attribuiva a celebri personaggi politici del passato (Pisistrato, Cimone) l'abitudine di mettere a disposizione di chiunque ne avesse bisogno le loro proprietà come forma di personale contributo al benessere della comunità<sup>166</sup>. Che la battuta sia da attribuirsi a Solone, Telò lo deduce dal fatto che, fra i quattro *prostatatai*

---

<sup>161</sup> Edmonds 1957, 357.

<sup>162</sup> Telò 2007, 592.

<sup>163</sup> Eupoli fr. 128 K.-A. = *Etym. Magn. s.v. πίσεια* (trad. dell'autore).

<sup>164</sup> Telò 2007, 593.

<sup>165</sup> Ruffell 2000, 489 ss.

<sup>166</sup> Theopomp. *FrGrHist* 115 fr. 89, 135; Arist. *Ath. Pol.* XXVII; Plut. *Cim.* X 1-3. Cf. Loddo 2016c, 183-188; Ead. 2016b, 39-40. Per l'idea che la generosità di Cimone

*tou demou* richiamati dall'Ade, Solone era quello che più di tutti aveva operato per rimuovere le sperequazioni sociali, che erano alla base della discordia fra le parti della comunità. A riprova di ciò, Telò nota che il frammento richiama un verso di Solone (fr. 18 G.-P.<sup>2</sup>, v. 1), con la medesima struttura sintattica (pronomi relativo-indefinito e costruzione del dativo di possesso). Ma la ripresa, se di ripresa si tratta, si limita al piano formale, in un contesto del tutto differente: nell'elegia soloniana, in effetti, si riconosce analoga dignità ai beni materiali e a quelli fisici, mentre è assente il tema della distribuzione equa delle ricchezze. In conclusione, benché il frammento possa essere interpretato come un'allusione alle pratiche evergetiche proprie della politica del passato, non ci sono elementi chiari che possano farci propendere per una interpretazione politica di questo verso. L'immagine del vino potrebbe alludere semplicemente a un contesto simposiale e rivestire, dunque, un ruolo meno centrale di quanto l'interpretazione di Telò sembra attribuirgli.

Più calzante sembra l'attribuzione a Solone in qualità di *persona loquens* del fr. 101 K.-A., un frammento papiraceo attribuito ai *Demi* da Schroeder e generalmente accettato dagli editori successivi<sup>167</sup>. In particolare, l'attribuzione della battuta a Solone è stata proposta con argomenti convincenti da Telò sulla base del noto collegamento di Solone con la legislazione sulla *moicheia*<sup>168</sup>. Il legislatore risulta il candidato più idoneo a collegare la distruzione dello stato con l'azione dei Pisandri e dei Paridi, allusione quest'ultima agli adulteri, giacché non solo aveva legiferato in materia di adulterio, ma perché mettere in relazione il destino della polis con quello delle sue cellule costitutive era «un'attitudine tipicamente soloniana»<sup>169</sup>. Solone dice di tornare sulla terra dall'oltretomba per volere degli dèi degli Inferi, perché la città, che gli era sempre stata cara, ora è distrutta dall'azione di politici codardi e immorali<sup>170</sup>. Probabilmente l'uso del verbo *παρέλειπον* allude alla volontà di provvedere a ciò che aveva trascurato durante la sua *nomothesia* e all'avvio dell'istruttoria

---

avrebbe potuto ben funzionare in un regime oligarchico come metodo per tenere lontani dalla cosa pubblica i cittadini, si veda Simonton 2017, 171-173.

<sup>167</sup> Si deve, tuttavia, segnalare la cautela di Kassel e Austin che asteriscano il frammento. L'unico tentativo di rifiutare l'attribuzione del frammento ai *Demi* è di Storey 2003, 171, sulla base del fatto che la commedia non sarebbe stata l'unica a impiegare l'espedito drammatico del richiamo dei defunti dall'oltretomba.

<sup>168</sup> Telò 2004; Id. 2007, 533-537.

<sup>169</sup> Telò 2007, 543.

<sup>170</sup> Si accoglie l'interpretazione di Telò 2007, che integra  $\delta\rho\omicron\iota$  della l. 7 con  $\Pi\epsilon\iota\sigma\alpha\nu\delta\rho\omicron\iota$ . I Pisandri sarebbero simbolo di viltà, giacché era nota la *δελτία* del personaggio.

presumibilmente nell'ambito di un'azione pubblica per adulterio (γραφῆ μοιχείας)<sup>171</sup>.

L'unica menzione esplicita di Solone nella commedia si trova, però, al v. 47 del fr. 99 K.-A., in connessione con la valutazione della condizione in cui versano i demi: la *persona loquens*, in effetti, individua in Aristide e Solone i responsabili dell'età dorata dei demi di Atene, in contrapposizione alla condizione di decadenza del presente. Non è chiaro se Solone e Aristide siano messi in connessione con i demi per ragioni concrete. In effetti, a parte la notizia di Plutarco che considerava Aristide *betairos* di Clistene<sup>172</sup>, non ci sono motivi evidenti che inducono a collegare Aristide con i demi. Per quanto concerne Solone, invece, una testimonianza di Demetrio Falereo riconduce al legislatore ateniese la creazione della carica di demarco<sup>173</sup>. Benché la notizia sia da considerarsi infondata e si tenda a ritenere valida la testimonianza di Aristotele relativa all'istituzione dei demi da parte di Clistene, si ammette comunemente che quella di Clistene fu una ri-funzionalizzazione di un istituto precedente, piuttosto che una creazione *ex nihilo*<sup>174</sup>. Il legame di Solone con i demi è presente anche nella legge sulle associazioni trasmessa nel *Digesto*:

Se i membri di un demo o di una fratria o dei partecipanti ai culti sacri, i marinai, i membri dei sissizi, coloro che condividono le stesse tombe, i tiasoti, coloro che condividono una stessa attività per pirateria o commercio, stipulano fra di loro una convenzione vicendevoles, essa sia valida se non entrerà in contraddizione con le leggi della città.<sup>175</sup>

Sebbene per una parte della critica sussistano perplessità sull'autenticità dell'attribuzione della legge a Solone<sup>176</sup>, e taluni la neghino recisamente<sup>177</sup>, sulla base soprattutto di argomenti lessicali e linguistici che tradiscono un certo anacronismo<sup>178</sup>, si può rilevare che non si tratta di argo-

<sup>171</sup> Telò 2007, 546-548. I fr. 109 e 124 K.-A. potrebbero essere parte del processo, ma in questo caso a parlare sarebbero l'adultero (fr. 109) e la donna sedotta (fr. 124).

<sup>172</sup> Plut. *Arist.* II 1. Per il significato di questa espressione si rimanda alle pagine di Luppino Manes 2011, 92-93.

<sup>173</sup> Demetr. Phal. *FGrHist* 228 fr. 31 = *schol.* in *Ar. Nub.* v. 37.

<sup>174</sup> Whitehead 1986, 5 ss. *Contra* Kienast 2005.

<sup>175</sup> *Dig.* XXVII 22, 4 = fr. 76a Leão-Rhodes (trad. dell'autore).

<sup>176</sup> Lambert 1993, 250-251, n. 27.

<sup>177</sup> L'intervento di Arnaoutoglu 2016 rappresenta il tentativo più sistematico di raccogliere prove contro la genuinità dell'attribuzione della legge a Solone. Secondo Arnaoutoglu, la norma confluita nel *Digesto* risale nella formulazione che conosciamo al I secolo a.C., benché il suo *kernel* possa risalire all'età ellenistica.

<sup>178</sup> Sospetto è l'uso di *δημος*, che si considera più tardo, di *φράτορες* (al posto di *φράτερες*), poco attestato sino alla fine del V secolo, e dell'espressione *δημόσια γράμματα*,

menti decisivi, giacché le leggi di Solone subirono un processo di verifica e adeguamento sul finire del V secolo. L'inclusione dei demi nella lista delle associazioni non può essere intesa certo in senso strettamente istituzionale, bensì come un riferimento ai villaggi pre-clistenici<sup>179</sup>. In particolare, se l'ipotesi di Paulin Ismard coglie nel segno, le associazioni possono essere interpretate come le tappe della cittadinanza in formazione<sup>180</sup>. Si tratterebbe, in altri termini, di riconoscere la funzione 'agglomerante' delle associazioni proprio nel momento in cui venne a formarsi la nozione di cittadinanza e, insieme, di negoziare con esse gli spazi di autonomia e la relazione degli elementi locali con l'autorità centrale. È evidente, in ogni caso, che con la norma s'intende affermare la superiorità della polis rispetto ai gruppi costituenti<sup>181</sup>, di cui comunque si riconosce la legittimità.

Se una parte della tradizione connetteva Solone, ma non Aristide, con i demi, si deve concludere che Eupoli in parte faceva leva sulla cosiddetta *common knowledge* del suo pubblico in materia di leggi, in parte attingeva alla rappresentazione tradizionale dell'età dell'oro, mettendo in scena due autorevoli figure del passato accomunate dal rispetto della giustizia e dalla moderazione.

Concludendo, non mi sembra che le attestazioni di Solone nei *Demi eupolidei* siano tali da consentire di allinearci alla proposta interpretativa di Telò, che attribuiva ad Eupoli la volontà di restituire agli Ateniesi il vero volto di Solone. L'interpretazione del ruolo di Solone nella commedia sembra fortemente condizionata dal problema della datazione, un problema che si considera tutt'altro che risolto<sup>182</sup>. Inoltre, essa risulta eccessivamente dipendente dalla particolare lettura che lo studioso fornisce del fr. 128, una lettura che costruisce troppo su un testo che, a mio avviso, è piuttosto generico. Ciò che si può affermare con sicurezza è che Solone

---

interpretata come un anacronismo. Questi elementi, in aggiunta, convivono con espressioni arcaiche (o arcaizzanti?) come *ἱερῶν ὀργίων* e *ἐμπορία*.

<sup>179</sup> Jones 1999, 311-313; Ismard 2007, 20-25.

<sup>180</sup> Ismard 2007, 23.

<sup>181</sup> Lambert 1993, 250.

<sup>182</sup> *Terminus post quem* per la datazione della commedia è considerato il 418 a.C. per il riferimento interno alla battaglia di Mantinea (fr. 99 K.-A., ll. 30-32), mentre *terminus ante quem* (piuttosto discutibile, in verità) è il 411 a.C., sulla base di Suda, s.v. *Εὔπολις*; vi si dice che il poeta morì in una battaglia navale presso l'Ellesponto nella guerra con gli Spartani, riferimento che i moderni collegano con la battaglia di Cinossema. All'interno della forbice cronologica 418-411 a.C. sono state avanzate tre principali ipotesi di datazione, che presentano elementi interessanti, ma, in definitiva, non cogenti: 417/6 a.C. (Storey 2003, 112-114); 412 a.C., che rappresenta la datazione tradizionale a partire dall'Ottocento (cf., da ultimo, Tuci 2014, 20, n. 3, con *status quaestionis* e aggiornamento bibliografico); 410 a.C. (Telò - Porciani 2002, 23 ss.).

compare una sola volta nei *Demi* come parte della coppia di ‘giusti’ insieme ad Aristide, la cui presenza nella commedia è meglio attestata rispetto a quella del legislatore. Certo, la rappresentazione di Solone è senza dubbio positiva, anche perché il commediografo mette insieme Solone con il ‘giustissimo’ Aristide<sup>183</sup>, ma non permette di rilevare una particolare connotazione politica del personaggio<sup>184</sup>. Solone ed Aristide potevano essere collegati con l’idea di giustizia dall’opinione pubblica e, in effetti, almeno a giudicare dai frammenti superstiti, è questa l’immagine prevalente<sup>185</sup>. A queste osservazioni può esserne aggiunta una generale sul ruolo che le catabasi dei grandi personaggi della politica del passato avevano svolto nei poeti comici dell’*archaia*: non tutti gli uomini politici venivano richiamati come modello, ma solo quelli che sembravano funzionali a evocare nel pubblico un sentimento di incorruttibilità e specchiata moralità, dal momento che la funzione della loro evocazione risiedeva principalmente nella contrapposizione fra due modi di fare politica, quella antica dei politici illuminati e quella contemporanea dei demagoghi. In questo contesto, dunque, Solone poteva, e forse doveva, essere evocato non solo perché comunemente considerato padre delle leggi di Atene – quindi particolarmente adatto in una commedia che si riproponeva di riesaminare le leggi della città –, ma anche perché una parte della tradizione lo considerava in qualche modo legato all’istituzione stessa dei *demi*. Inoltre, il modo in cui Solone viene rappresentato non presenta peculiarità rispetto all’impiego del Solone personaggio, ad esempio, nelle commedie di Cratino: ancora una volta Solone è il legislatore per antonomasia, piuttosto che il riformatore o il padre della democrazia. In questo senso appare ancora più significativo il modo in cui Aristofane si riferisce a Solone: è il suo es-

---

<sup>183</sup> La rappresentazione di Aristide nella commedia di V secolo, a partire da quella di Aristofane, è sempre positiva e attesta l’avvenuta mitizzazione del personaggio come uomo integerrimo e giusto. Cf. Barucchi 1999, 68-75, che propone di considerare l’uso che Eupoli fa di Aristide come parte della propaganda dell’ala moderata, ostile alle guerre, affermatasi dopo Mantinea.

<sup>184</sup> Si vedano, però, le osservazioni di Tuci 2014, 32-35, che considera quella di Eupoli «una rappresentazione polemica del ‘vero’ Solone, contrapposto a quello ‘riveduto e corretto’ degli oligarchi» (la citazione è tratta da p. 33). La sua tesi, tuttavia, può essere accettata solo se si accoglie una datazione bassa della commedia (412-410), quando citare Solone non poteva essere di per sé un riferimento neutro.

<sup>185</sup> Ciò vale soprattutto per Aristide, protagonista del dialogo con il sicofante, in cui ordina a tutti i cittadini di essere giusti (fr. 99 K.-A., ll. 78-120) e di uno scambio di battute con Pironide, in cui alla domanda di quest’ultimo su come avesse fatto ad essere così giusto, Aristide risponde che il grosso lo ha fatto la natura e che lui le ha soltanto dato una mano (fr. 105 K.-A.). Cf. il commento di Telò 2007, 264-271, 527-533.

sere *philodemos*, in definitiva, a rappresentare l'unica vera connotazione politica del personaggio offerta dall'*archaia*.

## 2.2. Solone e la «Mese»: la commedia di Alessi

L'avvento della *Mese* produsse un cambiamento significativo nella relazione fra teatro e sfera pubblica. Con il declino della polis alcuni tratti considerati caratteristici dell'*archaia*, come l'invettiva personale, il linguaggio osceno e la satira politica, vennero progressivamente meno<sup>186</sup>. Non si trattò, evidentemente, di un cambiamento brusco. È possibile che, sulla scia della commedia disimpegnata di Cratete e Ferecrate, si sia imposto un nuovo modo di guardare all'opera comica, sempre più slegato dalla politica, bersaglio prediletto dei poeti comici dell'*archaia*. L'abbandono del filone politico e l'apertura alla commedia d'argomento mitologico non equivalsero tuttavia al totale disinteresse per la contemporaneità e per la politica: stili, tendenze, motivi e temi subirono piuttosto modificazioni e ristrutturazioni, garantendo continuità pur nell'evoluzione<sup>187</sup>. Giusto per fare un esempio, i poeti della *Mese* affiancarono all'elaborazione dei 'tipi', che l'avrebbero resa celebre e oggetto d'imitazione ed emulazione da parte dei comici latini, la critica sagace a certi costumi<sup>188</sup>. Oggetto del loro biasimo, se non dell'aperta ridicolizzazione, diventarono soprattutto i filosofi, sia per il loro modo di insegnare, sia per alcune pratiche guardate con sospetto, come il vegetarianismo o la vita da mendicante di alcuni indirizzi filosofici<sup>189</sup>. Sembra lecito porsi a questo punto la domanda di quale ruolo la commedia abbia assegnato a Solone dopo l'avvenuto rinnovamento dei motivi e delle tematiche cui andò incontro il genere, specie alla luce della caratterizzazione politica che l'*archaia* fece dell'Ateniese.

Il commediografo Alessi di Turi, attivo ad Atene fra il 350 e il 270 a.C., fu autore di 245 commedie<sup>190</sup>. Il poeta mette in scena Solone come personaggio nella commedia *Esopo*. La data della commedia non

---

<sup>186</sup> Rosen 1995, 119.

<sup>187</sup> Papachrisostomou 2012; Henderson 2014; Mastellari 2016. In genere, sulle trasformazioni del genere comico dall'*archaia* alla *nea*, si rimanda a Csapo 2000.

<sup>188</sup> Sui 'tipi' della *Mese* si rimanda al lavoro canonico di Nesselrath 1990, 280-330. Per un bilancio recente sulle nostre conoscenze riguardo alla *Middle Comedy*, si veda Arnott 2010.

<sup>189</sup> Questa tendenza è evidente, però, già nella commedia *Selvaggi* di Ferecrate, messa in scena nel 420 a.C. Cf. Urios-Aparisi 1996-1997, 81-82.

<sup>190</sup> Suda, s.v. Ἀλεξίς.

è nota, ma sulla base della tipologia è stato ipotizzato che debba appartenere alla prima fase della carriera di Alessi, quando infatti era diffuso il genere del 'mito burlesco'<sup>191</sup>. Edmonds la metteva in connessione con la *Raccolta dei discorsi di Esopo* di Demetrio Falereo, che datava nel 320 a.C.<sup>192</sup>. La datazione agli anni Venti del IV secolo, tuttavia, è stata recisamente respinta da Geoffrey Arnott, che considera impossibile stabilire la cronologia dell'opera<sup>193</sup>. La commedia può comunque essere considerata a ragione espressione piena della commedia di Mezzo. Giacché della commedia rimane un solo frammento, è operazione quasi disperata stabilirne il contenuto. Il contesto di citazione potrebbe tuttavia fornire qualche indicazione sull'argomento trattato. Il frammento superstite è trasmesso da Ateneo in una sezione dell'opera che raccoglie esempi di frodi ed inganni<sup>194</sup>. L'ipotesi di Arnott che la commedia abbia sviluppato il tema della disonestà dei commercianti e che il frammento contenga un velato attacco contro i *kapeloi* risulta, dunque, interessante e ben fondata.

A questo punto, considero utile per il nostro discorso riportare il testo del frammento in traduzione:

- (ESOPO) Certamente è una cosa raffinata presso di voi, o Solone, ad Atene, una trovata geniale.
- (SOLONE) Quale?
- (ESOPO) Nei simposi non bevete vino puro.
- (SOLONE) Non è una questione semplice; infatti vendono sui carri quello già mescolato, non per lucrare qualcosa, ma pensando agli acquirenti, che mantengano le teste sane dall'ebbrezza. Questo, vedi, è il simposio greco, conversare e chiacchierare l'uno con l'altro piacevolmente, mentre si beve moderatamente; l'altro invece è dove si prende il bagno, non un simposio, bere dallo psictere e dalle anfore.
- (ESOPO) La morte, dunque!<sup>195</sup>

Il frammento contiene un dialogo fra due personaggi, uno dei quali è sicuramente Solone, mentre l'altro viene generalmente identificato con

---

<sup>191</sup> Konstantakos 2013.

<sup>192</sup> Edmonds 1959, 378.

<sup>193</sup> Arnott 1996, 75, n. 1.

<sup>194</sup> Su Ateneo come fonte dei frammenti di Alessi, si rimanda ad Arnott 1996, 34-41.

<sup>195</sup> Alessi, fr. 9 K.-A. = Athen. *Deipn.* X 38, 431d-e (trad. dell'autore).

Esopo<sup>196</sup>. Ciò che è certo è che l'interlocutore di Solone si riferisce alle abitudini ateniesi come se le conoscesse solo dall'esterno, superficialmente, elemento questo che ha portato a identificarlo come uno straniero. La proposta di vedere nel personaggio Esopo sembra, in effetti, ragionevole sia in virtù dell'origine straniera del poeta, probabilmente nativo dell'Etiopia e giunto in Grecia come schiavo<sup>197</sup>, sia perché la tradizione conosce due incontri fra Solone ed Esopo. Nella *Vita di Solone* Plutarco racconta dell'incontro fra Solone ed Esopo, come appendice alla visita che l'Ateniese fece al sovrano della Lidia Creso<sup>198</sup>. Avendo provocato l'ira del re per il mancato apprezzamento del suo stile di vita, Solone avrebbe incontrato Esopo, anch'egli invitato alla corte di Sardi da Creso e tenuto in grande considerazione dal re. Il breve scambio di battute fra i due personaggi è rivelatore di due atteggiamenti distinti nei confronti del potere: Esopo biasima Solone per essere stato poco compiacente nei confronti di Creso, ammonendolo a metter da parte la sua eloquenza e la sua abitudine al *logos*, poiché non è appropriato comportarsi in questa maniera coi potenti; Solone dal canto suo ribatte dicendo che, al contrario, lo si deve fare nel miglior modo possibile, evidentemente secondo la logica propria di un Greco che ritiene vile ogni forma di servilismo e onorevole porsi come un pari grado anche con i re<sup>199</sup>. Leslie Kurke ha attirato l'attenzione sugli aspetti metaforici del dialogo. L'interpretazione allegorica dello scambio di battute avrebbe come sfondo proprio l'universo poetico di Esopo. In questo senso, la critica a Solone è un'allusione alla poesia esopica, che ammonisce e dà consigli attraverso un mezzo indiretto, allusivo e 'dolce', in cui si rileva una componente di 'piacevolezza' per l'uditorio, in contrapposizione al modo diretto e privo di ornamenti dei saggi e in particolare di Solone<sup>200</sup>. Esopo e Solone sono tra i convitati del simposio dei sette sapienti, sebbene i loro caratteri paiano filtrati per le esigenze della conversazione filosofica e non rispecchino l'immagine che la tradizione in genere ricorda<sup>201</sup>. Che cosa rappresenta Esopo nella commedia

---

<sup>196</sup> L'ipotesi è stata avanzata da Grauer 1825, 27 ss. (*non vidi*) e generalmente accolta dagli editori successivi. Così Kassel - Austin 1991, 28; Arnott 1996, 75.

<sup>197</sup> Ma Olson 2007, 307, ritiene preferibile identificare l'interlocutore di Solone con Creso, in base all'origine non greca del personaggio (per questo aspetto si veda oltre nel testo).

<sup>198</sup> Plut. *Sol.* XXVIII. L'incontro fra Solone e Creso è al centro di molti studi. Per un bilancio recente, si vedano i saggi contenuti nel volume di Moscati Castelnuovo 2016.

<sup>199</sup> Cf. Arnott 1996, 75.

<sup>200</sup> Kurke 2011, 131.

<sup>201</sup> Plut. *Conv. sept. sap.* 151e. Solone vi compare come saggio fra i saggi. L'atto di aver posto le leggi per la città di Atene è fra i motivi che Chilone annovera per affidargli

di Alessi a lui dedicata? È forse simbolo dell'alterità culturale barbarica in rapporto al greco Solone<sup>202</sup>? Oppure incarna semplicemente un saggio alla pari di Solone?

In effetti, la critica è concorde nel ritenere che l'immagine di Esopo come saggio si sia affermata nel corso del IV secolo, benché taluni credano che anche Erodoto dovesse conoscere questa parte della tradizione sul personaggio, pur scegliendo di non accoglierla<sup>203</sup>. In ogni caso, ciò che è interessante per la comprensione del frammento oggetto della nostra analisi è che Esopo può essere stato impiegato nella sua veste di saggio anche nella finzione comica. Sebbene non sia possibile stabilire la data della rappresentazione della commedia, essa non può essere anteriore agli anni Cinquanta del IV secolo, periodo in cui si suole collocare l'esordio poetico di Alessi, quando questa immagine si era affermata al punto tale da poter essere usata sulla scena<sup>204</sup>. Il commediografo, tuttavia, non l'avrà impiegata in maniera neutra. Piuttosto Alessi avrà parodiato un incontro fra saggi, evocando un modello che si era affermato, seppur con altri protagonisti, con la storiografia erodotea<sup>205</sup>. L'interpretazione può trovare conferma nella battuta iperbolica che conclude il dialogo, pronunciata presumibilmente da Esopo: «La morte, dunque!»<sup>206</sup>. Come si spiega questa battuta? E in quale veste è quindi raffigurato Solone? Egli viene chiamato a spiegare un'usanza tipica dei Greci, quella di bere nei simposi il vino mescolato, lasciando ad altri (schiavi, barbari) il vino puro. Si noti comunque il fatto che si tratta di un costume che qualsiasi altro Greco avrebbe saputo descrivere, dato che è certa la sua diffusione in tutto il mondo ellenico: Solone quindi viene scelto quale rappresentante non della sola Atene, ma della Grecia tutta. Il motivo di questa scelta potrebbe forse risiedere nell'associazione, comune nelle fonti, alla *medietas* del personaggio: misura, controllo, sobrietà sembrano essere stati per

---

la parola per primo. Il Solone qui ritratto è un *sophós*, che, sebbene indulga al gioco e ad alcuni piaceri della vita, in linea con il carattere serio-comico dell'opera, ha nella contemplazione e nella ricerca della verità il suo reale obiettivo. Cf. Jedrkiewicz 1997, 74-77, 87-89.

<sup>202</sup> Jedrkiewicz 1989, 136-139.

<sup>203</sup> Kurke 2011, 31-33.

<sup>204</sup> Si veda Arnott 1996, 10 per la lista delle commedie databili. Questo dato permette, altresì, di evincere il periodo di attività del commediografo.

<sup>205</sup> È molto probabile che Aristofane abbia parodiato Erodoto anche in altri episodi. Un esempio è la scena dell'ambasceria degli Ittiofagi (Hdt. III 17-25), per cui si rimanda al saggio di Mash 2017.

<sup>206</sup> L'attribuzione della battuta a Esopo è accettata sia da Kassel - Austin 1991, 28, sia da Arnott 1996, 79.

gli antichi tratti distintivi del loro celebre antenato<sup>207</sup>. La difesa di questa consuetudine viene argomentata sulla base della necessità di mantenere intatto il controllo di sé all'interno del simposio ed evitare di scadere in comportamenti disdicevoli a causa dell'ebbrezza. La comicità potrebbe derivare dal fatto che, di fronte alla spiegazione di Solone, Esopo reagisce dandogli apparentemente ragione, ma memore della sua precedente condizione di schiavo, nella finzione scenica potrebbe aver tracannato vino puro, suscitando l'ilarità del pubblico.

Un breve riferimento a Solone compare anche nella commedia *Lebete*, datata al 327-325 a.C.<sup>208</sup>, e tipico esempio della tendenza della commedia di Mezzo a impiegare maschere tipologiche tratte dalla vita quotidiana, in luogo di personaggi impegnati nella vita politica. Il lebete, un calderone a fondo tondo di grandi dimensioni, in metallo o terracotta, usato per far bollire l'acqua o per stufare la carne, è lo strumento di lavoro del cuoco protagonista della commedia<sup>209</sup>. Non è chiaro se l'opera abbia rappresentato il modello della *Aulularia* di Plauto e se, di conseguenza, intorno al calderone fosse ordita una trama degli equivoci come nella presunta ripresa plautina<sup>210</sup>. Per la presente indagine risulta interessante un frammento della commedia, che nomina espressamente Solone.

Dopo Solone non c'è stato un legislatore migliore di Aristonico; infatti ha emanato molte leggi  
e di ogni sorta,  
e ora ha introdotto una nuova legge –  
d'oro davvero – secondo cui i pescivendoli non  
devono vendere stando seduti, ma stando in piedi sino alla fine; dice che  
l'anno venturo scriverà che stiano sospesi,  
e congederanno i clienti più rapidamente  
vendendo dalla macchina da teatro come gli dei.<sup>211</sup>

Il frammento, trasmesso da Ateneo, deve leggersi in stretta connessione con un altro passaggio in cui, sebbene Solone non sia menzionato, si allude all'azione legislativa di un politico ateniese contemporaneo di Alessi<sup>212</sup>. Si tratta di un certo Aristonico, identificabile, seppur in via congetturale, con Aristonico di Maratona, attivo dal 334 al 322, di cui la com-

---

<sup>207</sup> Questo tratto accomuna la rappresentazione aristotelica di Solone, specie nell'*Athenaion Politeia*, con la tradizione dei Sette Sapienti. Cf. Santoni 1979, 966-968.

<sup>208</sup> Cf. Arnott 1996, 10.

<sup>209</sup> Per la figura del cuoco in commedia, e in particolare nelle commedie di Alessi, si rimanda a Wilkins 2000, 87, 383-384.

<sup>210</sup> Così Arnott 1988, 181-191; Id. 1996, 362-363. *Contra* Bain 1992, 68-70.

<sup>211</sup> Alessi, fr. 131 K.-A. = Athen. *Deipn.* VI 8, 226b (trad. dell'autore).

<sup>212</sup> Alessi, fr. 130 K.-A. = Athen. *Deipn.* VI 7, 226a.

media esprime un elogio<sup>213</sup>. Egli è apprezzato proponente di una legge (forse un decreto, ma la fonte non pare troppo attenta ai formalismi), che permetteva di ricorrere alla procedura dell'*apagoghé* (l'espressione greca è εἰς τὸ δεσμοτήριον εὐθὺς ἀπάγεσθαι) nei confronti di quei pescivendoli che avessero venduto la merce a un prezzo inferiore di quello stabilito. Non ci sono altre occorrenze che permettano di verificare l'effettiva esistenza di una simile legge, ma la maggior parte dei commentatori è incline a considerarla genuina<sup>214</sup>.

L'apertura del frammento mostra che la *persona loquens* intendeva lodare l'azione legislativa di Aristonico, definito il miglior legislatore di sempre. L'elogio di Aristonico tradisce una critica del commediografo nei confronti della disonestà dei venditori, in particolare dei pescivendoli<sup>215</sup>, in linea con l'immagine negativa che di questi spesso si offre in commedia<sup>216</sup>. Il controllo del prezzo del pesce rappresentava, infatti, una preoccupazione costante per l'Ateniese medio. Approcci di tipo economico ed antropologico alla questione hanno messo in luce il fatto che i costi proibitivi del pesce siano stati avvertiti come una limitazione del diritto individuale ad accedere a quelle forme di *consumption and pleasure* che gli Ateniesi ritenevano parte essenziale delle prerogative cittadine<sup>217</sup>.

---

<sup>213</sup> PAA 173950. Cf. Arnott 1996, 363-364. Traill 1995, 194, ha suggerito che l'Aristonico citato da Alessi possa essere identificato nel noto uomo politico di parte democratica Aristonico di Maratona (PAA 174070), proponente di uno *psephisma* contro i pirati per proteggere le navi (IG II<sup>2</sup> 1623, l. 282), imputato in una *apophasis* risultante dall'affare di Arpalò (Dion. Hal. *Din.* X 33), arrestato da Archia di Turi, il cacciatore d'esuli, per conto di Antipatro, trasferito a Cleonai e messo a morte (Plut. *Dem.* XXVIII 4; Luc. *Dem. Enc.* XXXI; Arr. *FGrHist* 156 fr. 9.13 = Phot. *Bibl.* 92 con Jacoby 1930, 560). Cf. Dmitriev 2016 per l'analisi delle tradizioni divergenti sulla fine di Demostene e dei suoi compagni.

<sup>214</sup> In genere, gli elementi che vengono invocati a sostegno della genuinità della legge sono i seguenti: l'uso di espressioni tipiche del linguaggio giudiziario; la compatibilità della legge con gli anni del governo di Licurgo ad Atene, quando si rese necessario un intervento statale per evitare eccessive oscillazioni del prezzo del pesce; il fatto che la diffusione del pregiudizio contro i pescivendoli fraudolenti poté ingenerare l'esigenza di porre sotto controllo legislativo la loro attività. Così Davidson 1993, 56; Id. 1997, 189-190; Arnott 1996, 363-365, 377-378; Lytle 2006, 242; Rosenbloom 2014, 311. *Contra* Lipsius 1905, 79, n. 106, che la riteneva un'invenzione di Alessi.

<sup>215</sup> García Soler 1997, 280.

<sup>216</sup> Critiche ai pescivendoli sono raccolte da Athen. *Deipn.* VI 4, 224c - VI 10, 227a. Cf. Wilkins 2000, 167-169.

<sup>217</sup> È la tesi centrale del volume di Davidson 1997. Per l'importanza del pesce nella dieta degli Ateniesi e come riflesso di una forma di alimentazione desiderata, sebbene non accessibile alla maggioranza della popolazione, si rimanda a García Soler 1997, 279-285; Wilkins 2000, 293-304.

Il bizzarro elogio di Aristonico è introdotto dalla menzione di Solone, funzionale a trasmettere un'immagine iperbolica del primo e, insieme, a suscitare il riso. L'accostamento di Aristonico con Solone, ricordato nella veste tradizionale di sommo nomoteta, non risponde infatti a un reale apprezzamento del primo<sup>218</sup>; al contrario, di lui viene ora incensata l'attitudine a proporre leggi inutili e bizzarre, come quella con cui si stabilisce che da quel momento in avanti i pescivendoli avrebbero dovuto esercitare la loro attività in piedi per tutto il tempo, invece che stando seduti. Dato che si ritiene generalmente che la legge sia frutto dell'invenzione del poeta<sup>219</sup>, sembra chiaro che la chiave di volta tra il frammento 130 K.-A. e il 131 K.-A. sia il passaggio dal piano della realtà a quello della finzione scenica, in cui prende il sopravvento l'inversione comica del reale. Secondo questa logica l'iperbole diventa *adynaton*, quando viene introdotta una previsione di legge per il futuro prossimo: Aristonico si propone infatti di stabilire a mezzo di legge che i pescivendoli lavorino stando appesi come gli *dei ex machina* della tragedia.

Alessi, dunque, impiegava la figura di Solone in una maniera non così diversa da quella che abbiamo riconosciuto nell'*archaia*. Solone è il sommo legislatore che viene invocato come metro di paragone per i nuovi legislatori, che, anche nell'evenienza in cui questi si facciano proponenti di misure nei confronti delle quali il commediografo esprime un certo apprezzamento, non sono certo all'altezza dell'antico nomoteta. Allo stesso tempo, Solone è chiamato in causa come sapiente nel contesto di incontro fra saggi di culture diverse e elevato a modello da seguire circa le regole di comportamento. Ciò che sembra venire meno è, di contro, la critica pungente nei confronti della società contemporanea che aveva caratterizzato il contesto dell'impiego di Solone. Quel modo di usare l'antico nomoteta rimane prerogativa dei poeti dell'*archaia*.

### 2.3. La commedia Nuova: Filemone di Siracusa

Considerato generalmente uno dei massimi rappresentanti della *nea*, Filemone, probabilmente originario di Siracusa, fiorì nell'età di Alessandro ed ebbe una carriera piuttosto lunga, terminata intorno agli anni Sessanta del III secolo a.C., durante la guerra cremonidea fra Atene e Antigono II

---

<sup>218</sup> *Contra* Martin 2015, 81.

<sup>219</sup> Arnott 1996, 365, 381. Ma Lytle 2006, 243, ha proposto di vedere nella legge, oltre al gioco comico, un espediente per spingere i pescivendoli a dar via prima il loro pesce, costringendoli a stare in piedi tutto il tempo.

Gonata<sup>220</sup>. Nonostante operi in un periodo caratterizzato da una rivoluzione del comico, Filemone presenta elementi maggiormente conservativi rispetto a Menandro e si mostra più in linea con certi stilemi della commedia di Mezzo: così, a differenza del grande antagonista, sembra indulgere sugli elementi connessi alla tematica scurrile, senza scadere comunque nell'osceno. In questo quadro si comprende dunque la presenza in Filemone di contesti e personaggi che richiamano il mondo del bordello e della prostituzione, che si ritrova infatti in alcuni poeti della *Mese*. Di questo universo ci interessano in particolare alcuni frammenti conservati nei *Deipnosofisti* di Ateneo, che li cita come esempi del biasimo dei poeti comici nei confronti di uno stile di vita dispendioso e dissoluto, nonché pericoloso per la moralità delle donne. Egli ricorda nell'ordine un estratto dalla commedia di Eubulo, *Nannio*, un passaggio dell'*Atleta del Pentathlon* di Senarco, e infine, preceduto da un'introduzione esplicativa dal punto di vista del contenuto del passo che segue, una citazione dai *Fratelli* di Filemone<sup>221</sup>. I tre testi hanno in comune l'esaltazione del bordello, cantato come luogo di piacere a basso costo e come mezzo per evitare i disordini sociali che derivano dalle relazioni clandestine fra giovani e donne sposate. Questo motivo, formulato in maniera stringata da Eubulo, viene sviluppato da Senarco, che fornisce un 'catalogo' di donne che si possono vedere nelle case di piacere, di contro ai rischi che il giovane correrebbe andando dietro a donne impegnate<sup>222</sup>. Il contributo di Filemone risulta molto originale, dal momento che introduce una variante al motivo presente negli altri due comici. Per maggior chiarezza pare opportuno riportare il passo con l'introduzione di Ateneo:

Tutto ciò lo conferma anche Filemone nei *Fratelli*, aggiungendo inoltre che Solone, indotto dalla rigogliosa vitalità dei giovani, fu il primo a fare acquisto di donne per rinchiuderle nei bordelli. È quanto attesta pure Nicandro di Colofone nel terzo libro della *Storia di Colofone*, riferendo che Solone per primo edificò un tempio ad Afrodite Pandemia finanziandolo con proventi ricavati dalle prostitute dei bordelli; ma sentiamo senz'altro il passo di Filemone: «È tua la trovata buona per tutti gli uomini, Solone: tu – dicono – l'hai pensata per primo, la sola iniziativa democratica – o Zeus! – e salutare (anch'io ne convengo, Solone, e lo proclamo): vedendo la città piena di giovani in preda alle esigenze di natura, che trascendevano ad azioni sconvenienti, hai procurato e sistemato nella zona donne accessibili a tutte e ben provviste. E stanno nude, perché non ci sia inganno: dà

---

<sup>220</sup> Per un'introduzione a Filemone si rimanda alla trattazione di Bruzzese 2011, 13-15.

<sup>221</sup> Eubulo, fr. 67 K.-A.; Senarco, fr. 4 K.-A.; Filemone, fr. 3 K.-A.

<sup>222</sup> Senarco, fr. 4 K.-A.

un'occhiata a tutto! E se magari non sei del tutto in forma, e ti senti [...] in qualche modo: la porta è aperta. Un obolo: entra pure! Non servono moine, o vane ciance, e non ti manda in bianco: subito hai quella che vuoi e come vuoi tu. Te ne vai? Dille d'andare al diavolo: per te è un'estranea». <sup>223</sup>

L'elemento di sicura novità, che è lecito attribuire a Filemone, è l'aver messo in relazione un motivo comune della commedia di Mezzo, il bordello come luogo facilmente accessibile sotto il profilo economico, dove trovare soddisfazione sessuale, evitando oneri e responsabilità che una relazione tradizionale poteva comportare, con Solone, ancora una volta ricordato come il legislatore ateniese per antonomasia. È bene dire che è difficile attribuire un qualunque grado di attendibilità storica a questa notizia, che pare piuttosto un'invenzione di Filemone <sup>224</sup>. Il fatto che altre fonti (tutte più tarde e presumibilmente dipendenti dalla commedia) connettono Solone con la legalizzazione della prostituzione non spinge a modificare nella sostanza questo giudizio <sup>225</sup>. L'analisi puntuale di queste ulteriori testimonianze rivela, inoltre, che la notizia presente nella commedia è divenuta col tempo la base di una tradizione complessa, in cui la presunta paternità soloniana dei lupanari si intreccia con la notizia egualmente non verificabile dell'uso dei ricavi della prostituzione sostenuta dall'iniziativa statale nell'edificazione del tempio di Afrodite *Pandemos*. L'ipotesi più plausibile è che Nicandro, per quanto ci è dato sapere, il primo ad operare questa connessione, abbia dedotto dall'attributo *pandemos* (comune) accostato ad Afrodite la natura pubblica del finanziamento e abbia ritenuto naturale che l'erezione del tempio a questa Afrodite fosse stato il risultato delle donazioni delle prostitute tanto devote a questa divinità. Non è da escludere che si sia trattato di una eziologia a fini apologetici: anche un'azione riprovevole può diventare immune da macchia quando l'obiettivo che si vuole conseguire è tanto nobile.

Ammesso quindi che Filemone si debba considerare l'inventore della relazione fra Solone e l'istituzione dei *porneia* pubblici, è necessario comprendere su quali basi gli sia stato possibile elaborare una simile *boutade*. Mi pare che la corretta chiave interpretativa possa essere trovata all'in-

---

<sup>223</sup> Nicandro, *FGrHist* 271/2 fr. 9 e Filemone, fr. 3 K.-A. = Athen. *Deipn.* XIII 25, 569d-f (trad. di M.L. Gambato).

<sup>224</sup> La critica è generalmente concorde nel rigettare la storicità di questa tradizione. Così Jacoby 1944a, 72; Rosivach 1995, 2-3; Parker 1996, 49, n. 26; Frost 2002, 41; Scafuro 2014, 208. Accettano la notizia come fondata Herter 1960, 73 e Pomeroy 1975. Similmente, ma con un po' più di cautela, anche Henry 2011, 31, ha affermato che la creazione di bordelli da parte di Solone e destinati ai giovani ateniese non dovrebbe essere scartata aprioristicamente.

<sup>225</sup> Nicandro, *FGrHist* 271/2 fr. 9 = Harp. *s.v.* Πάνδημος Ἀφροδίτη.

terno dello stesso testo di Filemone. La *persona loquens*, probabilmente un lenone, rivolgendosi direttamente a Solone attraverso un'aperta allocuzione, riconosce al legislatore la grande pensata di aver reso legali, ricorrendo a una legge specifica, luoghi destinati all'esercizio della prostituzione, e chiosa definendo tale istituzione un'iniziativa democratica (δημοτικὸν πρᾶγμα). Si rivela chiaramente, a questo punto, il percorso compiuto dal commediografo: egli non ha fatto altro che mescolare due tradizioni di democraticità, una di matrice elevata, vale a dire la tradizione del Solone democratico, che, come abbiamo avuto modo di vedere, era chiara già ai comici dell'*archaia*, e l'altra, più bassa, che vedeva nella prostituzione un elemento per natura democratico, in quanto, come mostra l'appellativo parlante di Afrodite, rendeva accessibile a tutti l'amore, o più letteralmente, prometteva 'l'amore per tutti'<sup>226</sup>.

Anche quest'attribuzione trova quindi un appoggio concreto nella legislazione sociale di Solone. Al legislatore, in effetti, sono attribuiti dalle fonti interventi normativi aventi come obiettivo la stabilità degli *oikoi*. Uno dei modi con cui Solone avrebbe perseguito questo scopo fu quello di mettere sotto stretto controllo la vita delle donne e di controllarne la moralità. A questo fine, egli procedette a definire, anche dal punto di vista giuridico, la posizione della donna nella società: solo colei che fosse funzionale al ruolo che il nuovo ordinamento cittadino aveva pensato per la donna poteva dirsi integrata dal punto di vista sociale e poteva vedersi riconosciuti i diritti minimi. Uno di questi consisteva nella protezione accordatale da eventuali attacchi sessuali, in particolare dalla *moicheia*, un termine con uno spettro concettuale decisamente più ampio rispetto alla traduzione di 'adulterio' che normalmente si offre: la *moicheia* era fra quei reati per i quali il legislatore considerava legittimo l'omicidio, qualora il *moichós* fosse stato colto in flagranza di reato. L'assassinio del *moichós* veniva considerato un *phonos dikaios*, perché commesso in circostanze tali da renderlo giustificabile, e rendeva il suo esecutore non perseguibile penalmente<sup>227</sup>. La condizione della cittadina pare tanto più

---

<sup>226</sup> Per il collegamento fra prostituzione e ideologia democratica, oltre ai passi della commedia succitati, si rimanda alle trattazioni di Halperin 1990, 88-104 e Kurke 2011, 195-199. Il principio condiviso da entrambi gli studiosi è che la disponibilità di *pornai* a basso costo veniva considerato dall'opinione pubblica un diritto costitutivo del cittadino ateniese alla pari dell'integrità fisica.

<sup>227</sup> Non conosciamo una legge di Solone sulla *moicheia*, ma un estratto della legge sull'omicidio legittimo contemplante l'uccisione del *moichós*. Così Plut. *Sol.* XXIII 1; *Dig.* XLVIII 5, 24; Luc. *Eun.* X = fr. 28a-c Leão-Rhodes. È probabile che la regolamentazione dell'omicidio legittimo fosse già presente nella legge di Dracone sull'omicidio (*IG I<sup>2</sup>* 104), cosa che ben spiegherebbe la ripresa soloniana. La clausola sull'omicidio legittimo non si trova nell'epigrafe, ma nella tradizione letteraria: una formulazione estesa

privilegiata in termini di tutela sociale e giuridica se rapportata a quella delle prostitute. Secondo una legge che si deve far risalire a Solone, non si può parlare di *moicheia* per le relazioni intrattenute con quelle donne che esercitano la prostituzione in maniera manifesta, sia che lavorino per strada sia che vivano in un bordello<sup>228</sup>. Ciò equivale a dire che non tutte le donne ricevevano la medesima protezione giuridica.

Il viaggio intrapreso fra gli enigmatici resti della commedia, nonostante la difficile operazione di ricostruzione non conduca a risultati certi e definitivi, ha quantomeno mostrato alcuni punti interessanti sull'uso che di Solone fece il genere comico. Si tratta di un percorso di reinterpretazione fedele nella sostanza alla figura del legislatore ateniese, come mostra il raffronto fra l'immagine comica di Solone e quella 'seria' desumibile dal resto della tradizione. Un elemento certo è invece la centralità del personaggio nel genere, specchio evidente della medesima centralità di cui egli fu fatto oggetto nel dibattito politico e culturale della storia ateniese. È bene, però, rimarcare le innegabili differenze che nel corso del tempo hanno caratterizzato l'uso di Solone da parte dei comici. La presenza dell'Ateniese nella commedia Antica sembra quella più fedele alla realtà, dal momento che temi privilegiati all'interno dei quali si rievoca la figura di Solone appaiono la critica alla società contemporanea collegata con una visione nostalgica e, insieme, idealizzata del passato di Atene. In questo contesto Solone appare come il legislatore per antonomasia, di chiara fede democratica, la cui azione politica è improntata a lungimiranza ed equilibrio. Appare degno di nota inoltre il fatto che Solone compaia sulla scena ben prima della 'manipolazione' che della sua figura e della sua azione politica realizzarono gli oligarchici, spia questa del fatto che la propaganda poté essere incisiva proprio alla luce del collegamento che comunemente si operava fra Solone e la democrazia. Sebbene le commedie cratinee analizzate non siano databili con sicurezza, si può dire con buona probabilità che il personaggio-Solone compariva nel teatro ateniese già agli inizi degli anni Trenta del V secolo. Il democratico Solone lascia spazio progressivamente al Solone *sophós* già con la commedia di Mezzo: egli appare in questa veste nella produzione di Alessi, che anticipa il filone dell'incontro tra saggi che avrà tanta fortuna nella letteratura greca. I riferimenti, che pure continuano, al Solone legislatore vengono invece banalizzati. A lui sono ricondotte misure risibili

---

è in Dem. XXIII 53, mentre quella più coincisa si trova in Arist. *Atb. Pol.* LVII 3 = fr. 21/1 Leão-Rhodes.

<sup>228</sup> Lys. X 19 = fr. 29b Leão-Rhodes; [Dem.] LIX 67 = fr. 29a Leão-Rhodes. Sui luoghi in cui si esercitava la prostituzione, si veda il saggio di Glazebrook 2011, 34 ss.

(e, come si è detto, prive di fondamento) o lo si impiega come metro di confronto, come paradigma di eccellenza rispetto a politici del tempo, certo caratterizzati da minore caratura politica. In questa operazione di attribuzione fantasiosa di leggi altrettanto fantasiose appare comunque notevole il fatto che sembra sempre possibile rintracciare un appiglio, un collegamento con il volto del Solone reale, come, credo, si è avuto modo di dimostrare nel caso dell'istituzione dei lupanari. Appare quindi tanto più vero quanto si è detto in apertura a proposito dello stretto legame esistente in commedia tra riso e reale.



### III

## Solone il riformatore

#### 1. ARISTOTELE, ATH. POL. IX 1

Dopo aver concluso la trattazione sulle cariche pubbliche nella costituzione soloniana, Aristotele apre il capitolo IX con una frase che si presenta come un primo bilancio di quanto detto fino a quel momento:

Pare che della costituzione soloniana questi tre aspetti siano stati i più democratici: primo e più importante il fatto che non si potessero fare prestiti con garanzia sulla persona, poi che fosse possibile, a chi lo voleva, intervenire in difesa di chi aveva subito ingiustizia, terzo, grazie al quale dicono soprattutto è diventata potente la massa, la possibilità di appello al tribunale; se il popolo ha infatti possibilità di appello al tribunale; se il popolo infatti ha pieni poteri sul voto, li ha anche sulla costituzione.<sup>1</sup>

Si tratta probabilmente di uno dei passaggi più interessanti del resoconto aristotelico sulla *politeia* soloniana, anche in virtù del suo carattere di valutazione complessiva di quell'esperienza sotto il profilo storico. In un'opera che si presenta come lo studio dell'evoluzione della costituzione di Atene e della manifestazione di diverse idee di democrazia, il giudizio dell'autore si concentra sugli aspetti più democratici della riforma di Solone. Come ampiamente riconosciuto dalla critica, il carattere democratico della riforma soloniana come attestato in *Ath. Pol.* IX 1 deve leggersi in connessione con la lista dei cambiamenti costituzionali che chiude la sezione storica del trattato, nella prospettiva propria dell'autore che fonda la sua storia della *politeia* di Atene sul riconoscimento e sull'analisi del cambiamento costituzionale<sup>2</sup>. In aggiunta, la determinazione del carattere democratico della costituzione soloniana appare collegata con la tesi di fondo del trattato che individua nella *politeia* di Solone l'origine della democrazia ateniese<sup>3</sup>. I *nomoi* che possono essere qualificati come

<sup>1</sup> Arist. *Ath. Pol.* IX 1 (trad. di A. Santoni).

<sup>2</sup> Rhodes 1981, 159.

<sup>3</sup> Arist. *Ath. Pol.* XLI 2: Τρίτη δ' ἡ μετὰ τὴν στάσιν ἡ ἐπὶ Σόλωνος, ἀφ' ἧς ἀρχὴ δημοκρατίας ἐγένετο.

δημοτικώτατοι sono tutti riconducibili, in maniera più o meno diretta, alla sfera del diritto: l'enunciazione del principio giuridico della libertà fisica del cittadino, l'unico dei provvedimenti che l'autore aveva già menzionato nel corso della trattazione (*Ath. Pol.* VI 1), l'introduzione del *third party litigation*, la concessione del diritto di *epheisis* al tribunale popolare<sup>4</sup>. Ciò vale a confermare che l'avvenuto cambiamento costituzionale, il terzo della storia ateniese, si era accompagnato con una nuova idea di giustizia politica quale esito della determinazione della comunità<sup>5</sup>. L'analisi di queste riforme, cui saranno dedicati i paragrafi seguenti, non può prescindere, tuttavia, da una riflessione circa l'etichettatura politica attribuita loro, come le riforme più favorevoli al *demos* (*ta demotikotata*), giacché la critica ha guardato con sospetto a questa definizione. In un articolo del 1950 Victor Ehrenberg, in un saggio sulla fondazione della democrazia e sul ruolo che Solone ebbe in questo processo, concluse che le misure *demotikotata* di Solone non avevano nulla a che fare con una costituzione democratica, né con la costituzione in genere, ma si riferivano genericamente a fondamenti su cui ogni democrazia si costituisce<sup>6</sup>. Ciononostante, è innegabile che Aristotele, nel ricostruire il significato della *politeia* soloniana, non poteva esimersi dal confrontarsi con le interpretazioni che della riforma del legislatore erano state proposte nel corso del tempo e, in questa prospettiva, l'idea isocratea di una democrazia degli antenati da riportare in auge dovette rappresentare certamente un punto di riferimento imprescindibile<sup>7</sup>. Riconoscere che Aristotele, come ogni autore in ogni spazio e in ogni tempo, poté essere influenzato dalla temperie culturale in cui viveva e dalle rappresentazioni del passato di Atene, che circolavano almeno a partire dall'ultimo ventennio del V secolo, non significa tuttavia ammettere che si sia conformato a una vulgata o abbia assunto posizioni altrui acriticamente; significa piuttosto concedere che l'ambiente culturale fornì allo Stagirita suggestioni interessanti da esaminare e sottoporre al rigore metodologico della sua indagine. Eppure, permangono nel panorama degli studi posizioni di aperto scetticismo che riconducono alle teorie politiche del IV secolo il giudizio aristotelico delle tre misure succitate come le più favorevoli al *demos* fra

---

<sup>4</sup> Un ulteriore accenno alle riforme δημοτικώτατα si trova in Arist. *Ath. Pol.* X, quando l'autore riferisce dell'abolizione dei debiti (τῶν χρηδῶν ἀποκοπή) e della riforma dei pesi e delle misure. L'interpretazione, in particolare, di quest'ultima misura in senso filo-popolare è stata messa in relazione con l'attidografia, specie con Androzione. Cf. Linforth 1919, 287; Day - Chambers 1962, 78.

<sup>5</sup> Arist. *Pol.* I 2, 1253a 37-39. Cf. Poddighe 2014, 46-54.

<sup>6</sup> Ehrenberg 1950, 537-538.

<sup>7</sup> Sulla rappresentazione isocratea della *patrios politeia*, si veda *supra*, cap. II 1.

quelle promulgate da Solone. Tipica di questo modo di intendere il giudizio aristotelico è la lettura di Felix Jacoby, che pur ammettendo che la frase «τρία ταῦτα τὰ δημοτικώτατα may belong to Aristotle», ha concluso che quel giudizio non era, in definitiva, aristotelico, ma dipendeva dalle *Atthides*<sup>8</sup>. Ad Eberhardt Ruschenbusch, invece, dobbiamo l'idea che solo negli anni Cinquanta del IV secolo, in particolare con la composizione dell'*Areopagitico* di Isocrate e del discorso demostenico *Contro Andronazione*, si possa collocare la tendenza a riconoscere più fondatori della democrazia e che in questo ripensamento delle origini della democrazia ateniese debba essere calato il nuovo ruolo di Solone come padre della *politeia* democratica<sup>9</sup>. Una certa diffusione ha avuto anche la tendenza a collegare il giudizio aristotelico in *Ath. Pol.* IX 1 con altri luoghi dell'opera in cui Aristotele esprime una valutazione di una data costituzione: il riferimento è alla comparazione fra la costituzione di Solone e quella di Clistene, cui viene riconosciuto un carattere più marcatamente democratico (XXII 1) e all'emendamento di Clitofonte al decreto di Pitodoro (XXIX 3), in cui si nega la natura democratica della *politeia* clistenica, considerata piuttosto analoga a quella di Solone<sup>10</sup>.

Come interpretare dunque il senso di questo giudizio? Mi sembra che la migliore definizione del significato di *demotikós* in *Ath. Pol.* IX 1 si debba all'esegesi di Domenico Musti, quando in *Demokratía. Origini di un'idea*, afferma: «Aristotele non usa qui in maniera esplicita e formale, quando esprime la sua personale valutazione, il termine *demokratía* per Solone: piuttosto usa *dêmos* e il relativo aggettivo *demotikós*. Si tratta di una assoluta sinonimia, visto che in greco *demotikós* è frequentemente l'aggettivo usato per 'democratico'? O Aristotele mostra una certa cautela nell'uso di un termine così impegnativo, in un certo senso così 'datato', all'epoca di Clistene e ancor più di Efialte, Pericle e successori? Sarei per la seconda ipotesi, per quel che riguarda questo passo»<sup>11</sup>. Musti, in effetti, riconosce ad Aristotele una posizione sfumata nel dibattito sull'origine della democrazia, che rifugge dalla scelta fra Solone e Clistene, optando, di contro, per l'idea di una «democrazia embrionale, che non merita una definizione secca di *demokratía*»<sup>12</sup>. La tesi che percorre l'*Ath. Pol.* si fonda, in effetti, sull'idea che la democrazia ateniese non fu sempre uguale a se stessa, ma che essa si sostanziò attraverso contributi specifici colloca-

---

<sup>8</sup> Jacoby 1949, 386-387, n. 61.

<sup>9</sup> Ruschenbusch 1958, 398-408.

<sup>10</sup> Fuks 1953, 7.

<sup>11</sup> Musti 1995, 283.

<sup>12</sup> Musti 1995, 284.

bili in momenti storici distinti. Sulla base di questa convinzione, l'autore tenta di isolare le tappe del percorso della democrazia nella storia ateniese, ricercando il carattere democratico di ogni costituzione. Ciò non significa ammettere con Day e Chambers che l'ottica dell'autore rispose a un criterio teleologico, in base al quale la costituzione ateniese raggiunse la perfezione a seguito di un percorso di accrescimento dell'elemento democratico, secondo il principio aristotelico, espresso nella *Politica*, che le democrazie nascono, quando la moltitudine diventa l'elemento più forte della costituzione<sup>13</sup>; secondo tale ricostruzione il fine (*telos*) della costituzione ateniese, la forma cui la *politeia* avrebbe aspirato, era la democrazia radicale di V e IV secolo<sup>14</sup>. La teoria di Day e Chambers è stata confutata prima da Rhodes e, più recentemente, da Bertelli con diversi argomenti<sup>15</sup>. Rimane valida l'idea dell'interazione costante fra teoria politica e studio delle costituzioni storiche, che Day e Chambers avevano considerato pervasiva, nel senso, però, di un ricorso da parte di Aristotele agli assunti teorici illustrati nella *Politica*, per meglio intendere i meccanismi di funzionamento delle *politeiai*, nell'ottica suggerita da Bertelli<sup>16</sup>. Nell'indagine aristotelica applicata al passato, dunque, risulta centrale la ricerca di elementi democratici nelle esperienze costituzionali precedenti, atteggiamento questo che porta il filosofo a individuare elementi compatibili con il governo popolare anche nella tirannide di Pisistrato, come dimostra il celebre giudizio su Pisistrato che aveva amministrato la città «con moderazione e in modo più confacente a un cittadino che a un tiranno» (μετρίως καὶ μᾶλλον πολιτικῶς ἢ τυραννικῶς)<sup>17</sup>. Proprio alla luce del dibattito culturale che si era imposto ad Atene sul carattere immanentemente democratico di Atene e dei risvolti politici che una tale consapevolezza aveva assunto, Aristotele cercò nelle costituzioni passate il segno di questa vocazione democratica della città, correggendo però i termini di quel dibattito nell'impostazione e negli esiti: per quel che più riguarda la presente indagine, la valutazione dell'esperienza di Solone come riformatore, occorre notare la presa di distanza dalla prospettiva isocratea che schiacciava la costituzione delle origini in una democrazia con aspetti oligarchici estremamente marcati, democrazia in cui non si distinguevano gli apporti individuali di Solone e Clistene, l'uno fondatore, l'altro mero restauratore della 'democrazia' soloniana, e non si dava

---

<sup>13</sup> Arist. *Pol.* III 15, 1286b 20-22.

<sup>14</sup> Day - Chambers 1962, 50 ss.

<sup>15</sup> Rhodes 1981; Bertelli 2018.

<sup>16</sup> Bertelli 2018, 83-84.

<sup>17</sup> Arist. *Atb. Pol.* XVI 1.

conto di una continuità di fondo dell'opera di Pisistrato con quanto realizzato da Solone. Mi sembra evidente che il modo in cui tale vocazione si manifestò concretamente viene rintracciato nell'emanazione di provvedimenti 'favorevoli al *demos*', miranti cioè a sostenere il popolo, ad affrancarlo da una posizione di marginalità e a includerlo nella gestione della cosa pubblica, seppur in maniera graduale e non mediante una reale equiparazione alle classi abbienti (come dimostra il fatto che l'accesso alle cariche maggiori rimase prerogativa delle classi di censo più elevate). Ritengo, pertanto, che questa maniera di intendere la politica soloniana sia molto più consonante con il giudizio di V secolo, quello che emerge dalla commedia aristofanea di Solone 'amico del popolo per natura', che con la rappresentazione dei 'moderati' di IV secolo<sup>18</sup>. Quel giudizio si spiega bene anche alla luce del metodo di lavoro di Aristotele, per la ricostruzione del quale risulta centrale ciò che il filosofo afferma in *Ath. Pol.* IX 2 (e il fatto che quella precisazione di metodo segua il giudizio aristotelico sulle riforme più favorevoli al popolo non deve essere considerato casuale). In questo passaggio il filosofo afferma che per riuscire a comprendere pienamente l'intenzione di Solone non si deve guardare alle costituzioni realizzate, ma all'insieme della sua costituzione<sup>19</sup>. È dal giudizio d'insieme sulla costituzione di Solone, e non da condizionamenti esterni dunque, che scaturisce l'etichettatura aristotelica di *demotikotata* per alcune delle più importanti riforme soloniane.

## 2. IL CONSIGLIO DEI QUATTROCENTO

Molto controversa è l'attribuzione di un secondo consiglio di quattrocento membri all'ordinamento predisposto da Solone. Benché, infatti, si tenda oggi ad accettare la fondatezza della notizia<sup>20</sup>, seppur si riconosca la nostra sostanziale ignoranza su aspetti fondamentali quali la modalità di funzionamento, la composizione, le competenze, permane in un certo filone di studi un certo scetticismo, come dimostra l'ultimo intervento sistematico sulla questione<sup>21</sup>. Non è, dunque, privo di utilità riprendere la questione dell'affidabilità della tradizione sul secondo consiglio di Atene

---

<sup>18</sup> Cf. *supra*, cap. II 2.1.2.

<sup>19</sup> Cf. *supra*, cap. I, n. 44.

<sup>20</sup> Per un quadro delle posizioni della critica sull'esistenza del consiglio dei Quattrocento, rimando a Loddo 2012, 75 e n. 83.

<sup>21</sup> Bartzoka 2012.

e valutarne la natura nel quadro del discorso sul carattere ‘democratico’ della riforma soloniana.

Solone non nomina mai il consiglio nei frammenti poetici. Esso è attestato esclusivamente dalla tradizione successiva nel quadro del resoconto delle riforme realizzate dall’Ateniese nel corso della nomotesia. Così si esprime Aristotele nel contesto più ampio della descrizione dell’assetto delle cariche nella costituzione soloniana:

Istituì un consiglio di Quattrocento, cento per ciascuna tribù.<sup>22</sup>

La rapida menzione del consiglio nella *Costituzione degli Ateniesi* è ripresa solo da Plutarco con l’aggiunta di alcune informazioni assenti nella trattazione aristotelica:

Ma vedendo che il popolo era ancora gonfio dell’arroganza che gli era derivata dall’abolizione dei debiti, organizzò un consiglio aggiuntivo scegliendo cento uomini da ognuna delle quattro tribù e a essi affidò l’incarico di prevenire il giudizio del popolo e di non consentire che fosse presentata all’assemblea popolare nessuna proposta che non fosse già stata esaminata prima. Volle però che l’Areopago fosse la sede designata al supremo controllo e alla custodia delle leggi, ritenendo che, ancorata alle due assemblee come una nave a due ancore, la città sarebbe stata meno facilmente in preda alla tempesta e avrebbe mantenuto il popolo più saldo.<sup>23</sup>

Il silenzio di Solone sull’istituzione del secondo consiglio non è un fattore di per sé dirimente, dal momento che il modo con cui il poeta descrive il suo programma politico nelle elegie, benché concreto, è comprensibilmente fondato sull’allusione e non sulla descrizione puntuale delle misure realizzate. Di contro, le fonti che collegano Solone con la creazione del consiglio né offrono una trattazione sistematica della questione né citano una legge specifica attraverso cui il legislatore creò il consiglio, concentrandosi piuttosto su due elementi: il ruolo di Solone rispetto alla fondazione dell’istituzione e la composizione del consiglio<sup>24</sup>. Rispetto al primo punto occorre precisare che la fondazione del consiglio chiama in causa la questione centrale della possibilità di attribuire a Solone un intervento specifico in campo costituzionale, materia su cui, in effetti, la critica appare divisa<sup>25</sup>. Per quanto concerne il secondo punto, si può no-

---

<sup>22</sup> Arist. *Atb. Pol.* VIII 4 = fr. 74/4a Leão-Rhodes (trad. di A. Santoni).

<sup>23</sup> Plut. *Sol.* XIX 1-2 = fr. 74/4b Leão-Rhodes (trad. di G. Faranda Villa).

<sup>24</sup> Si esclude che si possa trattare della rifondazione di un organismo esistente per l’impiego del verbo ἐποίησεν in Arist. *Atb. Pol.* VIII 4. Cf. Bartzoka 2012, 133. Plutarco, invece, insiste sulla nozione di distribuzione mediante l’impiego di προσκατανέμω.

<sup>25</sup> Lo hanno negato Ruschenbusch 1966; Mossé 1979; Hansen 1989. Di avviso opposto Gagarin 2006; Rhodes 2006.

tare che Aristotele e Plutarco sono concordi nell'identificare le quattro tribù genetiche come il bacino da cui Solone traeva i consiglieri. La menzione delle tribù è naturalmente indicativa delle categorie cui era stato concesso il diritto di partecipazione, come si argomenterà in seguito.

Il confronto fra le due testimonianze permette di rilevare alcune difformità su cui vale la pena di soffermarsi. Plutarco collega l'introduzione del secondo consiglio con la necessità di frenare l'arroganza del *demos* a seguito dell'annullamento dei debiti, elemento questo che risulta assente in Aristotele. Benché non si possa escludere che il biografo abbia derivato l'informazione da una fonte alternativa, crea non poche perplessità il fatto che egli colloca la creazione in un momento successivo rispetto alle altre riforme. Questo slittamento temporale sembra, in effetti, sospetto. Notando l'aporia, Alexandra Bartzoka ne deduce che l'intera spiegazione fornita da Plutarco deve essere rigettata: la testimonianza di Plutarco sarebbe una retrodatazione al tempo di Solone del consiglio introdotto nel 411 a.C. all'epoca della prima sospensione della democrazia ateniese<sup>26</sup>. A me pare che si possa imputare a Plutarco la responsabilità di aver elaborato un contesto cronologico probabile, in cui la spiegazione per l'introduzione del consiglio, che presumibilmente traeva dalla sua fonte, potesse apparire soddisfacente. L'idea che si propone, che va in direzione contraria alla ricostruzione di Bartzoka, è che è possibile riconoscere nella testimonianza di Plutarco due nuclei di notizie: il primo è costituito dal motivo che avrebbe portato Solone a creare un secondo consiglio; il secondo pertiene al momento in cui tale creazione si sarebbe resa necessaria. Delle due informazioni la seconda può ragionevolmente essere considerata un'inferenza di Plutarco, che altrove allude a diverse fasi in cui Solone emanò le sue leggi<sup>27</sup>. Al contrario, è imprudente liquidare la prima notizia come un'invenzione del biografo di Cheronea. Le ragioni che avrebbero spinto Solone a creare il consiglio dei Quattrocento richiamano uno dei *leitmotiv* dell'*Ath. Pol.*, vale a dire il tema dell'eccessiva fiducia o dell'arroganza del popolo, tema questo che ricorre prima nella trattazione della legge sull'ostracismo, in particolare della sua prima applicazione (XXII 3), poi in due diverse occasioni in connessione con l'egemonia sul mare (XXIV 1, XXVII 1). Che il tema, in definitiva, sia il medesimo è testimoniato dall'uso di un vocabolario affine: Plutarco impiega l'espressione τὸν δῆμον οἰδοῦντα καὶ θρασυνόμενον (il popolo era gonfio di arroganza) con endiadi evidente, mentre Aristotele a più riprese usa

---

<sup>26</sup> Bartzoka 2012, 134-136.

<sup>27</sup> Plut. *Sol.* XVI 5 sostiene, ad esempio, che la *seisachtheia* di Solone fu precedente all'incarico formale di legislatore.

il verbo *θαρπέω* ad indicare un modo d'essere del *demos* dopo le vittorie nelle guerre persiane. I due verbi, *θρασύνω* e *θαρπέω*, sono corradicali – più precisamente essi sono da considerarsi denominativi di *θρασύς*<sup>28</sup> – ed esprimono lo stesso concetto di un *demos* in un caso divenuto, nell'altro portato ad essere dall'azione di altri, a tal punto consapevole delle sue prerogative da apparire tracotante. Ora, che Solone abbia avvertito negli stessi termini il pericolo che il *demos* divenisse arrogante a seguito della *seisachtheia* non sembra ipotesi sostenibile, ma non è fuoriluogo avanzare la proposta che questa prospettiva fosse già presente nella sua fonte e che Plutarco l'abbia ereditata. Tuttavia, per meglio giustificarla, il biografo presumibilmente la corredò di una nuova collocazione cronologica, slegando la creazione del consiglio dalla nomotesia e ideando un nuovo contesto per la sua istituzione<sup>29</sup>. Un indizio in questo senso può forse venire dall'impiego della metafora delle due ancore: la città, ormeggiata a due consigli come a due ancore, sarebbe stata più salda e il popolo non avrebbe tremato. I concetti espressi dai verbi *θρασύνω* e *ἀτρεμέω*, in effetti, possono essere messi in stretta correlazione: sia che, come alcuni credono, l'immagine sia tratta da un componimento giambico di Solone<sup>30</sup>, sia che Plutarco la trovi in una fonte diversa da Solone, ne emerge una preoccupazione sostanzialmente analoga nei confronti del nuovo ruolo del *demos* e delle ricadute per la stabilità della polis. Non mi sembra opportuno, dunque, concludere, come fa Bartzoka, che la testimonianza di Plutarco non si riferisca al consiglio soloniano.

L'idea secondo cui Atene conobbe solo il consiglio dei Cinquecento voluto da Clistene e che l'antecedente soloniano sia esistito solo nella propaganda degli oligarchici, che nella costituzione per il presente si richiamavano a un consiglio di quattrocento membri secondo le usanze dei padri (*κατὰ τὰ πάτρια*), ha avuto una certa diffusione<sup>31</sup>. L'argomento secondo cui Atene non avrebbe avuto bisogno di un secondo consiglio è pregiudizievole e gli si può obiettare che la crisi della società aristocratica rese evidente l'esigenza di una rappresentazione popolare, in un'epoca in cui l'assemblea di Atene non sembra essere stata un agente politico pienamente consapevole ed immune da condizionamenti da parte degli aristocratici<sup>32</sup>. Senza dubbio, il riferimento a un consiglio *κατὰ τὰ πάτρια* è utile a dimostrare non tanto l'infondatezza di un precedente consiglio so-

---

<sup>28</sup> Cf. Frisk 1960, 654-655.

<sup>29</sup> Concordo con Wallace 1983 sul fatto che non ci sono fondati motivi per riconoscere momenti diversi in cui collocare la nomotesia di Solone.

<sup>30</sup> Cf. *supra*, cap. II, p. 52, n. 61.

<sup>31</sup> Arist. *Ath. Pol.* XXXI 1.

<sup>32</sup> Si veda, ad esempio, lo scetticismo di Hignett 1952 e *supra*, n. 21.

Ioniano, ma il fatto che l'antico consiglio di Atene era a tal punto noto alla fine del V secolo da essere un argomento spendibile per la propaganda dei congiurati. Gli oligarchici, che avviarono la prima sospensione della democrazia ad Atene, si servirono dunque di un'istituzione realmente operante all'epoca di Solone per presentare il nuovo consiglio come una restaurazione del passato. Solo così esso poteva essere accettato di buon grado dall'opinione pubblica. Il riferimento a un consiglio istituito secondo le usanze patrie appare, in effetti, come volutamente vago. Pur nell'incertezza che caratterizza la nostra conoscenza di entrambi i consigli, emerge con relativa chiarezza che il consiglio istituito nel 411 a.C. rappresentava nella forma un ibrido, che si richiamava genericamente alla costituzione dei padri, ma non alterava la struttura tribale introdotta da Clistene; in effetti, i quattrocento venivano selezionati in numero di quaranta da ciascuna delle dieci tribù. Come spiegare, dunque, l'insistenza sul numero di quattrocento, alla luce della mutata composizione delle tribù? Perché i congiurati avevano bisogno di far tornare i conti con i quattrocento, modificando a questo scopo anche la quota buleutica fornita da ciascuna tribù? Credo che questo sforzo sia comprensibile solo di fronte all'esigenza di collegare il nuovo consiglio con un esempio reale, più antico e non così fortemente connotato in senso democratico come lo era il consiglio clistenico. Tale collegamento acquista più valore, se si dà conto all'opinione, prevalente nella critica moderna e accolta anche in questo studio, secondo cui il consiglio soloniano non ammetteva la partecipazione dei teti. Anche sotto questo punto di vista, dunque, poteva essere un modello ideale cui richiamarsi per i congiurati. Riconoscere la fondatezza della tradizione sulla creazione del consiglio dei Quattrocento da parte di Solone non significa, in definitiva, negare l'esistenza dell'azione di manipolazione delle istituzioni soloniane da parte degli oligarchici, quanto piuttosto ammettere che tale manipolazione poteva essere realmente efficace solo se poggiava su premesse oggettive.

Se le ragioni per l'istituzione di un secondo consiglio sono da ricercarsi nella volontà di guidare il popolo nelle deliberazioni assembleari e di liberarlo dai condizionamenti esercitati dagli Eupatridi, è ragionevole pensare che la sua funzione principale fosse quella probuleutica. A supporto di questa affermazione, si può fare riferimento all'iscrizione attestante l'esistenza di un consiglio popolare (*boulé demosie*) a Chio<sup>33</sup>, data-

---

<sup>33</sup> Per l'interpretazione di *boulé demosie* come consiglio popolare, si veda Ampolo 1983, 405.

bile su base epigrafica alla prima metà del VI secolo a.C.<sup>34</sup>. Il confronto con la *boulé* di Chio è fondato sul fatto che entrambe le istituzioni sono connotate chiaramente dalle fonti come *boulai* e appaiono aver avuto una composizione popolare. Il consiglio popolare a Chio aveva con buona probabilità funzione probuleutica ed esercitava prerogative giudiziarie<sup>35</sup>. Se il consiglio di Chio esercitava questa funzione, non può essere considerato anacronistico che anche il consiglio dei Quattrocento detenesse la stessa prerogativa, anche alla luce del fatto che essa non sembra essere stata fra le competenze dell'Areopago<sup>36</sup>.

Un punto importante da dirimere per comprendere il reale significato del consiglio dei Quattrocento nelle riforme di Solone è costituito dalla determinazione delle categorie cui era riservato l'accesso. Una buona parte della critica è convinta del fatto che i teti fossero esclusi dal consiglio. Tale convinzione si basa essenzialmente su alcuni passi aristotelici in cui il filosofo afferma che Solone non concesse ai teti di esercitare alcuna magistratura, ma ne permise la partecipazione nell'assemblea e nei tribunali<sup>37</sup>. L'esclusione dei teti dal consiglio non è dunque affermata in maniera esplicita, dal momento che il discorso è incentrato prevalentemente sulle *archai* e, a rigore, la carica di *buleuta* non è assimilabile a una magistratura. Ciononostante, essa è coerente con le ragioni che portarono alla creazione del consiglio, ovvero la necessità di frenare gli eccessi del popolo in assemblea, da un lato perché inesperto, dall'altro perché facilmente manipolabile da politici più avveduti. Inoltre, la partecipazione alle quattro tribù originarie difficilmente poté contemplare i teti, dal momento che condizione vincolante per l'adesione era l'appartenenza a un *ghenos*. Poiché Solone sembra aver adottato un approccio sostanzialmente conservativo nei confronti del sistema tribale, ne dobbiamo dedurre che i teti continuarono ad esserne esclusi fino alla riforma clistenica e che, di conseguenza, essi non potevano sedere nel consiglio. La partecipazione era riservata alle prime tre classi di censo, elemento questo che porta ad identificare il consigliere con l'oplita. L'istituzione del consiglio, dunque, introdusse un cambiamento significativo nella costituzione di Atene. Alla pari della *boulé demosie* di Chio, i cui consiglieri erano selezionati in numero di cinquanta da ciascuna delle tribù originarie, il consiglio soloniano introduceva un organo di governo non già democratico, ma popolare,

---

<sup>34</sup> ML 8. Per la datazione di massima al periodo 600-550 a.C., con una certa preferenza per gli anni Settanta del VI secolo, cf. Robinson 1997, 91-92 e Costantini 2017, 44-45.

<sup>35</sup> ML 8, C, ll. 10-15 con Robinson 1997, 97. Cf. *infra*, cap. III 5.

<sup>36</sup> Sulle competenze dell'Areopago sotto Solone, *infra*, cap. III 4.

<sup>37</sup> Arist. *Ath. Pol.* VII 3. Cf. Plut. *Sol.* XVIII 2-3. Cf. *infra*, cap. III 3, n. 42.

rappresentativo cioè degli interessi delle classi medio-basse, escluse dal consiglio dell'Areopago. La classificazione timocratica della popolazione ebbe fra gli altri effetti quello di introdurre una maggiore mobilità sociale, permettendo di ascendere a una classe più elevata in ragione della ricchezza conseguita<sup>38</sup>. Di contro, rimane invariato il criterio per l'accesso all'Areopago, prerogativa esclusiva delle famiglie aristocratiche.

L'istituzione del consiglio significava un'intensa politicizzazione delle classi medie ed esigeva che il cittadino sviluppasse coscienza del suo ruolo e del significato della cittadinanza. Si tratta, evidentemente, di un aspetto importante per la progressiva democratizzazione delle istituzioni. La funzione probuleumatica del consiglio comportò un indebolimento della posizione dei magistrati, secondo una direttiva propria dell'azione politica di Solone. In particolare, segni tangibili di questa tendenza sono riscontrabili nell'istituzione dell'*ephebis* al tribunale popolare e nell'introduzione della *Popularklage*<sup>39</sup>.

Il consiglio dei Quattrocento comprendeva molti rappresentanti della popolazione non nobile, perché Solone riteneva che crisi politiche future potevano essere evitate soltanto a patto di dare legittimità attraverso un riconoscimento formale alle prerogative del popolo, secondo quanto ciascuno era in grado di offrire. L'ottica della reciprocità in merito a diritti e doveri del cittadino spiega anche perché Plutarco evita di rappresentare la relazione fra Areopago e consiglio dei Quattrocento in termini di contrapposizione. La succitata metafora delle due ancore per indicare i consigli di Atene serve piuttosto a segnalare una certa cooperazione fra le due istituzioni, mirante ad assicurare stabilità alla nave dello stato<sup>40</sup>. A dimostrazione del fatto che la riforma in ambito costituzionale non mirò a sovvertire completamente l'ordine costituito, ma a fornire nuovo equilibrio alle parti che lo componevano, si può richiamare il mancato ridimensionamento dell'Areopago: l'introduzione di un nuovo consiglio si accompagna, in effetti, alla nuova funzionalizzazione delle competenze areopagiche, che, stando alla ricostruzione aristotelica, viene addirittura

---

<sup>38</sup> Arist. *Atb. Pol.* VII 3 = fr. 74/1a Leão-Rhodes; Arist. *Pol.* II 12, 1274a 15-21 = fr. 74/1c Leão-Rhodes; Plut. *Sol.* XVIII 1-2 = fr. 74/1b Leão-Rhodes. Il significato della classificazione censitaria è controverso. Benché interventi recenti abbiano sostenuto che le classi di censo soloniane furono nulla più che gruppi occupazionali (Duplouy 2014), l'interpretazione tradizionale, che riconduce la riforma alla ripartizione delle cariche pubbliche e alla regolamentazione della partecipazione dei teti in assemblea e nei tribunali, rimane preferibile. Cf. Manfredini - Piccirilli 1977, 208-210; Rhodes 1981, 137 ss.

<sup>39</sup> Cf. *infra*, cap. III 5, IV 2.

<sup>40</sup> Non è ipotesi remota la succitata proposta di Freeman 1926, 79, secondo cui Plutarco avrebbe tratto questa metafora da un'elegia di Solone. Cf. *supra*, p. 52, n. 61.

ra rafforzato nelle sue prerogative e nella sua funzione di guida politica dello stato<sup>41</sup>. La nuova sistemazione dell'assetto costituzionale aveva il duplice obiettivo di assicurare stabilità e di evitare contrapposizioni fra fazioni e tentativi di sovversione da parte di aspiranti tiranni: a questo scopo il legislatore proponeva la cooperazione fra la parte aristocratica e quella popolare secondo un modello improntato all'equilibrio.

### 3. LA RIFORMA DELL'ASSEMBLEA POPOLARE

In un noto passo della *Politica* Aristotele coglie l'essenza delle riforme di Solone, quando afferma che il legislatore concesse al popolo il potere strettamente necessario di scegliere i magistrati e di giudicare l'operato, lasciando ai notabili e ai benestanti l'esercizio delle cariche pubbliche<sup>42</sup>. Nonostante l'apparente contraddizione con quanto viene affermato nell'*Ath. Pol.* per quanto concerne la selezione delle cariche e la giurisdizione dell'Areopago sulla rendicontazione dei magistrati<sup>43</sup>, il passo della *Politica* risulta di capitale importanza perché attesta la consacrazione del *demos* come attore politico perfettamente integrato nella nuova idea di costituzione. La promozione del *demos*, ora parte integrante della comunità politica in senso stretto, fu realizzata attraverso una serie di riforme cui Solone sembra alludere nelle elegie e che sono descritte nelle fonti posteriori. Il legislatore agì su livelli diversi, affrancando il *demos* da una pluralità di condizioni invalidanti che ne avevano reso in precedenza impossibile il coinvolgimento nella vita pubblica. In primo luogo, lo affrancò dalla servitù dei debiti mediante lo scuotimento dei pesi (*seisachtheia*), stabilendo nel contempo l'impossibilità per il futuro di cadere in una condizione di asservimento a causa dell'indebitamento<sup>44</sup>. La liberazione del *demos* fu realizzata, in effetti, nel breve e nel lungo termine: se la *seisachtheia* attirò comprensibilmente l'attenzione di storici ed intellettuali per il suo carattere intrinsecamente eversivo, essa si rivelò una misura

---

<sup>41</sup> Arist. *Ath. Pol.* VIII 1; VIII 4.

<sup>42</sup> Arist. *Pol.* II 12, 1274a 15-19.

<sup>43</sup> Cf. *infra*, cap. III 6.

<sup>44</sup> Per l'idea che l'annullamento dei debiti non sia stato contemplato da Solone, il quale invece si sarebbe limitato a riformare il sistema dei debiti, eliminando la possibilità per i creditori di ridurre in schiavitù il debitore insolvente, si veda Harris 1997. Per una disamina sulle recenti teorie interpretative sulle riforme economiche di Solone, si veda Faraguna 2012. Per la comparazione fra le misure di Solone sull'indebitamento e la realtà di Israele, in particolare per la comune condanna dell'asservimento di membri dello stesso gruppo etnico, si rimanda a Lewis 2017, 31-34.

atta ad alleviare la condizione presente – Aristotele, a questo proposito parla di liberazione per il presente (ἐν τῷ παρόντι) e per il futuro (εἰς τὸ μέλλον) – fu tuttavia l'introduzione del principio giuridico della libertà fisica del cittadino a rappresentare una vera rivoluzione<sup>45</sup>. L'emancipazione della parte più povera del *demos* si completa con il richiamo in Attica di quanti erano stati venduti all'estero sia giustamente sia ingiustamente (ἄλλον ἐκδίκως, ἄλλον δικαίως) e di quanti erano fuggiti esuli a causa della necessità<sup>46</sup>. L'elevazione del *demos* a soggetto politico passò dunque per la ricomposizione dell'unità del corpo civico, che l'asservimento e gli esili avevano pesantemente minato, e per la ricerca di soluzioni durature capaci di impedire, almeno nelle intenzioni, la riproposizione delle circostanze che avevano determinato la *stasis*.

In secondo luogo, decisive nel percorso di affrancamento del popolo dalla marginalità risultano le riforme in ambito giudiziario, concepite come antidoto alla *dysnomia* di Atene. Il presupposto per l'equiparazione giuridica fra notabili e componente popolare è costituito dall'affermazione di aver scritto le leggi uguali per tutti a prescindere dallo *status* individuale: benché non vengano rimosse le disegualianze fra le parti sociali, Solone può orgogliosamente rivendicare di aver affidato alla scrittura leggi che si rivolgono al popolo nella sua interezza: gli umili (*kakoi*) e i bennati (*agathoi*), infatti, sono ugualmente destinatari delle leggi che Solone ha posto, essendo i loro diritti tutelati e i loro doveri sanciti dalle medesime leggi, mediante il riconoscimento a ciascuno di ciò che gli spetta secondo giustizia (εὐθείαν εἰς ἕκαστον ἁρμόσας δίκην)<sup>47</sup>. Sebbene il legislatore proclamò di non aver danneggiato con la sua azione i nobili, non avendo sottratto loro alcuna prerogativa, è innegabile che le concessioni più significative furono riservate al *demos*<sup>48</sup>. Se, come si argomenterà in seguito, l'Eliea rappresentò una nuova fondazione da parte di Solone e non già una sessione giudiziaria dell'assemblea, sono due le funzioni che il *demos* si vide riconosciute per la prima volta: la funzione giurisdizionale, ovvero la concessione del diritto di giudicare in maniera inappellabile nel tribunale popolare, e la funzione deliberativa da espletare nell'assemblea del popolo<sup>49</sup>. Sulla funzione giurisdizionale assegnata alle giurie popolari e

<sup>45</sup> Arist. *Atb. Pol.* VI 1, IX 1; Plut. *Sol.* XV 2 = fr. 69a-b-c Leão-Rhodes.

<sup>46</sup> Sol. fr. 30 G.-P.<sup>2</sup>.

<sup>47</sup> Sol. fr. 30 G.-P.<sup>2</sup>, vv. 18-20.

<sup>48</sup> Sol. fr. 7 G.-P.<sup>2</sup>, vv. 1-4.

<sup>49</sup> Arist. *Atb. Pol.* VII 3; Plut. *Sol.* XVIII 2-3. Similmente in Arist. *Pol.* III 11, 1281b 31-24, in cui il diritto di βουλευέσθαι καὶ κρίνειν è collegato all'elezione dei magistrati e allo scrutinio del loro operato. Così anche Arist. *Pol.* II 12, 1274a 15 ss. e VI 4, 1318b 21-38. Cf. Lane 2013, 249-252.

sulla correlata istituzione dell'*epheis eis to dikasterion* ci si soffermerà nei paragrafi successivi<sup>50</sup>. Ciò su cui vorrei soffermarmi è la concessione della funzione deliberativa al *demos* in assemblea. Secondo la tradizione Solone estese alle fasce più umili della popolazione (τοῖς δὲ τὸ θητικὸν τελοῦσιν) il diritto di partecipazione all'assemblea<sup>51</sup>. È da escludere, tuttavia, che si debba intendere che Solone per primo ammise i teti alle adunanze dell'assemblea, giacché non pare si possa mettere in dubbio il fatto che tale partecipazione è attestata già nei poemi omerici. Quel popolo muto, che non poteva prendere parola, non partecipava alla deliberazione e non aveva voce in capitolo nella decisione finale, prerogativa esclusiva di re e magistrati, si vedeva comunque riconosciuto il diritto di esserci, di presenziare alle pubbliche riunioni. Nonostante non sia possibile determinare con precisione la composizione delle assemblee omeriche, è opinione condivisa che le classi popolari vi fossero ammesse alla pari della componente aristocratica, seppur con ruoli chiaramente distinti<sup>52</sup>. Sulla scorta del precedente omerico e di alcune considerazioni aggiuntive – gli effetti dell'introduzione del principio timocratico che aveva subordinato la partecipazione politica al possesso della proprietà fondiaria; l'affermazione stessa di Solone che nega di aver rafforzato le prerogative del popolo<sup>53</sup> – la critica tende a ridimensionare l'intervento di Solone sull'assemblea, preferendo interpretarlo come la formalizzazione di una pratica consolidata: i teti, la cui presenza in assemblea era prima tollerata, con Solone vedono riconosciuta la loro partecipazione all'assemblea (e ai tribunali) come diritto politico fondamentale<sup>54</sup>. Occorre precisare, tuttavia, che un verso soloniano allude alla ricostituzione del *demos* attraverso l'uso di un verbo, *ξυνάγειν*, indicante la convocazione dell'assemblea<sup>55</sup>. Certo, che l'espressione *ξυνήγαγον δῆμον* possa avere *anche* un senso metaforico, alluda cioè alla ricostituzione simbolica della comunità dei cittadini, riconciliata dalle sue leggi, non si può escludere<sup>56</sup>, ma la valenza concreta della poesia arcaica induce a considerare più probabile che qui Solone faccia riferimento a un intervento politico sulla composizione dell'assemblea<sup>57</sup>.

---

<sup>50</sup> Cf. *infra*, cap. III 5.

<sup>51</sup> Arist. *Pol.* 1281b 32-34; *Atb. Pol.* VII 3; Plut. *Sol.* XVIII 2.

<sup>52</sup> Ruzé 1997, 13 ss.; Werlings 2010, 88-107.

<sup>53</sup> Tsigarida 2006, 107 ss. discute le posizioni dei critici più scettici rispetto alla ricostruzione aristotelica relativa all'intervento di Solone sulla composizione dell'assemblea.

<sup>54</sup> Ruzé 1997, 350-355; Wallace 2007, 63; Werlings 2010, 229-230, 246-252; Ead. 2014.

<sup>55</sup> Sol. fr. 30 G.-P.<sup>2</sup>, vv. 1-2. Cf. LSJ *s.v.* *συνάγω* 2: «bring together for deliberation».

<sup>56</sup> Blaise 1995.

<sup>57</sup> Ruzé 1997, 352, n. 33; Werlings 2014. Meno probabilmente si deve intendere, come Noussia 2010, 354, che Solone costituì un partito del popolo.

In che misura dunque si può parlare di un intervento specifico di Solone sull'assemblea?

A causa della scarsità di informazioni sul meccanismo di funzionamento dell'assemblea popolare nelle fonti relative all'epoca soloniana, la sua giurisdizione al tempo di Solone può desumersi solo ipoteticamente. Presumibilmente l'assemblea poteva prendere decisioni in materia di guerra e pace, accogliere ambascerie, stipulare trattati ed alleanze, deliberare su questioni relative alla cittadinanza<sup>58</sup>. È improbabile, invece, che abbia potuto legiferare o abrogare leggi esistenti, almeno nel breve termine, se si accetta la tradizione secondo cui Solone avrebbe vincolato gli Ateniesi a mantenere intatto il corpus di leggi da lui redatto<sup>59</sup>.

Più chiari sembrano i termini dell'interazione fra consiglio ed assemblea. Non è improbabile, in effetti, che il legislatore, attraverso la creazione del consiglio dei Quattrocento, abbia inteso regolamentare le adunanze dell'assemblea, sostituendo la sporadicità con ordine e regolarità delle convocazioni. È possibile affermarlo sulla base del confronto con le assemblee omeriche, che paiono convocate per affrontare questioni specifiche<sup>60</sup>. Quantomeno nelle intenzioni del legislatore, la regolamentazione dell'attività dell'assemblea passava innanzitutto dalla creazione di un organo probuleutico che si occupasse di stilare la materia su cui il popolo riunito avrebbe dovuto deliberare e che garantisse una certa continuità alle riunioni. Una legge attribuita a Solone da Eschine riguarda la regolamentazione dell'ordine di intervento degli oratori in assemblea e, in particolare, dà precedenza a quelli che abbiano superato i cinquant'anni d'età<sup>61</sup>. Solo in seguito ogni altro Ateniese *epitimos* era invitato a parlare<sup>62</sup>. La norma, considerata generalmente genuina<sup>63</sup>, con rare eccezioni<sup>64</sup>, potrebbe effettivamente essere opera di Solone, anche in virtù dell'impiego di un lessico arcaizzante<sup>65</sup>. In aggiunta, alcune elegie

---

<sup>58</sup> Cf. Poddighe 2010, 288, n. 15.

<sup>59</sup> Cf. *supra*, cap. I 4.

<sup>60</sup> Ruzé 1997, 84-93; Werlings 2010, 95 ss.

<sup>61</sup> Aeschin. I 23; III 2 = fr. 80/1a - 80/1b Leão-Rhodes. Cf. Plut. *An seni* 784c-d, in cui è ricordata la stessa legge, ma non il legislatore.

<sup>62</sup> Wallace 2007, 66, ne conclude che prima dell'emanazione della legge di Solone molti uomini sotto i cinquant'anni potevano parlare in assemblea. Mi pare, tuttavia, che l'unico dato che si possa trarre è che dopo la legge di Solone tutti potevano teoricamente prendere la parola in assemblea, seppur secondo un ordine stabilito.

<sup>63</sup> Kapparis 1998; Fisher 2001, 148-149; Wallace 2007, 65-66; Timmer 2008, 29-32; Poddighe 2014, 196; Leão - Rhodes 2015.

<sup>64</sup> Griffith 1966, 119-121; Ruschenbusch 1966, 109-110 (fr. 101-102); Lane Fox 1994, 147-149.

<sup>65</sup> Kapparis 1998, 258, sottolinea giustamente l'uso di ἀγορεύειν.

soloniane trattano del significato dell'età e delle fasi della vita umana<sup>66</sup>. Benché il contesto in cui Eschine inserisce la legge suoni sospetto, così come il fatto che almeno in un'occasione la colleghi con la legislazione, alquanto fumosa, sulla moralità (νόμοι περὶ εὐκοσμίας)<sup>67</sup>, un elemento da non trascurare è che una norma di questo genere potrebbe rappresentare qualcosa di più che la deferenza nei confronti degli anziani. Essa, in effetti, trova una sua *ratio* nel tentativo di guidare i membri più giovani e di ovviare all'inesperienza con l'esempio di chi era più accostumato a prendere parte alle adunanze assembleari. Secondo l'ipotesi di Griffith – che pure è incline a considerare spuria la legge che riserva la priorità di parola in assemblea ai maggiori di cinquant'anni – se la legge è opera di Solone, si può pensare che egli, nel regolamentare lo svolgimento delle sedute dell'assemblea, poté prendere come modello la procedura usata nel consiglio dell'Areopago<sup>68</sup>. È un dato, invece, che gli ex arconti, entrati a far parte del consiglio dell'Areopago, beneficiavano attraverso questa norma di una certa preminenza anche in assemblea, in linea con il principio soloniano secondo cui il consiglio doveva frenare gli eccessi del *demos*.

Probabilmente nuova fu la possibilità concessa ai teti di partecipare della votazione che avveniva in assemblea<sup>69</sup>. La loro esclusione rispetto al processo di deliberazione emerge con chiarezza dai poemi omerici, in cui la loro presenza è silente e il meccanismo decisionale si risolve nelle figure di autorità. Questo, in definitiva, è il dato enfatizzato da Aristotele: la valutazione positiva della costituzione di Solone è motivata dalla combinazione di due innovazioni connesse con il legislatore, la concessione a tutto il *demos*, teti compresi, di scegliere i magistrati e giudicarli e la riforma giudiziaria, che garantì al *demos* il controllo della giustizia<sup>70</sup>. A questo proposito, Daniela Cammack, analizzando un passo aristotelico sulla virtù della moltitudine<sup>71</sup>, ha giustamente osservato che Aristotele non è un difensore della democrazia su base epistemologica, ma considera il tratto peculiare dell'animale politico la capacità di agire collettivamente. Non è dunque il *logos* a definire l'animale politico, quanto la possibilità di sommare le virtù individuali in una deliberazione collettiva. In questo senso, non è tanto importante che i teti *parlino* in assemblea o

---

<sup>66</sup> Sol. fr. 18, vv. 7-10; 23; 28 G.-P.<sup>2</sup>. Cf. Timmer 2008, 126-127.

<sup>67</sup> Aeschin. I 22.

<sup>68</sup> Griffith 1966, 119.

<sup>69</sup> Poddighe 2014, 196.

<sup>70</sup> Hansen 2013, 101-102; Poddighe 2014, 195-198, 338-340; Wallace 2014, 196-197.

<sup>71</sup> Arist. *Pol.* III 10, 1281a 40-b10.

nei tribunali, ma lo è che *voteino*, che esprimano cioè la loro quota di virtù mediante il voto<sup>72</sup>.

Se anche i teti ottennero non solo di presenziare all'assemblea del popolo in armi, ora potenziata<sup>73</sup>, ma di parteciparvi attivamente attraverso la possibilità di prendere la parola e di esprimere il voto, l'assemblea diventò a tutti gli effetti un organo del *demós*, da intendersi in questo caso come consesso di tutte le componenti sociali della popolazione: non solo tutte le classi censitarie vi furono incluse, ma la liberazione del *demós*, la legge sull'amnistia e la legge sulla naturalizzazione modificarono l'aspetto e la composizione dell'assemblea, dando la possibilità teorica a chiunque di essere agente attivo nella deliberazione politica<sup>74</sup>. È questa facoltà, a prescindere dalla misura in cui la partecipazione fu realizzata, a costituire un aspetto 'democratico' della costituzione di Solone nell'ottica degli antichi.

#### 4. IL CONSIGLIO DELL'AREOPAGO

Nel *De officiis* Cicerone rilevava che nell'opinione di molti la guerra era considerata più importante delle operazioni di pace. È contro quest'opinione che l'Arpinate intendeva argomentare, fermamente convinto che le *res urbanae* devono ritenersi di gran lunga più illustri (*clariores*) delle imprese militari. Per dimostrare la fragilità dell'argomento che riconosceva la preminenza dell'arte militare sulla politica, egli sceglieva di rifarsi all'esperienza greca. Con questi presupposti il discorso di Cicerone prende a esaminare la diversa personalità di due grandi Ateniesi, Solone e Temistocle, la cui attività viene così messa a confronto: sebbene la vittoria di Temistocle a Salamina venga generalmente anteposta alla decisione di Solone di istituire l'Areopago, tale decisione non dovrebbe essere considerata meno illustre, ma addirittura più utile alla comunità, perché beneficio per l'eternità<sup>75</sup>.

La preminenza della politica sull'arte militare consiste nella possibilità di fornire alla comunità soluzioni a lungo termine da contrapporsi

---

<sup>72</sup> Cammack 2013, 193-194. Similmente, lo studio della prima persona plurale del verbo *βουλεύομαι* da parte degli oratori in assemblea porta Cammack 2019, 24 ss., a sostenere che la deliberazione in assemblea non dipende dalla possibilità di intervenire con un discorso, ma dal partecipare al processo di deliberazione.

<sup>73</sup> Tsigarida 2006, 108.

<sup>74</sup> Liberazione del *demós*: Sol. fr. 30 G.-P.<sup>2</sup>; Arist. *Atb. Pol.* VI 1, IX 1; Plut. *Sol.* XV 2-5 = fr. 69 a-b-c Leão-Rhodes. Legge sull'amnistia degli *atimoi*: Plut. *Sol.* XIX 4 = fr. 22/1 Leão-Rhodes. Cf. Loddo 2018a, 188. Legge sulla naturalizzazione: Plut. *Sol.* XXIV 4 = fr. 75 Leão-Rhodes.

<sup>75</sup> Cic. *Off.* I 22, 75 (trad. di G. Picone).

al carattere eccezionale delle vittorie militari. All'uomo politico si deve insomma una visione, una progettualità che consente alle sue scelte di configurarsi come un'acquisizione perenne per la città. Paradigma di questo modo di concepire la politica è la decisione di Solone di creare il consiglio dell'Areopago, decisione che si sarebbe rivelata tanto lungimirante quanto salvifica per le sorti di Atene. L'elemento su cui si vuole attirare l'attenzione è l'attribuzione a Solone della fondazione *ex novo* del consiglio, notizia che appare in conflitto con una parte della tradizione, sebbene sia stata talvolta accolta dai moderni<sup>76</sup>. Come considerare l'affermazione di Cicerone che riconduce la creazione dell'Areopago al *consilium* di Solone? Cicerone è il primo a connettere la fondazione dell'Areopago con l'iniziativa di Solone. Altri, dopo di lui, avrebbero accolto la medesima tradizione, senza apportare, in verità, ulteriori argomenti<sup>77</sup>.

Una dichiarazione simile a quella di Cicerone si trova in un passo di Plutarco, in cui si riportano gli estremi del dibattito che già nell'antichità verteva sulle origini dell'antico consiglio aristocratico di Atene. Secondo il biografo, la maggior parte degli scrittori (οἱ μὲν πλεῖστοι) riteneva che Solone avesse fondato l'Areopago. Benché l'assenza degli Areopagiti nelle leggi di Dracone possa aver rappresentato un indizio della veridicità di questa tesi, Plutarco desume la preesistenza del consiglio dalla legge sull'amnistia degli *atimoi*, in cui vengono esclusi dal beneficio dell'amnistia quanti erano stati precedentemente condannati dall'Areopago, dagli efeti o dal Pritaneo per reati gravissimi<sup>78</sup>. L'interpretazione di Plutarco si fa apprezzare per il metodo di lavoro ed è, in sostanza, condivisibile. Prima di lui, tuttavia, un'analoga tesi di fondo ha guidato la ricostruzione dell'*Ath. Pol.* aristotelica. Al trattato aristotelico dobbiamo il tentativo di ricostruire una storia del consiglio, sebbene questa ricostruzione sia stata tacciata di anacronismi, cattiva informazione o di condizionamenti ideologici<sup>79</sup>. Si può certo comprendere perché i moderni abbiano avanzato obiezioni sull'affidabilità del resoconto: un tema sensibile come quello della storia e delle competenze dell'Areopago delle origini si prestò evidentemente a consistenti manipolazioni sotto il profilo politico e ideo-

---

<sup>76</sup> Così, ad esempio, Pepe 2012, 62.

<sup>77</sup> Poll. VIII 25.

<sup>78</sup> Plut. *Sol.* XIX 4 = fr. 22/1 Leão-Rhodes.

<sup>79</sup> Una delle critiche più radicali è quella di Wallace 2014, secondo cui nell'Atene presoloniana l'Areopago non rivestì un ruolo di preminenza, ma detenne solo funzioni giudiziarie. Wallace nega, inoltre, che la *boulé* aristocratica possa aver rappresentato il fulcro del potere, perché anche nelle *poleis* oligarchiche era l'assemblea l'organo più importante.

logico<sup>80</sup>, almeno a partire dai primi sintomi della crisi della democrazia, quando Atene iniziò a mettere in dubbio la funzionalità del regime democratico per il mantenimento dell'impero marittimo<sup>81</sup>. In questo contesto, l'antico governo dell'Areopago divenne l'emblema di un passato da recuperare nella riflessione dei teorici del IV secolo, come è evidente nel discorso di Isocrate sul governo di Solone e Clistene<sup>82</sup>. Ciononostante, l'esistenza di questa riflessione orientata non impedisce che altri autori abbiano avviato un'indagine rigorosa e deideologizzata, al fine di appurare quanto il consiglio areopagico avesse influito sull'orientamento della costituzione<sup>83</sup>. La ricostruzione dell'*Ath. Pol.* presenta, certo, limiti evidenti in termini di accuratezza e attendibilità sulla fase più antica della storia di Atene, dovuti, però, più che all'impostazione ideologica, all'effettiva possibilità di accedere a materiale affidabile su un periodo tanto oscuro. Nonostante tali riserve, un elemento che può essere considerato affidabile è la preesistenza dell'Areopago all'età di Solone. Più problematica risulta la determinazione di quali siano state le funzioni di questo consiglio e, in definitiva, capire se l'Areopago prima di Solone abbia avuto lo statuto di consiglio o di tribunale. Come argomentato in più occasioni da Robert Wallace, i capitoli II 2 - VIII 4 di *Ath. Pol.* relativi alla rappresentazione dell'assetto della costituzione presoloniana contengono elementi di dubbia affidabilità<sup>84</sup>. In particolare, ad essere sospettata è in quei capitoli la rappresentazione dell'Areopago come organo di governo, con funzioni tanto ampie quanto inappellabili, che non trova riscontro altrove. La tradizione alternativa riconosce al consiglio delle origini competenze esclusivamente giudiziarie, in particolare nelle cause di omicidio<sup>85</sup>. In aggiunta, Wallace ha messo in discussione la natura di organo di governo e di potere dominante dei consigli nei regimi oligarchici,

---

<sup>80</sup> In questo senso, una certa fortuna ha avuto la tesi secondo cui quella ricostruzione abbia risentito fortemente dell'impostazione propria dell'attidografia, in particolare di Androzione. Cf. Rhodes 1981, 27-30, con discussione della bibliografia precedente. Per una valutazione diversa si veda la posizione di Harding 1994, 84 ss. e Harding 2008, 35 ss. Se la relazione fra l'*Atthis* di Androzione (in particolare Androzione, *FGrHist* 324 fr. 3-4a-b = Massimo il Confessore, *Prologus in opera sancti Dionysii*, col. 1, 16-17; e Arist. *Ath. Pol.* III 6 sulle competenze dell'antico consiglio dell'Areopago non può essere sottovalutata (cf. Bearzot 2010, 123-124), non è possibile desumerne una dipendenza cieca ed acritica (Poddighe 2014, 128-129).

<sup>81</sup> Osborne 2010, 273-274; Poddighe 2014, 129.

<sup>82</sup> Cf. *supra*, cap. II 1; *infra*, III 6.

<sup>83</sup> Poddighe 2014, 130.

<sup>84</sup> Wallace 1989; Id. 2014.

<sup>85</sup> Wallace 1989, 32-47, 219-229. Sulla rappresentazione dell'Areopago da parte di Androzione, si veda Bearzot 2010.

sostenendo che tanto nelle democrazie quanto nelle oligarchie il potere era esercitato dalle assemblee popolari<sup>86</sup>. Se, dunque, l'Areopago avesse avuto funzioni di governo, avrebbe costituito un'eccezione poco spiegabile tra gli esempi di consigli a noi noti. Ritorniamo, allora, alla ricostruzione dell'*Ath. Pol.* sulle competenze dell'Areopago prima di Solone. Nella prima costituzione il consiglio doveva vegliare sulle leggi (διατηρεῖν τοὺς νόμους) e amministrava gli affari più importanti della città, infliggendo pene e sanzioni pecuniarie ai trasgressori delle leggi<sup>87</sup>; quando Solone intervenne sulle funzioni dell'Areopago, confermò il loro ruolo di custodi delle leggi, così come della costituzione<sup>88</sup>. A ciò deve aggiungersi quanto detto nella cosiddetta costituzione di Dracone, in cui l'Areopago è ancora una volta custode delle leggi e sorveglia le magistrature, affinché operino nel rispetto delle leggi<sup>89</sup>. In che cosa consisteva, in sostanza, la *dioikesis* dell'Areopago? Secondo Wallace, la funzione di vegliare sulle leggi – una definizione piuttosto vaga, in effetti – deve essere distinta dalla custodia degli statuti, che l'*Ath. Pol.* considera prerogativa dei tesmoteti<sup>90</sup>, mentre coincide con il νομοφυλακεῖν, rispetto al quale Solone avrebbe confermato il ruolo degli areopagiti<sup>91</sup>. Inoltre, l'essenza delle prerogative dell'Areopago è da ricercarsi nelle sue funzioni giudiziarie: la facoltà di giudicare e punire in maniera conclusiva, cioè inappellabile, equivale ad una gestione ad ampio spettro della maggior parte degli affari più importanti della città. L'aspetto più interessante consiste nel fatto che l'intervento di Solone sull'Areopago viene rappresentato come la conservazione di prerogative già esistenti, eccezione fatta per l'introduzione del *nomos eisangelias*<sup>92</sup>. Una rappresentazione di questo tipo non sarebbe stata casuale, ma funzionale a evitare che Solone fosse associato all'antico consiglio aristocratico, che nel IV secolo era connotato come non democratico<sup>93</sup>. Se il consiglio areopagitico abbia avuto solo prerogative giudiziarie o se,

---

<sup>86</sup> Wallace 2013, 193-194; Id. 2014, 191 ss. *Contra* Simonton 2017, 19, n. 78.

<sup>87</sup> Arist. *Ath. Pol.* III 6.

<sup>88</sup> Arist. *Ath. Pol.* VIII 4 = fr. 74/4a Leão-Rhodes. Cf. Plut. *Sol.* XIX 1-2 = fr. 74/4b Leão-Rhodes.

<sup>89</sup> Arist. *Ath. Pol.* IV 4. Visti i sospetti con cui la critica guarda al capitolo IV dell'*Ath. Pol.*, alla cosiddetta costituzione di Dracone, sembra incauto prestare fiducia alle informazioni che vi sono contenute. Per una recente messa a punto del dibattito sulla sua autenticità, si veda il saggio di Verlinsky 2017.

<sup>90</sup> Arist. *Ath. Pol.* III 4.

<sup>91</sup> Si tratta dell'opinione prevalente nel panorama degli studi, su cui fa il punto Poddighe 2014, 334-335. Sul concetto di controllo di legittimità ad Atene e sulla sua sostanziale inefficacia, si veda anche Banfi 2012.

<sup>92</sup> Cf. *infra*, cap. IV 2.

<sup>93</sup> Wallace 2014, 202.

invece abbia esercitato effettivamente funzioni più ampie, presumibilmente come conseguenza dell'esercizio delle suddette prerogative, non è possibile appurarlo con certezza, anche se il suo coinvolgimento nel giudizio di cause contro gli eversori della costituzione fa propendere per la seconda ipotesi<sup>94</sup>. Ciononostante, non mi sembra condivisibile l'idea di Wallace che l'attribuzione a Solone della fondazione di un organo non democratico, così come l'Areopago era rappresentato nel IV secolo, non fosse coniugabile con l'immagine di Solone quale fondatore della democrazia. Del resto, proprio l'*Ath. Pol.* propone una sostanziale continuità nelle competenze dell'Areopago fra la costituzione presoloniana e Solone, come lo stesso Wallace sembra ammettere. Per di più, Solone è ritenuto responsabile di un rafforzamento delle prerogative areopagitiche, attraverso il consolidamento di quella funzione di controllo che l'Areopago, secondo la ricostruzione dell'*Ath. Pol.* già deteneva, ma che risulta implementata dalla giurisdizione sugli attacchi contro l'ordine costituito.

Il senso dell'azione di Solone sulle competenze dell'Areopago, pertanto, non è da intendersi in termini di ridimensionamento o, addirittura, di esautoramento del consiglio, quanto piuttosto di ridefinizione delle competenze. Come si argomenterà in seguito, furono le prerogative dei magistrati a subire una significativa decurtazione<sup>95</sup>. Ridefinire significa innanzitutto adattare un organo esistente al nuovo assetto della costituzione, recuperando e confermando caratteristiche preesistenti, cui conferire nuovo valore, e introdurre nuove funzioni. Questa operazione, appena accennata nelle fonti, deve essere stata indispensabile perché il nuovo assetto funzionasse a dovere. Un primo livello di interazione che possiamo immaginare è quello con il consiglio dei Quattrocento, interazione cui Plutarco allude quando parla dei due consigli come delle due ancore su cui poggia la nave dello stato: l'Areopago doveva cooperare insieme al secondo consiglio per aiutare il *demos* ad agire in maniera avveduta. Le modalità mediante le quali questa interazione prese corpo ci sfuggono pressoché nella loro interezza. È stato ipotizzato che l'Areopago abbia avuto un ruolo nella selezione delle cariche, in quella che sembra essere stata la *dokimasia* delle origini: non si trattava di orientare il popolo nella scelta dei magistrati, ma di limitarsi ad esprimere un giudizio di idoneità,

---

<sup>94</sup> Come ha sostenuto Rhodes 1981, 170-171, 188-189. La legge sull'amnistia degli *atimoi* (Plut. *Sol.* XIX 4 = fr. 22/1 Leão-Rhodes;) attesta che l'Areopago giudicava cause concernenti tentativi d'instaurazione della tirannide. E Arist. *Ath. Pol.* XVI 10 = fr. 37a Leão-Rhodes ricorda l'esistenza di *περί τῶν τυράννων νόμοι*, per cui, in caso di condanna, era prevista l'*atimia* ereditaria. Cf. Loddo 2018a, 194-195. Sul significato delle sanzioni collettive nel caso di crimini contro lo stato, si veda Lanni 2017.

<sup>95</sup> Cf. *infra*, III 6.

che presumibilmente verteva sulla morale dei candidati<sup>96</sup>. In alternativa, si può pensare che Solone abbia coinvolto l'Areopago *anche* nella scelta delle cariche: tuttavia, le fonti non accennano mai al fatto che il consiglio abbia potuto esprimere un parere di idoneità sulla lista dei dieci candidati, che ciascuna tribù indicava come i prescelti per il sorteggio<sup>97</sup>.

L'*Ath. Pol.* sembra attribuire all'Areopago soloniano anche il giudizio sul rendiconto dei magistrati<sup>98</sup>, ma nella *Politica* Aristotele, dopo aver ricordato che a Solone si deve l'istituzione del tribunale popolare, lo difende dall'accusa dei detrattori di aver disposto intenzionalmente lo strapotere delle masse, definendo il potere (*dynamis*) che il legislatore diede al popolo una 'concessione necessaria' (τὴν ἀναγκαιοτάτην ἀποδιδόναί τῷ δήμῳ δύναμιν)<sup>99</sup>. In cosa consisteva questa *dynamis*? Nell'opinione di Aristotele il fulcro del potere popolare consistette nel controllo sulle magistrature, esercitato concretamente nella facoltà di scegliere (αἰρεῖσθαι) e di giudicare (εὐθύνειν) i magistrati. Il confronto fra i due passi dell'*Ath. Pol.* e della *Politica* pone, com'è noto, due problemi: in primo luogo, le due ricostruzioni della procedura di rendiconto fornite da Aristotele sono contraddittorie e, pertanto, incompatibili fra loro? In secondo luogo, la ricostruzione aristotelica è, nel suo complesso, storicamente attendibile?

Il quadro è complicato ulteriormente dal fatto che non è possibile ricostruire la procedura di rendicontazione delle origini sulla base di come essa appariva in epoca classica. Si deve escludere con buona probabilità che la divisione delle competenze in materia di rendiconto fra magistrati (logisti e revisori) e organi giudicanti (*boulé*, assemblea e tribunale popolare), per come la conosciamo grazie alla trattazione aristotelica, possa essere stata operante già all'inizio del VI secolo<sup>100</sup>. A questo proposito, Marcel Piérart ha sottolineato che la presenza di magistrati preposti al

<sup>96</sup> Rhodes 1981, 616-617; Poddighe 2014, 195. *Contra* Feyel 2009, 21-33, secondo cui «rien ne permet d'imputer à Solon l'invention de la *dokimasia*» (p. 33).

<sup>97</sup> Arist. *Ath. Pol.* VIII 1 = fr. 74/2 Leão-Rhodes. Rhodes 1981, 185-186, crede che il passo faccia riferimento ai nove arconti e che sia in contraddizione con quanto affermato da Arist. *Pol.* II 12, 1273b 35 - 1274a 17; III 11, 1281b 25-34.

<sup>98</sup> Arist. *Ath. Pol.* VIII 4: καὶ τοὺς ἀμαρτάνοντας ἠϋθυεν κυρία οὔσα καὶ ζήμιον καὶ κολάζειν.

<sup>99</sup> Arist. *Pol.* II 12, 1274a 15-21 = fr. 74/1c Leão-Rhodes.

<sup>100</sup> Arist. *Ath. Pol.* XLVIII 3-5; LIV 2. Sul rendiconto degli strateghi ateniesi, si veda Fröhlich 2004. Per l'ipotesi che le *euthynai* siano da considerarsi una procedura di contesto, da cui potevano scaturire azioni giudiziarie differenti, si rimanda a Efstathiou 2007, 122-123; Oranges 2013, Ead. 2016, con *focus* sull'accusa di corruzione nel contesto del rendiconto. Per l'ipotesi che l'orazione frammentaria *Contro Nicide* (Lys. fr. 246-255 Carey) sia l'esito di un processo nel quadro del rendiconto di fine mandato del demarco Nicide, si veda Loddo 2015c, 114-117.

rendiconto e noti come εὔθουοι è attestata per la prima volta in una legge del demo di Scambonide, anteriore al 460 a.C., e che l'uso formulare del verbo εὐθύνεσθαι nelle iscrizioni consente di collocare con certezza la loro comparsa nel 485/4 a.C.<sup>101</sup>. La stessa distinzione fra questioni finanziarie e aspetti comportamentali, cui fa riferimento Aristotele, è difficile da ipotizzare per la fase originaria della procedura. È probabile che il senso originario del rendiconto sia da ricercarsi nella volontà di proteggere la costituzione dall'eccessivo potere dei magistrati che poteva tradursi in tentativi di instaurazione della tirannide. È questo il motivo per cui Solone introdusse nella costituzione espedienti per controllare l'operato dei governanti e dei capi del popolo, di cui biasima nelle elegie l'avidità e l'arroganza<sup>102</sup>, e per garantire un corretto equilibrio, in linea con quanto altre *poleis* sembrano aver fatto nello stesso periodo<sup>103</sup>.

Il coinvolgimento dell'Areopago nella procedura di rendicontazione è legato all'interpretazione del verbo εὐθύνειν in *Ath. Pol.* VIII 4 e all'affidabilità della fonte. A questo proposito, chi riconosce come fondata l'affermazione del secondo libro della *Politica* sulla facoltà del *demos* di giudicare i magistrati, ridimensiona la portata di *Ath. Pol.* VIII 4, riconoscendo al massimo un ruolo di collaborazione per l'Areopago nella procedura di rendiconto<sup>104</sup>. Di contro, Peter Rhodes, pur non riconoscendo valore tecnico al verbo εὐθύνειν, impiegato con il senso di 'correggere', considera improbabile che il *demos* abbia avuto giurisdizione nel giudizio delle *archai*, preferendo dunque ipotizzare un ruolo determinante dell'Areopago nel giudizio dei magistrati, ruolo che sarebbe venuto meno solo con la riforma di Efialte<sup>105</sup>.

In realtà, una visione d'insieme della situazione delle *poleis* greche ha permesso di sostenere che il *demos* compariva come ente giudicante in materia di controllo delle cariche più frequentemente di quanto ci si aspetti e in realtà anche meno complesse rispetto a quella ateniese<sup>106</sup>. Il ruolo del *demos* nel giudizio dei magistrati non esclude, comunque, il coinvolgimento di altri organi dello stato. Vista la scarsità di informazio-

---

<sup>101</sup> IG I<sup>3</sup> 244 con Piérart 1971, 572.

<sup>102</sup> Sol. fr. 3, vv. 5-16; 5; 8; 12; 15 G.-P.<sup>2</sup>.

<sup>103</sup> Harris 2006, 300 ss.

<sup>104</sup> Wallace 2007, 67, riconosce all'Areopago, nell'ambito della *nomophylakia* attribuitagli da Solone, il diritto di controllare che l'assemblea, potenziata dall'intervento di Solone, non si lasciasse andare ad azioni improprie, trovando punti in comune con la situazione che Filocoro, *FG+Hist* 328 fr. 64b = *Lex. Cant. s.v.* νομοφύλακες descrive per i *nomophylakes* di V secolo.

<sup>105</sup> Rhodes 1981, 155.

<sup>106</sup> Harris 2006, 301; Wallace 2007, 53-54; Lane 2013; Poddighe 2014, 196.

ni sul ruolo del consiglio dei Quattrocento, sarebbe incauto pronunciarsi rispetto a un suo coinvolgimento nella procedura di rendiconto. Al contrario, l'implicazione dell'Areopago è ipotizzabile proprio a partire dalla *nomophylakia* che Solone accordò al consiglio, presumibilmente in continuità con quanto accadeva in passato. I termini dell'interazione, tuttavia, possono essere ricostruiti solo in via ipotetica. Uno degli scenari proposti è quello che subordina il giudizio del *demos* al controllo areopagitico, espresso nella forma di un pronunciamento sulla fondatezza dell'accusa e sulla sua compatibilità con le leggi<sup>107</sup>. Il vaglio delle accuse da parte del consiglio potrebbe spiegare il generico riferimento aristotelico alla custodia delle leggi e della costituzione da parte dell'Areopago. In alternativa, se, come credo, il senso di εὐθύνειν in *Ath. Pol.* VIII 4 vada inteso come 'correggere mediante punizione', come dimostra il fatto che il verbo sia seguito da una proposizione participiale, che spiega i modi in cui si realizzava l'εὐθύνειν – κυρία οὔσα καὶ ζημιούων καὶ κολάζειν –<sup>108</sup>, si può ipotizzare che l'Areopago fosse coinvolto nella determinazione della pena, quando il *demos* in assemblea aveva considerato illecito il comportamento del magistrato. Il rendiconto delle origini, probabilmente, si limitava a verificare che i magistrati avessero agito nel rispetto delle leggi e si fossero impegnati a farle rispettare<sup>109</sup>.

Per quanto ipotetica, questa interpretazione di *Ath. Pol.* VIII 4 ha il merito di coniugare la tesi sostenuta dall'autore – il coinvolgimento dell'Areopago nel giudizio dei magistrati – con la preoccupazione di Solone di garantire al *demos* i diritti politici indispensabili e di assicurare il governo della legge. Solone aveva certamente concesso al popolo numerosi strumenti per l'autotutela, ma, nel contempo, si preoccupò di stabilire ruoli precisi per gli agenti coinvolti, lasciando al *demos*, presumibilmente riunito in assemblea, il compito di esaminare i magistrati e all'Areopago l'incarico di determinare le pene in accordo con le leggi. Un quadro di questo genere, pur nella consapevolezza che come tutte le ricostruzioni sulla fase più antica della storia di Atene non può essere altro che uno degli scenari possibili, sembra in linea non solo con il resto dell'intervento di Solone sulla costituzione, ma anche con gli sviluppi successivi che l'interazione fra *demos* ed Areopago avrebbe assunto nella democrazia ateniese, in particolare rispetto all'intervento di Efialte. L'analisi della ri-

---

<sup>107</sup> Poddighe 2014, 195-198, 331-335.

<sup>108</sup> Non è un caso che il verbo si specializzi nel senso di 'imporre una pena', per lo più di natura pecuniaria, già nell'alto V secolo. Cf. Piérart 1971, 543-549, sulla base della documentazione epigrafica.

<sup>109</sup> Si tratta dunque di garantire il governo della legge, preoccupazione comune a molte *poleis* greche. Cf. Harris 2006, 304 ss.

forma efialtea è certamente ben al di là dello scopo di questo lavoro, ma ciò che pare opportuno sottolineare è che ad essa viene riconosciuto un impatto distruttivo rispetto all'assetto tradizionale della costituzione – e non è un caso che in alcune fonti il lessico impiegato per descrivere l'intervento sia improntato all'idea della distruzione – proprio perché andò a sbilanciare quella struttura equilibrata, almeno agli occhi degli antichi, che Solone aveva sapientemente elaborato. Lo squilibrio a vantaggio di una delle parti, squilibrio che Solone aveva detto chiaramente di non volere, diventò con Efialte il presupposto della democrazia nel suo senso etimologico, inteso come il potere violento del *demos*.

## 5. IL TRIBUNALE POPOLARE E Λ'ΕΦΕΣΙΣ ΕΙΣ ΤΟ ΔΙΚΑΣΤΗΡΙΟΝ

Il nome di Solone è intrinsecamente legato alla fondazione del tribunale popolare (probabilmente Eliea nelle leggi di Solone) e all'inclusione del *demos* tutto nelle giurie popolari. Tale associazione era talmente diffusa nel mondo antico che i detrattori di Solone gli rimproveravano di averne volutamente accresciuto il potere, mediante la promulgazione di leggi dal dettato oscuro<sup>110</sup>. Eppure, nonostante il consenso generale sul collegamento di Solone con il tribunale popolare, Solone non vi fa mai accenno nelle sue elegie, bensì tale connessione si ricava dalle fonti posteriori. Ho già affrontato altrove in dettaglio i problemi storici che una tale attribuzione solleva: l'epoca di Solone come momento fondativo del tribunale, la natura dell'Eliea come sessione giudiziaria dell'assemblea o tribunale indipendente, l'estensione della sua giurisdizione<sup>111</sup>. Mi limiterò dunque a riassumere gli esiti della mia ricerca.

Benché abbia conosciuto una certa diffusione la tesi che identifica l'Eliea con una riunione dell'assemblea nella sua capacità giudiziaria, essa deve essere rigettata alla luce dell'inefficacia probatoria degli argomenti addotti dai suoi sostenitori. In primo luogo, l'argomento etimologico che fa derivare l'attico *heliaia* dal dorico *haliaia/halia*, indicante una riunione plenaria del *demos*, si rivela debole. Già Hansen aveva sottolineato che talvolta il termine può indicare un'adunanza parziale, come nel caso della fratria dei Labiadi<sup>112</sup>. In aggiunta, si può osservare che sarebbe incomprendibile la creazione di un nuovo termine per indicare un organo già

---

<sup>110</sup> Arist. *Atb. Pol.* IX 2; XXXV 2 = fr. 47a, 49d Leão-Rhodes; Plut. *Sol.* XVIII 4. Cf. *supra*, cap. I 2, n. 44.

<sup>111</sup> Loddo 2015b.

<sup>112</sup> Hansen 1981-1982, 29, 45, n. 89.

esistente come l'assemblea. Solone, del resto, rivendica in una sua elegia di aver riunito il *demos* e, se, come è stato sostenuto, egli abbia voluto alludere in questo modo alla riforma dell'assemblea popolare, se ne può inferire che abbia usato il termine *demos* per riferirsi all'assemblea, secondo un uso che si riscontra a livello epigrafico pervasivamente in età classica (ἔδοξεν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ)<sup>113</sup>. In secondo luogo, l'argomento comparativo, che vuole l'Eliea simile alla δημοσίη βόλη di Chio, presenta non poche difficoltà<sup>114</sup>. Il testo dell'iscrizione, lacunoso, non permette di determinare con certezza le funzioni del consiglio, sebbene prevalga la tesi che gli riconosce competenze sia probuleumatiche, sia giudiziarie. Tale stato di cose ha dato luogo a più di una interpretazione sulla natura del consiglio. Una spia di questa difficoltà interpretativa risiede nel fatto che studiosi diversi hanno usato la *boulé* di Chio come parte della loro argomentazione per ricostruire la natura dell'Eliea, giungendo però ad esiti contrastanti: Rhodes, ad esempio, ha impiegato la *bolé demosie* chiotica per sostenere sulla base dell'analogia che l'Eliea sia stata una sessione dell'assemblea nella sua capacità giudiziaria; Valdés Guía, invece, ha identificato l'Eliea con il consiglio dei Quattrocento, proprio sulla base delle comuni competenze. Si deve ammettere, tuttavia, che la situazione dell'Atene del VI secolo, così come emerge dalle fonti, risulta molto più complessa di quella chiotica. L'iscrizione di Chio attesta contestualmente l'istituzione di un consiglio popolare e ne definisce contestualmente le prerogative<sup>115</sup>, individuabili nel giudizio di appelli (ἐκκαλέσθω ἐς βολὴν τὴν δημοσίην) e nell'amministrazione degli affari pubblici (τ' ἄλλα πρησσέτω τὰ δήμο)<sup>116</sup>. Nonostante lo stato frammentario dell'iscrizione, alcuni dati possono essere sussunti con buona sicurezza. Innanzitutto, emerge con chiarezza che l'assemblea a Chio non ha competenze giudiziarie, giacché l'appello da parte del cittadino, che rifiuta la sentenza del magistrato, deve essere presentato presso il consiglio popolare, che è istituzione diversa dall'assemblea. Il consiglio è rappresentativo del popolo, ma selezionato a partire dal sistema tribale in numero di cinquanta membri da ogni tribù. Stabilire le dimensioni del consiglio è impossibile, giacché non si conosce il numero delle tribù<sup>117</sup>. Esso non si riunisce contestualmente all'assemblea, ma una volta al mese, come sembra desumersi dal riferimento alla

---

<sup>113</sup> Cf. *supra*, cap. III 3.

<sup>114</sup> Cf. *supra*, cap. III 2.

<sup>115</sup> Ruzé 1997, 365.

<sup>116</sup> Rhodes 1981, 160, n. 13; Robinson 1997, 97; Ruzé 1997, 365-366.

<sup>117</sup> Per l'ipotesi che a Chio ci fossero quattro tribù, cf. Wallace 2007, 64.

sua riunione nel terzo giorno dopo le Ebdomee, al fine di giudicare gli appelli presentati nel corso del mese e infliggere sanzioni.

Il confronto con la situazione ateniese permette di rilevare sensibili differenze<sup>118</sup>. L'Atene di Solone conosce due consigli, nessuno dei quali è connesso dalle fonti con il giudizio delle *epheisís*. L'espressione, di natura presumibilmente tecnica, usata da Aristotele è, in realtà, ἔφεσις εἰς τὸ δικαστήριον e fa riferimento, dunque, al giudizio delle *epheisís* da parte di un organo diverso dal consiglio<sup>119</sup>. Ora, se a Chio a giudicare le *epheisís* non è l'assemblea, ma il consiglio, e se ad Atene l'unico dato certo è che a giudicare le *epheisís* non sia stato il consiglio dei Quattrocento<sup>120</sup>, ne consegue che l'accostamento fra le situazioni chiota e ateniese non può essere usato per dimostrare che l'Eliea deve essere identificata con una sessione giudiziaria dell'assemblea del popolo. L'unico elemento che, a mio parere, può essere oggetto di comparazione fra la legge di Chio e la situazione dell'Atene di Solone è rappresentato dal tentativo, comune a entrambe le *poleis*, di istituire procedure per tutelare il cittadino dagli abusi dei magistrati, di assicurare cioè la sovranità della legge<sup>121</sup>.

Si dovrebbe, credo, concordare con Hansen sul fatto che la teoria che vede nell'Eliea una sessione giudiziaria dell'assemblea è basata in definitiva «on a questionable set of a priori assumptions about the development of Athenian institutions»<sup>122</sup>. La tradizione di IV secolo era fermamente convinta che l'introduzione del tribunale popolare fosse da collegare con Solone. I due passi fondamentali che attestano questa convinzione sono *Ath. Pol.* IX 1, che individua le riforme «più democratiche» di Solone, e il celebre passo della *Politica*, in cui l'istituzione della democrazia patria è considerata il risultato della mescolanza equilibrata fra istituzioni di orientamento differente, considerando i tribunali l'elemento democratico (τὰ δὲ δικαστήρια δημοτικόν). Benché poi *Ath. Pol.* IX 1 concentri l'attenzione sull'istituzione dell'*epheisís eis to dikasterion*, si deve riconoscere che Aristotele nella stessa opera sosteneva la tesi secondo cui prima di Solone il diritto di giudicare era riservato all'Areopago e ai magistrati: ne consegue che l'istituzione dell'*epheisís* presuppone la creazione del *dikasterion*. È notevole, in questa prospettiva, che nell'istituto della *provoca-*

---

<sup>118</sup> Ampolo 1983, 402, n. 3.

<sup>119</sup> Arist. *Ath. Pol.* IX 1.

<sup>120</sup> L'ipotesi dell'identificazione dell'Eliea con il consiglio dei Quattrocento è stata avanzata da Jeffery 1976, 93-94, 231-232 e ripresa più recentemente da Valdés Guía 2002, 36 ss.; Ead. 2003, 75-76. Sui limiti di questa ricostruzione, veda la discussione di Poddighe 2014, 199-202.

<sup>121</sup> Arist. *Ath. Pol.* IX 1; ML 8, B-C. Cf. Harris 2006.

<sup>122</sup> Hansen 1981-1982, 28.

tio ad populum, cui l'*epheis* è stata talvolta avvicinata erroneamente<sup>123</sup>, le *provocationes* fossero presentate ai comizi prima curiati, poi centuriati, cioè di fronte al popolo, come indica chiaramente il nome dell'istituto. Perché, dunque, non accettare l'idea che l'*epheis* potesse essere giudicata non già dal *demos* riunito in assemblea, ma fin dall'inizio da un tribunale indipendente e rappresentativo della polis?

L'Eliea soloniana era in primo luogo un tribunale che giudicava *epheis*. Com'è noto, la traduzione di questo termine, così come l'identificazione dell'istituto da esso indicato, sono discussi. Il dibattito verte essenzialmente su due punti. L'*epheis* è da considerarsi un istituto unitario o il termine assume significati diversi a seconda del contesto di applicazione? Qual è la sua natura originaria? Se, per quanto concerne il primo punto, è difficile negare che l'istituto non abbia subito delle modifiche sostanziali nel corso del tempo, la natura originaria dell'*epheis*, così come istituita da Solone, pare quella di un veto: il cittadino, mediante un'*epheis*-veto contro la sentenza emessa da un magistrato, chiedeva un giudizio emesso dai suoi pari, cui solo riconosceva autorità<sup>124</sup>.

L'Eliea, tuttavia, appare coinvolta anche in dispute che non sembrano derivare da *epheis*. Una tale prerogativa sembra potersi evincere da alcuni passi degli oratori, che fanno riferimento a pronunciamenti da parte dell'Eliea, in cui non è possibile ammettere che il giudizio degli eliaisti sia in opposizione con quello del magistrato. Si tratta della clausola della legislazione sul *phonos*, che vieta di torturare l'omicida condannato all'esilio e di esigere da lui un riscatto, qualora abbia infranto i termini del bando; della legge sull'*hybris*; della leggi che tutelavano i soggetti deboli della società<sup>125</sup>. Nei primi due casi sembra, in effetti, che l'Eliea abbia giudicato in prima istanza e che i magistrati non siano stati coinvolti in alcun modo nel giudizio. Per quanto concerne, invece, il terzo caso, che riguarda la tutela dell'arconte eponimo su orfani, ereditiere e vedove incinte, si può sostenere che il magistrato poteva infliggere una multa entro un limite stabilito dalle leggi; se, tuttavia, l'imputato pareva

---

<sup>123</sup> È ciò che Ruschenbusch 1965, 381-383, deduceva dall'interpretazione, a mio avviso non corretta, di Plut. *Sol.* XVIII 2-3; *Comp. Sol. Popl.* II 2.

<sup>124</sup> Loddo 2015b, 108-111; Pelloso 2016. Si veda, soprattutto, il recente contributo di Pelloso 2017, 518 ss., in cui lo studioso, sostenendo che l'*epheis* debba essere interpretata nel senso di un veto, corregge giustamente i termini della mia interpretazione «ibrida» (cf. Loddo 2015b) dell'istituto, ponendo enfasi sul fatto che l'*epheis* non poteva nei fatti essere un appello, ma un rinnovo del processo (*παλιδικία*) concernente la fondatezza dell'*epheis* (p. 529, n. 29).

<sup>125</sup> Dem. XXIII 28; XXI 47; XLIII 75 = fr. 16/a, 98/1, 51/c Leão-Rhodes, con Loddo 2015b, 111-114. Cf. *infra*, cap. IV 4.

meritevole di una pena più grave, l'arconte era tenuto a trasferire la causa presso l'Eliea, che avrebbe valutato la pena da comminare.

Possiamo quindi concludere che l'istituzione del tribunale del popolo rispose a diverse esigenze. Istituito per proteggere i cittadini dai casi di cattiva amministrazione della giustizia da parte dei magistrati mediante l'istituzione dell'*epheisís*, con l'introduzione del principio di giustizia sulla base dell'uguaglianza, esso manteneva in vita *de facto* le leggi di Solone e forniva un'alternativa alla vendetta privata, essendo lo spazio fisico e simbolico della risoluzione dei conflitti sociali. In aggiunta, poteva agire come tribunale di prima istanza, in particolare in caso di reati riconducibili a *hybris*, e giudicare cause in seconda istanza, se la gravità del reato presupponeva l'irrorazione di una pena maggiore rispetto a quella che il magistrato era tenuto a comminare, sulla base del principio che solo un tribunale di cittadini poteva stabilire pene pecuniarie più serie di quelle previste dalle leggi.

Come credo di aver dimostrato, la situazione ateniese è decisamente più articolata rispetto alle realtà istituzionali che generalmente le vengono accostate. Un elemento certo risiede nel fatto che il sistema dei tribunali sia stato considerato elemento fondante della democrazia ateniese<sup>126</sup> e che l'interazione fra tribunali e leggi proteggeva concretamente la comunità<sup>127</sup>. Democratico, o meglio favorevole al popolo, è, dunque, nella visione degli antichi l'affidamento al popolo della funzione giurisdizionale<sup>128</sup>. E questa non è solo l'opinione di Aristotele. Ciò corrisponde al giudizio tanto degli oratori quanto dei critici della democrazia<sup>129</sup>. Merita di essere sottolineato il fatto che né la tirannide<sup>130</sup> né le brevi parentesi oligarchiche abbiano abolito il sistema dei tribunali, fatta eccezione per i Trenta<sup>131</sup>. Ma in questo ultimo caso la limitazione delle competenze dei tribunali si accompagnò con tutta una serie di misure e dispositivi atti ad eliminare dalla costituzione di Atene alcuni elementi della *politeia* di Solone, in particolare quelle leggi che davano luogo a controversie giudiziarie<sup>132</sup>. L'intervento dei Trenta è rivelatore del fatto che l'essenza della democrazia poggiava

---

<sup>126</sup> Mirhady 2006; Wallace 2007; Poddighe 2014, 199 ss.

<sup>127</sup> Wallace 2006, 429.

<sup>128</sup> La concessione di questa prerogativa al popolo in una fase tanto precoce della storia costituzionale di Atene ha prodotto conseguenze importanti per lo sviluppo del sistema giudiziario ateniese: essa sarebbe all'origine «del sistema delle giurie popolari operante ad Atene nel V e IV secolo» e «della mancata elaborazione di una scienza giuridica greca» (Poddighe 2014, 200).

<sup>129</sup> Aeschin. III 7; Lyc. I 3; Dem. XXI 222-225; [Xen.] *Atb. Pol.* III 2-9. Per altri esempi, cf. Cammack 2018, 6-7.

<sup>130</sup> Loddo 2015b, 114-115.

<sup>131</sup> Bearzot 2015b, 130-131.

<sup>132</sup> Arist. *Atb. Pol.* XXXV 2.

proprio sulla funzione giurisdizionale esercitata dai giudici popolari nei tribunali e che fu tale concessione a rappresentare l'apporto 'democratico', inconsapevolmente rivoluzionario o, di Solone alla costituzione.

## 6. LA SELEZIONE DELLE CARICHE PUBBLICHE

Aristotele attribuisce a Solone una riforma significativa nel processo di selezione delle cariche pubbliche, in particolare rispetto alla ridefinizione delle norme per l'accesso all'arcontato e alla carica di tesoriere<sup>133</sup>. Nella *Politica*, invece, definisce il criterio, introdotto da Solone per selezionare le *archai*, l'elemento aristocratico della costituzione<sup>134</sup>. Plutarco, di contro, non dice nulla a questo riguardo. Non è da escludere che il legislatore abbia voluto ridefinire i meccanismi di accesso alle cariche in connessione con la riforma dell'assemblea, specie a seguito della formalizzazione del diritto di partecipazione dei teti e della concessione del voto<sup>135</sup>. Un certo peso in questa decisione, tuttavia, deve aver avuto la volontà di contrastare la conflittualità legata alla lotta per l'arcontato, individuata dagli antichi come causa dello *stasiazein*. Ciononostante, questo stato di conflittualità sopravvisse anche in seguito alla riforma di Solone, dando luogo a periodi di anarchia, a tentativi di instaurare regimi autoritari o a esperimenti di collaborazione politica fra le fazioni in lotta<sup>136</sup>.

Il modo in cui Solone intervenne sull'assetto preesistente non è chiaro. La tradizione, che si risolve nei due passi succitati di Aristotele, sembra tanto contraddittoria da portare i più ad operare una scelta netta fra la trattazione dell'*Ath. Pol.* e quella della *Politica*<sup>137</sup>. Il giudizio sulla selezione delle cariche come l'elemento aristocratico della costituzione soloniana ha condotto una parte consistente della critica ad interpretare la riforma di Solone sull'arcontato come un intervento conservativo della situazione preesistente, in altri termini una riproposizione del criterio elettivo. Di

---

<sup>133</sup> Arist. *Ath. Pol.* VIII 1 = fr. 74/2, 74/3a.

<sup>134</sup> Arist. *Pol.* II 12, 1273b 35 - 1274a 3, 15-21; III 11, 1281b 25-34.

<sup>135</sup> Cf. *supra*, cap. III 3.

<sup>136</sup> Arist. *Ath. Pol.* XIII 1-2 e l'interpretazione di Wade-Gery 1931, 79.

<sup>137</sup> Benché la critica spesso abbia rilevato tale disaccordo (cf. Freeman 1926, 71-72; Wade-Gery 1931, 86; Hignett 1952, 321 ss.; Rhodes 1981, 146 ss.; Hansen 1990, 55-58; Santoni 1999, 166; Barucchi 2004-2005; Wallace 2007, 62), le conclusioni a cui è giunta sono spesso opposte. Alcuni rigettano del tutto l'attendibilità della ricostruzione di Aristotele (Hignett 1952, 99, 228, 321-326; Hansen 1990, 55-58); altri considerano attendibile una delle due versioni, quella della *Politica* (Wade-Gery 1931, 78, 86; Staveley 1972, 34; Develin 1979, 455-468) o quella dell'*Ath. Pol.* (Freeman 1926, 71; Rhodes 1981, 148; Almeida 2003, 11-12; Wallace 2007, 62, 82, n. 14).

contro, l'*Ath. Pol.* parla espressamente di un criterio misto, che coniuga l'elezione, riscontrabile nella redazione di una lista di papabili, con il sorteggio (κλήρωσις ἐκ προκρίτων). A complicare il quadro contribuisce il fatto che il passo dell'*Ath. Pol.* richiama alcuni luoghi isocratei, in cui il rettore delinea i contorni della democrazia degli antenati. Nell'*Areopagitico*, nel contesto dell'elogio della democrazia delle origini, Isocrate sostiene che quella democrazia non sorteggiava i candidati alle cariche pubbliche fra tutta la popolazione (ἐξ ἀπάντων), bensì designava per ciascun compito i migliori e i più adatti, in modo che i capi avessero potuto fungere da esempio per il resto della comunità<sup>138</sup>. In aggiunta, quella costituzione non prevedeva la remunerazione delle cariche, stante il presupposto che i magistrati non riassetavano le proprie sostanze con il denaro pubblico, ma contribuivano alle esigenze comuni con le risorse private<sup>139</sup>. Isocrate ritorna sulla questione nel *Panatenaico* con una rappresentazione per certi versi analoga, ma più precisa di quella costituzione. I migliori e i più saggi e quanti potevano vantare una condotta di vita ineccepibile fungevano da strateghi, ambasciatori e consiglieri, ottenendo in definitiva la guida dello stato (πάσας τὰς ἡγεμονίας τὰς τῆς πόλεως); le cariche pubbliche erano selezionate a partire dall'indicazione preliminare delle tribù e dei demi; il popolo era escluso dalle cariche maggiori, ma aveva il potere di istituire i magistrati e di giudicare quelli che erano caduti in errore<sup>140</sup>.

È evidente, tuttavia, che, a fronte di alcune consonanze fra l'*Ath. Pol.* e il quadro offerto da Isocrate, in special modo riguardo alla preselezione dei candidati a livello locale, permangono sostanziali differenze. In effetti, Isocrate, critico nei confronti della pratica del sorteggio, afferma che la democrazia delle origini, quella costituzione definita «dal nome più imparziale e più dolce»<sup>141</sup>, aveva optato per il criterio elettivo sulla base del merito e del rango e aveva rifiutato il sorteggio. È proprio l'introduzione del sorteggio, metodo questo che è collegato con l'iniziativa di Solone, seppur nella forma edulcorata del sorteggio fra candidati preselezionati, a costituire la principale discrepanza fra le due trattazioni. Sembra imprudente, pertanto, valutare la notizia dell'*Ath. Pol.* come una mera riproposizione della rappresentazione ideologizzata di Isocrate.

Prima di valutare il significato dell'introduzione del sorteggio nella selezione delle cariche, occorre precisare i termini della presunta contraddizione fra l'*Ath. Pol.* e la *Politica*. Si dice generalmente che la diversa

---

<sup>138</sup> Isoc. VII 22.

<sup>139</sup> Isoc. VII 24-25.

<sup>140</sup> Isoc. XII 143-147.

<sup>141</sup> Isoc. VII 20.

trattazione della selezione delle magistrature presente nelle due opere obblighi lo storico a compiere una scelta di campo, benché tentativi di riconciliare le due tradizioni sono stati fatti<sup>142</sup>. Aristotele nella *Politica* afferma che Solone aveva concesso al popolo il potere indispensabile, cioè la prerogativa di scegliere i magistrati e di giudicarne l'operato, valutando il sistema della scelta delle cariche pubbliche l'elemento aristocratico della costituzione. Nell'*Ath. Pol.* parla di un sorteggio calmierato, perché procedente da una scelta preliminare dei candidati sorteggiabili. La maggior parte degli storici, sulla scia di quanto proposto da Rhodes, considera affidabile il resoconto dell'*Ath. Pol.* sulla base del fatto che l'opera, posteriore rispetto alla *Politica*, avrebbe approfondito lo studio della selezione delle cariche e risulterebbe di conseguenza una parziale revisione della tesi sostenuta nella *Politica*<sup>143</sup>. Diversamente, Hansen considera altamente improbabile che il sorteggio possa essere stato introdotto da Solone, in quanto pratica democratica inconciliabile con la prassi dell'Atene soloniana<sup>144</sup>. L'interpretazione di Hansen, tuttavia, legge il sorteggio nella stessa maniera in cui lo rappresentava Isocrate nell'*Areopagitico*, con gli occhi di chi ha conosciuto il sorteggio sotto la democrazia radicale. Non credo, tuttavia, che il sorteggio possa avere avuto una funzione democratica nell'Atene di Solone. Ad essere democratico, nell'ottica aristotelica sia nell'*Ath. Pol.* sia nella *Politica*, è il fatto che il legislatore abbia affidato al *demos* la scelta dei magistrati. In nessun luogo, in effetti, Aristotele parla di un ruolo dei magistrati o degli Areopagiti rispetto alla scelta dei candidati da sottoporre al sorteggio, prerogativa che spetta interamente al *demos*: ogni tribù sceglieva dieci nomi da sottoporre al sorteggio per esercitare la carica di arconte. Il coinvolgimento dell'Areopago, che si potrebbe presumere a partire dalla *nomophylakia* di cui si parla in *Ath. Pol.* VIII 4, non sembra riguardare la scelta dei magistrati; gli Areopagiti, piuttosto, potevano intervenire in occasione della *dokimasia* mediante un esame sulla moralità. Un primo punto in comune fra l'*Ath. Pol.* e la *Politica* risiede dunque nell'asserzione che la facoltà di scegliere i magistrati nella costituzione di Solone era nelle mani del *demos*. Alla domanda dunque 'Chi sceglieva i magistrati nella *politeia* di Solone?' Aristotele risponde in entrambi i casi 'Il *demos*'. Come riconciliare, allora, la procedura articolata culminante nel sorteggio con la menzione dell'elezione nella *Politica*? Innanzitutto, l'incidenza del sorteggio nella procedura di

---

<sup>142</sup> Viano 1992, 358-359, n. 59; Pezzoli - Curnis 2012, 390; Poddighe 2014, 145-147.

<sup>143</sup> Rhodes 1981, 142.

<sup>144</sup> Hansen 1990, 55-58, secondo cui l'introduzione del sorteggio ad Atene si deve a Clistene.

selezione delle cariche deve essere ridimensionata, perché si applica solo a una lista ristretta di nomi, per cui il criterio che incideva maggiormente nella selezione è l'elezione piuttosto che il sorteggio. In secondo luogo, si può rilevare che l'ottica di Aristotele nell'*Atb. Pol.* e nella *Politica* rispetto al tema in esame non è il medesimo. Nell'*Atb. Pol.* prevale l'ottica descrittiva, dal momento che il filosofo si preoccupa di chiarire i modi in cui avveniva la selezione e di distinguere le classi di censo cui era riservato il diritto attivo di esercitare una magistratura da quelle che ne erano escluse. Nella *Politica*, invece, Aristotele valuta la questione delle ricadute della procedura di selezione delle cariche in termini dell'identità dei selezionabili, valutando aristocratico il metodo di selezione perché riservava questo diritto alle classi di censo più elevate, agli *aristoi*<sup>145</sup>.

Il silenzio della *Politica* sull'esistenza del sorteggio è rivelatore del fatto che l'incidenza della procedura nel meccanismo di selezione fu, in fin dei conti, irrisoria. Del resto, esso era stato introdotto non al fine di rendere più democratica la costituzione, ma per evitare che i conflitti fra aristocratici fossero acuiti dal confronto per le cariche<sup>146</sup>. Il fatto che Pisistrato abbia modificato sostanzialmente la procedura di scelta degli arconti, affidando i ruoli chiave a familiari e membri del suo *entourage*, dimostra che si trattava di un tema sensibile su cui il tiranno non poté esimersi dall'intervenire<sup>147</sup>.

Solone non intervenne solo in merito ai criteri per la scelta dei magistrati, ma operò una ridefinizione del ruolo arcontale. I nove arconti furono limitati nelle loro competenze giudiziarie, parzialmente trasferite all'*Eliea*, e le sentenze da loro emesse furono sottoposte all'*ephebis*. Questo ridimensionamento poté essere bilanciato attraverso il rafforzamento del potere esecutivo. Traccia di questo processo potrebbe individuarsi sia nella decisione di Solone di trasferire gli arconti in un'unica sede, il *Thesmotetheion*, sia nella consuetudine di consumare il pasto insieme<sup>148</sup>. Le nuove disposizioni sugli arconti ascrivibili a Solone debbano essere ricondotte alla volontà di fare operare i magistrati in maniera collegiale e di rendere visibile agli occhi della comunità questa nuova dimensione

---

<sup>145</sup> Rimane discusso se Solone abbia riservato l'accesso all'arcontato ai soli pentacosimedimni (Manfredini 1971, 83-83; Staveley 1972, 33, 239, n. 40) o abbia incluso anche i cavalieri (cf. Hignett 1952, 102; Rhodes 1981, 142; Barucchi 2004-2005, 77, n. 38; Blok 2013, 172). L'osservazione di Rhodes 1981, 142, secondo cui il numero dei pentacosimedimni sarebbe potuto essere insufficiente a ricoprire il ruolo di arconte, a fronte del fatto che si poteva essere arconti solo una volta nella vita, induce a considerare con maggior favore la sua ipotesi.

<sup>146</sup> Wallace 2007, 62, 82, n. 14.

<sup>147</sup> Thuc. VI 54, 6.

<sup>148</sup> Arist. *Atb. Pol.* III 5; Diog. Laer. I 58.

del potere magistratuale anche sul piano simbolico attraverso la riunione in un solo edificio. Interessante appare anche la notizia riportata in un frammento aristotelico in cui si afferma che prima della legislazione di Solone non era possibile che gli arconti giudicassero insieme, notizia che ben si accorda con le testimonianze succitate<sup>149</sup>. Non è da escludere che la collegialità avesse il vantaggio di limitare gli abusi di potere da parte dei singoli magistrati e che il legislatore per prevenirli puntasse proprio sul controllo reciproco fra gli arconti<sup>150</sup>.

D'altro canto, Solone fece degli arconti i garanti delle leggi appena emanate. Quando le nuove disposizioni furono trascritte sulle *kyrbeis*, i nove arconti prestarono il giuramento di rispettarle e di attenervisi, promettendo di elevare una statua d'oro nel caso in cui le avessero violate<sup>151</sup>. C'è inoltre la possibilità che risalga all'epoca soloniana il giuramento che gli arconti recitavano ancora nel IV secolo<sup>152</sup>. Il testo del giuramento non è conservato per intero, ma ne ricostruiamo quantomeno alcune clausole a partire da quanto ricordato da Aristotele. Al tempo in cui il filosofo scriveva, gli arconti si recavano presso la pietra (*lithos*), presumibilmente nei pressi della *Stoà Basileios*, per prestare giuramento<sup>153</sup>. Salendo sulla pietra essi promettevano di governare giustamente e secondo le leggi e di non accettare doni connessi con la carica, pena la costruzione di una statua d'oro a proprie spese; in seguito, si recavano sull'Acropoli per ripetere il medesimo giuramento.

L'intervento di Solone sulle cariche sembra dunque essere stato ispirato al principio del controllo e dell'equilibrio: da un lato l'esclusione del *demos* dalle cariche più elevate fu bilanciata dal diritto di scegliere i magistrati e controllarne l'operato a fine mandato, dall'altro la concessione al *demos* dei diritti politici fondamentali e la fondazione del tribunale popolare si accompagnarono a un ridimensionamento delle prerogative giudiziarie dei magistrati, resi tuttavia responsabili delle leggi, primi osservatori della loro applicazione. Probabilmente nelle intenzioni di Solone era la volontà di arginare la conflittualità all'interno dell'aristocrazia, ma le sue riforme sulle magistrature ebbero come risultato più evidente il rafforzamento di altri elementi politici: il potere strettamente necessario del *demos* divenne da quel momento in poi prerogativa indispensabile.

<sup>149</sup> Arist. fr. 413 Rose = *Lex. Seg. s.v.* οἱ ἐννέα ἄρχοντες.

<sup>150</sup> Freeman 1926, 70-71.

<sup>151</sup> Arist. *Ath. Pol.* VII 1; Plut. *Sol.* XXV 3 (che parla dei soli tesmoteti). Cf. Arist. *Ath. Pol.* LV 5 a proposito dell'esistenza del giuramento al tempo di Aristotele.

<sup>152</sup> Arist. *Ath. Pol.* LV 5. Per questa ipotesi cf. Freeman 1926, 73; Rhodes 1981, 135-136, 620-621; Bayliss 2013, 38-39.

<sup>153</sup> Shear 1971, 259-260.

## IV

# Solone l'evergete

### 1. EVERGETISMO E POLITICA DA PERICLE A SOLONE: UN PERCORSO A RITROSO

Lo stato assistenziale, inteso come il complesso di interventi legislativi e di sussidi economici a sostegno della popolazione, volti a limitare le sperequazioni sociali in un'economia di mercato, è corollario quasi obbligato dei paesi capitalistici di orientamento democratico. Il concetto stesso di assistenzialismo non sembra essere stato familiare al mondo antico. Eppure alcune istanze proprie dello stato sociale furono presenti, seppur in forma embrionale, nell'Atene antica, in particolare nell'Atene periclea. In una lunga sezione della *Vita di Pericle*, Plutarco, dopo aver ricordato che secondo l'opinione di Tuciddide la costituzione di Atene sotto Pericle era di nome una democrazia, ma, di fatto, un'aristocrazia, riferisce i giudizi negativi dei numerosi detrattori di Pericle sulla gestione del potere: le assegnazioni di terre sottratte ai nemici di Atene, gli incentivi per assistere agli spettacoli teatrali, gli stipendi per la partecipazione alla politica vennero considerati gli strumenti della degenerazione politica e della trasformazione del popolo, da assennato e autonomo che era, a dissipatore ed intemperante<sup>1</sup>. Non è chiaro se in questa forma le critiche siano nate nei circoli d'opposizione a Pericle o se siano maturate piuttosto in seno al pensiero conservatore di IV secolo<sup>2</sup>. Di contro, emerge con una certa chiarezza che fu nell'Atene di Pericle che si realizzarono i presupposti per l'estensione della partecipazione politica delle classi umili, già in possesso dei requisiti formali per l'esercizio concreto della cittadinanza grazie alle riforme di Solone e Clistene, ma impossibilitati ad esercitare nel concreto

---

<sup>1</sup> Plut. *Per.* IX 1. Cf. anche Plut. *Per.* XI 4-6.

<sup>2</sup> A questo proposito si suole citare alcuni luoghi platonici e aristotelici (Plat. *Gorg.* 515e, 519a; Arist. *Pol.* II 12, 1274a 8; IV 6, 1293a 1; *Ath. Pol.* XXVII 4), ma anche una testimonianza indiretta di Cicerone sull'opinione che Demetrio Falereo esprimeva su Pericle (Demetr. *Phal. FGHist* 228 fr. 8 = Cic. *Off.* II 60). Cf. Frost 1964, 389-391.

le loro prerogative, perché dipendenti dal lavoro per la sussistenza. La mistoforia, la riforma con cui Pericle introdusse in Atene gli indennizzi a favore dei cittadini che ricoprivano alcune cariche pubbliche, può essere interpretata come la misura che più da vicino richiama le politiche proprie dello *welfare State* nell'esperienza ateniese<sup>3</sup>. E ciò avvenne non solo a detrimento della maniera tradizionale di aiutare i bisognosi, propria delle grandi casate aristocratiche, che in questo modo mettevano a disposizione della comunità le loro ricchezze in una forma quasi di redistribuzione<sup>4</sup>, ma anche in assenza di una solidarietà di fondo nel tessuto sociale, in cui il cosiddetto *helping behaviour* nei confronti dei disagiati si limitava alla cerchia ristretta di familiari e amici<sup>5</sup>.

Benché l'origine dell'attitudine 'assistenzialista' di Atene sia da collocarsi intorno alla metà del V secolo, è possibile reperire l'esistenza di alcune istanze che si caratterizzano per lo stesso spirito umanitario già in età soloniana. Si deve sottolineare, però, che le istanze di tutela non sembrano ispirate dalla volontà di fornire sostegno ai poveri *tout court*, ma la povertà viene contemplata in taluni casi come circostanza aggravante della condizione del soggetto da tutelare<sup>6</sup>. Le fonti testimoniano, in effetti, un interesse marcato nella legislazione di Solone nei confronti dei soggetti deboli della società. Segnatamente soloniana sembra la volontà di tutelare precise categorie all'interno della comunità dei *politai*, che non erano in grado di esercitare pienamente i loro diritti o di ottenere giustizia nel momento in cui cadevano vittime di un abuso. Si tratta in particolare di norme che possono essere messe in relazione con la riforma della giustizia o con la tutela della proprietà, ma che possono essere oggetto di indagine anche in virtù del nucleo ideologico che le ha ispirate. Se le attribuzioni degli antichi possono essere considerate affidabili, la tendenza alla protezione delle fasce deboli propria dell'Atene democratica deve dirsi anticipata dall'azione di Solone.

---

<sup>3</sup> Su Pericle come precursore dello stato sociale si veda Weber 1985, 131-164. Sulla pratica nota come *habit of subsidization* come riflesso dell'esistenza di un'ideologia dei teti, alla cui origine c'erano motivazioni di ordine soprattutto economico, si veda Burke 2005.

<sup>4</sup> Isoc. VII 32-35. Per la creazione della 'democrazia evergetica' come concausa della crisi del patronato aristocratico si rimanda a Loddo 2016c; Ead. 2017. Sull'assenza del patronato aristocratico in età classica si vedano Arnaoutoglou 1994, specie per l'idea che le associazioni non favorirono la nascita di legami clientelari fra cittadini abbienti e classi umili; Dillon 1995; Burke 2005. *Contra* Zelnick-Abramovitz 2010.

<sup>5</sup> Christ 2010, 263-267. Una simile opinione è stata espressa da Penrose 2015 a proposito degli indennizzi dati ai disabili quale forma di carità istituzionalizzata.

<sup>6</sup> In questo senso, non condivido l'ottica di Schiaccitano 2014, che parla espressamente di «*nomoi* [...] riguardanti i ceti meno abbienti» (p. 124 e *passim*).

## 2. ὙΠΕΡ ΤΩΝ ΑΔΙΚΟΥΜΕΝΩΝ: LA COMUNITÀ CHIAMATA A DIFENDERE I SUOI INTERESSI

Il sistema giuridico ateniese d'età classica faceva affidamento sull'iniziativa personale dei cittadini, il cosiddetto *self-help*, per perseguire penalmente i reati, ovviando in questo modo all'assenza di professionisti del diritto che agiscono di norma nei sistemi giudiziari moderni. Josiah Ober ricorda a questo proposito un passo dell'orazione *Contro Midia*, in cui l'oratore sostiene che le leggi non sono organismi vivi e attivi, che all'occorrenza possono soccorrere il cittadino danneggiato, ma solo testi scritti (*γράμματα γὰρ γεγραμμέν' ἐστὶ*) che acquisiscono potere quando i membri della comunità si mobilitano per farle valere<sup>7</sup>. In effetti, in assenza di un pubblico ministero che desse avvio ad un procedimento giudiziario, era il cittadino comune a dover richiedere giustizia per un torto subito direttamente o ad avviare un'azione legale al posto e in difesa di una terza parte. Era il cittadino ordinario, dunque, a farsi promotore dell'azione pubblica (*graphé*) anche quando il reato da perseguire non lo riguardava direttamente. A questo proposito, Matthew Christ ha individuato tre situazioni distinte in cui il cittadino poteva avviare una *graphé*: il caso in cui il reato che si voleva perseguire non riguardava direttamente l'accusatore, ma nella causa giudiziaria venivano difesi gli interessi di un concittadino (*third-party litigation*); il caso in cui un individuo intentava un'azione pubblica in difesa di un torto subito personalmente, ma ritenuto lesivo anche nei confronti della comunità; infine, il caso in cui un cittadino si faceva carico di una causa pubblica in difesa degli interessi della polis<sup>8</sup>. Queste possibilità operarono compiutamente in età classica, ma la loro origine si fa risalire alle riforme di Solone attraverso l'istituzione del *boulomenos*<sup>9</sup>.

In un noto passo dell'*Ath. Pol.* Aristotele ricorda le riforme 'più democratiche' di Solone e inserisce nel suo elenco, costituito di tre punti, la possibilità per qualunque cittadino avesse voluto prendere l'iniziativa (*ho boulomenos*), e non solo per la parte direttamente lesa, di muovere un'azione pubblica per ottenere soddisfazione di un torto subito:

---

<sup>7</sup> Dem. XXI 223-225. Cf. Ober 2000, 54.

<sup>8</sup> Christ 1998, 119.

<sup>9</sup> Sulla figura del *boulomenos* si vedano Glotz 1904, 369-378; Ruschenbusch 1968, 100-104; Winkel 1982, 283-288; Osborne 1985; Ostwald 1986, 80-81, 208-209; Christ 1998; Gagarin 2006, 263-266; Pelloso 2014-2015, 17-21; Leão - Rhodes 2015, 69-70; Loddo 2018a, 196-197. Per la presenza dell'istituto al di fuori di Atene si veda Rubinstein 2003.

Sembra che i seguenti tre aspetti della costituzione di Solone fossero i più democratici: il primo e il più importante fu di non impegnare la propria persona in garanzia, quindi di dare la possibilità a chi lo volesse di ricevere soddisfazione da coloro che avevano compiuto nei suoi confronti qualche ingiustizia, il terzo aspetto infine, per il quale si afferma che il popolo ebbe più potere, fu quello di appellarsi a giudizio.<sup>10</sup>

La stessa notizia si ritrova nella biografia di Solone realizzata da Plutarco.

Tuttavia ritenendo di dovere ancor più soccorrere la debolezza del popolo, concesse a chiunque di pretendere giustizia per chi avesse subito del male. E infatti se qualcuno era stato percosso o aveva subito violenza o danno, era lecito a chiunque lo poteva e lo voleva intentare un'accusa contro il colpevole e perseguirlo in giudizio.<sup>11</sup>

La prima questione su cui ci si vuole soffermare riguarda l'attendibilità della tradizione che connette Solone con l'introduzione di questa riforma. Un problema, comune, come si è visto, a molte delle leggi attribuite al legislatore, riguarda la tradizione tramite cui queste leggi ci sono note, poiché la misura viene riportata da fonti non contemporanee agli eventi, la cui affidabilità può essere messa in discussione proprio in ragione della distanza cronologica rispetto al contesto in cui la riforma fu emanata. Una parte della critica ha inoltre ridimensionato la portata innovatrice dell'azione di Solone, rintracciando nella legislazione di VII secolo i prodromi dell'atteggiamento che Aristotele e Plutarco riconoscono proprio di Solone<sup>12</sup>. Il tentativo di retrodatare alla legislazione di Dracone sull'omicidio l'introduzione della *volunteer prosecution* è di per sé ammissibile, benché chiami in causa un sostanziale ripensamento di quanto affermato da Aristotele sul *boulomenos*: si tratta delle ll. 30-31 di IG I<sup>3</sup> 104, il cui contenuto è ricavato a partire dalla testimonianza di Dem. XXIII 28, in cui si afferma che è possibile uccidere o arrestare l'omicida esiliato, che abbia violato il bando a suo carico e che si trovi in Attica, ma non maltrattarlo né esigere un riscatto<sup>13</sup>. Ammettendo pure che la legge conservata in Dem. XXIII 28 sia parte della legislazione di Dracone – comunque non nella forma di una citazione *verbatim*<sup>14</sup> e in una versione frutto di emendamento<sup>15</sup>,

---

<sup>10</sup> Arist. *Ath. Pol.* IX 1 = fr. 40a Leão-Rhodes (trad. di A. Santoni).

<sup>11</sup> Plut. *Sol.* XVIII 6-7 = fr. 40b Leão-Rhodes (trad. di M. Manfredini).

<sup>12</sup> Bonner - Smith 1930, 151 ss.; Humphreys 1988; Peloso 2014-2015.

<sup>13</sup> Sul significato dell'espressione ἐν τῇ ἡμεδαπῇ come «from our own fatherland», opposto a ἀλλοδαπός «belonging to another people (city or land)», si veda Canevaro 2017b, 58, 61.

<sup>14</sup> Stroud 1968, 54-56.

<sup>15</sup> Quale sia l'effettiva estensione dell'emendamento è oggetto di dibattito. Benché taluni siano convinti che Dem. XXIII 28 rappresenti l'originaria legge di Dracone e non

considerazioni queste che impediscono di integrare l'iscrizione sulla base del passo demostenico<sup>16</sup> – si deve riconoscere che si sarebbe trattato di una particolare forma di azione pubblica, sia perché limitata a casi molto specifici – l'omicidio di un assassino, probabilmente *atimos*, che avesse infranto il bando a suo carico – sia perché concernente primariamente la possibilità di considerare legittimo e quindi non perseguibile quell'omicidio. Inoltre, non abbiamo informazioni certe su come operasse la procedura di *apagoghé*, cui Demostene chiaramente allude, all'epoca di Dracone<sup>17</sup>: lo strano ordine logico con cui Demostene riferisce delle due possibilità per punire l'assassino bandito – τὸς δ' ἀνδροφόνους ἐξεῖναι ἀποκτείνειν ἐν τῇ ἡμεδαπῇ καὶ ἀπάγειν – fa presupporre che l'espressione introdotta dalla congiunzione καὶ sia un'aggiunta seriore rispetto alla formulazione originaria<sup>18</sup>; o, in alternativa, se si ammettesse che il riferimento all'*apagoghé* sia da intendersi tecnicamente, si dovrebbe concludere che la procedura aveva carattere privato e poteva essere avviata solo dai parenti della vittima<sup>19</sup>. È difficile provare, inoltre, che la norma abbia avuto un reale interesse pubblico, perché ciò presupporrebbe l'esistenza di una coscienza civica formata e operante nell'ultimo quarto del VII secolo. Di contro, credo che la norma sia stata introdotta al fine di garantire ai parenti della vittima di omicidio che tale reato, per cui non era stata irrogata la pena capitale, non sarebbe rimasto impunito, qualora l'assassino condannato fosse rientrato in Attica. La polis, in altre parole, restituiva la legittima vendetta sull'omicida condannato, che non avesse rispettato la sentenza di bando, al gruppo parentale.

---

un suo emendamento (cf. Hansen 1976, 115), altri pensano che l'emendamento, ascrivibile all'intervento di Solone, cominci da λυμαίνεσθαι δὲ μή, μηδὲ ἀποιῶν, ἢ διπλοῦν ὀφείλιν ὅσον ἂν καταβλάψῃ. εἰσφέρειν δ' ἐς τοὺς ἄρχοντας, ὧν ἕκαστοι δικασταὶ εἰσι, τῷ βουλομένῳ. τὴν δ' ἡλιαίαν διαγιγνώσκειν. Cf. Sickinger 1999, 19; Pepe 2012, 10, n. 6; Canevaro 2013a, 48-52, con discussione della bibliografia precedente; Pellosio 2014-2015, 28. Altri, come Carawan 1998, 77, pensano che l'intera norma sia un emendamento soloniano alla legge di Dracone, compreso il supposto riferimento al *boulomenos*.

<sup>16</sup> Cf. Stroud 1968, 54-55, che riassume i motivi per cui non è possibile integrare la legge conservata in Dem. XXIII 28 alle ll. 30-31 dell'iscrizione.

<sup>17</sup> Ruschenbusch 1968, 37, pensava che il termine *apagoghé* presente in Dem. XXIII 28 non vada interpretato in senso tecnico, ma si riferisca piuttosto alla riduzione in schiavitù dell'assassino esiliato, che avesse violato il bando, da parte dei familiari della vittima.

<sup>18</sup> È mia opinione che il divieto di λυμαίνεσθαι e ἀποιῶν sia da collegare con il riferimento all'*apagoghé*: la proibizione di torturare e chiedere un riscatto deve risalire a un intervento di Solone sulla procedura di *apagoghé*, cui in base alla legge di Dracone potevano ricorrere solo i familiari della vittima, poi resa accessibile al *boulomenos* grazie alla riforma soloniana sull'accusa pubblica.

<sup>19</sup> Hansen 1976, 117.

Un'ulteriore questione da tenere in considerazione è che le testimonianze succitate connotano la riforma del *boulomenos* con una precisa inclinazione politica, quella di una misura favorevole al popolo, che potrebbe non essere appartenuta al contesto originario della legge. In particolare, l'etichetta di misura favorevole al *demos* che Aristotele attribuisce alla riforma potrebbe essere derivata dal confronto con la realtà del suo tempo e non rispecchiare le intenzioni del legislatore<sup>20</sup>. Infine è il significato stesso della procedura ad essere dibattuto, una procedura che, è bene dirlo, viene solo evocata nelle fonti, a vare di informazioni sulle sue modalità di attuazione.

Per quanto concerne l'origine soloniana della procedura si deve riconoscere che l'attribuzione a Solone è concorde nelle fonti. Gli antichi non mostrano indecisioni sulla paternità del provvedimento, ma riconoscono a Solone la preoccupazione precipua di accordare ad ogni cittadino la possibilità di battersi in nome e a vantaggio di una terza parte e di concedere, indirettamente, a quanti impossibilitati a difendersi la garanzia che altri membri della comunità avrebbero potuto agire a loro nome. Così, secondo Demostene, il legislatore considerò ogni atto di violenza un'offesa pubblica (κοίν' ἀδικήματα), commessa anche contro quanti non erano direttamente colpiti da quell'offesa<sup>21</sup>; e, secondo Isocrate, lo strumento giudiziario per perseguire quel genere di offese fu la causa pubblica (*graphé*), presentata ai tesmoteti e giudicata dal tribunale popolare<sup>22</sup>. Per di più, quando nella finzione letteraria del *Convito dei sette sapienti* Solone veniva interrogato dagli altri saggi su quale fosse la città migliore, poteva rispondere che «migliore è quella in cui coloro che non hanno subito un'ingiustizia muovono accusa e puniscono chi ne è responsabile non meno di colui che l'ha subita direttamente»<sup>23</sup>.

Ma in che modo dovremmo intendere la riforma della prassi giudiziaria che affidava all'iniziativa del singolo l'avvio della causa pubblica? Nei riferimenti al *boulomenos* presenti negli oratori l'accento è posto sul carattere pubblico e sull'interesse collettivo dell'istituzione, in una maniera che risulta decisamente più marcata rispetto a ciò che è possibile evincere in Aristotele e Plutarco. La critica si è divisa a questo proposito fra quanti riconoscono al legislatore il merito di aver introdotto qualsiasi forma di azione pubblica, vale a dire sia quella che è stata definita *third-party litigation* sia quella che aveva come oggetto la difesa degli interessi della comunità<sup>24</sup>,

---

<sup>20</sup> Cf. *supra*, cap. III 1.

<sup>21</sup> Dem. XXI 45.

<sup>22</sup> Isoc. XX 2.

<sup>23</sup> Plut. *Conv. sept. sap.* 154d.

<sup>24</sup> Lipsius 1905, 237-238; Ostwald 1986, 9; Almeida 2003, 66.

e quanti – la maggior parte, a ben vedere – interpretano la testimonianza aristotelica come riferita soltanto alla possibilità di avviare un’azione legale a difesa di una terza parte, ovvero di un concittadino che non era nelle condizioni di difendersi da solo<sup>25</sup>. La possibilità di perseguire mediante una *graphé* sia i reati a danno di una terza persona, perché lesivi altresì dell’interesse collettivo, sia i crimini contro lo stato non furono contemplati dalla riforma di Solone, ma sarebbero stati frutto dell’evoluzione successiva dell’istituto.

Ciononostante, il presunto contrasto fra la ricostruzione dell’*Ath. Pol.* e le allusioni degli oratori circa la riforma del *boulomenos* non appare poi così marcato, se si tiene in considerazione l’insieme delle riforme giudiziarie di Solone. Più che d’inconciliabilità si dovrebbe parlare di diversità di prospettiva e di obiettivi. L’oratoria sembra non considerare la genesi della procedura, ma concentrarsi piuttosto sul principio che Solone introdusse; Aristotele, al contrario, si sofferma a descrivere ciò che ha caratterizzato la novità della riforma di Solone, alla ricerca del carattere distintivo della *politeia* soloniana<sup>26</sup>. Per gli oratori, che guardano al passato spesso senza preoccuparsi di descrivere la storia e i cambiamenti che l’hanno attraversata, l’accento a Solone significa riferirsi al momento costitutivo delle leggi della città. Solone è per gli oratori il legislatore per eccellenza, colui che ha introdotto i principi costitutivi della democrazia ateniese, principi che essi credono di ritrovare operanti senza soluzione di continuità nel momento in cui scrivono e agiscono<sup>27</sup>. Ciò che è assente nella rappresentazione del passato da parte degli oratori è l’attenzione alle modifiche strutturali che si erano imposte nel corso del tempo sulla costituzione di Atene. Si tratta evidentemente di una preoccupazione caratteristica dell’indagine aristotelica, ben visibile nella sezione dell’*Ath. Pol.* dedicata alla *politeia* di Solone (V - XIII 1). È estremamente indicativo che il filosofo consideri il *boulomenos* una delle riforme del legislatore più favorevoli al popolo, insieme all’istituzione della libertà fisica e giuridica del cittadino, conseguente al divieto di ridurre un Ateniese in schiavitù a causa dei debiti contratti, e alla concessione di rivolgersi al tribunale popolare, per rovesciare una sentenza magistratuale avvertita come iniqua. Queste possibilità appaiono, in maniera chiara ai suoi occhi, tratti distintivi della *politeia* soloniana sia perché favorevoli al popolo, come lui stes-

---

<sup>25</sup> Glotz 1904, 371; Rhodes 1981, 159-160; Humphreys 1988, 469-470; Manfredini - Piccirilli 2011<sup>6</sup>, 212-213; Pelloso 2014-2015; Leão - Rhodes 2015, 69-70.

<sup>26</sup> Su questo aspetto si veda più diffusamente Loddo 2018a.

<sup>27</sup> Per la presenza di Solone negli oratori, si veda Carey 2015. Sulla rappresentazione del passato negli oratori, oltre al classico Nouhauud 1982, utili sono i saggi di Grethlein 2010, 105-146; Id. 2014; Hesk 2012; Steinbock 2013.

so afferma, sia perché nuovi rispetto al passato. La novità dunque è duplice: si tratta di provvedimenti introdotti da Solone, fortemente indicativi del carattere della sua *politeia*, ma anche capaci di segnare uno strappo rispetto all'indirizzo che la costituzione aveva prima del suo intervento.

Inoltre, il fatto che Aristotele altrove fa riferimento alla possibilità, concessa a qualunque cittadino, di denunciare all'Areopago i tentativi di rovesciamento dell'ordine costituito permette di sostenere che la riforma del *boulomenos* si caratterizzò fin dalle origini come una procedura ad ampio spettro, che includeva anche la facoltà di denunciare condotte lesive nei confronti della comunità:

Giudicava [*scil.* l'Areopago] coloro che tentavano di rovesciare il potere del popolo, avendo istituito Solone una legge di denuncia a questo proposito.<sup>28</sup>

Si deve dire che la testimonianza non è scevra da difficoltà interpretative, data la presenza di evidenti anacronismi espressivi. Il riferimento è, in primo luogo, all'espressione *κατάλυσις τοῦ δήμου*, che, almeno dal punto di vista della formulazione, non può essere ritenuta adatta a descrivere la situazione del VI secolo a.C., ma sembra concetto di gran lunga più tardo<sup>29</sup>. In secondo luogo, l'espressione *νόμος εισαγγελίας* richiama alla mente il *νόμος εισαγγελτικός* che regolava l'applicazione dell'*eisanghelia* in età classica e la cui introduzione, di cui non si conosce la data, non può comunque precedere l'età di Clistene<sup>30</sup>. Questo aspetto tuttavia non sembra sufficiente a considerare la testimonianza inattendibile. Martin Ostwald ha sostenuto, sulla base del fatto che in età classica si distingueva il reato di cospirazione contro la democrazia da quello più specifico d'instaurazione della tirannide, che Aristotele si riferiva *lato sensu* a una misura con cui si tentava di difendere la città da qualunque tentativo di sovversione dell'ordine costituito<sup>31</sup>. Oltre alla lieve differenza nella formulazione con cui Aristotele si riferisce al *nomos*, occorre considerare che le due leggi non trattano la stessa materia, dal momento che il *nomos eisangheltikós* risulta applicabile anche in caso di corruzione e tradimen-

<sup>28</sup> Arist. *Ath. Pol.* VIII 4 = fr. 37b Leão-Rhodes (trad. di A. Santoni).

<sup>29</sup> Il concetto appare per la prima volta nel decreto di Demofanto citato da And. I 96-98 in cui al posto di *δήμος* si trova *δημοκρατία* e più similmente in Hyp. IV 7-8 a proposito del *nomos eisangheltikós*. Cf. Ostwald 1986, 8, n. 17. Sul carattere spurio del decreto, si veda Canevaro - Harris 2012, 119-125; Harris 2013-2014. *Contra* Sommerstein 2014.

<sup>30</sup> Il *nomos eisangheltikós* è attestato da Hyp. IV 8; Theophr. in *Lex Cant. s.v. εισαγγελία* = Poll. VIII 52; Dem. XXIV 63. Per l'idea che l'*eisanghelia* sia innovazione clistenica e che il collegamento della procedura con Solone rifletta solo l'eco del dibattito dell'epoca di Aristotele, si veda Hansen 1975, 17-19, 56 ss.

<sup>31</sup> Ostwald 1986, 8. Sulla possibilità che questa differenziazione fosse operante già nelle leggi di Solone, si veda anche Gagarin 1981, 71-77.

to. Per quel che concerne il *nomos eisanghelias*, l'organo giudicante era l'Areopago, che rivestiva questo ruolo conformemente alle prerogative assegnategli da Solone – in continuità con il passato<sup>32</sup> – di garante dell'ordine costituito<sup>33</sup>. La norma può essere considerata, dunque, parte integrante della legislazione *περὶ τυράννων* del codice di leggi riconducibile a Solone. Sebbene Aristotele non specifichi quali fossero le categorie d'individui abilitati a sporgere denuncia<sup>34</sup>, è probabile che qualunque cittadino fosse abilitato a farlo, proprio in ragione della gravità del reato. Più importante è il fatto che il *boulomenos* condivide con il *nomos eisanghelias* i principi che lo hanno ispirato, quei principi che programmaticamente Solone ha esposto nell'elegia sull'Eunomia<sup>35</sup>. La realizzazione di eunomia passa anche attraverso la presa di coscienza della responsabilità individuale nelle sorti della città, il cui destino viene ora slegato dalla volontà degli dei e ricondotto alle azioni dell'uomo<sup>36</sup>. È soprattutto il concetto di male pubblico (*demosion kakón*) ad interessare la nostra riflessione. Solone muove dalla consapevolezza che le cattive azioni di ciascuno concorrono a minare la stabilità e la salute della città e viceversa il male della città si riversa sui singoli cittadini, penetrando nelle case di ciascuno, oltrepassando i recinti privati, fino al cuore della vita di ognuno. Misure come il *boulomenos* nascono, perciò, dalla constatazione che solo la partecipazione attiva e l'assunzione di responsabilità individuale possono porre fine al *demosion kakón*. Essa si lega indissolubilmente all'idea che la difesa della comunità, intesa sia come collettivo, sia come somma dei singoli componenti, debba coincidere con il bene comune, con l'interesse generale. A questo scopo Solone individua nella politicizzazione e nell'affidamento di responsabilità politiche al *demos* lo strumento principale per ottenere la realizzazione dell'eunomia, assicurando reale protezione ai singoli cittadini e instillando in ciascuno il senso di appartenenza alla comunità. Il *boulomenos* e il *nomos eisanghelias* non possono che essere concepiti, dunque, come espressione della stessa preoccupazione del legislatore di creare una coscienza collettiva mediante la definizione di un diritto che è prima di tutto un dovere del *polites*.

---

<sup>32</sup> Arist. *Ath. Pol.* III 6; IV 4.

<sup>33</sup> Per il ruolo dell'Areopago nella costituzione soloniana cf. *supra*, cap. III 4.

<sup>34</sup> Occorre tuttavia precisare che le iniziative sovversive spesso cercavano l'appoggio popolare e i capi del popolo facevano leva proprio sul malcontento delle classi umili per sovvertire l'ordine costituito. In questo quadro, è possibile dunque che la legge volesse incoraggiare la denuncia – è questo il significato che attribuisco a *eisanghelias* in età soloniana – di complotti in atto proprio da parte dei capi del *demos*.

<sup>35</sup> Sol. fr. 3 G.-P.<sup>2</sup>.

<sup>36</sup> Cf. Ostwald 1969, 66-67.

### 3. INTERVENTI A SOSTEGNO DI ORFANI E INVALIDI DI GUERRA

La tradizione antica connette Solone con l'emanazione di alcuni provvedimenti a carattere assistenziale. Il legislatore viene ritenuto responsabile di un preciso intervento assistenziale a favore di categorie deboli della società come orfani, invalidi di guerra ed ereditiere povere (*epikleroi thessai*)<sup>37</sup>. La valutazione della tradizione su queste leggi è, tuttavia, problematica e merita di essere discussa.

Benché in passato parte della critica abbia guardato con favore all'ipotesi che Solone abbia istituito una legge con cui si disponeva il mantenimento degli invalidi a spese pubbliche<sup>38</sup>, pare difficile prestar fede a questa notizia, non solo alla luce del fatto che essa è trasmessa esclusivamente da uno scolio a un passo dell'orazione eschinea *Contro Timarco*, scolio che quindi risulta essere *testimonium unicum*, ma soprattutto per la constatazione che non pare esserci alcun legame fra il testo di Eschine e la spiegazione addotta dallo scoliaste, che in aggiunta non menziona la fonte da cui avrebbe tratto l'informazione<sup>39</sup>.

Eschine, in effetti, nella sua requisitoria contro Timarco, descrive prima i modi con cui l'imputato scialacquò il patrimonio familiare, quando suo padre era in vita (§§ 101-102), poi denuncia il fatto che, alla morte del padre di Timarco, Arizelo, escluse dal godimento dell'eredità lo zio Arignoto, cieco e invalido. Questi, ridotto in miseria, viveva del sussidio che lo stato elargiva ai disabili<sup>40</sup>. Lo scoliaste interviene quindi a fornire una puntualizzazione a proposito del termine *μισθοφοροῦντα*:

[...] *colui che riceve la retribuzione* (*μισθοφοροῦντα*): al posto di *ricevere il compenso* (*μισθὸν δεχόμενον*) nel catalogo dei mutilati e degli invalidi. Di fatti, c'è una legge di Solone che ordina di mantenere queste persone col denaro proveniente dai fondi pubblici.<sup>41</sup>

La testimonianza è articolata in due parti: nella prima parte lo scoliaste si preoccupa di spiegare il termine *μισθοφοροῦντα*, dando conto del

<sup>37</sup> La legislazione soloniana a sostegno di invalidi e orfani di guerra è testimoniata da Diog. Laer. I 55; Plut. *Sol.* XXXI 3-4; *schol.* in Aeschin. I 103 = fr. 144c, 145, 146, 147 Leão-Rhodes. Fonti per l'intervento legislativo di Solone a favore delle ereditiere sono Plut. *Sol.* XX 4; Plut. *Amat.* 769a; Dem. XLIII 75; Arist. *Ath. Pol.* LVI 7; Plut. *Sol.* XX 2-6; Hesych. *s.v.* βυβεῖν = fr. 51a, 51b, 51/c, 51/d, 52a, 52b Leão-Rhodes. Interventi specifici per le ereditiere appartenenti alla classe dei teti sono attestati da Dem. XLIII 54; Eust. *Il.* XXI 450; Diod. XII 18, 3 = fr. 51/1, 51/2, 51/3 Leão-Rhodes.

<sup>38</sup> Gernet - Bizos 1989<sup>5</sup>, 101. Ma si veda l'opinione contraria di Jacoby 1953, 563-564; Dillon 1995; Leão - Rhodes 2015, 193-194.

<sup>39</sup> *Schol.* in Aeschin. I 103 = fr. 147 Leão-Rhodes.

<sup>40</sup> Cf. il commento di Fisher (2001, 238-242) ai capitoli citati dell'orazione.

<sup>41</sup> *Schol.* in Aeschin. I 103 = fr. 147 Leão-Rhodes (trad. dell'autore).

fatto che in greco esistono espressioni differenti per riferirsi alla pratica di elargire il sussidio. La correttezza dell'osservazione è confermata dal fatto che lo stesso termine *misthós* non è il solo ad esprimere in greco il concetto di sussidio<sup>42</sup>. Nella seconda parte l'osservazione si fa più generale e investe la legislazione ateniese in materia. Il riferimento a Solone però non appare né pregnante né convincente, giacché sembra rispondere alla consuetudine degli antichi di attribuire le leggi al più celebre fra i legislatori ateniesi. Lo scoliaste, per di più, non pare in grado di portare nessuna testimonianza a sostegno della sua asserzione. Inoltre Eschine, la fonte da cui lo scoliaste deriva il termine *μισθοφοροῦντα* e che fa largo uso del nome di Solone nell'orazione, non giunge mai a collegare Solone con la legislazione a sostegno degli invalidi<sup>43</sup>. In ragione di tutte queste osservazioni, si deve concludere che l'attribuzione di una tale legge a Solone deve essere rigettata<sup>44</sup>.

Un'altra tradizione collega Solone con l'introduzione di misure a sostegno degli invalidi di guerra (Plut. *Sol.* XXXI 3-4) e degli orfani di guerra (Diog. Laer. I 55). Queste testimonianze vengono generalmente considerate poco credibili: il fatto che le informazioni si devono a fonti tarde, unito alla considerazione che tali norme paiono particolarmente adatte a sottolineare la compassione e la magnanimità del legislatore, induce a rigettarne la storicità. Tuttavia, si intende qui argomentare la tesi che almeno una parte di questa tradizione possa essere valutata in maniera più ottimistica.

La notizia che lega Solone con interventi in favore degli invalidi di guerra è riportata da Plutarco nel contesto dei rapporti fra Solone e Pisistrato. A partire dal capitolo XXIX, infatti, il biografo dà conto della situazione venutasi a creare ad Atene durante l'assenza di Solone, riferendo prima della lotta fra fazioni, poi del progressivo imporsi di Pisistrato sugli avversari politici. L'atteggiamento di Solone nei confronti di Pisistrato muta nel corso del tempo, essendo prima piuttosto conciliante, per l'amabilità e la moderazione di Pisistrato, poi del tutto ostile, tanto da sfociare in un'opposizione inflessibile, infine, dopo l'instaurazione della tirannide, nuovamente positivo, al punto che Solone sarebbe divenuto il consigliere del tiranno e ne avrebbe approvato le azioni. Il cerchio si chiude quindi con l'idea che Solone influenzò l'agire di Pisistrato, essen-

---

<sup>42</sup> Per la raccolta e l'analisi di queste espressioni, si veda Dillon 1995.

<sup>43</sup> Sui numerosi riferimenti a Solone e all'ideologia delle leggi nelle orazioni di Eschine, si rimanda ai saggi di Lane Fox 1994; Ford 1999; Bouchet 2008; Loddo 2019, con ulteriore bibliografia.

<sup>44</sup> Per una simile conclusione cf. Leão - Rhodes 2015.

do ispiratore anche dell'emanazione di alcuni provvedimenti. Probabilmente il discorso serve a spiegare quello che a Plutarco doveva sembrare un paradosso: da un lato Solone si era espresso nettamente contro i capi del popolo e contro la tirannide e una parte della tradizione conservava la notizia dell'opposizione concreta nei confronti di Pisistrato, dall'altro era fuor di dubbio che il tiranno non aveva abrogato le leggi di Solone e che aveva governato più da cittadino che da tiranno. Il riavvicinamento fra Solone e Pisistrato serve dunque a spiegare sia una realtà fattuale – la sopravvivenza della leggi di Solone durante la tirannide – sia il dibattito, che si può far risalire alla scuola del Peripato, sulla paternità soloniana o pisistratide di alcune norme. Non è un caso che l'elogio della condotta che Pisistrato tenne in occasione di un'accusa di omicidio a suo carico segua a breve giro il discorso sulla presunta collaborazione con Solone e preceda la sezione in cui vengono presentate le leggi la cui paternità era controversa (misure a sostegno dei mutilati di guerra, legge sull'inattività). È in questo contesto dunque che Plutarco riferisce della legge di Pisistrato che disponeva che i mutilati in guerra fossero mantenuti a spese della città. Il biografo non riporta la sua fonte, ma è molto probabile che essa debba essere individuata in Teofrasto di Ereso, come sembra suggerire il fatto che quest'ultimo attribuiva al tiranno anche la legge sull'inattività<sup>45</sup>. La succitata polemica all'interno del Peripato passa anche per l'intervento puntualizzatore di Eraclide Pontico, probabilmente teso, più che a polemizzare con lo scolarca peripatetico, ad armonizzare punti di vista differenti: è con la sua opinione che Plutarco pare concordare, proprio alla luce della disponibilità di superare la controversia fra quanti ascrivevano il *nomos* a Pisistrato e quanti lo facevano risalire all'età di Solone. Così si esprime Plutarco:

Elaborò tuttavia egli stesso altre leggi, una delle quali è quella che dispone che i mutilati di guerra siano mantenuti a spese dello stato. A proposito di essa, tuttavia, Eraclide afferma che in precedenza Solone aveva fatto approvare un simile decreto per Tersippo, mutilato in guerra, e che Pisistrato si limitò a imitarlo.<sup>46</sup>

Il punto di vista di Eraclide, dunque, sottolineava la continuità d'azione fra i due legislatori, attribuendo a Solone la promulgazione di una misura *ἐπ' ἀνδρί*, divenuta legge con Pisistrato, che ne avrebbe esteso il numero dei beneficiari. Sebbene la menzione di Tersippo come primo beneficiario del provvedimento sia stata considerata sospetta<sup>47</sup>, non è da escludere

---

<sup>45</sup> Theoph. fr. 608 Fortenbaugh = Plut. *Sol.* XXXI 5.

<sup>46</sup> Heraclid. Pont. fr. 149 Wehrli = Plut. *Sol.* XXXI 3-4 = fr. 146 Leão-Rhodes.

<sup>47</sup> Jacoby 1954, 452, n. 12; Manfredini - Piccirilli 1977, 278-279.

che la testimonianza di Eraclide contenga un nucleo di veridicità. La volontà di tutelare, e in qualche modo ricompensare, chi combatteva per la patria ben si accorda con lo spirito della legislazione soloniana e, in qualche modo, aiuta a spiegare l'attribuzione a Solone del succitato sussidio agli invalidi. Quel sistema di indennizzi per gli *adynatoi* fu operante solo a partire dall'età classica<sup>48</sup>, ma è plausibile che i primi interventi a favore di particolari categorie di invalidi siano stati realizzati a vantaggio di quanti avevano riportato lesioni irreversibili combattendo per la patria. Questo dato pare potersi ricavare dall'esistenza di una preoccupazione precoce e costante nei confronti degli orfani, in particolare degli orfani di guerra, comune a diverse realtà del mondo greco. A questo proposito, Cinzia Bearzot ha recentemente richiamato l'attenzione su una testimonianza di Aristotele relativa a una legge di Ippodamo di Mileto, che disponeva il mantenimento pubblico per i figli dei caduti in guerra. Di questa legge il filosofo contestava l'originalità, sulla base del fatto che Atene e molte altre città avevano legiferato in maniera analoga, mosse dalla medesima preoccupazione<sup>49</sup>. Per quel che concerne Atene, non è da escludere una data d'introduzione alta per la legge sugli orfani di guerra. L'*Ath. Pol.* registra le spese sostenute per il mantenimento pubblico degli orfani nella prima metà del V secolo, trattandole come una voce di spesa ordinaria della città<sup>50</sup>. E per quel che ci riguarda più da vicino, Solone viene da più fonti messo in connessione con provvedimenti miranti a tutelare ed alleviare la condizione di difficoltà di orfani ed orfane. Fra queste fonti merita un particolare trattamento la testimonianza di Diogene Laerzio proprio in virtù della menzione di provvedimenti a vantaggio degli orfani di guerra:

Limitò anche gli onori degli atleti negli agoni, stabilendo 500 dracme per il vincitore dei giochi olimpici, 100 dracme per il vincitore dei giochi istmici e proporzionalmente per gli altri agoni. Sarebbe stato privo di senso, in effetti, accrescere gli onori di costoro, ma non di quanti sono

---

<sup>48</sup> L'orazione di Lisia *Per l'invalido* rappresenta la fonte principale per la nostra conoscenza del sussidio degli invalidi, insieme a un passo di Arist. *Ath. Pol.* XLIX 4, che riferisce della *dokimasia* che gli invalidi dovevano sostenere per vedersi confermato l'indennizzo. Cf. Harp. s.v. ἀδύνατοι. L'entità del sussidio (*misthós*), probabilmente incompatibile con qualsiasi attività lavorativa e con un patrimonio superiore alle tre mine, varia da un obolo a cinque oboli al giorno: Filocoro, *FGrHist* 328, fr. 197a = Harp., Suda, s.v. ἀδύνατοι, 197b = *Lex. Seg.* s.v. ἀδύνατοι. Cf. Jacoby 1954, 563-564.

<sup>49</sup> Arist. *Pol.* II 8, 1268a 8-11. Cf. Bearzot 2015b, 16. Per la presenza di leggi analoghe fuori da Atene (Gortina, Selimbria, Sparta, Efeso, Naupatto, Gorgippia, Istria), si veda Weiler 1980, 177 ss.

<sup>50</sup> Arist. *Ath. Pol.* XXIV 3. Lo scetticismo di Rhodes 1981, 308-308, non sembra giustificato. Per una posizione meno diffidente cf. Bearzot 2015b, 15.

caduti nelle guerre, di cui anche i figli vennero allevati ed educati a spese pubbliche.<sup>51</sup>

Diogene Laerzio ricorda la legge nell'ambito della decisione di Solone di fissare un limite per le ricompense dei vincitori dei giochi. La notizia è confermata anche da Plutarco, che concorda con Diogene sulle cifre delle ricompense, ma non accenna a una misura correttiva di una pratica precedente<sup>52</sup>. Ciò che è importante sottolineare è che il contesto in cui viene evocata la legge sul mantenimento degli orfani di guerra a spese pubbliche sembra rimandare all'uso di fonti relativamente affidabili da parte di Diogene e Plutarco. Non è solo la menzione esplicita di Demetrio Falereo quale *auctoritas* per l'equivalenza dei prezzi per gli animali sacrificati a far considerare credibile il contesto<sup>53</sup>, ma soprattutto è il fatto che quelle informazioni potevano trovare conferma nel sedicesimo *axón* di Solone. Non è un caso che i temi comuni a Diogene e Plutarco siano stati trattati anche all'interno del Peripato, constatazione questa che induce a valutare positivamente la tradizione sull'origine soloniana della legge sul mantenimento degli orfani. È agevole spiegare il motivo per cui queste leggi furono ricordate dagli antichi. Diodoro, che non trasmette il testo delle leggi, ma che doveva conoscerne il contenuto, riflette sulla *ratio* che aveva ispirato l'azione legislativa di Solone, quando afferma che:

Solone ritenne che i pugili, i corridori nello stadio e tutti gli altri atleti non contribuissero in maniera degna di considerazione alla salvezza delle città, ma solo coloro che si distinguevano per saggezza e virtù potevano assicurare protezione alla patria nei pericoli.<sup>54</sup>

Allo stesso modo Diogene aveva usato l'aggettivo *ἀπειρόκαλον* per indicare che sarebbe stato senza senso equiparare il contributo per la salvezza della patria di atleti e soldati. L'idea dunque che si attribuisce a Solone, cara alla retorica d'età imperiale, è che ogni membro della città doveva essere ricompensato in base ai benefici che assicurava alla città. È molto probabile invece che il motivo per la promulgazione di queste leggi debba essere ricercato nella volontà di impedire l'estinzione dell'*oikos*. Questo genere di preoccupazione nasceva dalla constatazione che la città doveva mostrarsi solidale nei confronti di quelle famiglie che avevano

---

<sup>51</sup> Diog. Laer. I 55 = fr. 89/1b, 144c, 145 Leão-Rhodes. Gli editori distinguono come genuina la legge che poneva un tetto per le ricompense degli atleti vittoriosi nei giochi (fr. 89/1b) dal resto della testimonianza che attesta il mantenimento a spese pubbliche degli orfani di guerra (fr. 144c, 145), considerata spuria (trad. dell'autore).

<sup>52</sup> Plut. *Sol.* XXIII 3 = fr. 89/1a Leão-Rhodes.

<sup>53</sup> Il passo è registrato fra i frammenti di Demetr. Phal. *FGtHist* 228 fr. 22, probabilmente dal trattato *Sulla nomotesia di Atene*. Cf. Müller 2018.

<sup>54</sup> Diod. IX 2, 5 = fr. 89/1c Leão-Rhodes (trad. dell'autore).

perduto, in misura parziale o totale, la protezione del capofamiglia, cui la polis aveva il dovere di sostituirsi, e che la stabilità della città poteva essere garantita solo attraverso la stabilità degli *oikoi* che la costituivano.

#### 4. SOLONE E LA PROTEZIONE DI ORFANI ED EREDITIERE

La preoccupazione nei confronti degli orfani nella legislazione soloniana non si limitò ai figli dei caduti in guerra, ma sembra aver riguardato indistintamente tutti gli orfani, maschi e femmine. Anzi, sembra quasi che le orfane siano state privilegiate in termini di tutela rispetto ai maschi, se si trovavano nella condizione particolare di *epikleroi*, di uniche eredi del patrimonio paterno, in assenza di fratelli maschi legittimi. In aggiunta, disposizioni specifiche furono emanate per la protezione di quelle *epikleroi* che appartenevano alla classe dei teti (*epikleros thessa*). L'*epikleros thessa*, era colei, per usare la definizione che ne ha dato il grammatico Aristofane di Bisanzio, che era stata lasciata orfana dal padre in condizione di povertà<sup>55</sup>. La denominazione di *thessa* deve far presumere quantomeno un'origine non antecedente a Solone, perché dà per operante la divisione della popolazione in classi censitarie<sup>56</sup>.

Non si deve tuttavia pensare che attraverso tali disposizioni il legislatore intendesse soccorrere ragazze sole in condizioni di povertà e fornire loro un sussidio, ma evitare che la scarsa attrattiva esercitata da giovani donne senza dote e senza patrimonio potesse rappresentare un serio ostacolo a contrarre matrimonio e quindi a garantire una discendenza all'*oikos* del defunto.

In passato l'origine soloniana della legge è stata negata recisamente. Ruschenbusch, ad esempio, collocava tutte le testimonianze inerenti l'*epikleros thessa* fra i frammenti spuri, in ragione del fatto che l'eccezione concessa all'*epikleros* rispetto alla dote, eliminata dal resto dei matrimoni, è assente dalla trattazione di Plutarco<sup>57</sup>. La possibilità di attribuire la legge a Solone è stata suggerita da Adele Scafuro in un saggio impor-

---

<sup>55</sup> Ar. Byz. fr. 39 Nauck = Eust. II. XXI 450 = fr. 51/2 Leão-Rhodes.

<sup>56</sup> Le fonti (Arist. *Atb. Pol.* VII 2-4; Arist. *Pol.* II 12, 1274a 15-21; Plut. *Sol.* XVIII 1-2 = fr. 74/1a, 74/1c, 74/1b Leão-Rhodes) attribuiscono a Solone una riforma che divide la popolazione dell'Attica in 4 classi (*tele*) di censo, ma, soprattutto in ragione di quanto si afferma in Arist. *Atb. Pol.* IV a proposito della costituzione di Dracone, è opinione prevalente che almeno tre di esse siano state introdotte prima di Solone, al quale si riconosce la creazione della classe dei pentacosimedimni. Cf. Rhodes 1981, 137; Almeida 2003, 60.

<sup>57</sup> Si tratta dei fr. 126a-c Ruschenbusch.

tante per la definizione dei criteri con cui valutare l'origine soloniana di una data norma. In particolare, Scafuro ha analizzato la testimonianza principale sulla legge relativa alla cura dell'*epikleros thessa*, conservata nell'orazione *Contro Macartato*, insistendo sulla possibilità che la legge debba dirsi soloniana, perché contiene un nucleo – *kernel* nelle parole di Scafuro – compatibile con gli obiettivi della legislazione di Solone:

Per quanto concerne le ereditiere che appartengono alla classe dei teti, qualora il parente prossimo non voglia sposare l'ereditiera, le fornisca una dote di cinquecento dracme se è un pentacosimedimno, trecento dracme se è un cavaliere, centocinquanta dracme se è uno zeugita. Nel caso di più persone nella stessa famiglia, ciascuno fornisca la dote in accordo alla parte dovuta; nel caso di più ereditiere, ciascuno non sia costretto a darne in matrimonio più di una, ma il parente più stretto la dia in matrimonio o la sposi lui stesso. Nel caso in cui il parente più stretto non la prenda in matrimonio e non le consegni una dote, l'arconte lo costringa a sposarla o a darla in matrimonio. Se l'arconte si sottrae a quest'obbligo, sia multato con mille dracme da consacrarsi a Era. Chiunque lo voglia abbia la facoltà di denunciare colui che eluda questi obblighi davanti all'arconte.<sup>58</sup>

La legge definisce gli obblighi dei parenti legali dell'*epikleros thessa* e rappresenta con tutta probabilità una puntualizzazione della legge più generale sui soggetti ritenuti bisognosi di tutela da parte della comunità<sup>59</sup>. Benché la legge non sia da considerare una citazione *verbatim* dell'originale, il nucleo originario del provvedimento può essere attribuito all'iniziativa di Solone, in ragione della compatibilità della norma con altre leggi a lui riconducibili e testimonianti una preoccupazione analoga. Effettivamente alcuni elementi presenti nel testo parlano a favore dell'esistenza di un testo stratificato, che per certi versi si allontana dalla formulazione originaria del provvedimento. Così, si deve riconoscere che nel corso del tempo la legge in questione andò incontro a mutamenti rilevanti, specie per quanto concerne l'entità della dote. È oggetto di discussione se la legge soloniana abbia contenuto o meno l'indicazione del valore della dote in denaro e quando sia stata determinato l'adeguamento della somma della dote, in considerazione del fatto che la somma indicata nel passo succitato è pari a 500 dracme, ma Aristofane di Bisanzio riferisce di una maggiorazione della dote da 5 a 10 mine attestata nelle leggi rinnovate (ἐν τοῖς νόμοις ἐπικαινισθεῖσι)<sup>60</sup>. Ciononostante, il riferimento

<sup>58</sup> Dem. XLIII 54 = fr. 51/1 Leão-Rhodes (trad. dell'autore).

<sup>59</sup> Dem. XLIII 75; Arist. *Ath. Pol.* LVI 7 = fr. 51/c, 51/d Leão-Rhodes, su cui *infra*, p. 139.

<sup>60</sup> Ar. Byz. fr. 39 Nauck = Eust. *Il.* XXI 450 = fr. 51/2 Leão-Rhodes. Sulla base della testimonianza di Posidippo (= Harp. *s.v.* θῆτες) e di un passo di Ter. *Phorm.* vv. 407-410,

alle classi di censo, che, seppur formalmente in vigore, erano considerate orpelli senza significato nel IV secolo, induce a non dubitare della fondatezza della connessione della norma con Solone. Allo stesso modo, l'obiettivo della legge rivela una chiara consonanza con il resto della legislazione soloniana.

La legge, infatti, si preoccupava di garantire la continuazione dell'*oikos*, che fosse privo di capofamiglia e di eredi maschi legittimi, attraverso l'imposizione dell'obbligo della cura dell'*epikleros* a coloro che costituivano l'*anchisteia*. La soluzione preferibile era, naturalmente, il matrimonio dell'*epikleros* con il parente prossimo, ma, probabilmente in considerazione del fatto che questo dovere andava spesso disatteso, il legislatore, tenendo conto da un lato del rifiuto legittimo dei parenti a contrarre matrimonio con una nullatenente, dall'altro della priorità di trovare una sistemazione dignitosa alla donna, concesse una deroga alla norma generale, che eliminava il sistema della dote (*pherne*) dai matrimoni<sup>61</sup>, proprio per assicurare la sopravvivenza dell'*oikos* mediante il matrimonio dell'*epikleros*. Per conciliare le diverse esigenze delle parti, dunque, Solone elaborò una soluzione compensativa che garantiva al cittadino la libertà di sposare chiunque avesse voluto, ma in cambio richiedeva che questi provvedesse economicamente alla dote della ragazza, in nome dei doveri derivanti dall'appartenenza all'*anchisteia*<sup>62</sup>. L'entità della dote appare commisurata alla classe censitaria di appartenenza dell'avente diritto all'*epikleros*, ma è probabile che tale sistema di commisurazione sia decaduto in età classica. La conservazione della dote in questo caso deve essere interpretata come una misura atta a tutelare una categoria, come quella delle ereditiere, che poteva pagare un costo sociale elevato a causa delle leggi successorie vigenti ad Atene, che privilegiavano in maniera chiara la trasmissione della proprietà per linea maschile<sup>63</sup>. In aggiunta, occorre dire che il legislatore fece in modo di proteggere le ereditiere dalla negligenza del gruppo parentale, stabilendo che la giurisdizione su di esse fosse affidata all'arconte eponimo. Questi, cui spettava l'armo-

---

Karabelias 2002, 219-223, ha proposto di datare l'innalzamento della dote dell'*epikleros thessa* nel corso del III secolo a.C., giacché sia Posidippo sia Terenzio menzionano ancora la dote di 500 dracme.

<sup>61</sup> Plut. *Sol.* XX 6; Poll. I 246 = fr. 71a-b Leão-Rhodes.

<sup>62</sup> Non è da escludere che il legislatore abbia voluto offrire un'alternativa a coloro che, già sposati, si trovavano ad essere il parente più stretto dell'*epikleros*. In generale, sulle diverse conseguenze che i lasciti ereditari potevano provocare per uomini e donne, si veda Taylor 2017, 132-133.

<sup>63</sup> [Dem.] XLVI 14; Plut. *Sol.* XXI 3-4; Plut. *Quaest. Rom.* 265e; Arist. *Ath. Pol.* XXXV 2; [Dem.] XLIV 67; Dem. XLVIII 56, XX 102; Phot. *s.v.* ἀπειτεῖν; Ar. *Av.* vv. 1660-1664; Dem. XLIII 51, XLIII 78 = fr. 49a-50/c Leão-Rhodes.

nizzazione dei rapporti fra *oikoi* e polis, la risoluzione delle controversie originatesi dalla cattiva gestione dell'*oikos* e quelle relative alla sua trasmissione e conservazione<sup>64</sup>, aveva il compito aggiuntivo di far applicare la legge nel caso in cui i parenti dell'*epikleros* si fossero mostrati recalcitranti, pena una multa a carico del magistrato stesso<sup>65</sup>. L'ereditiera poteva godere dunque di una duplice forma di tutela: da un lato, la verifica da parte del magistrato preposto che la legge che proteggeva gli interessi dell'orfana non fosse elusa, dall'altro, la possibilità concessa a qualunque cittadino di avanzare una denuncia davanti all'arconte eponimo, qualora avesse riscontrato un comportamento negligente a carico dell'*epikleros*.

Qual è il contesto in cui è possibile inserire la tutela dell'*epikleros thessa*? La norma doveva rappresentare una declinazione della legge sull'epiclerato e, più in generale, doveva essere parte della legislazione su successione ed eredità. Si tratta di norme su cui i moderni esprimono un sostanziale accordo circa la paternità soloniana, anche e soprattutto perché il diritto di famiglia risulta essere particolarmente conservativo in tutte le società antiche, in ragione della minore disponibilità degli individui ad accettare cambiamenti bruschi su una materia tanto delicata, a causa primariamente delle ripercussioni inevitabili sul regime della proprietà<sup>66</sup>. Benché l'intervento di Solone in materia di epiclerato si sia limitato alla codificazione scritta di regolamentazioni preesistenti<sup>67</sup>, l'interesse del legislatore nei confronti della condizione delle ereditiere è chiaro nelle fonti e incontestato dai commentatori moderni. Centrale risulta la preoccupazione per la discendenza dell'*epikleros* e, di conseguenza, il legislatore cerca sia di garantire la possibilità di matrimonio per la donna sia di vegliare sull'efficacia della sua unione matrimoniale ai fini della sopravvivenza dell'*oikos*. Così si spiega la legge conservata da Plutarco, legge che tante perplessità aveva suscitato nel biografo, relativa alla possibilità per l'*epikleros* di unirsi al parente prossimo, nel caso in cui il consorte legittimo fosse affetto da *impotentia coeundi*<sup>68</sup>. Come è stato dimostrato in passato, ciò

---

<sup>64</sup> Leduc 2012, 207-208.

<sup>65</sup> L'imposizione di una multa di 1000 dracme si ritrova solo in questa legge, mentre una sanzione pari a 100 dracme a carico dell'arconte, che non abbia provveduto a maledire il trasgressore, è prevista nella legge che vieta le esportazioni (Plut. *Sol.* XXIV 1 = fr. 65 Leão-Rhodes). Per i poteri coercitivi dell'arconte eponimo si rimanda a Karabelias 2002, 200, n. 10.

<sup>66</sup> È indicativo, a questo proposito, che anche gli storici più scettici rispetto alla possibilità di considerare affidabili le attribuzioni, risalenti al IV secolo, di leggi e istituzioni ateniesi a Solone si mostrano disposti ad accettare la paternità soloniana delle disposizioni inerenti al diritto di famiglia. Cf., ad esempio, Mossé 1979.

<sup>67</sup> Karabelias 2002, 50-53.

<sup>68</sup> Plut. *Sol.* XX 2-6 = fr. 52a Leão-Rhodes.

che Plutarco fraintende è il significato del verbo ὀπύειν<sup>69</sup>, che nelle leggi di Solone veniva usato per indicare le unioni sessuali legittime, perché consumate dai coniugi all'interno del matrimonio<sup>70</sup>. A questa disposizione si devono aggiungere alcune notizie di difficile valutazione che attengono presumibilmente a rituali di fertilità – Solone predispose che la sposa si chiudesse nella camera nuziale con lo sposo, dopo aver mangiato una mela cotogna – e prescrizioni sulla frequenza dei rapporti sessuali<sup>71</sup>. Così come per le leggi su successione ed eredità, anche la legislazione sull'epiclerato ha come obiettivo precipuo quello di tutelare il regime della proprietà attraverso l'azione di controllo dell'arconte eponimo sugli *oikoi*. Ciò risulta tanto più evidente nella legge arcontale sulla cura dei soggetti deboli, più di tutti esposti al pericolo dell'esclusione e della marginalizzazione a causa dell'impossibilità di gestire in maniera autonoma i propri interessi.

L'arconte si prenda cura degli orfani, delle ereditiere, delle famiglie rimaste deserte e di quelle vedove che rimangono nelle famiglie dei mariti defunti dicendo che sono incinte. Si prenda cura di costoro e non permetta che nessuno commetta un atto oltraggioso nei loro confronti. Qualora qualcuno commetta un oltraggio o un'azione contraria alla legge, abbia l'autorità di imporre una multa pari al valore. Qualora il reato sembri degno di una sanzione maggiore, dopo avergli dato un preavviso di cinque giorni e aver messo per iscritto la pena di cui lo ritiene meritevole, lo rimandi al tribunale. Qualora sia ritenuto colpevole, il tribunale stabilisca cosa deve subire o pagare.<sup>72</sup>

La legge è riecheggiata, seppur con qualche adattamento, da Aristotele in un passo dell'*Ath. Pol.*, che registra la normativa sulla tutela di orfani, orfane e vedove incinte<sup>73</sup>, vigente all'epoca della composizione del trattato:

<sup>69</sup> Plutarco non pensa all'annullamento del matrimonio dell'*epikleros* con il marito e a un nuovo matrimonio con uno dei parenti più stretti, ma a un espediente del legislatore che doveva fungere da deterrente per chi, non in grado di procreare, sposava l'*epikleros* solo per il suo denaro. Secondo Plutarco, la licenza di unirsi (carnalmente) a un altro uomo, mentre il matrimonio continuava ad essere valido, doveva essere inibitoria per i più e giusta punizione per chi, pur consapevole della norma, si ostinava nel proposito di sposare la donna.

<sup>70</sup> Harp. s.v. βίπειν; Gal. *Ling. Hipp. Expl.* XIX p. 66 Kühn = fr. 52b-c Leão-Rhodes.

<sup>71</sup> Plut. *Sol.* XX 2-6; Plut. *Amat.* 769a = fr. 51a, 51b, 52a Leão-Rhodes.

<sup>72</sup> Dem. XLIII 75 = fr. 51c Leão-Rhodes. Cf. Karabelias 2002, 197-201; Ruzé 2006; Scafuro 2006; Cudjoe - Adam Magnissali 2010; Bearzot 2015 (trad. dell'autore).

<sup>73</sup> Taluni hanno sostenuto che la norma intendeva tutelare piuttosto che la vedova il nascituro, che se fosse stato di sesso maschile, avrebbe assicurato la discendenza dell'*oikos*. Cf., da ultimo, Tuci 2015, 42. Sebbene l'interesse del legislatore sia stato rivolto principalmente all'erede, non credo che si debba parlare esclusivamente di tutela del nascituro maschio: le leggi sull'epiclerato e la norma che proibiva di dividere gli orfani, trasmessa dalla *Contro Timandro* di Iperide (cf. Bearzot 2015, 19 ss.), a mio avviso, dimostrano che esisteva un uguale interesse per orfani di sesso maschile e femminile.

Si occupa anche degli orfani, delle ereditiere e delle mogli, che, morto il marito, affermano di essere incinte; ha anche la facoltà di infliggere un'ammenda a chi abbia fatto loro un torto o di trascinarlo in tribunale. Egli affitta anche la proprietà degli orfani e delle ereditiere, fino al compimento del quattordicesimo anno di età di queste ultime, e riceve la valutazione delle ipoteche; e, qualora i tutori non versino la quota di mantenimento ai loro tutelati, la esige.<sup>74</sup>

L'affinità di formulazione rende molto probabile che Demostene e Aristotele stiano trattando la stessa legge. Rhodes ha sostenuto che la versione della legge confluita nella *Contro Macartato* rappresenta una citazione *verbatim* della legge, mentre Aristotele ne ha offerto una versione abbreviata<sup>75</sup>. L'attribuzione della legge a Solone è stata sostenuta con convinzione da Adele Scafuro, che ha collocato il provvedimento nel contesto più ampio della legislazione soloniana in materia di diritto familiare<sup>76</sup>. La soluzione proposta permette di superare alcuni problemi interpretativi che avevano indotto Eberhardt Ruschenbusch a considerare spuria la testimonianza. Lo studioso aveva sottolineato l'incompatibilità della formulazione della legge nell'orazione demostenica, che presuppone la possibilità per l'arconte eponimo di determinare la sanzione a carico del trasgressore, con le leggi di Solone, a causa dell'assenza in età soloniana della facoltà del magistrato competente di esprimere una valutazione del reato<sup>77</sup>. L'argomento di Ruschenbusch non viene, in genere, accettato e sembra contraddetta da alcune leggi soloniane<sup>78</sup>. Nella legge sul furto, ad esempio, legge che viene attribuita al legislatore ateniese dagli antichi e riconosciuta come soloniana anche dal Ruschenbusch, è previsto il coinvolgimento dell'Eliea, qualora il magistrato avesse ritenuto di dover imporre una sanzione più grave rispetto a quella contemplata dalle leggi<sup>79</sup>. In aggiunta, la presenza nella legge di alcune espressioni considerate

---

Il minor interesse per la donna trova giustificazione nel fatto che, se non fosse stata in attesa di un erede, avrebbe potuto risposarsi o rientrare nell'*oikos* d'origine.

<sup>74</sup> Arist. *Atb. Pol.* LVI 7 = fr. 51d Leão-Rhodes. Cf. il commento di Rhodes 1981, 633-636 (trad. dell'autore).

<sup>75</sup> Rhodes 1981, 633.

<sup>76</sup> Scafuro 2006, 197 ss.

<sup>77</sup> Ruschenbusch 1966, 28-30.

<sup>78</sup> Se Sondhaus 1909, in cui si assiste a un primo tentativo di raccogliere e classificare le leggi di Solone, organizzava la raccolta in base alla competenza magistratuale, altri studiosi come MacDowell 1978, 30-33; Rhodes 1981, 633; Scafuro 2006, 179, hanno espresso un parere diverso rispetto a Ruschenbusch.

<sup>79</sup> Lys. X 16. Per questa interpretazione del passo lisiano, si rimanda a Leão - Rhodes 2015, 37-38, contro l'interpretazione di Canevaro 2013b, 35-36. Per le competenze dell'Eliea evocate dalla legge, si veda Loddo 2015b, 110-111.

anacronistiche per l'Atene soloniana ha trovato giustificazione alla luce di una recente proposta esegetica. L'espressione τί παράνομον, ad esempio, che ha suscitato perplessità perché i composti con *nomos*, inteso come legge positiva, non sembrano essersi affermati prima del V secolo<sup>80</sup>, può essere tradotta come «anything contrary to the social code» ed essere dunque compatibile con la situazione del VI secolo<sup>81</sup>.

Il coinvolgimento dell'arconte nella protezione di orfani ed ereditiere può con buona sicurezza essere ricondotto alla volontà di proteggere la proprietà e di evitare l'estinzione di interi nuclei familiari, come dimostra il riferimento esplicito a questa possibilità nella legge riportata da Demostene. Mi pare, tuttavia, che accanto a questo obiettivo se ne possa individuare un altro, che permette di inserire queste leggi fra le misure a carattere assistenziale. Il legislatore si preoccupa del destino dell'*epikleros*, innanzitutto attraverso la creazione di una procedura giudiziaria analoga negli effetti al binomio ἐγγύη/ἔκδοσις per il riconoscimento del matrimonio dal punto di vista giuridico; inoltre, egli stabilisce che la struttura familiare allargata dell'ereditiera si prenda cura del suo futuro, facendo ricadere sui parenti l'obbligo di provvedere al matrimonio all'interno del gruppo parentale o, di fronte al diniego degli aventi diritto, di fornire una dote alla ragazza per aumentare le possibilità che riuscisse a contrarre matrimonio. In questo contesto, occorre ricordare ricordare almeno altre due misure, considerate certamente soloniane, anche per l'indicazione dell'*axon* da parte delle fonti che le trasmettono. Si tratta dell'obbligo del mantenimento (*sitos*) per l'*epikleros* da parte dei figli che avessero raggiunto la maggiore età, in connessione con l'avvenuta trasmissione della proprietà, e la disposizione più generale che prescrive l'obbligo per mantenimento per donne<sup>82</sup> e orfani<sup>83</sup>. La legislazione concernente orfani ed ereditiere dimostra che la polis cercò di sostituirsi alla famiglia nella tutela dei soggetti deboli in circostanze di particolare difficoltà. Sebbene dunque non si possa parlare di uno stato assistenziale nell'Atene del VI secolo, credo che si possa concludere a favore dell'idea che proprio in età arcaica abbia avuto origine la tendenza a fare delle leggi uno strumento di tutela sociale a vantaggio di categorie che per tutta la storia di Atene sarebbero state fatte oggetto di una cura particolare e che questa tendenza sia da legarsi all'opera di Solone.

---

<sup>80</sup> Ostwald 1986, 111-136.

<sup>81</sup> Scafuro 2006, 181-182.

<sup>82</sup> Probabilmente non si tratta di tutte le donne, ma solo quelle che versavano in una condizione di difficoltà. Vi rientrano probabilmente sia le orfane, sia le vedove incinte che avevano deciso di non rientrare nell'*oikos* paterno. Cf. Scafuro 2006, 189, n. 37.

<sup>83</sup> [Dem.] XLVI 20; Harp., Suda, Phot. *s.v.* σίτος = fr. 53-54 Leão-Rhodes.



# V

## Appendice: le leggi di Solone

### 1. PREMESSA

La fama di Solone come *demotikotatos* si fonda essenzialmente sul suo ruolo di legislatore. In effetti, come si è avuto modo di argomentare, è la legislazione che va sotto il suo nome ad aver permesso di elevare il personaggio a padre fondatore dell'ordinamento politico di Atene nelle ricostruzioni antiche. Se il suo contributo alla creazione del codice di leggi di Atene non è mai stato revocato in dubbio, dibattuto è il contenuto di questo codice. A partire dagli inizi del Novecento la ricerca storica e filologica si è proposta di indagare l'oggetto della legislazione di Solone, di stabilire cioè l'apporto soloniano alle leggi di Atene, secondo approcci che sono mutati nel corso del tempo. Già Sondhaus raccoglieva per primo le leggi di Solone nella sua dissertazione di Jena del 1909 e accoglieva la tradizione senza riserve, senza preoccuparsi di distinguere il vero dal falso, ordinando il materiale secondo la competenza arcontale, ma occorre attendere l'edizione di Eberhardt Ruschenbusch del 1966 per assistere alla prima moderna edizione delle leggi di Solone<sup>1</sup>. Il volume di Ruschenbusch si presenta come una raccolta ragionata delle testimonianze degli antichi sulle leggi di Solone, in cui l'autore si preoccupa di distinguere fra leggi genuine e leggi spurie. A partire dalla sua edizione, la questione dell'attendibilità delle disposizioni di cui il legislatore è stato considerato autore nel corso del tempo diventa questione cruciale per poter avviare qualsivoglia discorso sul contenuto della riforma di Solone e sul suo significato. Ruschenbusch ha assunto come criterio guida per la sua analisi la possibilità della fonte, che trasmette una presunta legge di Solone, di accedere ad *axones* e *kyrbeis* direttamente o tramite tradizione indiretta affidabile. In questo senso il riferimento al numero dell'*axon* nella citazione della legge rappresenta un argomento forte per stabilirne con

---

<sup>1</sup> Sondhaus 1909; Ruschenbusch 1966.

buona sicurezza il collegamento con Solone<sup>2</sup>. Il confronto diretto con la fonte è dimostrabile con sicurezza fino ad Aristotele, al quale viene attribuita la composizione di un trattato sugli *axones*<sup>3</sup>. Quando nel 287 a.C. Tolomeo II Filadelfo acquistò parte della biblioteca della scuola aristotelica, trasferendola ad Alessandria, parte di questa biblioteca andò perduta. Da questo momento, quando venne meno la possibilità di consultare l'opera di Aristotele, i riferimenti alle leggi soloniane da parte degli autori che scrivono dopo il III secolo a.C. diventano più incerti. Ruschenbusch credeva altresì che le citazioni di presunte leggi soloniane che si trovano nel corpus degli oratori attici fossero generalmente inattendibili: a motivare questa scelta concorsero non solo la giusta convinzione che i documenti presenti nelle orazioni fossero stati aggiunti in un momento di gran lunga successivo rispetto sia all'occasione che ne aveva richiesto la composizione sia al momento della pubblicazione, ma anche la constatazione che gli oratori tendevano a impiegare Solone come un paradigma, un esempio autorevole del passato, cui far risalire norme e comportamenti che si volevano nobilitare, per persuadere i membri delle giurie popolari<sup>4</sup>.

In un certo senso, la pubblicazione nel 1968, a due anni di distanza dal prezioso lavoro di Ruschenbusch, della monografia di Antonio Martina, che si proponeva di raccogliere tutte le testimonianze degli antichi su Solone poeta, legislatore e uomo politico, rappresentò una sorta di reazione non dichiarata al tentativo dello studioso tedesco di mettere ordine nell'intricata trama delle attribuzioni di leggi all'antico legislatore di Atene<sup>5</sup>. È comunque la classificazione di Ruschenbusch ad essere presa come punto di partenza per l'analisi complessiva dell'operato di Solone così come per la valutazione della tradizione su singole disposizioni attribuitegli più o meno concordemente dagli antichi.

Perché la tassonomia derivante dall'impostazione di Ruschenbusch fosse messa in discussione, è stato necessario attendere una rivalutazione meno pessimistica della funzionalità degli archivi ateniesi, che avrebbero garantito la conservazione di copie delle leggi e ne avrebbero permesso la consultazione. Tale rivalutazione, inaugurata dagli studi di Ronald Stroud e proseguita nei numerosi contributi di Peter J. Rhodes, ha di fatto riaperto la questione soloniana, permettendo di considerare con maggiore

---

<sup>2</sup> Per l'illustrazione dei criteri seguiti nella classificazione delle leggi, si veda Ruschenbusch 1966, 31-42.

<sup>3</sup> Ad Aristotele è attribuito un trattato in cinque libri *περὶ τῶν Σόλωνος ἀξόνων*, che ebbe una certa circolazione almeno fino al III secolo, *Vita Hesych.* 140. Cf. Loddo 2018a.

<sup>4</sup> Cf. cap. II 1.

<sup>5</sup> Martina 1968.

favore non solo alcune testimonianze di leggi soloniane conservate dagli oratori, ma soprattutto di valorizzare l'apporto della biografia plutarchea su Solone alla conoscenza delle sue leggi<sup>6</sup>. In effetti, la pubblicazione nel 2010 da parte di Klaus Bringmann, collega romanista di Ruschenbusch a Francoforte, del completamento ideale dell'opera del 1966 non ne ha modificato l'impostazione originale, benché abbia avuto il merito di corredare i frammenti – in verità, esclusivamente i frammenti considerati autentici – di una traduzione tedesca e di un rapido commento<sup>7</sup>.

L'interpretazione della riforma di Solone che è alla base del mio lavoro, tuttavia, che pur tiene conto dell'apporto di Ruschenbusch all'esegesi delle leggi discusse, deve molto all'edizione più recente dei frammenti o, per dirla con le parole di Robert Wallace<sup>8</sup>, ai *testimonia* delle leggi soloniane raccolti e pubblicati da Delfim Leão e Peter Rhodes<sup>9</sup>. Si ritiene dunque utile fornire una breve panoramica degli esiti a cui Leão e Rhodes sono giunti, esiti rispetto ai quali esprimo generalmente consonanza, per meglio comprendere le premesse che hanno guidato il mio lavoro. A questo scopo illustrerò brevemente il contenuto dei *testimonia* considerati autentici, perché su di essi si può fondare una valutazione affidabile dell'opera legislativa di Solone.

## 2. CONTENUTO DEI TESTIMONIA

### 2.1. *Reati di natura privata*

#### 2.1.a. Omicidio e ferimento

La raccolta di Leão e Rhodes si apre con la notizia che Solone stabilì un nuovo assetto costituzionale, corredato di leggi, e abrogò le disposizioni del suo predecessore Dracone, fatta eccezione per le leggi sull'omicidio<sup>10</sup>. Connesse alla legislazione sul *phonos* sono dunque la testimonianza sul coinvolgimento degli efeti nel giudizio delle cause per omicidio nelle leggi di Dracone, all'interno del dibattito sulla fondazione dell'Areopago (fr. 2), e sul ruolo che Solone diede agli Areopagiti in materia di omicidio (frr. 4/1a-b); la testimonianza dell'uso del termine ἀνδραφόνων in luogo dell'atteso ἀνδροφόνων negli *axones*, come esempio dell'arcaismo lingu-

---

<sup>6</sup> Cf. Stroud 1978; Rhodes 2004; Id. 2006.

<sup>7</sup> Ruschenbusch 2010.

<sup>8</sup> Wallace 2016.

<sup>9</sup> Leão - Rhodes 2015.

<sup>10</sup> Frr. 1a-d Leão-Rhodes.

stico delle leggi (fr. 3); la mancata emanazione di una legge specifica sul parricidio (frr. 4a-c, 4/d). Se Solone mantenne in vigore solo la legislazione draconiana sul *phonos*, ne consegue che l'iscrizione che ripubblica la legge di Dracone sull'omicidio (fr. 5a) e i riferimenti nella tradizione letteraria ai diversi tipi di omicidio, ai giuramenti, alle procedure legali che limitavano la vendetta privata, ai tribunali preposti per il giudizio (frr. 5b-22) sono da ritenersi soloniani.

#### 2.1.b. Amnistia per gli *atimoi*

Leão e Rhodes considerano autentica la disposizione che concedeva la remissione della pena per quanti erano stati condannati per reati gravissimi prima dell'arcontato di Solone (fr. 22/1). Si tratta di una presa di distanza notevole rispetto all'edizione di Ruschenbusch, che identificava gli *atimoi* amnistiati nei debitori asserviti e ora liberati<sup>11</sup>.

#### 2.1.c. Reati contro la proprietà

Si tratta di testimonianze riguardanti la regolamentazione del furto (frr. 23a-25), a riprova del fatto che il codice di Solone contemplava una legislazione *περί κλοπῆς*. Essa pare caratterizzata dal tentativo di introdurre una sanzione alternativa a quella capitale, probabilmente prevista dalla legislazione draconiana, mediante l'obbligo della restituzione del doppio del valore del bene sottratto. A differenza di Ruschenbusch, gli editori considerano innovazione di Solone l'introduzione della procedura dell'*apagoghé* per furti commessi in determinate situazioni (fr. 23/1)<sup>12</sup>.

#### 2.1.d. Reati contro la morale

Si tratta di leggi che sanzionano condotte lesive dell'integrità e della validità del fidanzamento e del matrimonio, o che proteggono la donna dalle aggressioni o dai tentativi di seduzione prima e dopo il matrimonio. Il legislatore volle sanzionare la violenza sessuale contro le donne di condizione libera (fr. 26); la *moicheia*, con cui si devono intendere tutte le unioni sessuali non autorizzate, in cui la donna era considerata vittima inerte della seduzione del *moichós* (frr. 28a-c), preoccupandosi di definire i casi in cui tale reato non si configurava (frr. 29a-b); la vendita da parte del *kyrios* di membri dell'*oikos* come schiavi o nel mercato della prostituzione (frr. 31a-b). Da rilevare rispetto all'edizione di Ruschenbusch la diversa valutazione di alcuni passi dell'orazione *Contro Timarco* di Eschine, concernenti l'induzione alla prostituzione e l'oltraggio nei confronti di

---

<sup>11</sup> Fr. 70 Ruschenbusch con il titolo «amnestie zugunsten der dem zugriff verfallenen darlehensschuldner». Cf. Ruschenbusch 1966, 94-95.

<sup>12</sup> Frr. 111-114. Cf. Ruschenbusch 1966, 114-115.

bambini e schiavi (frr. 30/c-30/1a), classificati come testimoni di autentiche leggi soloniane, che corrisponde alla generale tendenza a valutare più positivamente le tradizioni sulle leggi di Solone conservate dagli oratori di IV secolo<sup>13</sup>.

#### 2.1.e. Abusi verbali

Nel codice di Solone era compresa una legge che sanzionava la diffamazione. L'azione di «parlar male» (κακῶς ἀγορεύειν ο κακῶς λέγειν) viene considerata reato se rivolta contro un defunto in pubblico o se commessa in determinati luoghi pubblici anche contro una persona vivente e se lesiva dell'onore della vittima (frr. 32a-33b). Oltre alla causa privata per diffamazione (κακηγορίας δίκη), gli editori considerano soloniana l'azione pubblica per oltraggio attestata da Demostene nella *Contro Midia*, uno dei nuovi frammenti rispetto all'edizione di Ruschenbusch (fr. 32c).

#### 2.1.f. Risarcimento danni

Essenzialmente queste leggi introducono il principio di responsabilità giuridica del padrone per i danni arrecati dai suoi schiavi (frr. 34a-34/c). Già Ruschenbusch considerava genuine queste disposizioni, ma Leão e Rhodes inseriscono fra i testimoni autentici anche un passo della *Contro Atenogene* di Iperide, che attesta lo stesso principio e lo considera esemplificativo dell'inclinazione democratica di Solone<sup>14</sup>. Un frammento (fr. 35) attesta l'esistenza di una legge sul risarcimento di danni effettuati da cani pericolosi e gli editori la considerano indizio di una legislazione più ampia sui danni procurati dagli animali.

#### 2.1.g. Applicazione del diritto di proprietà

Si tratta di una legge dalla *facies* procedurale che attesta l'esistenza di un'azione giudiziaria per ostacolo all'ingresso in una proprietà ottenuta tramite sentenza (δίκη ἐξούλης), ovvero di un caso specifico in cui si impediva il godimento di un diritto ottenuto in sede giudiziaria (frr. 36a-b).

### 2.2. Offese contro la comunità

#### 2.2.a. Tirannide / Rovesciamento della costituzione

In questa categoria gli editori includono reati gravissimi perpetrati a danno della costituzione vigente. Si tratta, in particolare, di dispositivi atti a

---

<sup>13</sup> Leão - Rhodes 2015, 45-48.

<sup>14</sup> Fr. 34/c Leão-Rhodes. Ruschenbusch 1966, 116, inserisce la testimonianza fra i frammenti spuri (fr. 119 Ruschenbusch).

scoraggiare tentativi di instaurazione della tirannide, in un'epoca in cui questo era un pericolo reale per la stabilità della città.

#### 2.2.b. Cittadinanza attiva / Neutralità politica

La sezione contiene i riferimenti antichi alla legge che sanzionava la neutralità dei cittadini in occasione di una guerra civile. Rispetto all'edizione di Ruschenbusch gli editori Leão e Rhodes aggiungono 5 fr. (38k-m); alcuni di questi, assenti nell'edizione di Ruschenbusch 1966, sono presenti nell'edizione del 2010, fatta eccezione per il fr. 38m. Se tuttavia nel 1966 Ruschenbusch pensava che la legge fosse genuina, nel 2010 la paternità soloniana è revocata in dubbio. Oltre al problema dell'attendibilità dell'attribuzione a Solone, Leão e Rhodes dissentono da Ruschenbusch sul significato da attribuire alla *stasis* nelle testimonianze sulla legge: non si tratterebbe di una guerra contro un nemico esterno, ma di della guerra civile<sup>15</sup>.

### 2.3. Procedura

La sezione risulta composta da un numero di testimonianze concernenti regolamentazioni di vario genere: impossibilità di mettere a morte un cittadino senza processo, diritto di *epheis eis to dikasterion*, istituzione del *boulomenos*, regime probatorio, votazione, fissazione dei tempi per il pagamento di sanzioni pecuniarie. Le principali discrepanze con l'edizione di Ruschenbusch riguardano la diversa interpretazione dell'istituto dell'*epheis* e l'inserimento fra i testimoni genuini dei fr. 39/1b-c, che Ruschenbusch considerava spuri, e l'aggiunta di due frammenti tratti dall'orazione *Contro Stefano II* sull'ammissibilità delle prove (fr. 44/1-2)<sup>16</sup>.

### 2.4. Diritto familiare

Il diritto di famiglia è probabilmente una delle aree di intervento di Solone meglio attestate. La tradizione trasmette sotto il nome di Solone disposizioni concernenti la particolare formulazione delle leggi su eredità ed ereditiere; regolamentazione dell'incesto; norme sul fidanzamento legittimo e sul matrimonio, obbligo di provvedere al mantenimento dei genitori anziani; leggi sull'adozione. Si deve rilevare che, come in altre

---

<sup>15</sup> Leão - Rhodes 2015, 63.

<sup>16</sup> I frammenti sono presenti in Ruschenbusch 2010, 81-82 e considerati genuini.

occasioni, Leão e Rhodes offrono una diversa valutazione di alcuni passi degli oratori, che Ruschenbusch considerava spuri a causa del pregiudizio nei confronti di tutto (o quasi) quello che l'oratoria di IV secolo affermava su Solone. Sono di particolare importanza per il discorso affrontato in questo libro i fr. 51/c, 51/d, 51/1, 51/2, 51/3 relativi alla tutela di soggetti deboli della società.

## 2.5. *Rapporti di vicinato*

Questa sezione include norme che disciplinano la distanza fra proprietà, la condivisione dell'acqua e i diritti relativi ai fertilizzanti naturali. Non si rilevano difformità rispetto alle precedenti edizioni. Un discorso analogo può essere fatto per le sezioni riguardanti le disposizioni religiose e la protezione delle leggi (fr. 80/2-93b).

## 2.6. *Questioni economiche*

Benché Leão e Rhodes concordino con Ruschenbusch sulla valutazione di molte disposizioni (*seisachtheia*; divieto di asservimento per debiti; divieto di esportazione dei prodotti agricoli), differiscono su alcuni punti centrali: considerano, infatti, autentica la riforma di pesi e misure (fr. 64/1a-b), attestata da Aristotele e Androzio e non considerata da Ruschenbusch; inseriscono fra le disposizioni autentiche anche la legge sull'inattività (fr. 66/1a-g), che Ruschenbusch collegava invece al supposto obbligo imposto ai cittadini di dichiarare ogni anno le fonti del proprio reddito. Diversa valutazione anche della legge che imponeva un limite all'acquisto di terre, trasmessa da testimone unico (Arist. *Pol.* II 7, 1266b 14), che Ruschenbusch (fr. 66) considerava genuinamente soloniana<sup>17</sup>.

## 2.7. *Leggi suntuarie*

La sezione contiene disposizioni di natura suntuaria di vario genere: leggi funerarie, limitazione della dote, divieto di produzione e commercio di profumi, norme disciplinanti la condotta sociale e sessuale degli schiavi. Oltre all'aggiunta del fr. 74/g, che conferma quanto conosciuto sulla norma che vietava la relazione fra schiavi e giovani di condizione libera,

---

<sup>17</sup> Ruschenbusch 1966, 93.

gli editori classificano come autentica la norma trasmessa da Demostene nell'orazione *Contro Macartato* (fr. 72/d), fonte centrale per ricostruire lo svolgimento della *prothesis* e dell'*ekphorá*.

## 2.8. Costituzione, istituzioni

Si tratta probabilmente della sezione in cui si registrano divergenze interpretative più rilevanti: mentre Ruschenbusch negava qualunque intervento di Solone sull'assetto costituzionale di Atene, Leão e Rhodes ammettono l'istituzione del regime timocratico (fr. 74/1a-c), riconoscendo la funzione di dispositivo per regolare i diritti dei cittadini alla partecipazione politica, il sistema di selezione delle cariche (fr. 74/2, 74/3a-b), l'istituzione del consiglio dei Quattrocento e l'intervento sulle funzioni dell'Areopago (fr. 74/4a-5b), la riforma dell'assemblea popolare (fr. 80/1a-b). È dalla valutazione positiva della tradizione inerente l'intervento di riforma di Solone sulla costituzione che ha origine la ricostruzione storica che rappresenta l'oggetto del capitolo III di questo lavoro.

## Conclusioni

L'indagine svolta sulla presenza di Solone come legislatore e riformatore amico del *demos* suggerisce che la sua genesi non debba essere messa in esclusiva relazione con la manipolazione del personaggio, operata negli ultimi vent'anni del V secolo quando si fece più forte l'esigenza di ritornare all'esperienza dei padri. Benché occorra riconoscere l'importanza della riflessione politica di quegli anni sul passato costituzionale di Atene per l'elaborazione di Solone come *mythe politique*, l'essenza del Solone *demotikotatos* non si esaurisce in quel contesto.

Una delle ragioni che hanno condotto gli Ateniesi a considerare Solone come un legislatore attento alle istanze popolari si ritrova in primis nelle parole stesse di Solone poeta, in quella chiara esigenza di ribadire con orgoglio di aver scritto le leggi per tutti per l'umile e il bennato, e di riconoscere la superiorità delle leggi sull'arbitrio dei pochi. Solone si difende dall'accusa dei contemporanei di aver tradito le attese, di non aver soddisfatto nessuno con la sua azione politica, né le classi agiate, che si aspettavano una riorganizzazione apparente nel segno del mantenimento dello *status quo* e che nulla cambiasse, né del *demos*, che voleva di più, sperando che Solone si comportasse non come un mediatore, ma come uno dei tanti tiranni arcaici e che usasse in fin dei conti il suo potere straordinario per avviare la redistribuzione delle terre. Solone non fece né l'una né l'altra cosa, ma cercò di essere equo, di ergersi metaforicamente a pilastro delle parti in lotta, lui lupo fra le cagne. Pur nello scontento generale, conseguì un successo politico: se non riuscì ad eliminare la *stasis emphylos* dalla città e dal talamo di ciascun cittadino, ottenne con un atto di forza, sottraendosi a quanti gli chiedevano con insistenza di cambiare le leggi, di modificarle in qualche aspetto o di interpretarle lui stesso, che gli Ateniesi le mantenessero così come le aveva formulate. E in un certo modo lo furono anche quando si rese necessario rivedere l'insieme delle leggi ateniesi sul finire del V secolo, quando le leggi di Solone costituirono la base per il nuovo codice della città. Quelle leggi, che pure avevano scontentato il *demos*, lo avevano riconosciuto per la prima volta nella sto-

ria ateniese agente politico cui affidare una quota di potere, un nucleo fondamentale di prerogative politiche senza il quale avrebbe continuato a rimanere schiavo, estromesso e quindi insoddisfatto, riottoso, facile alle sollevazioni e sensibile alle sollecitazioni dei potenti. Grazie a Solone il *demos* vide riconosciuto il diritto di prendere parte all'assemblea del popolo, mediante forse un atto di formalizzazione della prassi, e al tribunale popolare di nuova fondazione, come si è argomentato nel capitolo III. Per di più, la sua presenza non fu più silente, superando l'immagine del popolo muto nei consessi rappresentati nei poemi omerici, ma poté farsi sentire mediante l'espressione del voto. Il *demos* vota, i teti votano. Questa è la base del potere strettamente necessario che Solone riconosce al *demos*, un potere che lo costringe a difendersi da chi considerava questa concessione eccessiva, scandalosa. Non era nelle intenzioni di Solone potenziare eccessivamente una delle fazioni in lotta, Aristotele lo riconosce perfettamente, quando difende il legislatore dai suoi detrattori, ma quell'apertura al *demos* fu nell'ottica degli antichi l'elemento che orientò la *politeia* verso la democrazia, in un'ottica non teleologica, ma analitica. Il *demos*, certo, rimane escluso dalle cariche maggiori, prerogativa delle classi abbienti: eppure quelle cariche il *demos* le sceglie, le sottopone a scrutinio preliminare, le giudica nel loro operato. E il *demos* giudica in maniera inappellabile anche contro le sentenze dei magistrati, loro si ora non più *kyrioi*, ma sottomessi alla *kyreia* del *demos* grazie all'istituto dell'*ephebes eis to dikasterion*. È un *demos* quello sotto Solone che può farsi carico della difesa dei concittadini, mediante l'istituzione del *boulomenos*, che può addirittura denunciare i tentativi di eversione della costituzione grazie al *nomos eisangelias*, è insomma un interlocutore politico a tutti gli effetti, benché non possa adire alle *archai*. È un *demos* che nelle ricostruzioni successive vede in Solone il proprio protettore (*prostates*) nella lotta contro la fazione aristocratica. Per questa *prostasia* i politici, in seguito, faranno a gara, come capi per primo Pisistrato, che con l'appoggio delle classi umili si fece tiranno di Atene.

Ma questa rappresentazione quanto deve alla rilettura di Solone da parte dei teorici della *patrios politeia*? In questo discorso l'uso che la commedia fece di Solone si rivela tanto utile quanto decisivo. La frequenza con cui il legislatore s'inserisce nel discorso comico dell'*archaia*, ben prima che la disfatta di Sicilia consigliasse agli Ateniesi di guardare al proprio passato, al fine di recuperare modelli politici alternativi con cui governarsi, è di per sé un dato chiaro. Difficile aspettarsi in quel contesto una descrizione precisa del nuovo assetto costituzionale che Solone pensò per Atene, elemento questo che comprensibilmente non confligge con la storicità di quell'intervento. Solone, di contro, vi emerge come le-

gislatore giusto, autore di leggi note, emblema di una città ordinata e ben governata, realizzazione dell'eunomia evocata nella sua forse più celebre elegia. Egli è già metro di giudizio per valutare la condotta dei politici contemporanei in una società che è ricca e fiorente, ma intravede con Cratino le prime crepe al modello tradizionale nella politica personalistica di Pericle. La definizione di Solone come *demotikotatos*, tuttavia, affonda le sue radici nella rappresentazione aristofanea del personaggio come *phylodemos ten physin*, come amico del popolo per inclinazione naturale. Questa battuta di Aristofane acquisisce un significato ancora più importante se si guarda al contesto in cui viene pronunciata: è il Solone della riforma della giustizia, della fondazione dell'Eliea e dell'apertura dei tribunali ai cittadini di tutte le classi censitarie. Aristofane non lo dice espressamente, ma il contesto per capire la battuta su Solone, che la democrazia ce l'ha nelle vene, non può essere altro che questo.

A completamento di questo discorso si possono citare altri provvedimenti soloniani cui la critica ha guardato con favore in maniera pressoché unanime. Si tratta di quelle misure miranti a tutelare figure marginali, come orfani, ereditiere (nella particolare accezione che il termine *epikleros* assume nel diritto attico) e vedove incinte, la cui protezione non poteva essere assicurata dal nucleo familiare, ma anche della precoce vocazione evergetica della polis, che all'epoca di Solone si accompagna con la generosità privata di matrice aristocratica, evidente nella preoccupazione di assistere le *epikleroi* appartenenti alla classe dei teti o di garantire protezione agli orfani di guerra.

Solone probabilmente sarebbe inorridito di fronte alla democrazia d'età classica, alla forza violenta del *demos*, ma il suo essere *demotikós*, mediante l'istituzione del governo della legge, pose inconsapevolmente le basi per gli sviluppi in senso democratico della costituzione di Atene.



## Riferimenti bibliografici

- Adcock 1927 F.E. Adcock, Literary Tradition and Early Greek Code-Makers, *CHJ* 2 (1927), 95-109.
- Almeida 2003 J. Almeida, *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems: A Reading of the Fragments in Light of the Researches of New Classical Archaeology (Mnemosyne, Suppl. 243)*, Leiden - Boston 2003.
- Amado Rodríguez 1997 M.T. Amado Rodríguez, Crítica y elogio en los fragmentos de Cratino: algunos aspectos, in A. López Eire (ed.), *Sociedad, política y literatura. Comedia griega antigua. Actas del I Congreso internacional, Salamanca, noviembre 1996*, Salamanca 1997, 233-242.
- Ambaglio 2004 D. Ambaglio, Memoria e oblio delle leggi: un possibile strumento di lotta politica, in S. Cataldi (a cura di), *'Poleis' e 'politeiai'. Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca, Torino, 29 maggio - 31 maggio 2002*, Alessandria 2004, 335-350.
- Ampolo 1983 C. Ampolo, La βουλή δημοσίη di Chio, un consiglio «popolare»? , *PP* 38 (1983), 401-416.
- Andrewes 1974 A. Andrewes, The Survival of Solon's *Axones*, in D. Bradeen - M. McGregor (eds.), *Phoros. Tribute to Benjamin Dean Meritt*, New York 1974, 21-28.
- Arnaoutoglou 1994 I. Arnaoutoglou, Associations and Patronage in Ancient Athens, *AncSoc* 25 (1994), 5-17.
- Arnaoutoglou 2004 I. Arnaoutoglou, Aspects of Oral Law in Archaic Greece, in D.L. Cairns - R.A. Knox (eds.), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of Douglas M. MacDowell*, Swansea 2004, 1-13.
- Arnaoutoglou 2016 I. Arnaoutoglou, The Greek Text of D. 47.22.4 (Gai 4 *ad legem duodecim tabularum*) Reconsidered, *LR* 5 (2016), 87-119.
- Arnott 1988 G.W. Arnott, The Greek Original of Plautus' *Aulularia*, *Wiener Studien* 101 (1988), 181-191.
- Arnott 1996 G.W. Arnott, Alexis, *The Fragments: A Commentary*, Cambridge, 1996.

- Arnott 2010 G.W. Arnott, Middle Comedy, in G.W. Dobrov (ed.), *Brill's Companion to the Study of Greek Comedy*, Leiden - Boston 2010, 279-231.
- Arrington 2010 N.T. Arrington, Topographic Semantics: The Location of the Athenian Public Cemetery and Its Significance for the Nascent Democracy, *Hesperia* 79, 4 (2010), 499-539.
- Azoulay 2010 V. Azoulay, *Périclès. La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris 2010.
- Bain 1992 D. Bain, A Recent Suggestion about the Original of Plautus' *Aulularia*, *LCM* 17 (1992), 68-70.
- Bakola 2008 E. Bakola, The Drunk, the Reformer and the Teacher: Agonistic Poetics and the Construction of Persona in Comic Poets of the Fifth Century, *CCJ* 54 (2008), 1-29.
- Bakola 2010 E. Bakola, *Cratinus and the Art of Comedy*, Oxford - New York 2010.
- Banfi 2012 A. Banfi, Qualche considerazione intorno al controllo di legittimità ad Atene, in B. Legras - G. Thür (hrsgg.), *Symposion 2011. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Paris, 7.-10. September 2011*, Wien 2012, 49-76.
- Bartzoka 2012 A. Bartzoka, Solon fondateur de la *Boule* des Quatre Cents?, *Historiká* 2 (2012), 127-156.
- Bartzoka 2015 A. Bartzoka, Le démos et l'Aréopage dans la vision politique et morale d'Isocrate, in Chr. Bouchet - P. Giovannelli-Jouanna (éds.), *Isocrate. Entre jeu rhétorique et enjeux politiques*, Paris 2015, 175-183.
- Barucchi 1999 L. Barucchi, Aristide figlio di Lisimaco nella tradizione letteraria del V secolo a.C., *RSA* 29 (1999), 51-75.
- Barucchi 2004-2005 L. Barucchi, Il metodo di selezione degli arconti in Atene arcaica, *MEP* 9-10 (2004-2005), 69-85.
- Bayliss 2013 A.J. Bayliss, Oaths of Office, in A.H. Sommerstein - A.J. Bayliss (eds.), *Oath and State in Ancient Greece*, Berlin - Boston 2013, 33-46.
- Bearzot 1980 C. Bearzot, Isocrate e il problema della democrazia, *Aevum* 54, 1 (1980), 113-131.
- Bearzot 2002 C. Bearzot, recensione a K.-J. Hölkeskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland* (*Historia Einzelschriften* 131), Stuttgart 1999, *Athenaeum* 90 (2002), 614-617.
- Bearzot 2004 C. Bearzot, Il Cleone di Tuciddide tra Archidamo e Pericle, in H. Heftner - K. Tomaschitz (hrsgg.), *Ad fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch zum fünfundsechzigsten Geburtstag am 15. September 2004*, Wien 2004, 125-135.

- Bearzot 2005 C. Bearzot, Né cittadini né stranieri: *apeleutheroi* e *nothoi* in Atene, in M.G. Angeli Bertinelli - A. Donati (a cura di), *Serta antiqua et mediaevalia*, VII, *Il cittadino, lo straniero, il barbaro, fra integrazione ed emarginazione nell'antichità. Atti del I Incontro internazionale di storia antica*, Genova, 22-24 maggio 2003, Roma 2005, 77-92.
- Bearzot 2010 C. Bearzot, L'orientamento politico degli attidografi. Ancora sul caso di Androzione, in C. Bearzot - F. Landucci (a cura di), *Storie di Atene, storia dei Greci. Studi e ricerche di attidografia*, Milano 2010, 113-128.
- Bearzot 2015a C. Bearzot, Le tribunal populaire dans l'utopie constitutionnelle oligarchique, in C. Bearzot - L. Loddo, Le rôle du tribunal populaire dans l'utopie constitutionnelle oligarchique. De Solon aux Trente Tyrans, *Politica Antica* 5 (2015), 99-138 (117-138).
- Bearzot 2015b C. Bearzot, La città e gli orfani, in U. Roberto - P.A. Tuci (a cura di), *Tra marginalità e integrazione: aspetti dell'assistenza sociale nel mondo greco e romano. Atti delle Giornate di studio Università Europea di Roma*, 7-8 novembre 2012, Milano 2015, 9-31.
- Benveniste 1976 É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1976.
- Bertelli 2003 L. Bertelli, Teseo: un padre nobile per la democrazia ateniese, in E. Luppino Manes (a cura di), *Storiografia e regalità nel mondo greco. Colloquio interdisciplinare, Chieti, 17-18 gennaio 2002*, Alessandria 2003, 177-194.
- Bertelli 2005 L. Bertelli, Commedia e memoria storica. Cratino ed Eupoli, *Quaderni del Dipartimento di filologia linguistica e tradizione classica Augusto Rostagni* n.s. 4 (2005), 48-89.
- Bertelli 2008 L. Bertelli, *Nomos*, scrittura e identità civica, in G. Carrillo (a cura di), *Unità e disunione della Polis*, Avellino 2008, 23-65.
- Bertelli 2013 L. Bertelli, Democracy and Dissent: The Case of Comedy, in J.P. Arnason - K.A. Raaflaub - P. Wagner (eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy: A Politico-cultural Transformation and Its Interpretations*, Oxford - Malden, MA 2013, 99-125.
- Bertelli 2018 L. Bertelli, The *Athenaion Politeia* and Aristotle's Political Theory, in C. Bearzot - M. Canevaro - T. Gargiulo - E. Poddighe (a cura di), *Athenaion Politeiai tra storia, politica e sociologia. Aristotele e Pseudo-Senofonte*, Milano 2018, 71-86.
- Bertrand 1999 J.M. Bertrand, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Paris 1999.

- Beta 1995 S. Beta, Aristofane tra saggezza e castità, in B. Zimmermann (hrsg.), *Griechisch-römische Komödie und Tragödie*, III, Teil 1, Stuttgart 1995, 21-26.
- Bianchi 2017 F.P. Bianchi, *Cratino. Introduzione e testimonianze*, Heidelberg 2017.
- Blaise 1995 F. Blaise, Solon. Fragment 36 W.: pratique et foundation des norms politiques, *REG* 108 (1995), 24-37.
- Blok J.H Blok, Citizenship, the Citizen Body and Its Assemblies, in H. Beck (ed.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Chichester 2013, 161-175.
- Bonanno 1986 M.G. Bonanno, Solone chiosato da Aristofane, *Sileno* 10 (1986), 93-96.
- Bonner - Smith 1930 R.J. Bonner - G. Smith, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, I, Chicago 1930.
- Bouchet 2008 C. Bouchet, Les lois dans le *Contre Timarque* d'Eschine, *RCCM* 50, 2 (2008), 267-288.
- Bowie 2007 E.L. Bowie, Early Expatriates: Displacement and Exile in Archaic Poetry, in J.F. Gaertner (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond (Mnemosyne, Suppl. 83)*, Leiden - Boston 2007, 21-50.
- Bréguet 1980 E. Bréguet (éd.), Cicéron, *La République*, II, *Livres II-IV*, Paris 1980.
- Bringmann 1965 K. Bringmann, *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates (Hypomnemata, Suppl. 14)*, Göttingen 1965.
- Brisson 2008 L. Brisson, La loi dans les *Lois* de Platon, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 61 (2008) 347-358.
- Bruzzese 2011 L. Bruzzese, *Studi su Filemone comico*, Lecce 2011.
- Buis 2009 E.J. Buis, Fragmentos de un discurso jurídico. La descontextualización del léxico judicial y su eficacia cómica en *Comensales* de Aristófares, *Emerita* 77 (2009), 79- 108.
- Burke 2005 E.M. Burke, The Habit of Subsidization in Classical Athens: Toward a Thetic Ideology, *C&M* 56 (2005), 5-47.
- Bury 1900 J. Bury, *History of Greece*, Edinburgh 1900.
- Camassa 1976-1977 G. Camassa, Il mutamento delle leggi nella prospettiva pitagorica (a proposito di Giamblico, *Vita Pitagorica* 176), *AFLPE* 14 (1976-1977), 457-471.
- Camassa 1982 G. Camassa, Le istituzioni politiche greche, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, I, *L'Antichità Classica*, Torino 1982, 3-126.
- Camassa 1986 G. Camassa, Il pastorato di Zaleuco, *Athenaeum* 64 (1986), 139-145.

- Camassa 1993 G. Camassa, Il linguaggio indiziario e l'uso di documenti nell'*Athenaion Politeia*, in L. Cresci - L. Piccirilli (a cura di), *L'Athenaion Politeia di Aristotele*, Genova 1993, 99-116.
- Camassa 1994 G. Camassa, Verschriftung und Veränderung der Gesetze, in H.-J. Gehrke (hrsg.), *Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich*, Tübingen 1994, 97-111.
- Camassa 2005 G. Camassa, Du changement des lois, in P. Sineux (éd.), *Le législateur et la loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé. Actes du Colloque de Caen, 15-17 mai 2003*, Caen 2005, 29-36.
- Camassa 2011 G. Camassa, *Scrittura e mutamento delle leggi nel mondo antico. Dal Vicino Oriente alla Grecia di età arcaica e classica*, Roma 2011.
- Camassa 2014 G. Camassa, Eforo e l'invenzione della legge, *QS* 80 (2014), 71-93.
- Cammack 2013 D. Cammack, Aristotle on the Virtue of the Multitude, *Political Theory* 41, 2 (2013), 175-202.
- Cammack 2018 D. Cammack, The Democratic Significance of the Classical Athenian Courts, in W. O'Reilly (ed.), *Decline: Decadence, Decay and Decline in History and Society*, Budapest 2018, forthcoming.
- Cammack 2019 D. Cammack, Deliberation in Ancient Greek Assemblies, *CPb* 114 (2019), forthcoming.
- Campbell 1982 D.A. Campbell (ed.), *Greek Lyric*, I, Cambridge, MA - London 1982.
- Canevaro 2013a M. Canevaro, *The Documents in the Attic Orators: Laus and Decrees in the Public Speeches of Demosthenic Corpus*, Oxford - New York 2013.
- Canevaro 2013b M. Canevaro, Thieves, Parent Abusers, Draft Dodgers... and Homicides? The Authenticity of Dem. 24.105, *Historia* 62, 1 (2013), 25-47.
- Canevaro 2015 M. Canevaro, Making and Changing Laws in Ancient Athens, in E.M. Harris - M. Canevaro (eds.), *Oxford Handbook of Ancient Greek Law* (Oxford Handbooks Online), 2015.
- Canevaro 2016 M. Canevaro, Demostene, *Contro Leptine. Introduzione, traduzione e commento storico*, Berlin - Boston 2016.
- Canevaro 2017a M. Canevaro, The Rule of Law as the Measure for Political Legitimacy in the Greek City States, *Hague Journal of the Rule of Law* 9 (2017), 211-236.
- Canevaro 2017b M. Canevaro, How to Cast a Criminal out of Athens: Law and Territory in Archaic Attica, in I. Xydopoulos - K. Vlassopoulos - E. Tounta (eds.), *Violence and Com-*

- munity: *Law, Space and Identity in the Ancient Eastern Mediterranean World*, London 2017, 50-71.
- Canevaro 2018a M. Canevaro, Athenian Constitutionalism: *Nomothesia* and the *graphe nomon me epitedeion theinai*, in G. Thür - U. Yiftach - R. Zelnick-Abramovitz (hrsgg.), *Symposion 2017. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Tel Aviv, 20.-23. August 2017*, Wien 2018, forthcoming.
- Canevaro 2018b M. Canevaro, Laws Against Laws: The Athenian Ideology of Legislation, in C. Carey - I. Giannadaki - B. Griffith Williams (eds.), *Use and Abuse of Law in Athenian Courts*, Leiden 2018, 271-292.
- Canevaro - Harris 2012 M. Canevaro - E.M. Harris, The Documents in Andocides' *On the Mysteries*, *CQ* 62, 1 (2012), 98-129.
- Canfora 1982 L. Canfora, Gli storici greci, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Torino 1982, 374-419.
- Canfora 2011 L. Canfora, Elogi pretestuosi e critiche radicali alla democrazia ateniese. Le *Supplici* di Euripide, in A. Beltrametti (a cura di), *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato*, Roma 2011, 213-219.
- Cantarella 1984 E. Cantarella, A proposito di diritto e di prediritto, *Studi Storici* 25 (1984), 75-81.
- Cantarella 2011 E. Cantarella, Greek Law and the Family, in E. Rawson (ed.), *A Companion to Families in Greek and Roman Worlds*, Chichester 2011, 333-345.
- Cantarella 2016 E. Cantarella, *Gerotrophia*: A Controversial Law, in D.F. Leão - G. Thür (hrsgg.), *Symposion 2015. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Coimbra, 1.-4. September 2015*, Wien 2016, 55-66.
- Carawan 1998 E.M. Carawan, *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford - New York 1998.
- Carawan 2008 E. Carawan, What the Mnemones Know, in A. Mackay (ed.), *Orality, Literacy, Memory in the Ancient Greek and Roman World (Mnemosyne, Suppl. 298)*, Leiden - Boston 2008, 163-184.
- Carey 2013 C. Carey, In Search of Drakon, *CCJ* 59 (2013), 29-51.
- Carey 2015 C. Carey, Solon in the Orators, *TC* 7 (2015), 110-128.
- Caserta 2009 C. Caserta, *Corpo politico. Corpo, dike, comunicazione fra Agamennone e Pericle*, Bologna 2009.
- Cassio 1977 A.C. Cassio, Aristofane, *Banchettanti (ΔΑΙΤΑΛΗΣ)*. I frammenti, Pisa 1977.
- Ceccarelli 1996 P. Ceccarelli, L'Athènes de Périclès: un «pays de cognac»? L'idéologie démocratique et l'αὐτόματος βίος dans la comédie ancienne, *QUCC* 54 (1996), 109-159.

- Cecchet 2017 L. Cecchet, Re-shaping and Re-founding Citizen Bodies: The Case of Athens, Cyrene and Camarina, in L. Cecchet - A. Busetto (eds.), *Citizens in the Graeco-Roman World: Aspects of Citizenship from the Archaic Period to AD 212 (Mnemosyne, Suppl. 407)*, Leiden - Boston 2017, 50-77.
- Cerri 2010 G. Cerri, Il significato dell'espressione *leggi non scritte* nell'Atene del V secolo A.C.: formula polivalente o rinvio ad un corpus giuridico di tradizione orale?, *MedAnt* 13 (2010), 139-146.
- Cerri 2012 G. Cerri, Le *Nuvole* di Aristofane e la realtà storica di Socrate, in F. Perusino - M. Colantonio (a cura di), *La commedia greca e la storia. Atti del Seminario di studio, Urbino, 18-20 maggio 2010*, Pisa 2012, 151-194.
- Chantraine 2009 P. Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 2009.
- Christ 1998 M.R. Christ, *The Litigious Athenian*, Baltimore 1998.
- Christ 2010 M.R. Christ, Helping Behaviour in Classical Athens, *Phoenix* 64, 3-4 (2010), 254-290.
- Clarke 2008 K. Clarke, *Making Time for the Past: Local History and the Polis*, Oxford - New York 2008.
- Connor 1971 W.R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton 1971.
- Coppola 1936 G. Coppola, *Il teatro di Aristofane*, I, Bologna 1936.
- Costantini 2017 P. Costantini, Legge di Chio, in C. Antonetti - S. De Vido (a cura di), *Iscrizioni greche: un'antologia*, Roma 2017, 42-47.
- Csapo 2000 E. Csapo, From Aristophanes to Menander? Genre Transformation in Greek Comedy, in M. Depew - D.D. Obbink (eds.), *Matrices of Genre: Authors, Canons, and Society*, Cambridge, MA 2000, 115-133.
- Cudjoe - Adam Magnissali 2010 R.V. Cudjoe - S. Adam-Magnissali, Family Law in [Demosthenes] 43 *Against Macartatus*, 75, *EHHd* 42 (2010), 67-73.
- Daneš 2012 J. Daneš, *Political Aspects of Greek Tragedy*, Červený Kostelec 2012.
- Davidson 1993 J.N. Davidson, Fish, Sex and Revolution in Athens, *CQ* 43 (1993), 53-66.
- Davidson 1997 J.N. Davidson, *Courtesans & Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, London 1997.
- Davis 2011 G. Davis, *Axones* and *Kyrbeis*: A New Answer to an Old Problem, *Historia* 60 (2011), 1-35.
- Day - Chambers 1962 J. Day - M. Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Berkeley - Los Angeles 1962.

- Demont 2015 P. Demont, La composition de l'Aréopagitique d'Isocrate, in Chr. Bouchet - P. Giovannelli-Jouanna (éd.), *Isocrate. Entre jeu rhétorique et enjeux politiques*, Paris 2015, 71-81.
- Detienne 1988 M. Detienne, L'espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la cité, in M. Detienne (éd.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille 1988, 29-81.
- Develin 1979 R. Develin, The Election of Archons from Solon to Telesinos, *AC* 48 (1979), 455-468.
- Dillon 1995 M.P. Dillon, Payments to the Disabled at Athens: Social Justice or Fear of Aristocratic Patronage?, *AncSoc* 26 (1995), 27-57.
- Dmitriev 2016 S. Dmitriev, Killing in Style: Demosthenes, Demades, and Phocion in Later Rhetorical Tradition, *Mnemosyne* 69, 6 (2016), 931-954.
- Dover 1968 K.J. Dover, Aristophanes, *Clouds*, Oxford 1968.
- Dunbar 1995 N. Dunbar, Aristophanes, *Birds*, Oxford 1995.
- Duplouy 2014 A. Duplouy, Les prétendues classes censitaires soloniennes. À propos de la citoyenneté athénienne archaïque, *Annales ESC* 69, 3 (2014), 629-658.
- Eder 1986 M. Eder, The Political Significance of the Codification of Law in Archaic Societies: An Unconventional Hypothesis, in K.A. Raaflaub (ed.), *Social Struggle in Archaic Rome: Perspectives on the Conflict of the Orders*, Berkeley 1986, 262-300.
- Edmonds 1957 J.M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy*, I, *Old Comedy*, Leiden 1957.
- Edmonds 1959 J.M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy*, II, *Middle Comedy*, Leiden 1959.
- Efstathiou 2007 A. Efstathiou, *Euthyna* Procedure in 4th C. Athens and the Case on the False Embassy, *Dike* 10 (2007), 113-135.
- Ehrenberg 1950 V. Ehrenberg, Origins of Democracy, *Historia* 1, 4 (1950), 515-548.
- Engels 1993 J. Engels, *Studien zur politischen Biographie des Hyperides*, München 1993.
- Faraguna 1994 M. Faraguna, Alle origini dell'*oikonomia*: dall'Anonimo di Giamblico ad Aristotele, *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Rendiconti* 5 (1994), 551-589.
- Faraguna 2005 M. Faraguna, La figura dell'*aisymnetes* tra realtà storica e teoria politica, in R.W. Wallace - M. Gagarin (eds.), *Symposion 2001. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Evanston, IL, 5.-8. September 2001*, Wien 2005, 321-338.

- Faraguna 2006 M. Faraguna, Fra oralità e scrittura. Diritto e forme della comunicazione dai poemi omerici a Teofrasto, *Dike* 9 (2006), 63-91.
- Faraguna 2011 M. Faraguna, Legislazione e scrittura nella Grecia arcaica e classica, *ZPE* 177 (2011), 1-20.
- Faraguna 2012 M. Faraguna, *Hektemoroi, isomoiria, seisachtheia*. Ricerche recenti sulle riforme economiche di Solone, *Dike* 15 (2012), 171-193.
- Faraguna 2015 M. Faraguna, Archives, Documents, and Legal Practices in the Greek Polis, E.M. Harris - M. Canevaro (eds.), *Oxford Handbook of Ancient Greek Law* (Oxford Handbooks Online) 2015, 1-20.
- Farioli 2000 M. Farioli, Mito e satira politica nei *Chironi* di Cratino, *RFIC* 128 (2000), 406-431.
- Farioli 2001 M. Farioli, *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica*, Milano 2001.
- Feyel 2009 Chr. Feyel, *ΔΟΚΙΜΑΣΙΑ. La place et le rôle de l'examen préliminaire dans les institutions des cités grecques*, Paris 2009.
- Fisher 2001 N.R.E. Fisher, Aeschines, *Against Timarchos. Introduction, Translation and Commentary*, Oxford - New York 2001.
- Fögen 1994-1995 M.T. Fögen, The Legislator's Monologue: Notes on the History of Preambles, *Chicago-Kent Law Review* 70, 4 (1994-1995), 1593-1620.
- Ford 1999 A. Ford, Reading Homer from the Rostrum: Poems and Laws in Aeschines' *Against Timarchus*, in S. Goldhill - R. Osborne (eds.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge - New York 1999, 231-256.
- Forsdyke 2005 S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton 2005.
- Freeman 1926 K. Freeman, *The Work and Life of Solon*, Cardiff 1926.
- Frisk 1960 H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, I, *A-Ko*, Heidelberg 1960.
- Fröhlich 2000 P. Fröhlich, Remarques sur la reddition des comptes des stratèges athéniens, *Dike* 3 (2000), 81-111.
- Frost 1964 F.J. Frost, Pericles, Thucydides, Son of Melesias, and Athenian Politics before the War, *Historia* 4 (1964), 385-399.
- Frost 2002 F.J. Frost, Solon πορνοβοσικός and Aphrodite Pandemos, *Syllecta classica* 13 (2004), 34-46.
- Fuks 1953 A. Fuks, *The Ancestral Constitution: Four Studies in Athenian Party Politics at the End of the Fifth Century B.C.*, London 1953.

- Gagarin 1981 M. Gagarin, The Thesmothetai and the Earliest Athenian Tyranny Law, *TAPhA* 111 (1981), 71-77.
- Gagarin 1986 M. Gagarin, *Early Greek Law*, Berkeley - Los Angeles 1986.
- Gagarin 1992 M. Gagarin, The Poetry of Justice: Hesiod and the Origins of Greek Law, *Ramus* 21 (1992), 61-78.
- Gagarin 2006 M. Gagarin, Legal Procedure in Solon's Laws, in J.H. Blok - A.P.M. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches (Mnemosyne, Suppl. 272)*, Leiden - Boston 2006, 261-275.
- Gagarin 2008 M. Gagarin, *Writing Greek Law*, Cambridge 2008.
- Gagarin - Perlman 2016 M. Gagarin - P. Perlman, *The Laws of Ancient Crete, c. 650-400 BCE*, Oxford 2016.
- García Soler 1997 M.J. García Soler, El pescado en la comedia griega, in A. López Eire (ed.), *Sociedad, política y literatura. Comedia griega antigua. Actas del I Congreso internacional, Salamanca, noviembre 1996*, Salamanca 1997, 279-285.
- García Soler 2012 M.J. García Soler, Utopia e politica in Cratino, in F. Perusino - M. Colantonio (a cura di), *La commedia greca e la storia. Atti del Seminario di studio, Urbino, 18-20 maggio 2010*, Pisa 2012, 305-327.
- Garland 2014 R. Garland, *Wandering Greeks: The Ancient Greek Diaspora from the Age of Homer to the Death of Alexander the Great*, Princeton - Oxford 2014.
- Gernet 1968 L. Gernet, Droit et prédroit en Grèce ancienne, in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, 175-260.
- Gernet - Bizos 1989<sup>5</sup> L. Gernet - M. Bizos (éds.), *Lysias, Discours*, II, Paris 1989<sup>5</sup>.
- Gil 1989 L. Gil, El Aristófanes perdido, *CFC* 22 (1989), 39-106.
- Gilliard 1907 Ch. Gilliard, *Quelques reformes de Solon*, Lausanne 1907.
- Glazebrook 2011 A. Glazebrook, Πορνείον: Prostitution in Athenian Civic Space, in A. Glazebrook - M.M. Henry (eds.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE - 200 CE*, Madison - London 2011, 34-59.
- Glötz 1904 G. Glötz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904.
- Gomme 1938 A.W. Gomme, Aristophanes and the Politics, *CR* 52 (1938), 97-109.
- Grauer 1825 G.H. Grauer, *De Aesopo*, Bonn 1825 (Diss.).
- Greene 1938 W.C. Greene (ed.), *Scholia platonica*, Haverfordiae 1938.
- Grethlein 2010 J. Grethlein, *The Greeks and the Past: Poetry, Oratory and History in the Fifth Century BCE*, Cambridge - New York 2010.

- Grethlein 2014 J. Grethlein, *The Value of the Past Challenged: Myth and Ancient History in the Attic Orators*, in J. Ker - C. Pieper (eds.), *Valuing the Past in the Greco-Roman World. Proceedings from the Penn-Leiden Colloquia on Ancient Values 7 (Mnemosyne, Suppl. 309)*, Leiden - Boston 2014, 309-330.
- Griffith 1966 G.T. Griffith, *Isegoria in the Assembly at Athens*, in *Ancient Society and Institutions. Studies Presented to Victor Ehrenberg on His 75th Birthday*, Oxford 1966, 115-138.
- Gschnitzer 1988 F. Gschnitzer, *Storia sociale dell'antica Grecia*, Bologna 1988.
- Guidorizzi 2006 G. Guidorizzi, *Mito e commedia. Il caso di Cratino*, in E. Medda - M.S. Mirto - M.P. Pattoni (a cura di), *ΚΩΜΩΔΙΟΤΡΑΓΩΔΙΑΙΑ. Intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a.C.*, Pisa 2006, 119-135.
- Hall 2007 J. Hall, *A History of the Archaic World ca. 1200-479 BCE*, Malden - Oxford 2007.
- Halperin 1990 D.M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, London 1990.
- Hansen 1975 M.H. Hansen, *Eisangelia: The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense 1975.
- Hansen 1976 M.H. Hansen, *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes: A Study in the Athenian Administration of Justice in the Fourth Century B.C.*, Odense 1976.
- Hansen 1981-1982 M.H. Hansen, *The Athenian Heliiaia from Solon to Aristotle*, *C&M* 33 (1981-1982), 9-47.
- Hansen 1989 M.H. Hansen, *Solonian Democracy in Fourth-Century Athens*, *C&M* 40 (1989), 71-99.
- Hansen 1990 M.H. Hansen, *When Was Selection by Lot of Magistrates Introduced in Athens*, *C&M* 41 (1990), 55-61.
- Hansen 2013 M.H. Hansen, *Reflections on Aristotle's Politics*, København 2013.
- Harding 1994 P. Harding, *Androtion and the Attbis: The Fragments Translated with Introduction and Commentary*, Oxford 1994.
- Harding 2008 P. Harding, *The Story of Athens: The Fragments of the Local Chronicles of Attika*, London 2008.
- Harris 1997 E.M. Harris, *A New Solution to the Riddle of the Seisachtheia*, in L. Mitchell - P.J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, London - New York 1997, 103-112.

- Harris 2006 E.M. Harris, Solon and the Spirit of the Laws in Archaic and Classical Greece, in J. Blok - A. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches (Mnemosyne, Suppl. 272)*, Leiden - Boston 2006, 290-318.
- Harris 2009-2010 E.M. Harris, What Are the Laws of Athens about? Substance and Procedure in Athenian Statutes, *Dike* 12-13 (2009-2010), 5-68.
- Harris 2013-2014 E.M. Harris, The Authenticity of the Document at Andocides *On the Mysteries* 96-98, *Tekmeria* 12 (2013-2014), 121-153.
- Harris 2016 E.M. Harris, From Democracy to the Rule of Law? Constitutional Change in Athens During the Fifth and Fourth Centuries BCE, in C. Tiersch (hrsg.), *Die Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert. Zwischen Modernisierung und Tradition*, Stuttgart 2016, 73-87.
- Hawke 2011 J. Hawke, *Writing Authority: Elite Competition and Written Law in Early Greece*, Dekalb, IL 2011.
- Heath 1987 M. Heath, *Political Comedy in Aristophanes (Hypomnema, Suppl. 87)*, Göttingen 1987.
- Henderson 2014 J. Henderson, Comedy in the Fourth Century, II: Politics and Domesticity, in M. Fontaine - A.C. Scafuro (eds.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford - New York 2014, 181-198.
- Henry 2011 M.M. Henry, The Traffic in Women: From Homer to Hipponax, from War to Commerce, in A. Glazebrook - M.M. Henry (eds.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE - 200 CE*, Madison - London 2011, 14-33.
- Herter 1960 H. Herter, Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte der heidnischen und christlichen Schrifttums, *JbAC* 3 (1960), 70-111.
- Hesk 2012 J. Hesk, Common Knowledge and the Contestation of History in Some Fourth-Century Athenian Trials, in J. Marincola - L. Llewellyn-Jones - C. Maciver (eds.), *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical Eras: History without Historians*, Edinburgh 2012, 207-227.
- Hignett 1952 C.H. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1952.
- Hillgruber 1988 M. Hillgruber, *Die zehnte Rede des Lysias. Einleitung, Text und Kommentar* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 29), Berlin - New York 1988.
- Hölkeskamp 1992a K.-J. Hölkeskamp, Written Law in Archaic Greece, *PCPhS* 38 (1992), 87-117.

- Hölkeskamp 1992b K.-J. Hölkeskamp, Arbitrators, Lawgivers and the 'Codification of Law' in Archaic Greece: Problems and Perspectives, *Métis* 7 (1992), 49-81.
- Hölkeskamp 1999 K.-J. Hölkeskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland* (Historia Einzelschriften, 131), Stuttgart 1999.
- Holland 1941 L. Holland, Axones, *AJA* 45 (1941), 346-362.
- Hollmann 2015 A.J. Hollmann, Solon in Herodotus, *TC* 7 (2015), 85-109.
- Humphreys 1988 S.C. Humphreys, The Discourse of Law in Archaic and Classical Greece, *Law and History Review* 6 (1988), 465-493.
- Humphreys 1997 S.C. Humphreys, Leggi, tribunali, processi, in S. Settis (a cura di), *I Greci: storia, cultura, arte, società*, 2.1, *Una storia greca: formazione*, Torino 1997, 541-565.
- Immerwahr 1985 H. Immerwahr, The Date of the Construction of Solon's Axones, *BASP* 22 (1985), 123-135.
- Imperio 2012 O. Imperio, Satira politica e leggi *ad personam* nell'*archaia*. Pericle e il *Dionisalessandro* di Cratino, in A. Beltrametti (a cura di), *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato*, Roma 2012, 291-314.
- Imperio 2013 O. Imperio, Il conflitto generazionale nei *Banchettanti* di Aristofane, in D. Susanetti - N. Distilo (a cura di), *Letteratura e conflitti generazionali. Dall'antichità classica a oggi*, Roma 2013, 75-95.
- Ismard 2007 P. Ismard, Les associations en Attique de Solon à Clithène, in J.-Chr. Couvehnes - S. Milanezi (éds.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate. Actes du Colloque international, Tours, 7-8 mars 2005*, Tours 2007, 17-33.
- Jacoby 1926 F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker, Teil 2, Zeitgeschichte, Kommentar zu Nr. 64-105*, Berlin 1926.
- Jacoby 1930 F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischer Historiker, Teil 2 D, Kommentar zu Nr. 106-261*, Berlin 1930.
- Jacoby 1944 F. Jacoby, ΓΕΝΕΣΙΑ: A Forgotten Festival of the Dead, *CQ* 38 (1944), 65-75.
- Jacoby 1949 F. Jacoby, *Atthis: The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949.
- Jacoby 1954 F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker, Teil 3, Geschichte von Staedten und Voelkern (Horiographie und Etnbographie), B (Supplement), A Commentary on the Ancient Historians of Athens (Nos. 323a-334), Vol. II, Notes - Addenda - Corrigenda - Index*, Leiden 1954.

- Jacoby 1955 F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Teil 3, *Geschichte von Staedten und Voelkern*, B, *Kommentar zu Nr. 297-607*, Leiden 1955.
- Janik 2007 J. Janik, Remarks on the Concepts of Change and Immutability in the Greek Historiography V BC, *Electrum* 13 (2007), 9-14.
- Jedrkiewicz 1989 S. Jedrkiewicz, *Sapere e paradosso nell'Antichità. Esopo e la favola*, Roma 1989.
- Jedrkiewicz 1997 S. Jedrkiewicz, *Il convitato sullo sgabello. Plutarco, Esopo ed i Sette Savi*, Pisa - Roma 1997.
- Jeffery 1976 L. Jeffery, *Archaic Greece: The City-States c. 700-500 B.C.*, New York 1976.
- Jellamo 2005 A. Jellamo, *Il cammino di Dike: l'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma 2005.
- Johnstone 1999 S. Johnstone, *Disputes and Democracy: The Consequences of Litigation in Ancient Athens*, Austin 1999.
- Jones 1999 N.F. Jones, *The Associations of Classical Athens: The Response to Democracy*, Oxford - New York 1999.
- Kapparis 1998 K. Kapparis, The Law on the Age of the Speakers in the Athenian Assembly, *RhM* 141, 3-4 (1998), 255-259.
- Karabelias 2002 E. Karabelias, *L'épiclerat attique*, Athina 2002.
- Kassel - Austin 1983 R. Kassel - C. Austin (edd.), *Poetae Comici Graeci*, IV, *Aristophan - Crobylus*, Berolini - Novi Eboraci 1983.
- Kassel - Austin 1991 R. Kassel - C. Austin (edd.), *Poetae Comici Graeci*, II, *Agathenor - Aristonymus*, Berolini 1991.
- Kienast 2005 D. Kienast, Die Funktion der attischen Demen von Solon bis Kleisthenes, *Chiron* 35 (2000), 69-100.
- Knorr 2013 O. Knorr, Horace's Ship Ode (*Odes* 1.14) in Context: A Metaphorical Love Triangle, *TAPhA* 136 (2006), 149-169.
- Konstantakos 2013 I.M. Konstantakos, Comedy in the Fourth Century, 1: Mythological Burlesques, in M. Fontaine - A.C. Scafuro (eds.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford - New York 2014, 160-180.
- Kurke 2011 L. Kurke, *Aesopic Conversations: Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose*, Princeton 2011.
- Laks 2007 A. Laks, Préambule sur les préambules: derechef, sur les *Lois* de Platon, *Rhetorica* 25, 1 (2007), 53-71.
- Lambert 1993 S.D. Lambert, *The Phratries of Attica*, Ann Arbor 1993.
- Lambert 2012 S. Lambert, Inscribing the Past in Fourth-Century Athens, in J. Marincola - L. Llewellyn-Jones - C. Maciver (eds.), *Greek Notions of the Past in the Archaic and Clas-*

- sical Eras: History without Historians*, Edinburgh 2012, 253-275.
- Lane 2013 M. Lane, Claims to Rule: The Case of the Multitude, in M. Deslauriers - P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge - New York 2013, 247-274.
- Lane Fox 1994 R.J. Lane Fox, Aeschines and Athenian Democracy, in R. Osborne - S. Hornblower (eds.), *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford 1994, 135-155.
- Lanni 2004 A. Lanni, Arguing from 'Precedent': Modern Perspectives on Athenian Practice, in E.M. Harris - L. Rubinstein (eds.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London 2004, 159-171.
- Lanni 2017 A. Lanni, Collective Sanctions in Classical Athens, in D.P. Kehoe - T.H. McGinn (eds.), *Ancient Law, Ancient Society*, Ann Arbor 2017, 9-31.
- Laroche 1949 E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien (νέμω, νέμεσις, νόμος, νομίζω)*, Paris 1949.
- Leão 2016 D.F. Leão, Consistency and Criticism in Plutarch's Writings Concerning the Laws of Solon, in J. Opsomer - G. Roskam - F.B. Titchener (eds.), *A Versatile Gentleman: Consistency in Plutarch's Writing*, Leuven 2016, 243-254.
- Leão 2018 D.F. Leão, Aristófanis e as leis de Sólon, in C.N. Fernández - J.T. Nápoli - G.C. Zecchin de Fasano (coord.), *[Una] nueva visión de la cultura griega antigua en el comienzo del tercer milenio: perspectivas y desafíos*, La Plata 2018, 213-233.
- Leão - Rhodes 2015 D.F. Leão - P.J. Rhodes, *The Laws of Solon: A New Edition with Introduction, Translation and Commentary*, London - New York 2015.
- Leduc 2012 C. Leduc, L'archonte éponyme: le τιμητής (= *censor*) des Athéniens aux VII<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles, *Pallas* 90 (2012), 201-216.
- Lewis 2007 J. Lewis, *Early Greek Lawgivers*, Bristol 2007.
- Lewis 2017 D.M. Lewis, Making Law Grip: Inequality, Injustice, and Legal Remedy in Solonian Attica and Ancient Israel, in I. Xydopoulos - K. Vlassopoulos - E. Tounta (eds.), *Violence and Community: Law, Space and Identity in the Ancient Eastern Mediterranean World*, London 2017, 28-49.
- Lewis 2018 D.M. Lewis, *Greek Slave Systems in Their Eastern Mediterranean Context, c. 800-146 BC*, Oxford 2018.

- Linforth 1919 I. Linforth, *Solon the Athenian*, Berkeley - Los Angeles 1919.
- Lipsius 1905 J.H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, I, Leipzig 1905.
- Lloyd 2010<sup>7</sup> A.B. Lloyd, Erodoto, *Le Storie*, II, *L'Egitto*, Milano 2010<sup>7</sup>.
- Loddo 2012 L. Loddo, Il *diapsephismos* post-tirannico: cittadinanza e lotta politica, *RSA* 42 (2012), 55-93.
- Loddo 2013 L. Loddo, I Greci e l'aborto fra teoria politica e prassi medica. Per una rilettura di Platone, Aristotele, Ippocrate, *Erga-Logoi* 1, 2 (2013), 105-133.
- Loddo 2015a L. Loddo, Crisi economica e valorizzazione delle risorse. Una lettura del *nomos argbias*, in R. Angiolillo - E. Elia - E. Nuti (a cura di), *Crisi. Immagini, interpretazioni e reazioni nel mondo greco, latino e bizantino*, Alessandria 2015, 111-129.
- Loddo 2015b L. Loddo, Le moment de la fondation: un tribunal du peuple à l'époque de Solon?, in C. Bearzot - L. Loddo, Le rôle du tribunal populaire dans l'utopie constitutionnelle oligarchique. De Solon aux Trente Tyrans, *Politica Antica* 5 (2015), 99-138 (99-117).
- Loddo 2015c L. Loddo, Lisia, *Contro Nicide per inattività*: un'interpretazione, *Hormos* 7 (2015), 96-125.
- Loddo 2016a L. Loddo, È esistita l'*epidikasia argbias*? Considerazioni intorno a Bekker, *Anecd. Graeca* I 310, 1-5, *Aevum* 90, 1 (2016), 37-49.
- Loddo 2016b L. Loddo, Trasfigurazione comica del reale. Il caso di Solone, *Nuova Secondaria* 33, 6 (2016), 56-58.
- Loddo 2016c L. Loddo, Cambiamenti costituzionali nei *Philippika* di Teopompo di Chio, *IncidAnt* 14, 2 (2016), 175-206.
- Loddo 2018a L. Loddo, Aristotele, Solone e le leggi democratiche. Indagine critica e criteri di selezione, in C. Bearzot - M. Canevaro - T. Gargiulo - E. Poddighe (a cura di), *Athenaion Politeiai tra storia e sociologia. Aristotele e pseudo-Senofonte*, Milano 2018, 175-210.
- Loddo 2018b L. Loddo, La legge ateniese sull'interdizione degli stranieri dal mercato di Atene. Da Solone ad Aristofonte di Azenia, *Klio* 100, 3 (2018), 667-687.
- Loddo 2019 L. Loddo, Eschine e il progetto di Solone sull'educazione dei giovani. L'interpretazione delle leggi soloniane nell'orazione *Contro Timarco*, *RIL* (2019), in corso di stampa.
- Luppino Manes 2011 E. Luppino Manes, Introduzione, in B. Scardigli (a cura di), Plutarco, *Vite parallele. Aristide, Catone*, Milano 2011, 77-133.

- Luraghi 2011 N. Luraghi, Thucydides and Spartan Power in the Archaeology and Beyond, in G. Rechenauer - V. Pothou (eds.), *Thucydides, a Violent Teacher? History and Its Representations*, Göttingen 2011, 185-198.
- Luraghi 2015 N. Luraghi, The Discourse of Tyranny in Ancient Greece, in H. Börm (ed.), *Antimonarchic Discourse in Antiquity*, Stuttgart 2015, 67-84.
- Luzi 1980 G. Luzi, I nuovi cittadini di Clistene (Aristot., *Polit.*, 3, 2, 3 [1275 b]), *ASNP* 10, 1 (1980), 71-78.
- Lytle 2006 E. Lytle, *Marine Fisheries and the Ancient Greek Economy*, Ann Arbor 2006 (Diss.).
- MacDowell 1978 D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, Oxford 1978.
- MacDowell 1995 D.M. MacDowell, *Aristophanes and Athens: An Introduction to the Plays*, Oxford - New York 1995.
- Manfredini 1971 M. Manfredini, Il decreto di Aristide sull'arcontato e un *excerptum* plutarco di Giorgio Gemisto Pletone, *ASNP* 1 (1971), 81-87.
- Manfredini - Piccirilli 1977 M. Manfredini - L. Piccirilli, Plutarco, *La Vita di Solone*, Milano 1977.
- Marchiandi 2011 D. Marchiandi, *I periboli funerari nell'Attica classica: lo specchio di una 'borghesia'*, Athina - Paestum 2011.
- Martin 2015 R.P. Martin, Solon in Comedy, *TC* 7, 1 (2015), 66-84.
- Masaracchia 1958 A. Masaracchia, *Solone*, Firenze 1958.
- Mash 2017 M.C. Mash, Humour, Ethnography, and Embassy: Herodotus, *Histories* 3.17-25 and Aristophanes, *Acharnians* 61-133, in E. Baragwanath - E. Foster (eds.), *Clio and Thalia: Attic Comedy and Historiography (Histos, Suppl. 6)*, Newcastle Upon Tyne 2017, 67-97.
- Mastellari 2016 V. Mastellari, Middle Comedy: Not Only Mythology and Food. The Political and Contemporary Dimension, *AAntHung* 56, 4 (2016), 421-433.
- Mastromarco - Totaro 2008 G. Mastromarco - P. Totaro, *Storia del teatro greco*, Firenze 2008.
- McGlew 2002 J. McGlew, *Citizens on Stage: Comedy and Political Culture in the Athenian Democracy*, Ann Arbor 2002.
- Melero 1997 A. Melero, Mito y politica en la comedia de Cratino, in A. López Eire (ed.), *Sociedad, política y literatura. Comedia griega antigua. Actas del I Congreso internacional, Salamanca, noviembre 1996*, Salamanca 1997, 117-131.
- Melero 1998 A. Melero, La comedia prearistofánica, in F.R. Adrados - A. Martínez Díez (eds.), *IX Congreso Español de Estudios Clásicos, Madrid, 27 al 30 de septiembre de 1995*, IV, *Literatura Griega*, Madrid 1998, 3-25.

- Mirhady 2006 D. Mirhady, Aristotle and the Law Courts, *Polis* 23 (2006), 1-17.
- Moscatti Castelnuovo 2016 L. Moscati Castelnuovo (a cura di), *Solone e Cresio. Variazioni letterarie, filosofiche e iconografiche su un tema erodoteo. Atti della Giornata di studi, Macerata, 10 marzo 2015*, Macerata 2016.
- Mossé 1978 C. Mossé, Le thème de la *patrios politeia* dans la pensée grecque du IV<sup>e</sup> siècle, *Eirene* 16 (1978), 81-89.
- Mossé 1979 C. Mossé, Comment s'élabore un mythe politique. Solon père fondateur de la démocratie athénienne, *Annales (ESC)* 34 (1979), 425-437.
- Mossé 1987-1989 C. Mossé, Classes censitaires et participation politique, *Opus* 6-8 (1987-1989), 165-174.
- Mossé 2006 C. Mossé, *Pericle: l'inventore della democrazia*, Roma - Bari 2006.
- Mossé 2008 C. Mossé, La reconstruction de l'histoire d'Athènes au IV<sup>e</sup> siècle, in B. Mezzadri (éd.), *Historiens de l'Antiquité*, Paris 2008, 109-121.
- Müller 2018 S. Müller, Demetrios of Phaleron (228), in *Brill's New Jacoby*, General Editor: Ian Worthington (Macquarie University). Consulted online on 30 August 2018, [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_bnj\\_a228](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a228).
- Murray 1996 O. Murray, *La Grecia delle origini*, Bologna 1996 (*Early Greece*, Glasgow 1980).
- Musti 1986 D. Musti, Democrazia e scrittura, *Scrittura e civiltà* 10 (1986), 21-48.
- Musti 1995 D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma - Bari 1995.
- Musti 2010 D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana* (I Classici della storia), Roma - Bari 2010.
- Nenci 1994 G. Nenci, La KYPBIΣ selinuntina, *ASNP* s. III, 24 (1994), 459-466.
- Nesselrath 1990 H.-G. Nesselrath, *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*, Berlin - New York 1990.
- Newman 1950 W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1950.
- Nouhaud 1982 M. Nouhaud, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris 1982.
- Noussia 2003 M. Noussia, The Language of Tyranny in Cratinus, *PCPhA* 49 (2003), 74-88.
- Noussia 2010 M. Noussia, Solon the Athenian, *The Poetic Fragments (Mnemosyne, Suppl. 326)*, Leiden - Boston 2010.
- Ober 1998 J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton 1998.

- Ober 2000 J. Ober, Quasi-Rights: Participatory Citizenship and Negative Liberties in Democratic Athens, *Social Philosophy and Policy* 17 (2000), 27-61.
- Oliva 1973 P. Oliva, Solon in der Darstellung der Komödie, *GLO* 5 (1973), 25-33.
- Oliva 1988 P. Oliva, *Solon, Legende und Wirklichkeit*, Konstanz 1988.
- Oliver 1935 J. Oliver, Greek Inscriptions, *Hesperia* 4 (1935), 5-32.
- Olson 2007 S.D. Olson (ed.), *Broken Laughter: Select Fragments of Greek Comedy*, Oxford - New York 2007.
- Oranges 2013 A. Oranges, *Euthyna e/o eisanghelia*: il processo di Cimone, *Aevum* 87 (2013), 21-30.
- Oranges 2016 A. Oranges, L'accusa di corruzione nel contesto di *euthyna*: verifica delle finanze e della fedeltà democratica dei magistrati, *Antesteria* 5 (2016), 81-97.
- Osborne 1985 R. Osborne, Law in Action in Classical Athens, *JHS* 105 (1985), 40-58.
- Osborne 2009 R. Osborne, *Greece in the Making, 1200-479 BC*, London - New York 2009.
- Osborne 2010 R. Osborne, *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge - New York 2010.
- Ostwald 1969 M. Ostwald, *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*, Oxford 1969.
- Ostwald 1986 M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley 1986.
- Papakonstantinou 2008 Z. Papakonstantinou, *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece*, London 2008.
- Papachrysostomou 2012 A. Papachrysostomou, Πολιτική σάτιρα και κριτική στη Μέση Κωμωδία, in A. Markantonatos - L. Platypodis - G. Xanthaki-Karamanou (επιμ.), *Θέατρο και πόλη: αττικό δράμα, αθηναϊκή δημοκρατία και αρχαία ελληνική θρησκεία*, Athina 2012, 326-349.
- Paradiso 1994 A. Paradiso, Tucidide, Aristotele, la *stasis* a Sparta, *Métis* 9-10 (1994), 151-170.
- Parker 1996 R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford 1996.
- Parker 2007 V. Parker, Tyrants and Lawgivers, in H.A. Shapiro (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge - New York 2007, 13-39.
- Parmeggiani 2011 G. Parmeggiani, *Eforo di Cuma. Studi di storiografia greca*, Bologna 2011.
- Pelloso 2014-2015 C. Pelloso, Popular Prosecution in Early Athenian Law: The Drakonian Roots of the Solonian Reform, *E.K.E.I.E.A.* 45 (2014-2015), 9-58.

- Pelloso 2016 C. Pellosso, *Ephesis eis to dikasterion*: Remarks and Speculations on the Legal Nature of the Solonian Reform, in D.F. Leão - G. Thür (hrsgg.), *Symposion 2015. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Coimbra, 1.-4. September 2015*, Wien 2016, 33-48.
- Pelloso 2017 C. Pellosso, Λ'ἔφεσις al tribunale popolare in diritto processuale ateniese: impugnazione, rimessione o *tertium datur?*, *Index* 45 (2017), 517-556.
- Penrose 2015 W.D. Penrose Jr., The Discourse of Disability in Ancient Greece, *CW* 108, 4 (2015), 499-523.
- Pepe 2012 L. Pepe, *Phonos. L'omicidio da Draconte all'età degli oratori*, Milano 2012.
- Pepe 2016 L. Pepe, Some Remarks on Equality in Homer and in the First Written Laws. Response to Robert W. Wallace, in D.F. Leão - G. Thür (hrsgg.), *Symposion 2015. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Coimbra, 1.-4. September 2015*, Wien 2016, 15-27.
- Pepe 2017 L. Pepe, Escribir las leyes, respetar las leyes no escritas, in E. Buís (coord.), *Derecho griego antiguo, Revista Jurídica de Buenos Aires* 94 (2017), 33-60.
- Pezzoli - Curnis 2012 F. Pezzoli - M. Curnis (a cura di), Aristotele, *La Politica, libro II*, direzione di L. Bertelli e M. Moggi, Roma 2012.
- Piccirilli 1981 L. Piccirilli, *Nomoi* cantati e *nomoi* scritti, *CCC* 2 (1981), 7-14.
- Piccirilli 1984 L. Piccirilli, Dall'*Anomia* all'*Eunomia*, in *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, III, Napoli 1984, 1031-1036.
- Piéart 1971 M. Piéart, Les εὔθυνοι athéniens, *AC* 40 (1971), 526-573.
- Poddighe 2010 E. Poddighe, Mescolanza o purezza? Il *diapsephismos* tra i Pisistratidi e la riforma di Clistene, *Klio* 92, 2 (2010), 285-300.
- Poddighe 2014 E. Poddighe, *Aristotele, Atene e la metamorfosi dell'idea democratica. Da Solone a Pericle (594-451 a.C.)*, Roma 2014.
- Poddighe 2018 E. Poddighe, Arist. *Ath. Pol.* 9, 2 e la regola del giudizio globale sui *politika*. Considerazioni sul metodo storico aristotelico, in C. Bearzot - M. Canevaro - T. Gargiulo - E. Poddighe (a cura di), *Athenaion Politeiai tra storia, politica e sociologia. Aristotele e Pseudo-Senofonte*, Milano 2018, 147-174.
- Pomeroy 1975 S.B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York 1975.
- Porro 1996 A. Porro, *Alceo, Frammenti*, Firenze 1966.

- Raaflaub 2006 K.A. Raaflaub, Athenian and Spartan *eunomia*, or: What to do with Solon's Timocracy, in J. Blok - A. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches* (Mnemosyne, Suppl. 272), Leiden - Boston 2006, 390-428.
- Raaflaub - Ober - Wallace 2007 K.A. Raaflaub - J. Ober - R.W. Wallace (eds.), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles - London 2007.
- Reggiani 2015 N. Reggiani, *La giustizia cosmica: le riforme di Solone fra 'polis' e 'kosmos'*, Firenze 2015.
- Rhodes 1981 P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenion Politeia*, Oxford 1981.
- Rhodes 2004 P.J. Rhodes, The Laws of Athens in the Aristotelian *Athenion Politeia*, in D.F. Leão - L. Rossetti - M. Fialho (coord.), *Nomos. Derecho y sociedad en la Antigüedad clásica*, Coimbra 2004, 75-87.
- Rhodes 2006 P.J. Rhodes, The Reforms and Laws of Solon: An Optimistic View, in J.H. Blok - A.P. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches* (Mnemosyne, Suppl. 272), Leiden - Boston 2006, 248-260.
- Rhodes 2011 P.J. Rhodes, Appeals to the Past in Classical Athens, in G. Herman (ed.), *Stability and Crisis in the Athenian Democracy. Proceedings of a Conference in Jerusalem, 2009, in Memory of A. Fuks* (Historia Einzelschriften, 215), Stuttgart 2011, 13-30.
- Ries 1983 G. Ries, *Prolog und Epilog in Gesetzen des Altertums*, München 1983.
- Robertson 1986 N. Robertson, Solon's *Axones* and *Kyrbeis*, and the Sixth-Century Background, *Historia* 35 (1986), 147-176.
- Robinson 1997 E.W. Robinson, *The First Democracies: Early Popular Government Outside Athens* (Historia Einzelschriften, 107), Stuttgart 1997.
- Rosen 1995 R.M. Rosen, Plato Comicus and the Evolution of Greek Comedy, in *Beyond Aristophanes: Transition and Diversity in Greek Comedy*, Atlanta 1995, 119-137.
- Rosenbloom 2014 D.S. Rosenbloom, The Politics of Comic Athens, in M. Fontaine - A.C. Scafuro (eds.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford - New York 2014, 297-320.
- Rosivach 1995 V. Rosivach, Solon's Brothels, *LCM* 20 (1995), 2-3.
- Rossetti 2009 L. Rossetti, *Polymathia* e unità del sapere in Eraclito, in E.H. Hülsz Piccone (ed.), *Nuevos ensayos sobre Heraclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum, Mexico, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM*, 2009, 337-360.

- Rubinstein 2003 L. Rubinstein, Volunteer Prosecutors in the Greek World, *Dike* 6 (2003), 87-113.
- Ruffell 2000 I. Ruffell, The World Turned Upside Down: Utopia and Utopianism in the Fragments of Old Comedy, in D. Harvey - J. Wilkins (eds.), *The Rivals of Aristophanes: Studies in Athenian Old Comedy*, London 2000, 473-506.
- Ruschenbusch 1958 E. Ruschenbusch, *Patrios Politeia*. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., *Historia* 7, 4 (1958), 398-423.
- Ruschenbusch 1965 E. Ruschenbusch, Ηλιαία. Die Tradition über da solonische Volksgericht, *Historia* 14 (1965), 381-384.
- Ruschenbusch 1966 E. Ruschenbusch, ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ: *die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte* (*Historia* Einzelschriften, 9), Wiesbaden 1966.
- Ruschenbusch 1968 E. Ruschenbusch, *Untersuchungen zur Geschichte des athenischen Strafrechts*, Böhlau 1968.
- Russo 1994 C.F. Russo, *Aristophanes: An Author for the Stage*, London - New York 1994.
- Ruzé 1988 F. Ruzé, Aux débuts de l'écriture politique. Le pouvoir de l'écrit dans la cité, in M. Detienne (éd.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille 1988, 82-94.
- Ruzé 1997 F. Ruzé, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris 1997.
- Ruzé 2006 F. Ruzé, En Grèce archaïque: la législation sociale au secours des plus faibles, in M. Molin (éd.), *Les régulations sociales dans l'Antiquité. Actes du Colloque d'Angers, 23 et 24 mai 2003*, Rennes 2006, 171-188.
- Ruzé 2017 F. Ruzé, La codification en Grèce archaïque, in D. Jallard - Chr. Nihan (eds.), *Writing Laws in Antiquity / L'écriture du droit dans l'Antiquité*, Wiesbaden 2017, 34-49.
- Saldutti 2014 V. Saldutti, *Cleone: un politico ateniese*, Bari 2014.
- Santoni 1979 Santoni, Aristotele, Solone e l'*Athenaion Politeia*, *ASNP* 9 (1979), 959-984.
- Santoni 1999 A. Santoni, Aristotele, *La costituzione degli Ateniesi. Alle radici della democrazia occidentale*, Bologna 1999.
- Saunders 2014 T.J. Saunders, Aristotele, *Politica*, I, *Libri I-IV*, introduzioni di L. Canfora e R. Kraut, commento di T.J. Saunders e R. Richardson, traduzione di R. Radice e T. Gariglio, Milano 2014.
- Scafuro 2006 A.C. Scafuro, Identifying Solonian Laws, in J.H. Blok - A.P.M. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: New His-*

- torical and Philological Approaches (Mnemosyne, Suppl. 272)*, Leiden - Boston 2006, 175-196.
- Scafuro 2014 A.C. Scafuro, Comedy in the Late Fourth and Early Third Centuries BCE, in M. Fontaine - A.C. Scafuro (eds.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford - New York 2014, 199-217.
- Schenkeveld 2007 D.M. Schenkeveld, Theory and Practice in Fourth-Century Eloquence: The Case of the Speaker as a Teacher of the Demos, in D.C. Mirhady (ed.), *Influences on Peripatetic Rhetoric. Essays in Honor of William W. Fortenbaugh* (Philosophia Antiqua, 105), Leiden - Boston 2007, 25-35.
- Schmitt Pantel 1992 P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma 1992.
- Schwartzberg 2004 M. Schwartzberg, Athenian Democracy and Legal Change, *American Political Science Review* 98, 2 (2004), 311-325.
- Sciacchitano 2014 R. Sciacchitano, Su alcune leggi di Solone per la tutela dei ceti meno abbienti (F 23D, 55-57; 60-64; 75; 78 Rutschbusch), *IncidAnt* 12 (2014), 123-139.
- Segoloni 1994 L.M. Segoloni, *Socrate a banchetto. Il Simposio di Platone e i Banchettanti di Aristofane*, Roma 1994.
- Seibert 1979 J. Seibert, *Die politischen Flüchtlinge und Verbannten in der griechischen Geschichte*, Darmstadt 1979.
- Seveso 2010 G. Seveso, *Paternità e vita familiare nella Grecia antica*, Roma 2010.
- Shear 1971 T.L. Shear, The Athenian Agora: Excavations of 1970, *Hesperia* 40 (1971), 241-279.
- Sickinger 1999 J.P. Sickinger, *Public Records and Archives in Classical Athens*, Chapel Hill - London 1999.
- Sickinger 2008 J.P. Sickinger, Indeterminacy in Greek Law: Statutory Gaps and Conflicts, in E.M. Harris - G. Thür (hrsgg.), *Symposion 2007. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Durham, 2.-6. September 2007*, Wien 2008, 99-110.
- Sidwell 2009 K. Sidwell, *Aristophanes the Democrat: The Politics of Satirical Comedy During the Peloponnesian War*, Cambridge 2009.
- Simonton 2017 M. Simonton, *Classical Greek Oligarchy: A Political History*, Princeton - Oxford 2017.
- Sommerstein 2014 A.H. Sommerstein, The Authenticity of the Demophantus Decree, *CQ* 64 (2014), 54-67.
- Sondhaus 1909 C. Sondhaus, *De Solonis legibus*, Jena 1909.
- Staveley 1972 E.S. Staveley, *Greek and Roman Voting and Elections*, Ithaca 1972.

- Steinbock 2013 B. Steinbock, Contesting the Lessons from the Past: Aeschines' Use of Social Memory, *TAPhA* 143, 1 (2013), 65-103.
- Storey 2003 I.C. Storey, *Eupolis, Poet of Old Comedy*, Oxford - New York 2003.
- Storey 2006 I.C. Storey, On First Looking into Kratinos' Dionysalexandros, in L. Kozak - J. Rich (eds.), *Playing around Aristophanes. Essays in Celebration of the Completion of the Edition of the Comedies of Aristophanes by Alan Sommerstein*, Oxford 2006, 105-125.
- Strauss 1993 B.S. Strauss, *Fathers and Sons in Athens: Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*, London 1993.
- Stroud 1968 R.S. Stroud, *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley - Los Angeles 1968.
- Stroud 1978 R.S. Stroud, State Documents in Archaic Athens, in *Athens Comes of Age: From Solon to Salamis*, Princeton 1978, 20-42.
- Stroud 1979 R.S. Stroud, *The Axones and Kyrbeis of Drakon and Solon*, Berkeley - Los Angeles 1979.
- Svenbro 1988 J. Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1988.
- Szegedy-Maskak 1978 A. Szegedy-Maskak, Legends of the Greek Lawgivers, *GRBS* 19 (1978), 199-209.
- Szegedy-Maszak 1998<sup>2</sup> A. Szegedy-Maszak, Thucydides' Solonian Reflections, in C. Dougherty - L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Ancient Greece: Cult, Performance, Politics*, Cambridge 1998<sup>2</sup>, 201-214.
- Taylor 2017 C. Taylor, *Poverty, Wealth, and Well-being: Experiencing Penia in Democratic Athens*, Oxford - New York 2017.
- Telò 2004 M. Telò, Eupoli, Solone e l'adulterio. Una proposta per la *persona loquens* di Eup. fr. 101 K.-A. (= P. Oxy. 863), *ZPE* 146 (2004), 1-12.
- Telò 2007 M. Telò (a cura di), *Eupolidis Demi*, Firenze 2007.
- Telò - Porciani 2002 M. Telò - L. Porciani, Un'alternativa per la datazione dei *Demi* di Eupoli, *QUCC* 72 (2002), 23-40.
- Thomas 1977 C. Thomas, Literacy and Codification of Law, *SDHI* 43 (1977), 455-458.
- Thomas 1992 R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992.
- Thomas 1994 R. Thomas, Law and the Lawgiver in the Athenian Democracy, in R. Osborne - S. Hornblower (eds.), *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford 1994, 119-133.

- Thomas 1995 R. Thomas, *Written in Stone? Liberty, Equality, Orality, and the Codification of Law*, *BICS* 40, 1 (1996), 59-74.
- Timmer 2008 J. Timmer, *Altersgrenzen politischer Partizipation in antiken Gesellschaften*, Berlin 2008.
- Traill 1995 J.S. Traill, *Persons of Ancient Athens*, III, Toronto 1995.
- Trevisan 2009 R. Trevisan, *Legislatori ispirati in Diodoro Siculo (1.94.1-2)*, *RCCM* 51 (2009), 67-98.
- Tsigarida 2006 I. Tsigarida, *Solon – Begründer der Demokratie? Eine Untersuchung der sogenannten Mischverfassung Solons von Arben und deren ‚demokratischer‘ Bestandteile*, Bern - Frankfurt am Main 2006.
- Tuci 2014 P.A. Tuci, *Tre osservazioni sui Demi di Eupoli (fr. 17 Telò = 99 Kassel-Austin): la datazione della commedia, l'identificazione del demagogo e la figura di Solone*, *Aevum* 88, 1 (2014), 19-35.
- Tuci 2015 P.A. Tuci, *La città e le vedove. Forme di assistenza pubblica (e privata)*, in U. Roberto - P.A. Tuci (a cura di), *Tra marginalità e integrazione: aspetti dell'assistenza sociale nel mondo greco e romano. Atti delle Giornate di studio Università Europea di Roma, 7-8 novembre 2012*, Milano 2015, 33-55.
- Urios-Aparisi 1996-1997 E. Urios-Aparisi, *Old Comedy Pherecrates' Way*, *Ítaca* 12-13 (1996-1997), 75-86.
- Valdés Guía 2002 M. Valdés Guía, *Política y religión en Atenas arcaica. La reorganización de la polis en época de Solón: una revisión de la documentación arqueológica, literaria y religiosa*, Oxford 2002.
- Valdés Guía 2003 M. Valdés Guía, *Entre el Consejo de Solón y el de Clístenes: Heliea en época de Pisístrato?*, *Gerión* 21 (2003), 73-91.
- van Compernelle 1976 R. van Compernelle, *Le tradizioni sulla fondazione e sulla storia arcaica di Locri Epizefiri e la propaganda politica alla fine del V e nel IV secolo a.C.*, *ASNP* s. III, 6, 2 (1976), 329-400.
- van Compernelle 1981 R. van Compernelle, *La législation aristocratique de Locres Épizéphyrienne, dite législation de Zaleukos*, *AC* 50 (1981), 759-769.
- van Compernelle 1992 R. van Compernelle, *Lo stanziamento di apoikoi greci presso Capo Zefirio (capo Bruzzano) nell'ultimo terzo dell'VIII secolo a.C.*, *ASNP* s. III, 22, 3 (1992), 761-780.
- van Effenterre 1991 H. van Effenterre, *Criminal Law in Archaic Crete*, in M. Gagarin (hrsg.), *Symposion 1990. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, *Pacific Grove, CA, 24.-26. September 1990*, Böhlau - Verlag - Köln - Weimar - Wien 1991, 83-86.

- Vattuone 1991 R. Vattuone, *Sapienza d'Occidente. Il pensiero storico di Timeo di Tauromenio*, Bologna 1991.
- Verlinsky 2017 A. Verlinsky, Draco's Constitution in the *Athenaion Politeia* 4: Is It an Interpolation or an Author's Later Addition?, *Hyperboreus* 23, 1 (2017), 142-173.
- Vickers 1997 M.J. Vickers, *Pericles on Stage: Political Comedy in Aristophanes' Early Plays*, Austin 1997.
- Vickers 2015 M.J. Vickers, *Aristophanes and Alcibiades: Echoes of Contemporary History in Athenian Comedy*, Berlin - Boston 2015.
- Wade-Gery 1931 H.T. Wade-Gery, Eupatridai, Archons and Areopagus, *CQ* 25, 1-2 (1931), 1-11, 77-89.
- Wallace 1983 R.W. Wallace, The Date of Solons Reforms, *AJAH* 8 (1983), 81-95.
- Wallace 1989 R.W. Wallace, *The Areopagos Council, to 307 B.C.*, Baltimore - London 1989.
- Wallace 1998 R.W. Wallace, Solonian Democracy, in I. Morris - K.A. Raaflaub (eds.), *Democracy 2500? Questions and Challenges*, Dubuque 1998, 11-29.
- Wallace 2006 R.W. Wallace, Law and Rhetoric: Community Justice in Athenian Courts, in K.H. Kinzl (ed.), *A Companion to the Classical World*, Malden, MA 2006, 416-431.
- Wallace 2007 Revolutions and a New Order in Solonian Athens and Archaic Greece, in K.A. Raaflaub - J. Ober - R.W. Wallace (eds.), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles - London 2007, 49-82.
- Wallace 2009 R.W. Wallace, Charismatic Leaders, in K.A. Raaflaub - H. van Wees (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Chichester 2009, 411-426.
- Wallace 2012 R.W. Wallace, When the Athenians Did not Enforce Their Laws, in B. Legras - G. Thür (hrsgg.), *Symposium 2011. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Paris, 7.-10. September 2011*, Wien 2012, 115-125.
- Wallace 2013 R.W. Wallace, Councils in Greek Oligarchies and Democracies, in H. Beck (ed.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Chichester 2013, 191-204.
- Wallace 2014 R.W. Wallace, Greek Oligarchy, and the pre-Solonian Areopagos Council in [Aristotle] *Ath. Pol.* 2.2-8.4, *Polis, the Journal for Ancient Greek Political Thought* 31 (2014), 191-205.
- Wallace 2016 R.W. Wallace, Equality, the Dêmos, and Law in Archaic Greece, in D.F. Leão - G. Thür (hrsgg.), *Symposium 2015. Vorträge zur griechischen und hellenistischen*

- Rechtsgeschichte, Coimbra, 1.-4. September 2015, Wien 2016, 1-13.
- Weber 1985 C.W. Weber, *Perikles: das goldene Zeitalter von Athen*, München 1985.
- Weiler 1980 I. Weiler, Zum Schicksal der Witwen und Waisen bei den Völkern der Alten Welt, *Saeculum* 31 (1980), 157-193.
- Werlings 2010 M.-J. Werlings, *Le dèmos avant la démocratie. Mots, concepts, réalités historiques*, Paris 2010.
- Werlings 2014 M.-J. Werlings, Pour prolonger la discussion. Concorde solonienne et participation politique d'après la *Constitution d'Athènes*, in S. De Vido (a cura di), *Poteri e legittimità nel mondo antico. Da Nanterre a Venezia in memoria di Pierre Carlier*, Venezia 2014, 77-84.
- Whitehead 1986 D. Whitehead, *The Demes of Attica, 508/7 - ca 250 B.C.: A Political and Social Study*, Princeton 1986.
- Whitehead 2000 D. Whitehead, Hypereides, *The Forensic Speeches: Introduction, Translation and Commentary*, Oxford 2000.
- Wilkins 2000 J. Wilkins, *The Boastful Chef: The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000.
- Winkel 1982 L.C. Winkel, Quelques remarques sur l'accusation publique en droit grec et romain, *RIDA* 29 (1982), 281-294.
- Zelnick-Abramovitz 2000 R. Zelnick-Abramovitz, Did Patronage Exist in Classical Athens?, *AC* 69 (2000), 65-80.
- Zimmermann 2012 B. Zimmermann, Le personificazioni nella commedia greca del V secolo a.C., in G. Moretti - A. Bonandini (a cura di), *Persona ficta. La personificazione allegorica nella cultura antica fra letteratura, retorica e iconografia*, Trento 2012, 15-27.
- Zunino 1998 M.L. Zunino, Scrivere la legge orale, interpretare la legge scritta. I *nomoi* di Zaleuco, *QS* 47 (1998), 151-159.



# Indice dei nomi e dei concetti notevoli

- Accesso all'assemblea e ai tribunali 96;  
98; 99, n. 38; 100-105; 118, n. 135
- Accesso all'arcontato 41; 93; 118-122,  
n. 145
- Adcock Frank Ezra 16, nn. 2-3
- Afrodite *Pandemos* 84, n. 225
- Aisymnetes* 21, n. 34
- Akribeia* 22, n. 40
- Alceo 21, n. 34; 52, n. 61
- Alessi 76-82; nn. 194-195, 209, 211-214;  
86
- Amasi 18; 48
- Anchisteia* 68; 139
- Anomia* 22
- Antigone 27, n. 69
- Antimeneide 21
- Archaia* 12; 51-52; 60, n. 108; 75-76; 82;  
85; 154
- Archita di Taranto 29, n. 76
- Arconti 37; 45; 104; 110, n. 97; 121-122
- Areopago 12; 42, n. 12; 52; 94; 98,  
n. 36; 99-100; 104; 105-113; 115;  
120; 130-131; 147; 152
- Aristide 73-75
- Aristofane 50-51; 57; 61-62; 64-66; 68-  
70; 75, n. 183; 79, n. 205; 155
- Aristofonte di Azenia 47
- Aristonico 80-82, n. 213
- Aristotele 9-11; 17; 19; 22-24; nn. 39,  
46, 50; 45-46, 65; 73; 89-95; 100-  
101; 104; 110-111; 115; 117-118,  
n. 137; 120-122, n. 151; 125-126;  
128-131, n. 30; 135; 141-142; 146,  
n. 3; 151; 154
- Assemblea omerica 45, n. 27; 102-104;  
154
- Assemblea popolare soloniana 44-45,  
n. 27; 94; 96; 98; 99, n. 38; 100,  
n. 62; 100-105; 110; 111, n. 104;  
112-116; 118; 152; 154
- Assistenzialismo 123
- Ataxia* 22
- Axones* 36; 58; 63, n. 130; 69-70, n. 158;  
145-147
- Bartzoka Alexandra 42, nn. 12-13; 93,  
n. 21; 94, n. 24; 95-96, n. 26
- Basileis* 30
- Bearzot Cinzia 17, n. 13; 20, n. 27; 23,  
n. 45; 40, n. 4; 42, n. 13; 47, n. 39;  
107, n. 80; 117, n. 131; 135, nn. 49-  
50; 141, n. 72
- Bertelli Lucio 29, n. 78; 34, n. 98; 36,  
n. 100; 40, n. 4; 51, n. 57; 53, n. 73;  
54, nn. 74-75; 60, n. 110; 61, n. 114;  
92, nn. 15-16
- Bolè demostie* di Chio 97, n. 33; 98; 114-  
115.
- Boulomenos* 13; 39; 44; 125-131; 150
- Cammack Daniela 104; 105, n. 72; 117,  
n. 129
- Caronda di Catania 17; 19, n. 21; 21;  
22, n. 39; 23, n. 46; 24, nn. 48-49;  
25, n. 56; 28, n. 74; 29; 34, n. 92; 36
- Cerri Giovanni 27, nn. 68-69; 50, n. 55
- Cipro 55
- Clistene 9-10; 40, n. 4; 41; 42, n. 10;  
43; 46; 47, nn. 38-38; 69, n. 158; 73;  
91-92; 96-97; 107; 120, n. 44; 123;  
130

- Codice di leggi 11; 16-17; 19; 20, n. 26; 24; 28-29; 32, n. 88; 35; 37; 52; 56; 67; 131; 145; 148-149; 153
- Codificazione delle leggi 15; 21-22; 26-33; 140
- Consiglio dei Quattrocento 12; 52; 93-100; 103; 109; 111-112; 114-115; 152
- Cratino 51-61; 73; 155
- Creta 18, n. 16; 20-21, n. 29; 25; 29-30
- Critica ai capi del popolo 59 nn. 105-106; 111, n. 103; 131, n. 34; 134
- Demarco 73, n. 173; 110, n. 100
- Democrazia 9-11; 13; 20, nn. 26-27; 23; 27, n. 69; 39-50; 75; 86; 89-92; 95; 97; 104; 107; 112-113; 115; 117; 119-120; 123; 124, n. 4; 129-130; 154-155
- Demos* 11; 31; 32, n. 89; 33; 37; 40; 43-44; 49, n. 48; 59; 65-66; 90; 93; 95-96; 100-102; 104; 105, n. 74; 109; 111-114; 116; 120; 122; 128; 131, n. 34; 153-155
- Demosion kakon* 131
- Discepolato 19
- Dokimasia* 109; 110, n. 96; 120; 135, n. 48
- Dracone 22, n. 39; 29; 32, n. 88; 35; 40; 70, n. 158; 85, n. 227; 106; 108, n. 89; 126, n. 15; 127, nn. 15, 18; 137, n. 56; 147-148
- Eder Walter 31, n. 85; 32, n. 88; 33
- Efeti 106; 147
- Efialte 58; 61, n. 114; 69, n. 158; 91; 111-113
- Egitto 18; 20, n. 29; 23, n. 46; 48
- Egualitarismo 30
- Ehrenberg Victor 50, n. 6
- Elezione 21; 101, n. 49; 119-121
- Eliea (vd. Tribunale popolare)
- Entrenchment clause* 23, n. 46
- Epikleros thessa* 132; 137-140
- Ephesis* 12; 45; 90; 99; 102; 115-118; 121; 150; 154
- Eraclide Pontico 134-135
- Eschine 43; 103-104; 132-133, n. 43; 148
- Esopo 77-80
- Ethos* 21
- Eunomia 22, n. 37; 49; 67, n. 148; 131; 155
- Eupoli 51; 70-76
- Eutbynai/Rendiconto* 100; 110, n. 100; 111-112
- Filemone di Siracusa 9, n. 2; 82-85
- Forsdyke Sarah 32, n. 89
- Funzione probuleutica 97-98; 103
- Gagarin Michael 17, n. 15; 26, n. 61; 27, n. 68; 29, n. 79; 30, n. 83; 31, n. 87; 33, n. 90; 34, n. 95; 94, n. 25; 125, n. 9; 130, n. 31
- Gernet Louis 28, n. 71; 132, n. 38
- Gbene* 27
- Giuramento degli arconti 122, n. 151
- Graphé* 125-129
- Gschnitzer Fritz 31, n. 84
- Hansen Mogens H 16, n. 6; 40, n. 7; 41-43, n. 17; 94, n. 25; 104, n. 70; 113, n. 112; 115, n. 122; 118, n. 137; 120, n. 144; 127, nn. 15, 19; 130, n. 30
- Helping Behaviour* 124
- Invalidi 13; 132-133
- Invalidi di guerra 132-137
- Ippodamo di Mileto 135
- Isocrate 9; 22; 40; 42-43; 91; 107; 119-120; 128
- Jacoby Felix 17, n. 10; 70, n. 158; 81, n. 213; 84, n. 224; 91, n. 8; 132, n. 38; 134, n. 47; 135, n. 48
- Jeffery Lilian 29, n. 77; 115, n. 120
- Kakomilia* 22, n. 39
- Klerosis ek prokriton* 12; 119
- Kosmos* (magistrato) 29, n. 78
- Kurke Leslie 78, n. 200; 79, n. 203; 85, n. 226
- Kyrbeis* 36; 58-59; 69-70, n. 158; 122; 145
- Legge/Leggi  
- ben scritte 22-23  
- cantare la 25, nn. 55-57

- di Dreros 29; 36, n. 100
- *ethos* della 21
- formulazione ambigua delle 23, n. 24; 65, n. 138; 113, n. 110
- immutabili (*akinetoï*) 23; 27, n. 20
- non scritte 27, n. 69
- Leggi di Solone
  - funerarie 35, n. 99; 41; 151
  - *peri tyrannon* 131
  - sul *gherotrophein* 70, n. 159
  - sul furto 63; 142-143; 148
  - sull'amnistia 105, n. 74; 106; 109, n. 94; 148
  - sulla moralità 104, n. 67
  - sulla naturalizzazione 46, n. 37; 105, n. 74
  - sulla tutela dei soggetti deboli 137-143
  - sulle associazioni 73-74
  - sull'eredità 41; 68; 140-141; 150
  - sull'inattività 18-19, n. 19; 48, n. 44; 151
  - sull'omicidio 23, n. 46; 85-86, n. 227; 126-127; 147-148
  - sull'ordine di intervento in assemblea 103-104
- Legislatori arcaici 15-26; 20, n. 26; 28-29; 34-35; 46
- Licurgo di Sparta 17, n. 11; 18, nn. 16-17; 19, n. 23; 21, n. 29
- Locri 17; 19, n. 22; 22, n. 39; 24 nn. 48-49; 29-31
- Lotta per l'arcontato 118
- Matrimonio 137-141; 143; 148; 150
- Mese* 76-77; 83
- Metafora delle ancore 52, n. 61; 94, n. 23; 96; 99, n. 40; 109
- Minosse di Creta 20-21, n. 29; 29
- Mirsilo 21, n. 34
- Mnemones* 34; 36
- Mneves 19-20, n. 29
- Moicheia* 72; 85, n. 27; 86; 148
- Mosé 20
- Mossé Claude 40-41; nn. 7-9; 56, n. 90; 94, n. 25; 140, n. 66
- Murray Oswyn 30, n. 80; 35, n. 98
- Musti Domenico 17, n. 12; 23, n. 42; 91, nn. 11-12
- Nea* 12; 76, n. 187; 82-86
- Nomima* cretesi 18, n. 18; 29
- Nomophylakia* 111, n. 104; 112; 120
- Nomos eisanghelias* 108, n. 92; 130-131
- Nothos* 68
- Ober Josiah 10, n. 4; 42, n. 13; 125, n. 7
- Oligonomia 23, n. 43
- Omero 19, n. 23; 57; 62; 67, n. 148
- Oralità 15; 25, n. 57; 27; 32; 34; 36-37
- Orfani 13; 116; 132-137; 141-143; 155
- Origine della legge 26-30
- Paideia* 21, n. 32; 53
- Papakonstantinou Zinos 33, n. 91
- Partecipazione 13; 32; 41; 44; 95; 97-99, n. 38; 102; 105; 118; 123; 131
- Patrios nomos* 48-49, nn. 45-46
- Patrios Politeia* / Costituzione dei padri / Costituzione degli Antenati 9; 11-12; 40; 42; 66; 90, n. 7; 97; 119; 153-154
- Pericle 47-50; 53-54, nn. 74-76; 56; 61; 91; 123-124, nn. 2-3; 155
- Pherne/Dote* 137-139, n. 61; 143; 151
- Pisetero 76-68
- Pisistrato 69, n. 158; 71; 92-93; 121; 133-134; 154
- Pitagora 19, n. 21
- Pittaco di Mitilene 21, n. 34
- Podokakke* 63
- Porneia*/Bordelli 84; 86
- Povertà 124; 137
- Pritaneo 58, n. 101; 106
- Proairesis* 24
- Prooimia* 24-25, nn. 52-54
- Prostates tou demou* (vd. Capi del popolo)
- Prostituzione 83-86, n. 226; 148
- Rhodes Peter John 11; 13; 92; 111; 114; 120; 142; 146-152
- Ricompense per i vincitori olimpici 135, n. 51

- Salamina 55; 105  
Scafuro Adele 84, n. 225; 137-138; 141-143, n. 72; 76; 78; 81-82  
*Seisachtheia* 95, n. 27; 96; 100; 151  
*Sitos* 143  
Sparta 17-19, n. 16; 21, n. 29; 22, n. 37; 23; 25; 54; 61; 135, n. 49  
Solone  
- *apodemia* 23, n. 46; 48  
- mito di 40-41, n. 8  
- *philodemos* 65-66; 76  
*Stasis* 22; 52; 101; 150; 153  
*Stoà Basileios* 69-70, n. 158; 122  
Sussidio/*Misthós* 132-133; 135, n. 48; 137  
  
Taleta di Gortina 18, n. 17; 29  
Temistocle 105  
Teofrasto 134  
Teseo 40, nn. 4, 6; 42  
Teti 13; 44-45, n. 27; 46; 97-99, n. 38; 102-105; 118; 124, n. 3; 132, n. 37; 137-138; 154-155  
*Themistes* 26  
*Thesmós/Thesmoí* 36; 60; 69  
*Thesmotetheion* 121  
  
Thomas Rosalind 16, n. 7; 23, n. 42; 25, n. 55; 28, n. 70; 34 nn. 93-95; 45, n. 31  
Tirannide 9; 21, n. 34; 22, n. 41; 32, n. 89; 42; 49, n. 48; 50; 59; 92; 109, n. 94; 111; 117; 130; 133-134; 150  
Trenta tiranni 117-118  
Tribunale popolare / Eliea 12; 23; 41; 44-45; 89-90; 99; 107; 110; 110-118; 122; 128-129; 141-142; 154  
  
Valdés Guía Miriam 114-115, n. 120  
Vedove 13; 116; 141; 143, n. 82; 155  
Voto 89; 105; 118; 154  
  
Wallace Robert W. 10, n. 4; 11; 22, n. 41; 33, n. 91; 45, n. 27; 46, n. 36; 96, n. 29; 102, n. 54; 103, n. 62; 104, n. 70; 106, n. 79; 107-109; 111, nn. 104, 106; 114, n. 117; 117, nn. 126-127; 118, n. 137; 121, n. 146; 147  
  
Zaleuco di Locri 17, n. 9; 18, n. 18; 19, n. 21-22; 21-25; 28-29; 34, n. 92  
Zalmoxis 20  
Zatrauste/Zarathustra 20

# Indice delle fonti

- ALCEO  
Alc. fr. 129 Campbell: 21, n. 34  
Alc. fr. 208 Campbell: 21, n. 34; 52, n. 61
- ALESSI  
Alessi, fr. 9 K.-A.: 77-80; 77, n. 195  
Alessi, fr. 130 K.-A.: 80, n. 212  
Alessi, fr. 131 K.-A.: 80-82; 80, n. 211
- ANASSIMENE  
Anassimene, *FGrHist* 72 fr. 13: 58, n. 103  
Anassimene, *FGrHist* 72 fr. 24: 49, n. 46
- ANDROZIONE  
Androzione, *FGrHist* 324 fr. 3: 107, n. 80  
Androzione, *FGrHist* 324 fr. 4a-b: 107, n. 80
- ANECDOTA GRAECA  
*Anecd. Gr. s.v. ἀγανόν*: 55, n. 81
- APPIANO  
App. *B Civ.* II 3, 20: 65, n. 140  
App. *B Civ.* II 19, 142: 65, n. 140  
App. *B Civ.* III 5, 35: 65, n. 140
- ARCHITA  
Archita, *leg.* IV 21-30: 29, n. 76
- ARISTOFANE  
Ar. *Av.* v. 1350: 68  
Ar. *Av.* vv. 1353-1357: 66, n. 145; 69, n. 156; 70  
Ar. *Av.* vv. 1535-1541: 67, n. 147  
Ar. *Av.* vv. 1660-1664: 139, n. 63
- Ar. *Av.* vv. 1661-1666: 66, n. 145; 67; 68, n. 150  
Ar. *Eccl.* vv. 688b-689: 71  
Ar. *Eq.* v. 787: 65-66  
Ar. fr. 225 K.-A.: 61, n. 119; 62, n. 128  
Ar. fr. 233 K.-A.: 57, n. 93; 61-64  
Ar. fr. 590 K.-A.: 61, n. 119  
Ar. *Nub.* vv. 269-274: 57-58, n. 96  
Ar. *Nub.* vv. 1178-1195: 57, n. 94; 65, n. 134  
Ar. *Nub.* v. 1187: 64-65, n. 139
- ARISTOFANE DI BISANZIO  
Ar. Byz. fr. 39 Nauck: 137, n. 55; 138-139, n. 60
- ARISTOSSENSO  
Aristosseno, fr. 17 Wehrli: 28, n. 74
- ARISTOTELE  
Arist. *Ath. Pol.* II 2: 43, n. 19  
Arist. *Ath. Pol.* III 3: 37, n. 106  
Arist. *Ath. Pol.* III 4: 27, n. 65; 108, n. 90  
Arist. *Ath. Pol.* III 5: 121, n. 148  
Arist. *Ath. Pol.* III 6: 108, n. 87; 131, n. 32  
Arist. *Ath. Pol.* IV: 137, n. 56  
Arist. *Ath. Pol.* IV 4: 108, n. 89; 131, n. 32  
Arist. *Ath. Pol.* V 2: 21, n. 35  
Arist. *Ath. Pol.* V-XIII: 41; 129  
Arist. *Ath. Pol.* VI 1: 90; 100, n. 45; 105, n. 74  
Arist. *Ath. Pol.* VII 1: 122, n. 151  
Arist. *Ath. Pol.* VII 3: 37, n. 106; 45, n. 27; 98, n. 37; 99, n. 38; 101, n. 49; 102, n. 51

- Arist. *Ath. Pol.* VII 4: 46, n. 36; 108, n. 88  
 Arist. *Ath. Pol.* VIII 1: 46, n. 36; 100, n. 41; 110, n. 97; 118, n. 133  
 Arist. *Ath. Pol.* VIII 2-3: 37, n. 106; 44, n. 27  
 Arist. *Ath. Pol.* VIII 3: 46, n. 35  
 Arist. *Ath. Pol.* VIII 4: 94, nn. 22, 24; 100, n. 41; 110, n. 98; 111-112; 120; 130, n. 28  
 Arist. *Ath. Pol.* IX 1: 9, n. 2; 23, n. 46; 39, n. 2; 45, n. 28; 89-93; 101, n. 45; 105, n. 74; 115, nn. 119; 121; 126, n. 10  
 Arist. *Ath. Pol.* IX 2: 23, n. 44; 93; 113, n. 110  
 Arist. *Ath. Pol.* X: 90, n. 4  
 Arist. *Ath. Pol.* XIII 1-2: 118, n. 136  
 Arist. *Ath. Pol.* XVI 1: 92, n. 17  
 Arist. *Ath. Pol.* XVI 10: 32, n. 89; 109, n. 94  
 Arist. *Ath. Pol.* XXI 4: 47, n. 39  
 Arist. *Ath. Pol.* XXII 1: 10, n. 5; 42, n. 10  
 Arist. *Ath. Pol.* XXII 3: 95  
 Arist. *Ath. Pol.* XXIV 1: 95  
 Arist. *Ath. Pol.* XXIV 3: 135, n. 50  
 Arist. *Ath. Pol.* XXVI 4: 47, n. 40  
 Arist. *Ath. Pol.* XXVII: 71, n. 166  
 Arist. *Ath. Pol.* XXVII 1: 95  
 Arist. *Ath. Pol.* XXVII 4: 123, n. 2  
 Arist. *Ath. Pol.* XXVIII 3: 43, n. 19  
 Arist. *Ath. Pol.* XXIX 3: 42, n. 10  
 Arist. *Ath. Pol.* XXXI 1: 96, n. 31  
 Arist. *Ath. Pol.* XXXV 2: 23, n. 44; 113, n. 110; 117, n. 132; 139, n. 63  
 Arist. *Ath. Pol.* XLI 2: 10, n. 3; 89, n. 3  
 Arist. *Ath. Pol.* XLIX 4: 135, n. 48  
 Arist. *Ath. Pol.* XLVIII 3-5: 110, n. 100  
 Arist. *Ath. Pol.* LIV 2: 110, n. 100  
 Arist. *Ath. Pol.* LV 5: 122, nn. 151-152  
 Arist. *Ath. Pol.* LVI 7: 132, n. 37; 138, n. 59; 141-142, n. 74  
 Arist. *Ath. Pol.* LVII 3: 86, n. 227  
 Arist. fr. 392 Rose: 56, n. 87  
 Arist. fr. 413 Rose: 122, n. 149  
 Arist. fr. 548 Rose: 18, n. 18; 19, n. 22; 22, n. 39  
 Arist. *Pol.* I 2, 1253a 37-39: 90, n. 5  
 Arist. *Pol.* II 8, 1268a 8-11: 135, n. 49  
 Arist. *Pol.* II 10, 1271b 24-32: 18, n. 16  
 Arist. *Pol.* II 11, 1273b 35-41: 44, n. 26  
 Arist. *Pol.* II 11, 1273b 41: 9, n. 2  
 Arist. *Pol.* II 12, 1273b 35 - 1274a 17: 110, n. 97  
 Arist. *Pol.* II 12, 1273b 35 - 1274a 3, 15-21: 101, n. 49; 118, n. 134  
 Arist. *Pol.* II 12, 1274a 1-3: 44, n. 26  
 Arist. *Pol.* II 12, 1274a 8: 123, n. 2  
 Arist. *Pol.* II 12, 1274a 15-21: 99, n. 38; 100, n. 42; 110, n. 99; 137, n. 56  
 Arist. *Pol.* II 12, 1274a 23-25: 28, n. 74  
 Arist. *Pol.* II 12, 1274a 24-30: 17, n. 9  
 Arist. *Pol.* II 12, 1274b 6-8: 22, n. 40  
 Arist. *Pol.* II 12, 1274b 15-18: 22, n. 39  
 Arist. *Pol.* III 2, 1275b 37-38: 47, n. 39  
 Arist. *Pol.* III 10, 1281a 40-b10: 104, n. 71  
 Arist. *Pol.* III 11, 1281b 25-34: 110, n. 97; 118, n. 134  
 Arist. *Pol.* III 11, 1281b 32-34: 45, n. 27; 101, n. 49; 102, n. 51  
 Arist. *Pol.* III 14, 1285a 30-b3: 21, n. 34  
 Arist. *Pol.* III 15, 1286b 20-22: 92, n. 13  
 Arist. *Pol.* IV 6, 1293a 1: 123, n. 2  
 Arist. *Pol.* VI 4, 1318b 21-38: 101, n. 49  
 Arist. *Rhet.* I 7, 1354 a 31 ss.: 23, n. 42
- ARPOCRAZIONE  
 Harp. *s.v.* ἀδύνατοι: 135, n. 48  
 Harp. *s.v.* βινεῖν: 141, n. 70  
 Harp. *s.v.* θῆτες: 138, n. 60  
 Harp. *s.v.* ὁ κάτωθεν νόμος: 58, n. 103  
 Harp. *s.v.* Πάνδημος Ἀφροδίτη: 84, n. 225  
 Harp. *s.v.* σίτος: 143, n. 83
- ARRIANO  
 Arr. *FGrHist* 156 fr. 9.13: 81, n. 213
- ATENEIO  
 Ath. *Deipn.* IV 14, 137e: 58, n. 101  
 Ath. *Deipn.* VI 4, 224c - VI 10, 227a: 81, n. 216  
 Ath. *Deipn.* VI 7, 226a: 80, n. 211  
 Ath. *Deipn.* VI 8, 226b: 80, n. 211

- Ath. *Deipn.* VI 26, 234e-f: 38, n. 101  
 Ath. *Deipn.* X 38, 431d-e: 77, n. 195  
 Ath. *Deipn.* XII 34, 527c: 62, n. 128  
 Ath. *Deipn.* XIII 25, 569d-f: 84, n. 223  
 Ath. *Deipn.* XIII 38, 577b-c: 47, n. 41  
 Ath. *Deipn.* XIV 10, 619b: 25, n. 56
- CASSIO DIONE  
 Dio Cass. *HR XLVIII* 4, 3: 65, n. 140
- CICERONE  
 Cic. *Leg.* II 15: 17, n. 10  
 Cic. *Leg.* II 59: 35, n. 99  
 Cic. *Leg.* II 63-66: 35, n. 99  
 Cic. *Off.* I 22: 105, n. 75  
 Cic. *Off.* II 60: 123, n. 2  
 Cic. *Rep.* II 10, 18: 19, n. 23
- CLEMENTE ALESSANDRINO  
 Clem. Al. *Strom.* I 16, 79, 4: 28, n. 73  
 Clem. Al. *Strom.* I 26, 170, 3: 18, n. 18
- CRATINO  
 Crat. fr. 128 K.-A.: 56; 57, n. 92  
 Crat. fr. 129 K.-A.: 60  
 Crat. fr. 130 K.-A.: 60  
 Crat. fr. 131 K.-A.: 60, n. 108  
 Crat. fr. 133 K.-A.: 57, n. 95  
 Crat. fr. 134 K.-A.: 60  
 Crat. fr. 135 K.-A.: 59, n. 107  
 Crat. fr. 136 K.-A.: 60  
 Crat. fr. 219 K.-A.: 52, n. 64  
 Crat. fr. 246 K.-A.: 55, n. 85  
 Crat. fr. 250 K.-A.: 53  
 Crat. fr. 256 K.-A.: 55, n. 81  
 Crat. fr. 258 K.-A.: 54, n. 77  
 Crat. fr. 300 K.-A.: 58, n. 98
- DEMOSTENE  
 Dem. XVIII (*Sulla corona*) 6: 9, n. 2; 43, n. 20  
 Dem. XX (*Contro Leptine*) 89-94: 45, n. 30  
 Dem. XX (*Contro Leptine*) 102: 139, n. 63  
 Dem. XXI (*Contro Midia*) 45: 128, n. 21  
 Dem. XXI (*Contro Midia*) 47: 116, n. 125  
 Dem. XXI (*Contro Midia*) 222-225: 117, n. 129; 125, n. 7
- Dem. XXIII (*Contro Androzione*) 28: 116, n. 125; 126, n. 15; 127, nn. 16-17  
 Dem. XXII (*Contro Androzione*) 31: 44, n. 23  
 Dem. XXIII (*Contro Aristocrate*) 53: 86, n. 228  
 Dem. XXIII (*Contro Aristocrate*) 62: 23, n. 46  
 Dem. XXIV (*Contro Timocrate*) 63: 130, n. 30  
 Dem. XXIV (*Contro Timocrate*) 139-141: 24, n. 49  
 Dem. XXIV (*Contro Timocrate*) 148: 44, n. 25  
 Dem. XLIII (*Contro Macartato*) 51: 68, n. 153; 139, n. 63  
 Dem. XLIII (*Contro Macartato*) 54: 132, n. 37; 138, n. 54  
 Dem. XLIII (*Contro Macartato*) 62-63: 35, n. 99  
 Dem. XLIII (*Contro Macartato*) 75: 116, n. 125; 132, n. 37; 138, n. 59; 141, n. 72  
 Dem. XLIII (*Contro Macartato*) 78: 68, n. 153; 139, n. 63  
 Dem. XLVIII (*Contro Olimpiodoro*) 56: 139, n. 63  
 Dem. LVII (*Contro Eubulide*) 30-32: 44, n. 22  
 Dem. LVII (*Contro Eubulide*) 32: 46, n. 34
- DEMETRIO FALEREO  
 Demetr. Phal. *FGrHist* 228 fr. 8: 123, n. 2  
 Demetr. Phal. *FGrHist* 228 fr. 22: 136, n. 53  
 Demetr. Phal. *FGrHist* 228 fr. 31: 73, n. 173
- DIGESTO  
 Dig. XXVII 22, 4: 73, n. 175  
 Dig. XLVIII 5, 24: 85, n. 227
- DIODORO SICULO  
 Diod. I 77, 5: 18, n. 19; 48, n. 44  
 Diod. I 94, 1: 20, nn. 24, 29  
 Diod. I 94, 1-2: 20, n. 25  
 Diod. I 94, 2: 20, n. 25

- Diod. IX 2, 5: 136, n. 54  
 Diod. XII 11, 3: 21, n. 32  
 Diod. XII 16, 3: 22, n. 39; 23, n. 46  
 Diod. XII 17, 1-3: 24, n. 49  
 Diod. XII 18, 3: 132, n. 37  
 Diod. XII 19, 1-2: 24, n. 48  
 Diod. XII 20, 1: 21, n. 31
- DIogene LAERZIO  
 Diog. Laer. I 55: 132, n. 37; 133; 136, n. 51  
 Diog. Laer. I 57-58: 65, n. 135  
 Diog. Laer. I 58: 121, n. 148  
 Diog. Laer. I 59: 39, n. 1  
 Diog. Laer. I 62: 55, n. 85  
 Diog. Laer. I 75: 21, n. 34  
 Diog. Laer. VIII 16: 19, n. 21
- DIONE CRISOSTOMO  
 Dio Chrys. *Or.* XXXVIII 20: 65, n. 140  
 Dio Chrys. *Or.* LXXX 6: 24, n. 51  
 Dio Chrys. *Or.* LXXX 93b: 24, n. 51
- DIONIGI DI ALICARNASSO  
 Dion. Hal. *Ant. Rom.* VI 40, 3: 65, n. 140  
 Dion. Hal. *Ant. Rom.* VI 71, 2: 65, n. 140  
 Dion. Hal. *Ant. Rom.* VI 77, 1: 65, n. 140  
 Dion. Hal. *Ant. Rom.* VII 20, 4: 65, n. 140  
 Dion. Hal. *Ant. Rom.* VIII 90, 5: 65, n. 140  
 Dion. Hal. *Ant. Rom.* IX 2, 5: 65, n. 140  
 Dion. Hal. *Ant. Rom.* X 38, 3: 65, n. 140  
 Dion. Hal. *Ant. Rom.* XI 56, 4: 65, n. 140  
 Dion. Hal. *Ant. Rom.* XI 57, 3: 65, n. 140  
 Dion. Hal. *Ant. Rom.* XI 58, 4: 65, n. 140  
 Dion. Hal. *Din.* X 33: 81, n. 213  
 Dion. Hal. *Isae.* 5: 65, n. 140  
 Dion. Hal. *Isoc.* 8: 9, n. 1
- EFORO  
 Eforo, *FGrHist* 70 fr. 139a: 23, n. 42  
 Eforo, *FGrHist* 70 fr. 138b: 18, n. 18;  
 28, n. 73  
 Eforo, *FGrHist* 70 fr. 140: 30, n. 140
- ELIANO  
 Ael. *NA* IX 1: 70, n. 159  
 Ael. *VH* II 39: 25, n. 58
- Ael. *VH* VI 10: 47, n. 40  
 Ael. *VH* VIII 16: 55, n. 86  
 Ael. *VH* XIII 24: 47, n. 40
- ELIO ARISTIDE  
 Ael. *Arist. Or.* XLVI 172: 55, n. 86
- ERACLIDE PONTICO  
 Heraclid. *Pont. fr.* 149 Wehrli: 134, n. 46
- ERMIPPO COMICO  
 Ermippo, *fr.* 47 K.-A.: 54, n. 74
- ERMIPPO (DI SMIRNE)  
 Ermippo, *FGrHist* 1026 fr. 5: 25, n. 56
- ERODOTO  
 Hdt. I 29, 1: 23, n. 46  
 Hdt. I 29, 1- I 30, 1: 48, n. 43  
 Hdt. I 65, 2-4: 18, n. 16  
 Hdt. I 165, 4: 18, n. 16  
 Hdt. II 167, 1: 19, n. 20  
 Hdt. II 177: 48, n. 44  
 Hdt. II 177, 2: 18, n. 19  
 Hdt. III 17-25: 70, n. 205  
 Hdt. V 95, 1-2: 21, n. 34  
 Hdt. VI 123: 40, n. 4  
 Hdt. VI 131: 40, n. 4
- ESCHINE  
 Aeschin. I 22: 104, n. 67  
 Aeschin. I 23: 103, n. 61  
 Aeschin. III 2: 103, n. 61  
 Aeschin. III 7: 117, n. 129  
 Aeschin. III 257: 44, n. 21
- ESICCHIO  
 Hesych. *s.v.* βινειν: 132, n. 37  
 Hesych. *s.v.* ἐς βῆθυνον: 52, n. 64
- ESIODO  
 Hes. *Op.* vv. 37-39: 30, n. 83  
 Hes. *Op.* vv. 219-222: 26, n. 63; 30, n. 83
- ETYMOLOGICUM MAGNUM  
*Etym. Magn. s.v.* πῖσαι: 71, n. 163

EUBULO

Eubulo, fr. 67 K.-A.: 83, n. 221

EUMELO

Eumelo, *FGrHist* 77 fr. 2: 47, n. 41

EUPOLI

Eup. fr. 99 K.-A.: 70-75; 70, n. 160  
 Eup. fr. 99 K.-A. vv. 30-32: 74, n. 182  
 Eup. fr. 99 K.-A. v. 47: 73  
 Eup. fr. 99 K.-A. vv. 78-120: 75, n. 185  
 Eup. fr. 101 K.-A.: 72-73  
 Eup. fr. 105 K.-A.: 75, n. 185  
 Eup. fr. 109 K.-A.: 73, n. 171  
 Eup. fr. 124 K.-A.: 73, n. 171  
 Eup. fr. 128 K.-A.: 71, n. 163; 72

EURIPIDE

Eur. *Supp.* vv. 433 ss.: 30, n. 81

EUSTAZIO

Eust. *Il. I* 132: 24, n. 48  
 Eust. *Il. XXI* 450: 132, n. 37; 137, n. 55;  
 138, n. 60

FILEMONE

Filemone, fr. 3 K.-A.: 9, n. 2; 83-85, nn. 221,  
 223

FILOCORO

Filocoro, *FGrHist* 328 fr. 64b: 111, n. 104  
 Filocoro, *FGrHist* 328 fr. 197a: 135, n. 48  
 Filocoro, *FGrHist* 328 fr. 197b: 135, n. 48

FOZIO

Phot. *s.v.* ἄκασκα: 57, n. 95  
 Phot. *s.v.* ἀλώπηξ οὐ δοροδοκεῖται: 59, n. 107  
 Phot. *s.v.* ἀπειπεῖν: 139, n. 63  
 Phot. *s.v.* ἀπὸ στόματος: 57, n. 92  
 Phot. *s.v.* σίτος: 143, n. 83

GALENO

Gal. *gloss. Hippocr.* XIX p. 64 Kühn: 62  
 Gal. *gloss. Hippocr.* XIX p. 65 Kühn: 57,  
 n. 93  
 Gal. *gloss. Hippocr.* XIX p. 66 Kühn: 61,  
 n. 121

GELLIO

Gell. *NA II* 12, 1: 24, n. 51

GIAMBLICÒ

Iambl. *VP VII* 33-34: 28, n. 74  
 Iambl. *VP XXVII* 130: 19, n. 21  
 Iambl. *VP XXX* 172: 19, n. 21

IPERIDE

Hyp. III (*Contro Atenogene*) 10: 9, n. 2  
 Hyp. III (*Contro Atenogene*) 21: 43, n. 17  
 Hyp. III (*Contro Atenogene*) 22: 43, n. 17  
 Hyp. IV (*In difesa di Euxenippo*) 7-8:  
 130, n. 29  
 Hyp. IV (*In difesa di Euxenippo*) 8: 130,  
 n. 30

ISOCRATE

Isoc. IV (*Panegirico*) 78: 23, n. 42  
 Isoc. VII (*Areopagitico*) 16: 9, n. 1  
 Isoc. VII (*Areopagitico*) 16-17: 19, n. 20;  
 42, n. 10  
 Isoc. VII (*Areopagitico*) 20: 119, n. 141  
 Isoc. VII (*Areopagitico*) 21-22: 42, n. 14  
 Isoc. VII (*Areopagitico*) 22: 42, n. 15;  
 119, n. 138  
 Isoc. VII (*Areopagitico*) 24-25: 119, n. 139  
 Isoc. VII (*Areopagitico*) 28: 42, n. 16  
 Isoc. VII (*Areopagitico*) 32-35: 124, n. 4  
 Isoc. VII (*Areopagitico*) 39-41: 23, n. 42  
 Isoc. VII (*Areopagitico*) 51-55: 42, n. 10  
 Isoc. XI (*Busiride*) 17-18: 19, n. 20  
 Isoc. XII (*Panatenaico*) 143-147: 119, n. 140  
 Isoc. XII (*Panatenaico*) 144: 22-23, n. 42  
 Isoc. XV (*Antidosi*) 231: 43, n. 19  
 Isoc. XV (*Antidosi*) 231-232: 42, n. 10  
 Isoc. XV (*Antidosi*) 306: 42, n. 10  
 Isoc. XV (*Antidosi*) 313: 42, n. 10  
 Isoc. XX (*Contro Lochite*) 2: 128, n. 22

LEXICON RHETORICUM

CANTABRIGIENSE

*Lex. Cant. s.v.* ἀργίας δίκη: 48, n. 44  
*Lex. Cant. s.v.* εισαγγελία: 130, n. 30  
*Lex. Cant. s.v.* ἔνη τε καὶ νέα: 65, n. 135  
*Lex. Cant. s.v.* νομοφύλακες: 111, n. 104

LEXICA SEGUERIANA

- Lex. Seg. s.v. ἀδύνατοι*: 135, n. 48  
*Lex. Seg. s.v. οἱ ἐννέα ἄρχοντες*: 122, n. 149

LIBANIO

- Lib. Decl.* XI 14: 70, n. 159  
*Lib. Decl.* XXIII 18: 9, n. 1; 43, n. 17

LICURGO

- Lyc. I (Contro Leocrate)* 3: 117, n. 129

LISIA

- Lys. X (Contro Teomnesto I)* 15-20: 46, n. 33  
*Lys. X (Contro Teomnesto I)* 16: 63, n. 132; 142, n. 79  
*Lys. X (Contro Teomnesto I)* 19: 86, n. 228  
*Lys. XIX fr. 40b Carey*: 48, n. 44  
*Lys. frr. 246-255 Carey*: 110, n. 100

LUCIANO

- Luc. Dem. Enc. XXXI*: 81, n. 213  
*Luc. Eun. X*: 85, n. 227

NICANDRO

- Nicandro, FG rHist 271/2 fr. 9*: 84 nn. 223, 225

ORAZIO

- Hor. Carm. I* 14: 52, n. 61  
*Hor. Sat. I* 4, 1: 51, n. 58

PLATONE

- Plat. Gorg.* 515e: 123, n. 2  
*Plat. Gorg.* 519a: 123, n. 2  
*Plat. Prot.* 318c-319a: 67, n. 146  
*Plat. Resp.* 599e: 28, n. 74

PLATONIO

- Platon. T* 34 K.-A.: 71

PLUTARCO

- Plut. Amat.* 763d: 21, n. 35  
*Plut. Amat.* 769a: 141, n. 71  
*Plut. An seni* 784c-d: 103, n. 61

- Plut. Apophbt. Lac.* 227b 7-9: 19, n. 23  
*Plut. Arist.* II 1: 73, n. 172  
*Plut. Cim.* X 1-3: 71, n. 116  
*Plut. Comp. Sol. Popl.* II 2: 116, n. 123  
*Plut. Conv. sept. sap.* 151e: 78, n. 201  
*Plut. Conv. sept. sap.* 154d: 39, n. 1; 128, n. 23  
*Plut. de laude ipsius* 543a: 19, n. 22  
*Plut. Dem.* XXVIII 4: 81, n. 213  
*Plut. Lyc. I* 1: 17, n. 11  
*Plut. Lyc. I* 3: 19, n. 23  
*Plut. Lyc. IV* 1: 18, n. 16  
*Plut. Lyc. IV* 2-3: 18, n. 17  
*Plut. Lyc. IV* 7-8: 19, n. 20  
*Plut. Lyc. V* 1: 21, n. 33  
*Plut. Lyc. V* 4: 19, n. 23  
*Plut. Lyc. XIII* 1-4: 19, n. 23  
*Plut. Per.* III 4: 54, n. 77  
*Plut. Per.* IX 1: 123, n. 1  
*Plut. Per.* XI 4-6: 123, n. 1  
*Plut. Per.* XXXIII 2: 53, n. 72  
*Plut. Per.* XXXVII 2-5: 47, n. 40  
*Plut. Popl.* IX 11: 49, n. 46  
*Plut. Quaest. Rom.* 265e: 139, n. 63  
*Plut. Sol.* III 4: 25, n. 57  
*Plut. Sol.* XIV 3: 21, n. 35  
*Plut. Sol.* XV 2: 101, n. 45  
*Plut. Sol.* XV 2-5: 105, n. 74  
*Plut. Sol.* XVI 2: 9, n. 2  
*Plut. Sol.* XVI 5: 95, n. 27  
*Plut. Sol.* XVIII 1-2: 99, n. 38; 137, n. 56  
*Plut. Sol.* XVIII 2: 45, n. 27; 102, n. 51  
*Plut. Sol.* XVIII 2-3: 98, n. 37; 101, n. 49; 116, n. 123  
*Plut. Sol.* XVIII 4: 23, n. 44; 113, n. 110  
*Plut. Sol.* XVIII 6-7: 13, n. 8; 126, n. 11  
*Plut. Sol.* XVIII 8: 39, n. 2  
*Plut. Sol.* XIX 1-2: 94, n. 23; 108, n. 88  
*Plut. Sol.* XIX 2: 52, n. 61  
*Plut. Sol.* XIX 4: 105, n. 74; 106, n. 78; 109, n. 94  
*Plut. Sol.* XX 2-6: 132, n. 37; 140, n. 68; 141, n. 71  
*Plut. Sol.* XX 4: 132, n. 37  
*Plut. Sol.* XX 6: 139, n. 61  
*Plut. Sol.* XXI 3-4: 139, n. 63  
*Plut. Sol.* XXI 5-7: 35, n. 99

- Plut. *Sol.* XXII 3: 48, n. 44  
 Plut. *Sol.* XXIII 1: 85, n. 227  
 Plut. *Sol.* XXIII 3: 136, n. 52  
 Plut. *Sol.* XXIV 1: 140, n. 65  
 Plut. *Sol.* XXIV 4: 46, n. 37  
 Plut. *Sol.* XXIV 5: 58 nn. 101-102; 105, n. 74  
 Plut. *Sol.* XXV 1-2: 58, n. 98  
 Plut. *Sol.* XXV 3: 122, n. 151  
 Plut. *Sol.* XXV 4-5: 65, n. 135  
 Plut. *Sol.* XXVIII: 78, n. 198  
 Plut. *Sol.* XXIX: 133  
 Plut. *Sol.* XXXI 3-4: 132, n. 37; 133; 134, n. 46  
 Plut. *Sol.* XXXI 5: 48, n. 44; 134, n. 45  
 Plut. *Sol.* XXXII 4: 56, n. 87
- POLIBIO  
 Pol. VI 45, 6: 18, n. 16  
 Pol. XII 16: 24, n. 49
- POLLUCE  
 Poll. I 246: 139, n. 61  
 Poll. III 65, 1: 65, n. 140  
 Poll. III 65, 4: 65, n. 140  
 Poll. IV 34, 1: 65, n. 140  
 Poll. VI 166, 1: 65, n. 140  
 Poll. VIII 25: 106, n. 77  
 Poll. VIII 42: 48, n. 44  
 Poll. VIII 52: 130, n. 30  
 Poll. IX 10, 6: 65, n. 140
- PORFIRIO  
 Porph. *VP* 21: 28, n. 74
- PSEUDO-DEMOSTENE  
 [Dem.] XLIV (*Contro Leocare*) 67: 139, n. 63  
 [Dem.] XLVI (*Contro Stefano II*) 14: 139, n. 63  
 [Dem.] XLVI (*Contro Stefano II*) 18: 68, n. 152  
 [Dem.] XLVI (*Contro Stefano II*) 20: 143, n. 83  
 [Dem.] LIX (*Contro Neera*) 16: 47, n. 41  
 [Dem.] LIX (*Contro Neera*) 67: 86, n. 228
- PSEUDO-GALENO  
 [Gal.] XIX p. 179 Kühn: 45, n. 29
- PSEUDO-SCYMNIO  
 [Scymn.] *Orb. descr.* 314-315 Marcotte: 28, n. 73  
 [Scymn.] *Orb. descr.* 321 Marcotte: 18, n. 18
- PSEUDO-SENOFONTE  
 [Xen.] *Atb. Pol.* III 2-9: 117, n. 129
- PSEUDO-ZONARA  
 [Zonar.] *s.v. Ζάλευκος*: 19, n. 21
- QUINTILIANO  
 Quint. *Inst.* X 1, 66: 51, n. 59
- SCHOLIA  
*Schol.* in Aeschin. I 39: 47, n. 41  
*Schol.* in Aeschin. I 103: 132 nn. 37, 39, 41  
*Schol.* in Ar. *Nub.* v. 37: 73, n. 173  
*Schol.* in Ar. *Nub.* v. 518a (Tzetzes): 61, n. 122  
*Schol.* in Ar. *Nub.* v. 529: 61, n. 118  
*Schol.* in Ar. *Nub.* v. 529a: 61, n. 122  
*Schol.* in Pind. *Olymp.* XI 17: 18, n. 18; 19, n. 22; 22, n. 39  
*Schol.* in Pl. *Remp.* 599e (Greene): 19, n. 21  
*Schol.* in Thuc. II 35, 1: 49, n. 46
- SENARCO  
 Senarco, fr. 4 K.-A.: 83, nn. 221-222
- SENOFONTE  
 Xen. *Lac.* I 2: 18, n. 16
- SERVIO  
 Serv. I 507: 28, n. 73
- SOFOCLE  
 Soph. *Ant.* vv. 450-455: 27, n. 69  
 Soph. *OT* vv. 863-871: 27, n. 69

SOLONE

Sol. fr. 3 G.-P.<sup>2</sup>: 49, n. 48; 67, n. 148;  
131, n. 35  
Sol. fr. 3 G.-P.<sup>2</sup> vv. 5-16: 111, n. 102  
Sol. fr. 5 G.-P.<sup>2</sup>: 111, n. 102  
Sol. fr. 7 G.-P.<sup>2</sup> vv. 1-4: 101, n. 48  
Sol. fr. 8 G.-P.<sup>2</sup>: 111, n. 102  
Sol. fr. 10 G.-P.<sup>2</sup>: 23, n. 46  
Sol. fr. 12 G.-P.<sup>2</sup>: 111, n. 102  
Sol. fr. 15 G.-P.<sup>2</sup>: 59, n. 105; 111, n. 102  
Sol. fr. 18 G.-P.<sup>2</sup> vv. 7-10: 104, n. 66  
Sol. fr. 23 G.-P.<sup>2</sup>: 104, n. 66  
Sol. fr. 28 G.-P.<sup>2</sup>: 104, n. 66  
Sol. fr. 30 G.-P.<sup>2</sup>: 25, n. 59; 60, n. 111;  
101, n. 46; 105, n. 74  
Sol. fr. 30 G.-P.<sup>2</sup> vv. 1-2: 102, n. 55  
Sol. fr. 30 G.-P.<sup>2</sup> vv. 18-20: 101, n. 47

STOBEO

Stob. IV 2, 19: 24, n. 52  
Stob. IV 2, 24: 24, n. 52

STRABONE

Strab. VI 1, 8: 23, n. 42; 28, n. 73  
Strab. X 4, 16: 30, n. 79  
Strab. X 5, 10: 52, n. 65  
Strab. XII 2, 9: 25, n. 56

SUDA

Suda, *s.v.* ἀδύνατοι: 135, n. 48  
Suda, *s.v.* Ἀλεξίς: 76, n. 190  
Suda, *s.v.* ἀλώπηξ οὐ δωροδοκεῖται: 59,  
n. 107  
Suda, *s.v.* ἀπὸ στόματος: 57, n. 92  
Suda, *s.v.* δημοποίητος: 47, n. 40  
Suda, *s.v.* Εὔπολις: 74, n. 182

Suda, *s.v.* Ζάλευκος: 19, n. 22  
Suda, *s.v.* νοθεῖα: 68, n. 151  
Suda, *s.v.* ὁ κάτωθεν νόμος: 58, n. 103  
Suda, *s.v.* Πιπτακός: 21, n. 34  
Suda, *s.v.* σίτος: 143, n. 83  
Suda, *s.v.* χρῆ: 60

TEOFRASTO

Theoph. fr. 608 Fortenbaugh: 134, n. 45

TEOPOMPO

Theopomp. *FrGrHist* 115 fr. 89: 71,  
n. 166  
Theopomp. *FrGrHist* 115 fr. 135: 71,  
n. 166

TERENZIO

Ter. *Phorm.* vv. 407-410: 138-139, n. 60

TIMEO

Timeo, *FGrHist* 566 fr. 127: 19, n. 23  
Timeo, *FGrHist* 566 fr. 130a: 17, n. 10

TUCIDIDE

Thuc. I 18, 1: 49, n. 48  
Thuc. I 22, 4: 50, n. 53  
Thuc. I 126-127: 53, n. 70  
Thuc. II 35, 1: 48, n. 45  
Thuc. II 59, 1-2: 54, n. 75  
Thuc. III 37, 3: 20, n. 27  
Thuc. VI 54, 6: 121, n. 147  
Thuc. VI 59, 4: 39-40, n. 4  
Thuc. VIII 97, 2: 50, n. 54

ZENOBIO

Zenob. IV 10: 22, n. 39

INDICE DELLE FONTI EPIGRAFICHE

ML 2 = *Nomima* I 81: 29, n. 78  
ML 8: 98 nn. 34-35; 115, n. 121  
IG I<sup>3</sup> 104: 85, n. 227; 126  
IG I<sup>3</sup> 244: 111, n. 101  
IG II<sup>2</sup> 1623, l. 282: 81, n. 213

*Pap. Cair.* 43227: 70, n. 160  
*Pap. Ox.* 2737, col. 1, 3-5: 61, n. 119  
*Pap. Ox.* 663 col. 2, 44-48: 54, n. 78  
*SEG* 43, 630: 70, n. 158