

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PARMA

Dottorato di ricerca in Storia

Ciclo XXII

La Giustizia cosmica.
Le riforme di Solone fra religione e politica

Coordinatore:
Chiar.ma Prof.ssa Gigliola Fragnito

Tutor:
Chiar.mo Prof. Ugo Fantasia

Dottorando: Nicola Reggiani

INDICE GENERALE

Introduzione.....	1
Ritratto di Solone.....	4
Questioni cronologiche.....	12
1. Memoria, Verità, Giustizia: le basi del pensiero soloniano.....	17
1.1 L'invocazione alle Muse: Memoria e Verità.....	18
1.2 Il rifiuto della tirannide e la gloria intellettuale.....	24
1.3 Conoscenza della Verità e misura della Giustizia.....	31
2. <i>Dysnomia</i> ed <i>Eunomia</i>: le riforme sociali.....	37
2.1 La crisi pre-soloniana.....	38
2.2 Dai "secoli bui" all'età arcaica: la formazione della società attica.....	41
2.3 Crisi etica e ignoranza della misura.....	49
2.4 Dalla <i>Dysnomia</i> all' <i>Eunomia</i>	61
2.5 L'arbitrato di Solone.....	68
2.6 <i>Eunomia</i> : nuovi equilibri per una nuova società.....	74
3. <i>Eunomia</i> ed <i>Eukosmia</i>: le riforme istituzionali.....	85
3.1 Le istituzioni pre-soloniane.....	86
3.2 Dracone, Cilone e la crisi del VII secolo.....	94
3.3 La riflessione di Solone: Giustizia e Destino.....	108
3.4 Un nuovo banchetto.....	114
3.5 La <i>nomothesia</i> di Solone.....	119
3.6 <i>Eukosma kai artia</i>	132
3.7 <i>Nomos</i> e giustizia distributiva.....	145
4. La Giustizia del Tempo: pensiero politico e cosmogonia.....	151
4.1 <i>Dikē</i> e <i>Moirai</i> : la Giustizia delle parti e il Destino.....	151
4.2 L' <i>Eunomia</i> cosmica.....	161
4.3 <i>Dikē</i> e <i>Chronos</i> : Giustizia distributiva e cosmogonia.....	167
4.4 Cosmologia e isonomia.....	183
4.5 Solone <i>horos</i> e la Giustizia del mare.....	207
5. La Giustizia di Hermes.....	221
5.1 La Giustizia del Lupo.....	221
5.2 Le astuzie della distribuzione proporzionale.....	229
5.3 Hermes ad Atene.....	234
5.4 Hermes e l'Areopago.....	238
5.5 Le <i>Thriai</i> e l'Inno a Hermes.....	245
5.6 La Giustizia di un sacrificio cosmogonico.....	257
5.7 La Giustizia delle pietre.....	264
5.8 La Giustizia del Destino.....	271
5.9 La Giustizia dell'Areopago.....	277
5.10 Hermes e Solone.....	284

6. La Giustizia di Epimenide.....	291
6.1 La <i>polis</i> contaminata.....	292
6.2 La Giustizia delle <i>Semnai</i> (e di nuovo Hermes).....	296
6.3 La <i>polis</i> purificata.....	302
6.4 La <i>polis</i> rifondata.....	307
7. La Giustizia di Solone: responsabilità “politica” e Destino universale.....	315
7.1 La pazzia dell’araldo.....	316
7.2 La Verità nel mezzo.....	323
7.3 Il simposio pubblico e la nascita del “politico”	329
7.4 Solone <i>aisymnētēs</i> : tra Legge e Destino.....	332
7.5 <i>Seisachtheia</i>	340
Conclusioni.....	349
Tabella 1.	
Proposte per una ridefinizione della storia ateniese arcaica.....	357
Tabella 2.	
Proposte per una sistemazione del lessico normativo arcaico.....	358
APPARATI.....	359
Bibliografia.....	361
Fonti, repertori, strumenti.....	406
Indice analitico.....	409
Indice dei passi soloniani.....	429

«Greek religion is, above all,
a way of articulating the world,
of structuring chaos and making it intelligible»¹

«There was no factor more important in the composition
of the state than the devotion to the common cults»²

«The Athenian democracy was above all a system
for establishing and enforcing the will of the gods»³

INTRODUZIONE⁴

L'attenzione della storiografia moderna per Solone ha conosciuto in questi ultimi anni un rinnovato interesse, nell'ambito di un più ampio dibattito relativo alla conoscenza dell'alto arcaismo greco. L'immagine che ci aveva lasciato in eredità l'Antichità – Solone legislatore, moderato, delfico, poeta – e che è stata alla base delle classiche monografie novecentesche¹, ha lasciato progressivamen-

1 SOURVINOU-INWOOD 1990, 301.

2 SNODGRASS 1980, 60.

3 BOWDEN 2005, 159.

4 **NOTA SULLE CITAZIONI.** I frammenti soloniani sono citati secondo la numerazione della seconda edizione Gentili-Prato, ripresa in quella di Maria Noussia, nella quale è possibile consultare un'utile tavola delle corrispondenze anche con le precedenti di West, Diehl e Bergk (NOUSSIA 2001, 57-8). Purtroppo, la numerazione, distinguendo soprattutto in base al metro utilizzato (si veda per esempio DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 123), non sembra rendere pienamente giustizia al percorso intellettuale di Solone. Per esempio, molto hanno in comune i frr. 1 e 3 (vd. *infra*); anteriore a questi sarà il fr. 2, l'eleghia per Salamina, mentre il fr. 11, relativo all'esperienza cipriota e alla presunta fondazione di Soli, fa riferimento all'ultima fase della sua vita (sulla questione dell'ordine cronologico dei frammenti soloniani cfr. già LINFORTH 1919, iv-v). Il testo seguito è quello stampato nell'edizione italiana della Noussia. Le parole greche che non costituiscono citazione diretta sono state traslitterate, con indicazione delle vocali lunghe ma non degli accenti; per i testi trascritti in greco è stato adottato un criterio uniforme, preferendo l'utilizzo del sigma lunato. I testi delle citazioni non sono stati uniformati a questo canone. Le traduzioni, ove non diversamente indicato, sono state effettuate *ex novo*. Gli Autori greci sono citati secondo le abbreviazioni del LSJ (con qualche minima divergenza, come nel caso di Autori non presenti in questo canone oppure nel caso della *Suda*), quelli latini secondo il ThLL, i testi documentari (epigrafi, papiri *etc.*) secondo i rispettivi *standard* di riferimento (SEG, *Checklist of Papyri etc.*). Le riviste in bibliografia sono citate secondo le sigle dell'*Année Philologique*, esplicitando le altre abbreviazioni utilizzate.

1 GILLIARD 1907; LINFORTH 1919; FREEMAN 1926; WOODHOUSE 1938; MASSA POSITANO 1947; MASARACCHIA 1958; FERRARA 1964.

te spazio a considerazioni più complessive del contesto storico, sociale, culturale², per sfociare in alcuni grandi filoni che, a partire dal nuovo millennio, hanno in parte rivoluzionato la visione del personaggio e della Atene dell'epoca, in relazione alla storia della società, della politica, della religione, della filosofia e della cultura³. Da queste revisioni si sta progressivamente delineando un Solone "a tutto tondo", ricco di complessità e di sfumature che lo caratterizzano veramente come una pietra miliare nella storia della cultura greca arcaica e non solo: un Solone "pensatore", "nero", capace di grandi ripensamenti della struttura religiosa e culturale prima ancora che sociale e istituzionale dell'Atene del VII-VI secolo. Un Solone in cui, come già notava Werner Jaeger⁴, politica, religione, mitologia, filosofia, sociologia, etica ed economia si fondono insieme per produrre una delle più grandi "rivoluzioni" della storia antica: la nascita della categoria del "politico" come campo di applicazione umana di un'idea astratta e sacrale di Giustizia.

Il presente progetto, finalizzato all'indagine delle basi religioso-filosofiche del pensiero soloniano, è nato nel corso di una precedente ricerca sul significato e il valore delle Erme ateniesi come simbolo di una peculiare forma "politica", ricerca che ha condotto ad un'ampia riflessione sui caratteri fondativi della *politeia*⁵ ateniese, la "democrazia" ed i suoi antecedenti, *eunomia* soloniana e *isonomia* clistenica, rivelando un mondo concettuale in parte nuovo rispetto alle acquisizioni finora note sulle origini di questa "costituzione"⁶. In particolare, si è notato che principî quali quelli di distribuzione delle parti, di uguaglianza di fronte alla giustizia, di *politeia* "ideale", potevano essere ricondotti a specifiche istanze cosmologiche che giustificano la volontà dei legislatori di applicare al microcosmo sociale un modello organizzativo che la coeva riflessione filosofica attribuiva all'Universo.

La conoscenza moderna di Solone passa necessariamente attraverso quanto ci raccontano le fonti antiche (o meglio, attraverso ciò che le fonti antiche avevano – o non avevano – capito dell'opera soloniana⁷), non senza problemi interpretativi e quesiti irrisolti⁸; ma anche attraverso i frammenti di un "autoritratto"

2 In questa fase di transizione potremmo collocare per esempio VOX 1984; OLIVA 1988; KATZ ANHALT 1993; STANLEY 1999.

3 DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001; MÜLKE 2002; VALDÉS GUÍA 2002a; ALMEIDA 2003; IRWIN 2005; BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006; LEWIS J. 2008.

4 «...his whole political effort was inspired by a religio-political philosophy of life» (JAEGER 1966, 81).

5 Sull'origine e i significati del termine si rimanda, per una generale panoramica, a CATALDI 2004.

6 REGGIANI, tesi 2006, 124-79.

7 Cfr. ALMEIDA 2003, 15.

8 Si rimanda, per le principali questioni relative alle fonti che ci hanno lasciato memoria di Solone, alle pagine – giustamente ipercritiche – di MOSSÉ 2004, punto di partenza irrinunciabile per poter even-

che lo stesso Solone ci ha lasciato, della sua vita, del suo pensiero, della sua azione politica, in forma di poesia, e senza il quale — era già opinione dello stesso Jaeger⁹ — non riusciremmo a comprendere alcune fondamentali componenti della storia culturale (e non solo) di Atene. È proprio su questo confronto tra la “biografia” di Solone e la sua “autobiografia” che dovrà poggiarsi la presente ricerca, perché solo attraverso una rilettura dei testi alla luce della sua stessa mentalità sarà possibile dimostrare come egli fosse guidato dalla visione di un ordine ideale, universale, che potremmo definire sacra, o religiosa, sebbene, alle sue origini, di carattere empirico¹⁰.

Partendo da un complessivo inquadramento della tradizione sulla vita, sul pensiero e sulla legislazione soloniana, saranno dunque portati alla luce le suggestioni e i suggerimenti che dalle parole stesse di Solone lasciano trasparire la ben più ampia prospettiva di un sistema interamente configurato a modello della società divina e dell'ordine universale, restituendo la reale portata di un'azione, di Solone come degli altri legislatori arcaici, volta a uniformare l'agire dell'uomo alla volontà degli dèi. Per fare questo saranno necessarie alcune lunghe digressioni su tematiche poco affrontate ma di fondamentale importanza per la comprensione della riflessione soloniana: le origini comuni dei grandi sistemi cosmogonici e teogonici arcaici percepiti come meccanismi di strutturazione ordinata dell'intero Universo, e il complesso sistema simbolico che circonda la figura di Hermes, un altro soggetto su cui tanto è stato scritto ma su cui tanto rimane ancora da scrivere. La presente ricerca, ben lungi dal pretendere di delineare in modo completo un sistema concettuale estremamente ricco, labirintico e multiforme, trascendente la parentesi cronologica e testuale dell'esperienza soloniana, vorrebbe essere una prima introduzione — problematica, piuttosto che conclusiva — ad una questione di più ampia portata, per la quale non sarà inopportuno riprendere le parole introduttive di un fondamentale studio sulla storia delle idee: «Da qualunque parte vi si penetri, si rimane prigionieri della stessa

tualmente ridefinire la verità storica di alcuni provvedimenti soloniani (vd. *infra*); interessanti anche le note di MUÑOZ VALLE 1976, che fornisce anche l'esempio dell'analisi di un caso relativo alla *boulē* soloniana (vd. *infra*). Si desidera fornire anche una breve rassegna di base su alcuni studi che hanno tentato di evidenziare le interazioni fra le nostre fonti principali e il materiale soloniano da loro utilizzato: per Erodoto, CHIASSON 1986; MUSTI 1987, 18; BACELAR 2002. Per Aristotele, CHAMBERS 1974; VENTURI FERRIOLO 1978, 67 ss.; FRENCH 1984, *passim*; LEDUC 1998; GEHRKE 2006; OLIVA 2006. Per Plutarco, PALADINI 1956; RUSCHENBUSCH 1994; DE BLOIS 2006; HERTZOFF 2008.

9 JAEGER 1967, 258.

10 ALMEIDA 2003, xiii, ha delineato in modo assai chiaro quali possono essere i problemi e i limiti degli studi soloniani: «The history of Solon is too uncertain to provide an objective standard for the interpretation of the political poems. Literary criticism based predominantly on internal criteria leads to eccentric interpretations with uncertain connection to the realities of Solon's actual work. These deficiencies show the need for a more workable objective standard of interpretation».

sconcertante complessità circolare, come all'interno di un labirinto: esso non possiede, infatti, un ordine deduttivo in senso astratto, ma assomiglia piuttosto a un organismo tenacemente racchiuso in sé o, meglio ancora, a una monumentale "Arte della fuga"»¹¹.

RITRATTO DI SOLONE

"Solone autoritratto" è il titolo di una famosa analisi, condotta da Onofrio Vox, sui principali aspetti del pensiero soloniano attraverso la voce di Solone stesso, il quale, sia pure in modo frammentario¹², ci ha lasciato testimonianze sul proprio operato e sulla propria vita¹³. Ma ampie notizie su di lui ci vengono fornite, fra gli altri, anche da Plutarco, che dedicandogli una delle sue biografie, composta tra gli ultimi anni del I e gli inizi del II sec. d.C.¹⁴ e comparata con quella di Publicola, ha lasciato in eredità alla storia una figura leggendaria di saggio legislatore¹⁵, nella quale l'esegesi storica ha poi provveduto (o sarebbe meglio dire provato) a ritagliare gli elementi più verosimili¹⁶. Alla stessa fonte principale di Plutarco (Androzione?¹⁷) si era rifatto in larga parte, ma in modo più schematico e meno narrativo, anche Aristotele, per la sezione soloniana della sua *Costituzione degli Ateniesi*¹⁸. Di fronte ad un personaggio di eccezionale portata per la vita pubblica e spirituale dell'Atene del VI secolo, sorprende la quasi totale assenza di notizie sul suo conto prima del IV secolo a.C., quasi come

11 DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 21.

12 Cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 119; ALMEIDA 2003, 1; per alcune considerazioni sul problema della frammentarietà delle testimonianze elegiache, si veda IRWIN 2005, 3-5.

13 Cfr. per l'appunto VOX 1984, 11-13.

14 PICCIRILLI 1990, ix.

15 Sulla *Vita* plutarchea come costruzione di un «type du Sage idéal» cfr. BUSINE 2002, 103-5 (cit. da p. 105).

16 L'edizione italiana della *Vita* plutarchea qui seguita, insieme al commento, è quella cit. in bibliografia, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, cui di séguito si farà riferimento con la sigla VS.

17 Cfr. SANTONI 1999, 162. Per una visione critica sulla presenza di Androzione nell'*Athenaiōn Politeia*, cfr. DE STE. CROIX 2004, 283-6 (*ibid.*, 286-322, sulle fonti, attidografiche e documentarie, seguite da Aristotele).

18 L'edizione italiana dell'*Athēnaiōn Politeia* qui seguita, e indicata dalla sigla AP, è quella cit. in bibliografia, curata da G. Lozza. Altri autori che parlano di Solone sono Erodoto (I 29-33; II 177, 2), limitatamente all'incontro con Creso e al rapporto col faraone Amasi; Diogene Laerzio (I 45-67) e Diodoro Siculo (nel libro IX), «both of little real historical value» (ALMEIDA 2003, 2 n. 2); in Tuciddide non v'è alcun riferimento, mentre vari accenni si possono trovare in Aristofane e nei frammenti di altri poeti comici (raccolte e rassegne delle fonti antiche su Solone si possono trovare in FREEMAN 1926, 219-26; MARTINA 1968; OLIVA 1988). Per gli studi moderni sulla figura di Solone che non sono stati citati nella presente ricerca si rimanda all'apparato bibliografico dell'edizione italiana dei suoi frammenti, a cura di Maria Noussia (2001), e dell'edizione della *Vita* di Plutarco, cit. *supra*.

nel secolo della democrazia egli non fosse più una figura cardine della vita pubblica ateniese¹⁹, tornando ad esserlo solo nelle sue fasi finali, quando i forti contrasti politici rinnoveranno l'interesse per il passato in cui collocare l'origine dell'idealizzata *patrios politeia*²⁰, in relazione anche con la ripubblicazione sistematica di tutte le leggi ateniesi²¹. Una simile ripresa getta, ovviamente, ampie ombre sull'affidabilità dei dati che ci sono pervenuti, che potrebbero essere stati rilette, rielaborati, se non in certi casi completamente inventati, per servire gli intenti delle costruzioni ideologiche più tarde²²: per questo, un'analisi approfondita dei testi soloniani, ampliata il più possibile a suggestioni e riferimenti paralleli, è di fondamentale importanza per la corretta ricostruzione della sua portata storica, senza naturalmente dimenticare la cornice tradizionale che specialmente Aristotele e Plutarco hanno contribuito a delineare.

Non vi sembrano essere dubbi sull'origine aristocratica ed ateniese di Solone, che viene detto figlio di Execestide quasi unanimemente dalla tradizione antica (con la sola eccezione di "un certo Filocle"²³); mentre ovviamente la presunta origine salaminia è da leggere in relazione al ruolo svolto dal personaggio nella riconquista ateniese dell'isola, nonché al noto frammento dello stesso Solone²⁴. Più cauto dev'essere il giudizio sulla consistenza patrimoniale di Execestide: se da una parte è più che probabile che già a quell'epoca non vi fosse una diretta corrispondenza tra ricchezza e nobiltà²⁵, dall'altra non andrà dimenticato il possibile intendimento etico sotteso a questa notazione plutarchea²⁶. Altrettanto fittizia andrà considerata, almeno in assenza di notizie meno sospette, la parentela con Pisistrato, esplicitata sia dalla notizia genealogica relativa alla madre di So-

19 Tuciddide non lo nomina neppure (anche se sembra conoscerlo, come ha mostrato SZEGEDY-MASZAK 1993), mentre Erodoto considera Clistene il fondatore della democrazia ateniese (Hdt. VI 131, 1). Già RUSCHENBUSCH 1958, 407-8, notava come per tutta l'epoca classica Solone era sempre menzionato soltanto come uno dei Sette Sapienti, come un poeta o come un legislatore, ma mai come autore di una costituzione ateniese, la qual cosa sarebbe per lui una «reine Konstruktion» (*ibid.*, 424).

20 Cfr. PEARSON 1941, 221-4; MARKIANOS 1970, 1-3 e 16; *Id.* 1980; HANSEN 1989; THOMAS 1994, *passim*; MOSSÉ 2004, 252-3; vd. *infra*. Ciò spiega anche la necessità di vagliare con attenzione le notizie fornite su Solone e sulle sue poesie, passibili di stravolgimenti, manipolazioni e strumentalizzazioni a seconda della prospettiva adottata dagli Autori che ne fanno uso (per un'interessante disamina di una propaganda "anti-soloniana" si veda LEÃO 2004). Sui problemi suscitati dalla ricezione delle poesie stesse, cfr. STEHLE 2006.

21 Cfr. VOLONAKI 2001.

22 Cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 119-21.

23 VS 1, 1.

24 Vd. *infra*.

25 Vd. *infra*.

26 Cfr. PICCIRILLI 1990, 120-1; vd. *supra*. Anche Aristotele insiste sul fatto che "Solone per nascita e prestigio apparteneva ai primi cittadini (πρώτων), ma per patrimonio e attività politica (πράγματι) al ceto medio (μέσων)" (AP 5, 3), e questo ovviamente lo collocava in posizione mediana rispetto ai contendenti: una situazione così troppo ottimale da suscitare qualche legittimo sospetto (cfr. FERRARA 1964, 143 ss.; PICCIRILLI 1990, 119, 178 e 183; NOUSSIA 2001, 14 n. 6).

lone, sia da quella genetica relativa alla famiglia dei Codridi²⁷: quest'ultimo particolare, ignorato da altri autori quali Erodoto e Aristotele, era invece tradizionalmente attribuito al tiranno ateniese²⁸, ed è probabilmente frutto di certe interpretazioni, più tarde, desiderose di individuare a tutti i costi un collegamento diretto fra i due uomini politici, alla luce di un'azione istituzionale comune, almeno nelle linee principali²⁹.

Solone aristocratico, dunque – appartenenza che gli valse l'ascesa all'arcontato³⁰, ma anche viaggiatore: ben noto e diffuso fin dall'antichità il racconto dei suoi viaggi "esotici", vero e proprio *cliché* della sapienza antica, che Plutarco, proseguendo con il suo discorso relativo ai rapporti tra Solone e la ricchezza, riconduce *in primis* alla sua giovanile attività di mercante; "eppure alcuni affermano che [...] intraprese i suoi viaggi per desiderio di esperienza e di conoscenza piuttosto che di lucro"³¹. Altri viaggi compirà dopo la legislazione ateniese, ma fin da ora lo vediamo delineato come membro della venerata confraternita dei Sette Saggi, *élite* della scienza e della filosofia – specialmente politica, sottolinea Plutarco – della Grecia arcaica³².

E poi Solone irrompe sulla scena politica e militare ateniese: al termine di una sanguinosa guerra contro i Megaresi per il possesso strategico dell'isola di Salamina, gli Ateniesi avevano imposto il divieto di proporre una campagna di riconquista dell'isola contesa; l'eventuale trasgressore sarebbe stato punito con la morte. Il futuro legislatore, visto che alcuni elementi del popolo ateniese – i giovani, più impazienti – erano comunque favorevoli ad una ripresa delle osti-

27 VS 1, 2-3.

28 Hdt. V 65; D.L. I 53.

29 Vd. *infra*. A questa stessa tendenza andrà ascritto il *gossip* della presunta relazione amorosa fra i due cui fa riferimento VS 1, 5, e la partecipazione del futuro tiranno alla campagna militare di Salamina (VS 8, 3-4). Su Solone e Pisistrato si veda PICCIRILLI 1990, 112 ss.; sugli stessi a Salamina: *ibid.*, 132-3; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 34-5.

30 Gli arconti erano eletti fra i nobili e i ricchi: AP 3, 1; 3, 6; vd. *infra*.

31 VS 2, 1.

32 L'apparente contraddizione fra i viaggi della giovinezza (assenti in Aristotele) e quelli della tarda età, successivi alle riforme, è dovuta a certa storiografia antica che voleva «dimostrare che Solone era giunto all'arcontato e alla *nomothesia* fornito dell'esperienza derivatagli dalle visite compiute in paesi lontani e dai contatti diretti con i più eminenti saggi di quelle terre» (PICCIRILLI 1990, 117); l'accostamento erodoteo di una delle leggi soloniane ad un'analogia egizia (vd. *infra*) sarebbe da mettere in relazione con questa tradizione dei viaggi giovanili. Sulla questione dei viaggi formativi, cfr. PICCIRILLI 1990, 117-20; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 100-6. ALESSANDRÌ 1980 ha formulato un'interessante ricostruzione secondo la quale Solone effettivamente compì questi viaggi e ne trattò in un paio di componimenti poetici, di cui sarebbero lacerti i fr. 10, 11 (vd. *infra*) e forse quella parafrasi che il Wilamowitz (1893, I, 15-16 con n. 22) aveva creduto di riconoscere in AP 11. Sulla tradizione dei Sette Saggi si vedano le recenti messe a punto di MARTIN Ri. 1993 e di BUSINE 2002 (in particolare, su Solone: pp. 17-19 e 25-6; sulla ripresa plutarcaea: pp. 91 ss.); cfr. anche VERNANT 1993, 63 ss. (nel contesto della crisi delle prime *poleis*), e SASSI 2009, 60-3; su Solone e i Sette Saggi cfr. anche PICCIRILLI 1990, 124-7, NOUSSIA 2001, 18-21, MELE 2003, 9-10, nonché, in riferimento alla *Vita* plutarcaea, PALADINI 1956.

lità, con un astuto espediente, riesce a ottenere l'impossibile. Fingendo di essere impazzito, si presenta nell'*agora*, salendo sulla pietra degli araldi, e declama un'elegia da lui composta, nella quale dichiara di provenire da Salamina e con la quale, evidentemente, caldeggia il ritorno in guerra di Atene per la "liberazione" di un territorio che secondo la tradizione già apparteneva a questa città³³. Anche nelle operazioni di riconquista, la cui conduzione gli è affidata, Solone si rivela vincitore grazie ad un subdolo espediente che, tuttavia, la tradizione non racconta allo stesso modo³⁴. La soluzione della contesa arriverà però in seguito ad un arbitrato spartano, nel quale il patrocinio soloniano favorisce la vittoria delle rivendicazioni ateniesi³⁵.

Ancora durante la vita di Solone, prima della sua azione legislativa e dopo l'episodio della "prima guerra sacra"³⁶, è collocato il celeberrimo episodio della purificazione di Atene, operata da Epimenide di Festo, per espiare il sacrilegio commesso dall'alcmeonide Megacle e dai suoi seguaci contro Cilone e i suoi sostenitori³⁷. La vicenda, che già ci fa intravedere la crisi sociale che agitava Atene e che le future riforme tenteranno di affrontare³⁸, si era svolta tempo prima ed era sicuramente collocata nel più ampio quadro della rivalità, commerciale e territoriale, fra Atene e Megara³⁹: Cilone aveva sposato la figlia del tiranno megarese Teagene, e a proposito dell'*affaire* Plutarco ci dice che "di questi disordini approfittarono i Megaresi, e gli Ateniesi perdettero Nisea e furono cacciati nuovamente da Salamina"⁴⁰; ancor più esplicitamente, Tucidide ci assicura che Cilone e i suoi seguaci ricevettero rinforzi da parte di Teagene⁴¹. Di nuovo Solone inter-

33 VS 8, 1-3; D.L. I 46-7; PICCIRILLI 1990, 130-2.

34 VS 8, 4 - 9, 7; D.L. I 48 (molto schematico, riporta solo gli espedienti soloniani); PICCIRILLI 1990, 134-6; sulla duplice tradizione, il ruolo di Pisistrato ed altri particolari relativi alla vicenda, si veda FROST 1999, 134 ss. Su Solone "soldato" cfr. le note di PODLECKI 1969, 78-81; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 35-6, sottolinea come fu probabilmente il successo militare ad aprire la strada all'ascesa politica di Solone.

35 VS 10; PICCIRILLI 1990, 136-43. Secondo alcuni studiosi tuttavia l'arbitrato spartano sarebbe da collocare molto più tardi (cfr. ANDREWES 1982, 373).

36 VS 11; PICCIRILLI 1990, 143-8; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 36-8.

37 VS 12; AP 1; PICCIRILLI 1990, 148-62. Della vicenda di Cilone parla anche Tucidide (I 126, 3-12). Sull'assenza di Epimenide dai resoconti di Erodoto e Tucidide cfr. JACOBY 1949, 186.

38 ALMEIDA 2003, 3-4; vd. *infra*.

39 Cfr. PICCIRILLI 1978; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 30-1; LAVELLE 2005, 39-44.

40 VS 12, 5; «Nel colpo di stato di Cilone è da ravvisare [...] anche un mezzo da parte di Teagene di congiungere strettamente l'Attica alla Megaride» (PICCIRILLI 1990, 152; vd. *infra*). Dopo Teagene e una parentesi di governo moderato, pare che a Megara si fosse instaurata una democrazia radicale invisa all'oracolo di Delfi (cfr. OOST 1973, 191-5; PICCIRILLI 1990, 133-4) e, con tutta probabilità, alla fazione che in Atene faceva capo agli Alcmeonidi, tradizionalmente legati a Delfi e a forme di *politeia* più moderate (vd. *infra*) – ma vedi ora FORSDYKE 2005b per una rilettura di questa fase della storia megarese. Sui legami soprattutto economici tra famiglie ateniesi e tiranni stranieri, cfr. le annotazioni, sia pure riferite ad anni successivi, di DAVERIO ROCCHI 1973; sulle istanze antitiranniche di Delfi, cfr. DELCOURT 1998, 141.

41 Th. I 126, 5. Sulle politiche matrimoniali in relazione alle tirannidi arcaiche (con riferimento anche al caso di Cilone) si vedano le note di CAWKWELL 1995, 84. Qualche dubbio sulla veridicità delle respon-

viene per risolvere la situazione, convincendo i “sacrileghi” – con i quali, secondo la tradizione, non era privo di legami⁴² – a sottoporsi a giudizio, dal quale uscirono condannati all’esilio.

È a questo punto che Plutarco colloca l’arcontato di Solone⁴³, incaricato quale *διαλλακτής καὶ νομοθέτης*⁴⁴ di trovare una soluzione alla crisi sociale che l’autore della biografia ci dipinge a fosche tinte, sebbene la suddivisione dei cittadini in tre fazioni (Diacri, Pedieci, Parali) appaia anacronistica e ascrivibile semmai alla società ateniese post-soloniana⁴⁵. Il quadro disegnato da Plutarco e Aristotele, sul quale torneremo meglio nel corso della trattazione, ci mostra una profonda frattura fra poveri e ricchi, ancor prima che fra aristocratici e semplici cittadini: “Tutto il popolo infatti era indebitato verso i ricchi: o coltivavano la terra, versando ad essi la sesta parte del prodotto – e per questo erano chiamati ‘ectemori’ e ‘teti’ –, oppure contraendo debiti con garanzia sulla propria persona erano alla mercé dei creditori, alcuni servendoli come schiavi sul posto, altri venduti all’estero. Molti poi erano costretti persino a vendere i propri figli [...] e a fuggire dalla città per la durezza dei creditori”⁴⁶.

Una situazione critica, nella quale forte era la rivendicazione dei cittadini più vessati, desiderosi di liberarsi dai debiti, mutare regime politico e “procedere a una nuova ripartizione della terra”⁴⁷; quest’ultima rivendicazione allude alla circostanza che Aristotele, con parole piuttosto oscure, descrive così: “tutta la terra

sabilità megaresi era stato sollevato da LANG 1967, 248.

42 Infatti alcuni commentatori hanno notato l’apparente “errore” soloniano (i Megaclei vennero giudicati colpevoli e colpiti da *atimia*), notando come forse egli riteneva, sbagliando, di poter influenzare maggiormente la sentenza (cfr. PICCIRILLI 1990, 153). Più probabile, invece, che Solone avesse agito consapevolmente, forse per uno scopo più ampio, per il quale vd. *infra*. Più “cinico” il Solone dipinto da DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 44: «la desaparición de la vida política ateniense de una familia tan influyente no podía dejar de beneficiar a Solón». Questo naturalmente sempre ammettendo la realtà del ruolo di Solone nella vicenda, che né Erodoto (V 71) né Tucidide (I 126) ricordano.

43 VS 14, 3; AP 5, 2. Solone sembra governare da solo, investito di poteri straordinari: cfr. JACOBY 1949, 175-6; PICCIRILLI 1990, 182.

44 Cfr. PICCIRILLI 1990, 181-3.

45 VS 13, 1-2; PICCIRILLI 1990, 162-9: «l’anticipazione di Plutarco si spiega forse con una confusione, sua o della fonte, fra due situazioni lontane negli anni e fra loro diverse» (p. 163). Se non vi sono particolari difficoltà ad ammettere che «regionalism is the clue to the political history of archaic Athens» (SEALEY 1960, 169; secondo questo Autore, l’opposizione di fondo sarebbe quella fra i ricchi proprietari terrieri della pianura e i produttori di vino ed olio della costa, cui si assimilerebbero mercanti, artigiani e contadini), una tripartizione così netta sembra fuori luogo per una fase arcaica, molto più fluida, anche se raggruppamenti “fazionali” di *genē* aristocratici possono già riconoscersi nella vicenda che ebbe come esito l’espulsione degli Alcmeonidi (cfr. ELLIS/STANTON 1968, 95-9; su questi temi anche ALMEIDA 2003, 246-51).

46 VS 13, 4-5; PICCIRILLI 1990, 169-78; ALMEIDA 2003, 6. Parole simili in AP 2: i poveri erano chiamati *πελάται* ed ectemori; poco oltre: “i più erano asserviti ai pochi” (AP 5, 1). Vd. *infra* per queste categorie.

47 VS 13, 6.

era di pochi”⁴⁸ (una situazione sulla quale i commentatori moderni non hanno raggiunto un’ipotesi condivisa⁴⁹). Solone, grazie ad una ennesima ἀπάτη⁵⁰, riesce a convincere entrambe le parti in campo ad affidargli l’ingrato compito (“dice di essersi da principio accostato all’attività politica con titubanza”⁵¹), rifiutando però la tirannide, sia pure non governando con debolezza⁵².

I contenuti della prima legislazione soloniana, su cui ci soffermeremo meglio di volta in volta, sono ben noti: la cosiddetta *seisachtheia*, che Plutarco descrive come l’abolizione di tutti i debiti esistenti e la proibizione di contrarne per il futuro⁵³ ma che alcuni più tardi commentatori volevano leggere come una quasi sicuramente anacronistica riforma del valore monetario⁵⁴, e la “liberazione” della “terra schiava” mediante l’eliminazione dei misteriosi *horoi*⁵⁵. Dopo una iniziale scontentezza, dovuta al fatto che nessuno di quei provvedimenti soddisfaceva le parti in causa, dato che Solone non aveva né redistribuito le terre, come chiesto dai “poveri”, né mantenuto i crediti, come aveva promesso ai “ricchi”, gli Ateniesi sembrano comprendere la giustezza delle riforme e, dopo aver cele-

48 AP 2, 2.

49 Acquisizione da parte dei ricchi di tutte le terre dei poveri indebitati oppure occupazione delle terre comuni e sacre? Di fronte a un tale dilemma (vd. *infra*), sembra logico che una situazione che contemp- pli entrambe le condizioni spiegherebbe al meglio l’utilizzo del generico πᾶσα γῆ.

50 VS 14, 2; PICCIRILLI 1990, 178-9. È probabile che i termini delle promesse ingannevoli di Solone (non è indispensabile pensare che siano state esposte nella forma del proclama che faceva l’arconte all’entra- ta in carica secondo AP 56, 2: così invece secondo PICCIRILLI 1990, 178, che riporta l’argomentazione di M. Mühl) comparissero in quell’elegia di cui Aristotele riporta i primi versi in AP 5, 2, anche se poi dice che “in tale elegia egli combatte e contesta entrambi i partiti nell’interesse di entrambi”.

51 VS 14, 3. Erodoto (I 29, 1) ricorda genericamente che gli Ateniesi lo avevano invitato a legiferare.

52 VS 14, 7 - 15, 1; AP 11, 2; D.L. I 49. Sul rifiuto della tirannide torneremo *infra*; Solone ne fa una “que- stione di principio”, mentre secondo PICCIRILLI 1990, 183, in realtà ciò fu dovuto all’appoggio alcmeo- nide di cui godeva e grazie al quale sarebbe stato nominato arconte: gli Alcmeonidi erano, fin dai tempi di Cilone, oppositori della “tirannide” (vd. *supra* e *infra*; Erodoto, VI 121, 1, per esempio, li de- finisce μικτόρωννοι). Sul rapporto iniziale fra Solone e gli Alcmeonidi (ma anche con Pisistrato), cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 39-40.

53 VS 15, 2; AP 6, 1; 10, 1; D.L. I 45; PICCIRILLI 1990, 186-94; ALMEIDA 2003, 8-9. Nel corso del testo utilizze- remo il termine nel suo significato tradizionale applicato alla riforma sociale, in attesa di darvi una più specifica connotazione, verso la fine.

54 VS 15, 3; PICCIRILLI 1990, 188 ss. Notizia della riforma ponderale anche in AP 10. È possibile che Solone abbia promosso una riforma delle misure (attività tipica di un legislatore; vd. *infra*), forse non delle monete che a quell’epoca, secondo alcuni e accettando la cronologia “alta”, non dovevano ancora es- sere diffuse ad Atene (MILLER M. 1971 [monetazione risalente a Solone, ma solo se posticipato agli anni Settanta del VI sec]; RAAFLAUB 1996a, 1056), *pace* MILNE 1930. Plutarco ci dice che questa notizia gli proveniva da Androzio (= fr. 324F37 FGH), attidografo attivo nel IV secolo a.C., quando l’abolizio- ne dei debiti era divenuto un censurabile *slogan* dei demagoghi radicali e si cercava di spiegare in modo diverso l’intervento soloniano (cfr. JACOBY 1949, 74 e 123; PICCIRILLI 1990, 189 e 192-3; SANTONI 1999, 163; ALMEIDA 2003, 9 n. 40); la sua testimonianza dunque, nonostante la fiducia accordatagli da qualche studioso (cfr. MILNE 1945, 237 ss.), è quantomeno sospetta.

55 VS 15, 6; PICCIRILLI 1990, 194-6; ALMEIDA 2003, 9. Anche su questo provvedimento il parere degli stu- diosi, come vedremo *infra*, è incerto: ridefinizione dei confini di proprietà oppure recupero alla co- munità delle terre comuni e sacre precedentemente e fraudolentemente inglobate nei possedimenti dei ricchi.

brato un sacrificio comune, «designarono Solone riformatore dello stato (διορθωτής) e legislatore (νομοθέτης)»⁵⁶.

A questo punto, Solone pare procedere con una seconda fase legislativa: l'abolizione di tutte le "severissime" leggi draconiane, escluse quelle sugli omicidi⁵⁷, e l'articolazione della popolazione attica nelle quattro classi (*telē*) di reddito – pentacosimedimni, cavalieri, zeugiti, teti – sulle cui basi si sarebbe dovuta regolare la partecipazione politica, riservando le cariche magistratuali, assegnate per sorteggio, alle prime tre e concedendo all'ultima solamente l'accesso ad assemblee e tribunali, pur garantendo a tutti uguaglianza di fronte alla giustizia⁵⁸. Plutarco riferisce anche la costituzione di una *boulē* di quattrocento membri – cento per ogni tribù – finalizzata a valutare in via preliminare ogni discussione dell'assemblea⁵⁹; il biografo prende anche posizione sulla questione del Consiglio dell'Areopago, cui tradizionalmente appartenevano tutti gli ex arconti: ovvero se fosse o meno antecedente a queste innovazioni; il testo di una legge soloniana dimostrerebbe che a quell'epoca questo organismo, posto da Solone a tutela dei *nomoi*, delle leggi, era già esistente⁶⁰.

Plutarco poi elenca una serie di provvedimenti legislativi, di alcuni dei quali rimarca l'apparente assurdità⁶¹: una serie di divieti, o di obblighi, di cui a volte si è faticato a comprendere il senso, ma che nella maggior parte dei casi sembrano obbedire ad una precisa logica⁶²; gli venne anche attribuita una riforma ca-

56 VS 16, 5; PICCIRILLI 1990, 199-201. Aristotele lo definisce κύριος τῶν πραγμάτων (AP 6, 1).

57 VS 17; AP 7, 1 (= SN 1); PICCIRILLI 1990, 201-7. L'ordinamento attribuito a Dracone è descritto, con notevoli anacronismi, in AP 4. Per tutto questo vd. anche *infra*.

58 VS 18; AP 7, 3 - 8, 1; PICCIRILLI 1990, 207-13; ALMEIDA 2003, 10-11. Aristotele tocca la questione dell'uguaglianza giuridica in AP 9, 1.

59 VS 19, 1; AP 8, 4; PICCIRILLI 1990, 213-6 (anche per una discussione sull'attendibilità della paternità soloniana di questo Consiglio); ALMEIDA 2003, 13.

60 VS 19, 2-5; PICCIRILLI 1990, 216-8; ALMEIDA 2003, 11-12. Aristotele dà per scontata la seriorità del Consiglio dell'Areopago rispetto a Solone: AP 3, 6; 8, 2. Probabilmente le notizie circa la creazione di questo collegio da parte sua derivavano da un fraintendimento della riorganizzazione dello stesso effettuata da Solone: cfr. VALDÉS GUÍA 2002a, 51, e vd. *infra*.

61 "Ma alcuni pensano che egli abbia creato di proposito leggi ambigue, affinché il popolo fosse arbitro della sentenza" (AP 9, 2: cfr. con VS 18, 4), ovvero perché vi fossero pretesti per discutere in tribunale, laddove era garantita la partecipazione anche alla classe inferiore. Οὐ μὲν εἰκόσ, commenta però, a seguire, Aristotele. Cfr. PICCIRILLI 1990, 221-2, sulle "polemiche" contro le leggi soloniane. Altre varie leggi soloniane sono elencate da Diogene Laerzio (I 56-7); cfr. ALMEIDA 2003, 15-16. Il riferimento obbligato è alla raccolta di RUSCHENBUSCH 1966 (= SN; cfr. SCAFURO 2006, 176-80), di cui un'utile tabella riassuntiva si può ora trovare in DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 89-90; per una critica alla sistemazione dello studioso tedesco cfr. HÖLKESKAMP 2005, 281-2 (con tabelle alle pp. 292-3), che vi contrappone la semplice elencazione di MARTINA 1968, 467 ss.

62 «Solon's aim was not simply to prohibit injurious or impropere behavior [...]. Rather, Solonian law was primarily meant to encourage positive attitudes, practices, feelings, and actions among citizens, giving them every reason to enter into the public sphere and play their part...» (FREDAL, 47); vd. *infra*. Sul complesso delle leggi soloniane si rimanda a RUSCHENBUSCH 1966; PICCIRILLI 1990, 222-54.

lendariale⁶³. Solone avrebbe poi fissato per le proprie leggi una validità di cento anni⁶⁴, dopo averle scritte su supporti lignei girevoli collocati in cornici quadrangolari⁶⁵. Passato un certo periodo di tempo, viene registrata la partenza di Solone da Atene; apparentemente sarebbe stato infastidito dalle continue richieste che gli giungevano dai concittadini⁶⁶, mentre in realtà l'*apodēmia* è uno *standard* nelle storie dei legislatori arcaici: allontanato l'unico investito dell'autorità di modificare le leggi, i cittadini erano praticamente obbligati, dai giuramenti pronunciati, a rispettarle così com'erano⁶⁷. Ovviamente Solone approfitta di questi dieci anni di pausa per coltivare l'attività che fin da giovane lo aveva affascinato: viaggiare. E le tappe di questi nuovi viaggi sono quelle "classiche" del *grand tour* sapienziale della tradizione greca: l'Egitto, Cipro, la Lidia⁶⁸.

Al suo ritorno in Atene, Solone trova nuovamente una situazione critica, con la popolazione divisa in fazioni⁶⁹ volte a sostenere, rispettivamente, un ritorno

63 VS 25, 4-5; accenni in D.L. I 57 e 60; PICCIRILLI 1990, 262-3.

64 Cento anche per Aristotele (AP 7, 2), a quasi tutti i critici pare però più credibile la versione di Erodoto (I 29, 2), che parla di dieci anni, anche perché gli altri autori concordano sul fatto che era intenzione di Solone rimanere lontano da Atene per un decennio (VS 25, 6; AP 11, 1); cfr. PICCIRILLI 1990, 254-5.

65 VS 25, 1: altra *vexata quaestio*. Già Plutarco registra opinioni discordanti sul significato delle espressioni *axones* e *kyrbeis*: "alcuni però affermano che furono chiamati propriamente *kyrbeis* quelli in cui sono contenute le norme circa i culti e i sacrifici, *axones* gli altri". Aristotele (AP 7, 1) parla solo di *kyrbeis* e Diogene Laerzio (I 45) solo di *axones*; nella sua famosa monografia dedicata alla questione, Ronald Stroud (1979) giunge a definire gli *axones* come larghe tavolette lignee rettangolari a quattro facce, montate su una cornice tramite perni che ne permettevano la rotazione, e i *kyrbeis* come stele libere in bronzo o in pietra, alcune a tre facce, altre a quattro, con la sommità appuntita a piramide. Gli *axones*, spostati da Efialte dall'Acropoli al Pritaneo, avrebbero recato solo le leggi di Dracone e Solone e non sarebbero mai più stati usati dopo quest'ultimo, mentre i *kyrbeis*, collocati nella *Stoa Basileus*, non sarebbero stati usati esclusivamente per le suddette leggi (STROUD 1979, 42-3). La soluzione prospettata da Plutarco per spiegare la duplice nomenclatura sembra tanto intelligente quanto semplice: *axones* sarebbero i supporti scritti, *kyrbeis* le strutture complete, cioè comprese le intelaiature quadrangolari. Uno scolio *ad l.* invece li distingue sulla base della forma: *axones* tetragonali, *kyrbeis* triangolari. Per i termini generali del problema dei supporti delle leggi soloniane, cfr. RUSCHENBUSCH 1966, 23-38; ANDREWES 1974; STROUD 1979; IMMERWAHR 1985; ROBERTSON 1986; PICCIRILLI 1990, 255-61; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 86-8; VALDÉS GUÍA 2002a, 19-24.

66 VS 25, 6; AP 11, 1; cfr. Hdt. I 29, 1-2; PICCIRILLI 1990, 263-4; ALMEIDA 2003, 16.

67 Cfr. SZEGEDY-MASZAK 1978, 208; PICCIRILLI 1990, 119 e 264; CAMASSA 1996, 571-6; MCGLEW 1996, 107-9. Sull'immutabilità delle leggi scritte ed i problemi connessi, cfr. CAMASSA 1992, 147-50, e vd. *infra*. Sull'*apodēmia* e la *theōria* in relazione alla conservazione legislativa, cfr. KER 2000. Suggestiva è l'ipotesi che il decennio di "allontanamento" di Solone abbia potuto fornire a Clistene lo spunto per introdurre la pratica dell'ostracismo (GINER SORIA 1971).

68 VS 26-8; PICCIRILLI 1990, 264-71. In Egitto (cfr. fr. 10) Solone avrebbe appreso la storia di Atlantide, come racconta Platone; a Cipro avrebbe presieduto la fondazione di una città "ideale", Soli (fr. 11). In Lidia si svolge invece il famosissimo incontro con Creso (cfr. soprattutto Hdt. I 30-4), ricco di contenuti etici (esaltazione della *metriotēs*) sebbene vistosamente anacronistico, come sempre notato, a parte alcuni studiosi che, notando come Erodoto, raccontando l'episodio, comunque potesse ritenere plausibile l'incontro fra i due personaggi, propongono un abbassamento della cronologia soloniana (vd. *infra*). Aristotele ricorda solo il viaggio in Egitto (AP 11, 1); per Diogene Laerzio (I 50-1) i viaggi sarebbero avvenuti dopo la salita di Pisistrato al potere. Un lucido esame della tradizione sui viaggi soloniani è stato fornito da PODLECKI 1975, che ha invitato a considerarli criticamente di caso in caso.

69 VS 29, 1; PICCIRILLI 1990, 271. Aristotele, prima di ricordare le tre fazioni (AP 13, 4-5), sottolinea che tutti erano rimasti scontenti della legislazione soloniana (AP 11, 2) e ci ricorda alcuni eventi straordi-

alla *politeia* oligarchica (i Pedieci capeggiati da Licurgo), il rispetto della linea “mediana” delle riforme soloniane (i Parali, guidati da Megacle), e rivendicazioni più radicali da parte dei teti delusi dal legislatore⁷⁰: quest’ultimo gruppo, identificato nei Diacri, trova in Pisistrato una guida che, sia pure legata a Solone⁷¹, sembrava accogliere le loro aspirazioni. Secondo il racconto plutarco, l’ex nomoteta sarebbe ancora attivo nel corso delle vicende che segnano l’ascesa al potere del futuro tiranno, ma sempre meno ascoltato⁷²; poche parole dedica Plutarco alla fine della sua vita, citando l’ennesima diatriba cronologica e la leggenda della dispersione delle sue ceneri sull’isola di Salamina⁷³, alla quale era stata legata la sua ascesa nella vita politica ateniese.

QUESTIONI CRONOLOGICHE

Prima di passare ad un’analisi approfondita della mentalità e del mondo concettuale di Solone, verificando come la sua attività politica rispondesse ad una visione cosmico-religiosa ideale, è forse opportuno, sebbene non strettamente connesso alla presente ricerca, richiamare alcune linee fondamentali relative alla cronologia soloniana, per collocare la sua vicenda nel tempo della storia. Se, infatti, sulla cronologia relativa della sua attività non sembrano esservi sostanziali problemi⁷⁴, la datazione assoluta continua a prestarsi a interpretazioni divergenti.

Sophocles Markianos aveva cercato di individuare le principali tradizioni relative agli elementi biografici del nomoteta⁷⁵: una linea, che chiama «non-canonical», si sarebbe formata oralmente prima che la versione “canonica”, che vedeva in Solone il padre della democrazia, venisse fissata, in un periodo collocato fra 360 e 322 a.C., derivante dalla prima ma con alcuni aggiustamenti cronologici dovuti ai nuovi metodi storiografici del IV secolo e alle convinzioni politiche

nari accaduti durante il decennio di assenza del nomoteta: per ben due volte, a distanza di cinque anni, non era stato eletto l’arconte (AP 13, 1). Gli eventi successivi, essendo trascorsi più di dieci anni, sembrano accaduti dopo il ritorno di Solone in patria: l’arcontato biennale di Damasia e i dieci arconti scelti in proporzione fra tre categorie socio-economiche (“eupatridi”, contadini, artigiani): AP 13, 2.

70 Sulla caratterizzazione socio-politica delle tre fazioni attiche cfr. VERNANT 1993, 88-9.

71 VS 29, 2-5.

72 VS 30-1; AP 14, 1-3; D.L. I 49-50 e 51-4; PICCIRILLI 1990, 275-8; ALMEIDA 2003, 17.

73 VS 32, 3-4; D.L. I 62-3; PICCIRILLI 1990, 282-4.

74 Cfr. già la sistemazione in merito effettuata da MILLER M. 1968

75 MARKIANOS 1970, *passim*; uno schema conclusivo è fornito alle pp. 184-6. L’Autore considera particolarmente affidabili le ricostruzioni cronologiche effettuate da CASE 1888; HIGNETT 1952, 316-21; SEALEY 1960, 159.

degli autori. Secondo la tradizione non-canonica, rispecchiata *in toto* da Erodoto, l'*akmē* di Solone (l'arcontato) andrebbe datata al 583/2⁷⁶, la sua *nomothesia* agli anni Settanta del VI secolo e l'*apodēmia* negli anni Sessanta: in particolare, il viaggio in Egitto dovrebbe essere collocato dopo il 570, anno di salita al trono del faraone Amasi, presso cui secondo Erodoto egli avrebbe soggiornato⁷⁷ e a cui si sarebbe ispirato per la sua legge sull'ozio⁷⁸; anche la visita a Cresos, per ragioni analoghe, sarebbe avvenuta negli anni Sessanta o addirittura Cinquanta del VI secolo. Sempre secondo questa cronologia, Solone sarebbe vissuto *κυρὸν χρόνον*⁷⁹ dopo la salita al potere di Pisistrato (561/0).

Secondo la tradizione "canonica", invece, parzialmente confluita in Plutarco e Aristotele, Solone sarebbe stato arconte nel 594⁸⁰ e durante il suo arcontato⁸¹, al massimo a distanza di un anno l'una dall'altra⁸², si dovrebbero collocare "*seisachtheia*" e *nomothesia*⁸³ (Aristotele colloca l'annullamento dei debiti sotto l'arcontato⁸⁴, e in un altro passo lo dice precedente alla legislazione⁸⁵). Secondo questa cronologia, l'*apodēmia* si colloca pertanto verso la fine degli anni Novanta del VI secolo e nel decennio successivo; Solone sarebbe morto durante l'arcontato di Egestrato⁸⁶, ovvero nel 560/59, e non sarebbe stato l'amante di Pisistrato, come invece sostiene Aristotele⁸⁷.

Certo, «accettando una cronologia più bassa per Solone si risolvono, o almeno appaiono semplificati, molti altri problemi concernenti i rapporti fra Solone e Pisistrato»⁸⁸, come in particolare la strana durata quarantennale della crisi ateniese post-soloniana; questa linea interpretativa aveva però portato a ricostruzioni acrobatiche quale quella di Charles Hignett, che aveva tentato di coniugare la datazione dell'arcontato al 594/3 con la cronologia erodotea⁸⁹, o quella di Molly

76 D. 19, 251. Markianos stesso (1974) sembra preferire questa cronologia "bassa".

77 Hdt. I 30, 1.

78 Hdt. II 177, 2.

79 VS 32, 3 (= Heraclid.Pont. fr. 148 Wehrli).

80 La data è ricavata dalla lista degli arconti eponimi ateniesi: cfr. CADOUX 1948, 93-9; PICCIRILLI 1990, 179-81. A favore di questa datazione cfr. le dimostrazioni di WALLACE 1983.

81 Così per esempio DE STE. CROIX 2004, 75-80.

82 Cfr. HAMMOND 1940; *Id.* 1973, 145 ss.; ALMEIDA 2003, 20-2.

83 DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 90, nota come sia difficile pensare che Solone abbia potuto creare dal nulla una legislazione tanto completa in un solo anno di mandato. È ovviamente possibile che egli non l'abbia creata dal nulla: nelle pagine seguenti cercheremo di dimostrare che almeno alcuni punti della riflessione soloniana appartengono ad un patrimonio di pensiero più ampio e più antico.

84 AP 5, 2.

85 AP 10, 1.

86 Secondo Fania di Ereso (fr. 21 Wehrli).

87 AP 17, 2; *contra*: VS 27, 1.

88 CASSOLA 1973, 84. *Contra*: LÉVY 1973, 90-1, ma basato solo sull'argomentazione della presunta riforma monetaria soloniana. Sui rapporti con Pisistrato, cfr. DE LIBERO 1996, 51-2, e DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 96-8.

89 HIGNETT 1952, 317-9; cfr. ALMEIDA 2003, 22-3.

Miller, che abbassava agli anni Settanta l'intera attività soloniana⁹⁰. Una prova epigrafica sembra aver dato un certo supporto alle datazioni "alte"⁹¹, ma non è questo il luogo per riprendere analiticamente questi annosi problemi, che già affioravano nelle opere degli autori antichi⁹² (in ogni caso, a scopo di chiarezza, possiamo assumere le conclusioni di Kurt Raaflaub sull'argomento: «*rebus sic stantibus*, le argomentazioni avanzate per postdatare le riforme di Solone non appaiono convincenti»⁹³); si è solo voluto richiamare brevemente il problema per osservare come, quando ci troviamo di fronte a tante testimonianze indirette spesso discordanti, ineludibile operazione preliminare dovrebbe essere, quando possibile, attingere alle fonti originarie: il rischio di considerare troppo, o troppo poco, attendibili le testimonianze antiche è sempre presente, «data la radicata tendenza dei biografi antichi a desumere congetturalmente dai testi dei poeti informazioni e dettagli sulla vita dei poeti stessi»⁹⁴ spesso senza comprendere realmente i termini sottesi, oppure attualizzandoli alla luce delle problematiche a loro coeve.

Per questo è sembrato non solo opportuno, ma necessario, guardare alle parole che direttamente ci ha lasciato Solone, per capire attraverso di esse non tanto la pratica legislativa, oggetto di tanti studi sebbene ancora, in parte, controversa, quanto i contenuti genericamente "culturali" delle riforme soloniane, la sua mentalità, le sue basi concettuali e religiose – senza ovviamente rigettare *in toto* la tradizione indiretta, ché altrimenti correremmo il rischio di perdere una parte significativa di informazioni: da una parte, «vedere nei resoconti antichi il frutto non solo di una proiezione retrospettiva, ma di una ricostruzione inesorabilmente falsificante, è come gettar via il bambino con l'acqua sporca»⁹⁵; dall'altra, «interpretare significa [...] trovare il punto di coincidenza tra la fonte diretta e la tradizione posteriore»⁹⁶. Inoltre, la consapevolezza dei pericoli derivanti da un'analisi principalmente fondata sulle testimonianze frammentarie dirette

90 MILLER M. 1968; *Id.* 1969; cfr. ALMEIDA 2003, 23-6.

91 Cfr. MCGREGOR 1974: si tratta di un frammento proveniente dall'Agora ateniese e pertinente ad una lista arcontale risalente al 425 a.C. c., in cui il diretto predecessore di Solone, Filombroto, appare riconoscibile come secondo successore di Cipselo, padre di Milziade I e nonno di Milziade II, quest'ultimo arconte nel 524/3. Collocando l'arcontato di Cipselo negli anni Novanta del VI secolo (cfr. CADOUX 1948, 92-9), l'incarico di Solone viene proprio a cadere nel 594/3.

92 Per la discussione di alcuni particolari, cfr. ALMEIDA 2003, 256-61.

93 RAAFLAUB 1996a, 1053.

94 NOUSSIA 2001, 13, con rif. a FAIRWEATHER 1974; LEFKOWITZ 1981, vii-xi; FAIRWEATHER 1983, 315-69.

95 SASSI 2009, 13.

96 MARTINA 1966, 132.

deve sempre essere presente: se gli effetti “riducenti” del genere poetico elegiaco, destinato preferenzialmente ai contenuti moralistici piuttosto che a quelli politico-programmatici, non dovranno comunque essere sopravvalutati (in fin dei conti, Solone nelle proprie elegie era libero di scrivere ed esprimere ciò che gli poteva sembrare più opportuno), è bensì vero che dipendiamo, per la lettura dei testi originali, dalla selezione — a volte da veri e propri “ritagli” — effettuata dagli autori antichi, e in particolare proprio da Aristotele e Plutarco, i quali avranno dunque estrapolato dalla produzione soloniana i brani più adatti ai propri discorsi⁹⁷. Possiamo ricorrere, laddove possibile, alla silloge teognidea, che tanto sembra accogliere, in modo più o meno diretto e più o meno fedele, dalla tradizione orale della poesia soloniana o, quantomeno, da una presunta comune tradizione orale elegiaco-simposiale⁹⁸: ma l’unica, vera precauzione da rammentare è solo l’estrema frammentarietà dei documenti su cui dobbiamo operare, senza tuttavia negarne l’importante ruolo conoscitivo per la comprensione della mentalità di Solone e dei processi culturali della grecoità arcaica, poiché, per usare le parole di Josiah Ober, «we will never be able to understand Solon’s reforms if we are insensitive to *Solon’s own normative concerns*»⁹⁹.

97 Su queste obiezioni, cfr. HALL 2007, 194.

98 Sui problematici rapporti fra Solone e “Teognide”, cfr. LARDINOIS 2006, *passim*, e IRWIN 2006, 51-72. I *loci similes* nelle due raccolte poetiche e le significative varianti nella tradizione soloniana sono prove schiaccianti a favore di una fase di trasmissione orale dei testi, e tuttavia ciò non implica necessariamente che Solone non sia l’autore di qualcuna o di tutte le elegie passate sotto il suo nome; anche la presenza di paralleli stringenti nel *corpus* teognideo, la cui più antica redazione risalirebbe al IV secolo (cfr. WEST 1974, 57; BOWIE E. 1997, 63), è significativa solo di una confluenza delle tematiche soloniane in questo florilegio elegiaco. Più spinosa è la questione dei numerosi paralleli concettuali e lessicali con Esiodo, ma anche in questo caso attraverso le somiglianze è possibile riconoscere le specificità individuali (cfr. per esempio RAAFLAUB 1996a, 1039-42; MAEHLER 2001, 12) e a volte persino riprese a scopo polemico o correttivo. La proposta di Lardinois (2006, 24), di accogliere tutte le varianti ai passi soloniani in quanto frutto di rielaborazioni orali e non di errori scribali, pare artificiosa: Solone di certo scrisse solo una versione delle proprie opere, e se esse ebbero a subire modificazioni nel corso del tempo, queste dovremo trattarle proprio come fossero frutto di errate trascrizioni manoscritte, tanto più che egli stesso riconosce, in alcuni casi, deliberate interpolazioni (pp. 28-32). In generale, sulla *Theognisfrage*, cfr. HIGHBARGER 1927; FERRARI 1987; ALONI/IANNUCCI 2007, 141-5, con ulteriori riferimenti bibliografici.

99 OBER 2006, 444 (corsivo dell’Autore). In effetti questo punto di vista apre un’altra questione relativa al valore testimoniale delle poesie di Solone: quanto siano utilizzabili per ricostruire i fatti storici coevi o precedenti e quanto, invece, siano espressione dei personali intendimenti dell’Autore. Solone si rivolgeva ad un pubblico che conosceva perfettamente i fatti a cui egli si riferiva, per cui era ampiamente giustificato nel limitarsi ad esprimere la sua particolare visione politica senza fornire eccessive delucidazioni (DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 16).

1. MEMORIA, VERITÀ, GIUSTIZIA: LE BASI DEL PENSIERO SOLONIANO

Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα,
Μοῦσαι Πιερίδες, κλῦτέ μοι εὐχομένω·
ὄλβον μοι πρὸς θεῶν μακάρων δότε καὶ πρὸς ἀπάντων
ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθήν·
εἶναι δὲ γλυκὸν ὧδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν,
τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.
χρήματα δ' ἰμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι
οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη.¹

*Splendide figlie di Mnēmosynē e di Zeus Olimpio,
Muse Pieridi, ascoltate la mia preghiera:
datemi la prosperità (che viene) dagli dèi beati,
e di avere sempre buona fama da parte di tutti gli uomini,
e così di essere dolce per gli amici e amaro per i nemici,
di essere visto con rispetto dagli uni, con timore dagli altri.
Ricchezze desidero averne, ma essermele procurate ingiustamente
non voglio: in tutti i casi, dopo, viene la giustizia.*

Che uno dei più noti e studiati frammenti elegiaci di Solone², il primo dell'edizione Gentili-Prato, inizi con una invocazione alle Muse è una circostanza che dovrebbe generare qualche sospetto, dal momento che l'azione ispiratrice di queste divinità figlie della Memoria e di Zeus è spesso subdola e ingannevole, come il proemio della *Teogonia* di Esiodo — un poeta che in questo campo non era certo sprovveduto, tanto da essere divenuto praticamente il “fondatore” della mitologia greca — illustra chiaramente: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοιεν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι³, dicono queste dee al cantore-pastore, prima di consegnargli il sacro ramo d'alloro.

1 Sol. 1, 1-8.

2 Si vedano a titolo d'esempio PERROTTA 1924; MASSA POSITANO 1947; ALLEN 1949; MASARACCHIA 1956; BÜCHNER 1959; ALT 1979; CHRISTES 1986; NESSELRATH 1992; BLAISE 2005; GAGNÉ 2009a.

3 “Noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero, / ma sappiamo anche, quando vogliamo, il vero cantare” (*Th.* 27-8, trad. G. Arrighetti). Sulle Muse nel proemio della *Teogonia*, cfr. ARTHUR 1983, *passim*.

1.1 L'INVOCAZIONE ALLE MUSE: MEMORIA E VERITÀ

Solone non sembra ignorare il potenziale ingannatore del bel canto⁴, ma è un poeta *sui generis*: il suo scrivere poesia è, come vedremo, parte di una sottile astuzia finalizzata a “scuotere” la società ateniese dalle fondamenta, rovesciando antichi valori per organizzarne di nuovi⁵. E questa sua originalità traspare subito evidentissima dalle richieste che egli inoltra nel suo proemio: ciò che desidera ottenere non è, secondo l'usato *cliché*, il dono del “bel canto”, l'ispirazione poetica (l'esiodico καλήν ... ἀοιδίην)⁶ – anche perché un poeta elegiaco forse non ne avrebbe avuto nemmeno bisogno⁷ –, bensì prosperità (ὄλβον), buona fama (δόξαν ... ἀγαθήν) e ricchezze (χρήματα), procurate non ingiustamente: e da qui si sviluppa la prima parte del frammento, dedicata al tema della Giustizia. La richiesta di questi doni, insoliti per un proemio poetico e per una invocazione alle Muse⁸, viene usualmente spiegata col fatto che «come insegnava Esiodo, *Th.* 80-97, la loro benefica sfera di influenza si estendeva anche ai giudici [...] e più in generale ai capi politici: il dono della capacità di convinzione, propria del messaggio poetico, rende infatti i governanti capaci di seducente eloquenza e di abilità nell'emettere giudizi persuasivi, così da poter più facilmente realizzare tutti i loro progetti»⁹.

D'altra parte, in una società arcaica che non ha ancora visto la nascita dell'oratoria classica, né la prosa come mezzo espressivo di contenuti filosofici o politici, la poesia doveva era l'unico strumento che poteva assicurare, a colui il quale elaborava una riflessione intellettuale, vasta risonanza e pubblico numeroso¹⁰. Ma la poesia – o meglio, le Muse che la ispiravano – poteva essere, per dir

4 πολλά ψεύδονται ἀοιδοί (fr. 25).

5 Vd. *infra*. Diogene Laerzio (I 61) elenca una serie di poesie scritte da Solone: si può assumere che abbiano avuto tutte carattere politico-programmatico.

6 Come invece volevano WILAMOWITZ 1913, 273; FRÄNKEL 1951, 309; VAN GRONINGEN 1960, 96. Sulle Muse e il canto cfr. DETIENNE 1967, 10-13.

7 Cfr. GAGNÉ 2009a, 30: «the Muse of elegy, [...] contrary to the Muse of epic, does not speak through the poet; the singer is not a channel of direct divine vision».

8 Cfr. MANUWALD 1989, 9.

9 NOUSSIA 2001, 191-2; cfr. anche MASARACCHIA 1956; *Id.* 1958, 201-43; ROTH 1976, 332; BLAISE 1995, 31; PLÁCIDO 2005, *passim*; SKARSOULI 2006, 210-4; e già ALLEN A., 63-4, che riporta anche i pareri di autori precedenti. Da segnalare la lettura “filosofica” di questo tema in ARTHUR 1983, 109-11. Anche la prosperità come precipuo dono delle Muse agli umani è tema prettamente esiodico (ὁ δ' ὄλβιος, ὄντινα Μοῦσαι / φίλωνται: Hes. *Th.* 96-7; cfr. VOX 1983b, 516; NOUSSIA 2001, 192-3; SKARSOULI 2006, 217-8) e già questa anomalia aveva suscitato la sorpresa di numerosi commentatori, *in primis* il West nella sua edizione di Esiodo del 1966 (p. 182).

10 Cfr. RAAFLAUB 2000, 27; SKARSOULI 2006, 216.

così, un'arma a doppio taglio: poteva "mentire" o esprimere il vero, senza che il destinatario avesse la possibilità di discernere fra le due opzioni, anzi venendo spesso "ingannato" dal bel canto¹¹. Analogamente, l'ispirazione concessa dalle Muse ai governanti saggi, secondo la tradizione esiodea, non era di per sé garanzia di verità assoluta, anzi piuttosto di "menzogna verosimile": Esiodo specifica che la saggezza del giudice ispirato consiste nel *saper persuadere* le parti in causa, placandole¹², non nell'esprimere la sentenza assolutamente giusta, che potrebbe non essere condivisa. È dunque, nei termini detienniani, un "inganno", anche se degno di reverenza «because thanks to the gift of eloquence he [sc. il re/giudice] is able to make good judgements (*diakrinonta themistas*, [Hes. *Th.*] 85) and reach good, just, that is to say straight decision (*itheiêsi dikêisin*, [*ibid.*] 86) in front of all the people in the agora, the speaking-place»¹³. Come è stato ampiamente mostrato, tutta la giustizia greca arcaica precedente le prime codificazioni scritte si basava su simili sistemi di arbitrato orale¹⁴.

Nel rifiutare questo tipo di ispirazione, dunque, Solone rigetta quella γλυκερὴν ἔέρην che le figlie di Zeus concedono al *basileus* che "la giustizia amministra con retti giudizi", "perché è per questo che i re sono saggi, perché alle genti offese nell'assemblea danno riparazione facilmente, con le dolci parole placandole"¹⁵. Ma *peithō*, l'ambigua persuasione, si accompagna allo *pseudēs* ed all'*apatē*¹⁶: e proprio a questo Solone sembra replicare, ai vv. 51-2 della sua elegia:

ἄλλος Ὀλυμπιάδων Μουσέων πάρα δῶρα διδαχθείς,
ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιτάμενος ...

11 «ψεύδης ne signifie pas le "mensonger" [...]. On retiendrait plutôt la notion de *tromperie* qui couvre aussi bien le δόλος, la μήτις, l'ἀπάτη que le ψεύδης» (DETIENNE 1967, 30 n. 6; corsivo dell'Autore); cfr. anche *ibid.*, 67.

12 *Th.* 90.

13 SKARSOULI 2006, 212-3; cfr. anche GAGARIN 1989, 24-6 (l'ipotesi di ROTH 1976, che si richiama alla conoscenza memorizzata delle leggi orali tradizionali, fornisce ulteriori spunti d'indagine — vd. *infra*). Dunque anche un pronunciamento persuasivo può essere *ithys*, e questo *pace* DETIENNE 1967, 31 n. 6: gli attributi dell'obliquità (*skolios etc.*) riguardano solamente i giudizi distorti dall'ingiustizia, non l'intero dominio dello *pseudēs* (vd. *infra*). Sul senso della persuasione cfr. anche ROEBUCK D. 2001, 74: «clever — and mild — talk is essential in a dispute-resolver. If submission of a dispute is voluntary and the parties may choose who is to resolve it for them, only those whose mediation is usually successful and whose decisions are regularly found acceptable by the community and the parties will ever be asked to act. If the decision pleases the general crowd, then the parties may have to abide by it, however disappointed one or both may be».

14 Cfr. GAGARIN 2008, 13-38.

15 *Th.* 80-92 (trad. G. Arrighetti); sulla figura del *basileus*, "re" e "giudice" al contempo, vd. *infra*. MELE 2003, 10-1, è invece convinto della sostanziale analogia fra la richiesta di Solone e la «dolcezza di eloquio».

16 DETIENNE 1967, 62 ss.

*un altro, essendo stato istruito secondo i doni delle Muse olimpiche
conosce la misura della desiderata saggezza.*

I “doni” qui citati sono, naturalmente, quelli prospettati dalla stessa filosofia soloniana, non quelli tradizionali: egli infatti invoca le Muse affinché gli ispirino non *μείλιχα*, dolci parole persuasive¹⁷, ingannevole ancorché sapienziale profezia, bensì la corretta sapienza, la possibilità di dare il giudizio più giusto: non più abilità persuasiva, ma capacità di *saggezza e conoscenza assolute* – in una differenza di contenuti, piuttosto che di forma, dato che in genere l’oggetto della richiesta del poeta alle Muse non riguarda mai il *come* cantare, ma il soggetto stesso del canto¹⁸.

Passiamo dunque dal dominio delle Muse quali patronne del bel canto ambiguo a quello delle Muse quali dispensatrici di saggezza e conoscenza¹⁹: una funzione che era nota già ai predecessori di Solone, consapevoli che l’ispirazione musaica poteva addirittura permettere, magicamente, di trattare di argomenti sui quali non si possedevano conoscenze approfondite²⁰, e non solo di “ricordare” gli eventi passati²¹. Tuttavia, la conoscenza che Solone cerca non è metafisica, una sapienza fine a se stessa, bensì una condizione intellettuale che ha specifiche ricadute nella vita quotidiana, sociale e politica²²: essa genera direttamente fama, prosperità, ricchezze materiali, amicizia da parte degli amici e timore da parte dei nemici. Sembrerebbe essere una semplice “sintesi della felicità” secondo i canoni aristocratici del tempo²³, se tutto ciò – qui sta il punto centrale di tutto il primo frammento – non si accompagnasse alla Giustizia, o meglio ad

17 Hes. *Th.* 84; cfr. A. *Pr.* 172-3 (καί μ’ οὔτι μελιγλώσσοις πειθοῦς / ἐπαιδαίειν θέλξει); SKARSOULI 2006, 212.

18 «Il poeta domanda sempre alle Muse che cosa deve dire, non come deve dirlo» (DODDS 2003, 125). Diogene Laerzio riporta che Solone “diceva che la parola è l’immagine delle azioni, e il re il più forte in questa capacità” (ἔλεγε δὲ τὸν μὲν λόγον εἶδωλον εἶναι τῶν ἔργων· βασιλέα δὲ τὸν ἰσχυρότατον τῆ δυνάμει: I 58): un’altra eco del rapporto tra ispirazione delle Muse, parola e re, come in Esiodo.

19 ALLEN A. 1949, 64-5; cfr. SPERDUTI 1950, 212 n. 13.

20 «Dans *Les travaux et les jours*, Hésiode révèle le pouvoir magique de ce chant [sc. del canto ispirato dalle Muse]. Il explique en effet que, possédant l’hymne sacré, le poète est alors capable de s’exprimer savamment sur des sujets à propos desquels il ne dispose d’aucune connaissance théorique ou expérimentale. La récitation de cet hymne abolit donc les limites du savoir rationnel et elle confère à l’aède une faculté de connaissance surnaturelle» (ASSAËL 2001, 17). Il riferimento è a *Op.* 660-2: Esiodo insegna a Perse le tecniche e gli accorgimenti per il commercio marittimo, pur avendo una limitatissima esperienza navale, perché le Muse gli hanno insegnato a cantare un hymnos ineffabile (cfr. anche SPERDUTI 1950, 231; DODDS 2003, 125-7).

21 DETIENNE 1967, 9-10.

22 «His [sc. di Solone] attention was never too far removed from the exigencies of practical politics» (ALMEIDA 2003, 221).

23 DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 124-5; NAGY 1996, 578 ss.

un comportamento (nello specifico, di acquisizione della ricchezza²⁴) conforme al dettame di *Dikē*, generato – come ci suggerisce il confronto dei versi appena citati – dalla *conoscenza* della Giustizia stessa.

Che *Dikē* sia da porre al centro della speculazione soloniana è argomento già ampiamente noto, studiato e dibattuto²⁵: la recente monografia di Joseph Almeida ha dato una meritoria sistemazione della letteratura in materia, proponendo poi un'interpretazione che, sia pure estremamente accattivante – la Giustizia come base fondativa dell'idea di *polis*²⁶ – e, nel suo basarsi in modo importante sugli studi della “nuova archeologia”, metodologicamente innovativa²⁷, pecca forse di un'eccessiva astrazione di concetti politico-sociali che, probabilmente, all'epoca non si avevano²⁸. Indubbiamente la Giustizia, per Solone, è strettamente legata alle sorti della *polis*, ma per definirne la natura occorre prima indagare più a fondo la rete di significati e connessioni rintracciabile nei suoi frammenti.

Eric Havelock ha indagato ampiamente l'idea di *dikē* prima e dopo Solone; per quanto riguarda Omero ed Esiodo, il quadro che emerge è quello di una *procedura* o *regola di comportamento*, eventualmente divinizzata²⁹. Solone, che si trova a comporre dopo Omero ed Esiodo, non può, né vuole, prescindere da questi suoi illustri predecessori: ed ecco quindi che la sua Giustizia, se diamo un'occhiata al fr. 3, è una dea, detentrica di sacri altari, esattamente come la *Dikē* della *Teogonia*³⁰, ed è perfino una dea che *κυῶσα κύνοιδε τὰ γιννόμενα πρό τ' ἐόντα*,

24 Cfr. LEWIS J. 2008, 96 ss.; vd. *infra*.

25 Cfr. per una “classica” trattazione GAGARIN 1974, 190-2; più recentemente LEWIS J. 2001b.

26 ALMEIDA 2003, 207-36 («dike for Solon implies an objective political norm informed by the polis idea itself», p. 209; «dike is at the origin of the polis», p. 212; «dike is an objective norm of political life which reflects the content of the polis idea», p. 221). Sui rapporti fra *polis* e giustizia cfr. già MANVILLE 1999, 64-74.

27 Cfr. MORRIS 1998, 1 ss.

28 L'ipotesi di Almeida presupporrebbe una consapevolezza, in età arcaica, dell'idea di *polis* che pare forse anacronistica e sovra-interpretata. L'Autore si rifà alle analisi quantitativo-demografiche delle sepolture arcaiche effettuate da Ian Morris e alla sua definizione dello sviluppo della *polis* come *koinonia* fra i gruppi sociali degli *agathoi* e dei *kakoi* (MORRIS 1987 e 1997), ma parlare di un intenzionale rifiuto da parte di questi sedicenti *agathoi* (i ricchi, i nobili? Vd. *infra*) dell'idea di *polis* e dunque dei diritti dei *kakoi* («what Morris expressed as the rejection of the polis idea, Solon is expressing as a rejection of the foundations of political justice»: ALMEIDA 2003, 213) sembra francamente eccessivo: ognuno perseguiva i propri interessi, e del resto la critica soloniana era diretta anche nei confronti dei cosiddetti *kakoi* (vd. *infra*), sicché la situazione è senza dubbio più sfumata e complessa di quanto non la dipinga Almeida.

29 HAVELOCK 1983, 151-69 (*Iliade*), 219-36 (*Odissea*), 237-67 (Esiodo), 307-23 (Solone).

30 Sulle «tinte evidentemente esiodee» della *Dikē* soloniana cfr. già JAEGER 1967, 265; MAEHLER 2001, 8. È stato spesso ribadito che una delle principali differenze riscontrabili fra Esiodo e Solone sarebbe nella concezione di *Dikē*, divina nel primo, completamente umana o “laicizzata” nel secondo: così, ultimamente, BLAISE 2006, 116 ss. = 2005, 6 ss. («La justice dans l'épique est profondément ancrée dans la réalité humaine et elle agit de sa propre initiative»: BLAISE 2005, 6, riprendendo e sviluppando temi già trattati nel suo articolo del 1995). In realtà, la Giustizia soloniana non solo è una divinità, ma è anche

come il Calcante dell'*Iliade*³¹. L'unica differenza rispetto all'indovino omerico è che la Giustizia non è in grado di prevedere il futuro (dalla formula *scompare* il participio futuro): ma, assicura — e rassicura — Solone, τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἄποτειχομένη, inserendola in una dimensione temporale che le garantisce eternità e universalità d'azione e di campo d'intervento³². E andrà qui forse trovata un'altra suggestione che può chiarire l'ambigua invocazione alle Muse del "proemio" soloniano: le doti profetiche di Calcante, che Solone richiama a modello per la "sua" *Dikē*, erano dono di Apollo, e dunque al potere del Musagete andrebbe ascritta la capacità della Giustizia di vedere e agire nel passato, nel presente e nel futuro: del resto sono proprio le Muse esiodee a cantare τά τ' ἔόντα τά τ' ἐκκόμμενα πρό τ' ἔόντα³³.

Solone, dunque, sembra chiedere alle Muse una conoscenza quasi profetica³⁴, che gli renda possibile *conoscere* la *Giustizia* in modo da agire secondo i suoi dettami³⁵. La "buona *doxa*", infatti (tale è la sua richiesta esplicita), si può intendere come una corretta *opinione*, una sapiente valutazione di ciò che è giusto e di ciò che non lo è: ma può anche significare una buona *fama* presso gli uomini, nel senso — derivato dal precedente — di "opinione che gli altri hanno di una persona"³⁶. Non è da escludere che l'Autore possa aver giocato su entrambe le sfuma-

strettamente connessa alla volontà di Zeus (cfr. Sol. 1, 17, 25 e 75); l'unica differenza è nelle sue modalità o meglio nel piano d'intervento e d'azione (vd. *infra*). A questo proposito va osservato come anche nel caso di Sol. 1, 17-25 — la similitudine del vento impetuoso — il ruolo di Zeus non è affatto sminuito rispetto al suo diretto parallelo omerico (*Il.* XVI 384-93): è bensì vero, come nota BLAISE 1995, 27, che Zeus non è parte integrante della similitudine soloniana ma ne è termine di paragone, tuttavia ciò si spiega con il fatto che in Solone Zeus, o meglio la sua vendetta, è il soggetto stesso dell'azione; inoltre, egli "controlla il termine di tutto", e ciò ne denota l'indubbia onnipotenza (vd. *infra*). Anche LEWIS J. 2008, 16, nega la presenza di Zeus nel sistema politico soloniano. Ad una sostanziale coincidenza della *Dikē* di Solone con quella di Esiodo pensava invece EHRENBERG 1921, 83-6; più sfumato il rapporto fra i due nella visione di MANUWALD 1989, 6-8.

31 Hom. *Il.* I 70; cfr. BLAISE 2006, 116 (= 2005, 7); HENDERSON 2006, 130.

32 È questo il senso della sostituzione dell'epico *eōn* con il più dinamico *gignomenos*: secondo BLAISE, 2005, 7-8 (ripubblicato poi tal quale, in inglese, in BLAISE 2006, 116-7), «Solon donne donc une dimension pratique au présent», rinviando ad un divenire, un processo, uno sviluppo che permette la conoscenza del passato attraverso il presente. Un legame tra passato e presente, dunque, ma proiettato nel futuro, a sua volta conseguenza diretta di quanto *gignetai* nel presente. Sulla dimensione futura dell'azione della Giustizia, cfr. ancora BLAISE 2006, 118 (= 2005, 8-9).

33 "Ciò che è, ciò che sarà e ciò che è stato": Hes. *Th.* 38. È significativo, per la comprensione del senso delle relazioni tra presente, passato e futuro come delineate nella nota precedente, ed in relazione ad Apollo profeta, richiamare quanto aveva notato già Plutarco che, nel suo dialogo sulla "E" a Delfi, commentando la citazione omerica su Calcante, scriveva che questi tre spazi temporali sono tutti interconnessi fra loro in modo causale e sillogistico, sicché chi è in grado di collegarli fra loro secondo il giusto rapporto è può conoscere, appunto, "le cose che sono, che saranno e che furono" (Plu. *Mor.* 387b).

34 Cfr. DETIENNE 1967, 14-15, sui rapporti tra Muse e conoscenza profetica.

35 Cfr. LEWIS J. 2008, 94.

36 Il termine *doxa* (connesso a *dokeō*) vale in primo luogo «expectation», ossia ciò che uno si aspetta, spera; dopo Omero, assume il significato di «notion, opinion, judgement, whether well grounded or not» (cfr. *Il.* X 324 e *Od.* XI 344, nella medesima formula οὐδ' ἀπὸ δόξης), e Solone è dato come il pri-

ture, unendo strettamente il concetto di *conoscenza* – derivante dalla corretta opinione o capacità di giudizio (*doxa* < *dokeō*) – con quello di *memoria* – derivante dalla fama, che assicura il perdurare del ricordo *πρὸ πάντων ἀνθρώπων*, “presso tutti gli uomini”. Egli di sicuro non ignorava lo stretto legame delle Muse con la memoria³⁷, dal momento che è lui stesso ad appellarle come “figlie di Zeus e *Mnēmosynē*”³⁸. Ma sapeva altrettanto bene che Esiodo aveva dipinto Nereo, il più vecchio dei figli di Ponto, come “non ingannevole e veritiero” (*Νηρέα δ’ ἀψευδέα καὶ ἀληθέα*), “infallibile e benevolo” (*νημερτής τε καὶ ἥπιος*), in quanto οὐδὲ θεμίτων / λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἥπια δήνεα οἶδεν: “non solo non dimentica le *themistes*, ma conosce i giusti e buoni consigli”³⁹. Insomma, la saggezza e la giustizia di questa divinità marina derivavano dalla *conoscenza* coincidente con il *non oblio* (*a-lēthē*) dei giusti ordinamenti, e si manifestavano nell’essere portatore di *alētheia*, verità⁴⁰.

Allo stesso modo, la non-dimenticanza di Solone e del suo insegnamento – impartito attraverso la poesia – da parte degli altri uomini (*doxa*) ne avrebbe garantito *ipso facto* la *giustezza*, vale a dire la sua correttezza formale, e la *giustizia*, ossia la conformità ai dettami di *Dikē*, che ritorna ad esserne, circolarmente, *conoscenza* (ossia memoria, non-dimenticanza) da parte di Solone stesso: «he does not ask for poetic inspiration but calls upon them [sc. le Muse] in their traditional capacity as the daughters of Memory»⁴¹, ovvero come detentrici della *memoria*, l’unica garanzia oggettiva della giusta conoscenza. *Dikē* come saggez-

mo autore ad utilizzare il vocabolo nel senso di «the opinion which others have of one, estimation, repute» (LSJ s.v.).

37 Cfr. DETIENNE 1967, 12-13; SKARSOULI 2006, 210.

38 1, 1. Sull’importanza di *Mnēmosynē* nella tradizione letteraria orale si veda NOTOPOULOS 1938.

39 *Th.* 233-6.

40 DETIENNE 1967, 25-32; SKARSOULI 2006, 215; sulle *themistes* vd. *infra*. Che *alētheia* fosse una qualità soggettiva, dipendente dalla percezione umana (“ciò che viene ricordato”) piuttosto che un valore oggettivo (“ciò che è manifesto, indimenticabile”), e pertanto legata alla *conoscenza*, era già stato sottolineato da Bruno Snell (1975; cfr. ADKINS 1972, 5 ss.; COLE T. 1983, 7-8), e Thomas Cole (1983, 9-12 ss.) vi ha aggiunto l’importante specificazione che questa constatazione riguardava precipuamente il *metodo di trasmissione* dell’informazione veritiera. Il contributo di Cole non accenna mai al legame con il concetto di giustizia, ma se la trasmissione mnemonica di *alētheia* è tale in quanto completa, senza aggiunte né omissioni, è evidente come ne derivi il concetto di giustizia “nereica” come non-dimenticanza/completezza conoscitiva delle *themistes*. In contesto più terreno, il mondo umano conosceva magistrati cittadini denominati *mnēmōnes* o *hieromnēmōnes*, addetti alla registrazione delle sentenze giudiziarie (cfr. Arist. *Pol.* VI 1321b34-40), la cui giustizia/giustezza veniva dunque garantita dal proseguirne esattamente il ricordo (SKARSOULI 2006, 215-6) in un contesto nel quale l’oralità era l’unica modalità di trasmissione delle conoscenze e delle norme (ROTH 1976, 334-8): «knowledge, poetry, and memory are inseparable during the oral stages of societies» (SPERDUTI 1950, 211 n. 12; vd. *infra*). Vedremo come Solone, pur riprendendo esattamente queste tematiche da Esiodo, le sviluppi e le interpreti in una direzione che voleva sottrarre l’applicazione della giustizia alla “parola persuasiva” dei *basisleis*.

41 SKARSOULI 2006, 217.

za⁴², come conoscenza della *verità*, dunque⁴³: e quest'ultima non può che procurare prosperità⁴⁴, e una *agathē doxa* fondata non su parole (aediche o giuridiche) belle sebbene, spesso, intenzionalmente mendaci, ma sulla *Verità*, fonte d'immortalità per Solone, per il suo insegnamento, e per la stessa città.

1.2 IL RIFIUTO DELLA TIRANNIDE E LA GLORIA INTELLETTUALE

Il concetto di "fama", *doxa*, è, nella sua funzione di perpetuazione mnemonica, concettualmente correlato a quello della "gloria", *kleos*, lo specifico risultato del "valore" individuale, *aretē*, secondo l'antropologia eroica della società omerica, un'ideologia aristocratica e guerriera a cui ancora i Greci dell'età arcaica guardano con rispetto⁴⁵. Il valore guerriero è ciò che rende la vita degna d'essere vissuta, e il *kleos* che ne deriva «est la gloire telle qu'elle se développe de bouche en bouche, de génération en génération», eternamente ricordata — *mnēmē eukleēs*⁴⁶ — dal canto dei poeti⁴⁷. Il silenzio del biasimo è la morte eterna, Achille nell'Ade⁴⁸, mentre per un eroe il massimo ideale, il destino più glorioso — *kleos aphthiton* — è la "bella morte" in battaglia⁴⁹ ed il suo eterno ricordo; «quel che

42 SKARSOULI 2006, 218, prospetta una dicotomia tra saggezza e giustizia che in realtà non sembra possibile postulare: «the elegy», scrive, richiamando il contributo di A. Allen, «is not addressed to the Muses as goddesses of wisdom [...], but rather as goddesses who favor the justice». Già DETIENNE 1967, 33-4, aveva però dimostrato sullo spunto di Nereo l'assoluta coincidenza fra conoscenza e giustizia; il fraintendimento dell'Autrice nasce dal riferire anche a Solone lo stretto legame esiodeo fra i concetti di persuasione e di giustizia («Solon desires a good name among men; as in Hesiod, the king, thanks to Calliope, who has the gift of eloquence and consequently the power of persuasion»: SKARSOULI 2006, 218), laddove, come abbiamo visto e come approfondiremo *infra*, il legislatore ateniese è invece fautore di una Giustizia la cui verità sia autonoma e svincolata da qualsiasi possibilità persuasiva/interpretativa.

43 Per ulteriori annotazioni sui rapporti fra giustizia, memoria e verità si rimanda a DETIENNE 1967, 47-9.

44 Vd. *infra* sul significato di questa prosperità; notevole il parallelo esiodeo (*Op.* 230-1):

οὐδέ ποτ' ἰθυδίησι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ
οὐδ' ἄτη, θαλίης δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.

*Agli uomini giusti non s'accompagnano neppure la fame e la sventura,
bensì essi godono nelle feste dei frutti amorosamente curati* (trad. L. Magugliani).

45 Vd. *infra* sulla ricettività dell'etica aristocratica presente nell'epica omerica. Sull'*aretē* omerica e aristocratica, cfr. ADKINS 1987, 53 ss. e 105 ss.; BRAVO 1989, 49-53; NAGY 1996, 582 ss. Sulla persistenza dei valori tradizionali (omerici) nelle fasi successive della storia greca si veda ADKINS 1987, 215 ss.

46 Plu. *Mor.* 238C (*Apophthegmata Laconica*).

47 DETIENNE 1967, 19-24 (il passo è cit. da p. 20).

48 Cfr. BETTINI 2000, 34-9.

49 Cfr. D'AGOSTINO 1996, 438-9; sul tema della "bella morte" lo studio di riferimento è quello di CERCHIAI 1984. La morte gloriosa consentiva all'eroe di ricevere il *geras thanontōn*, che lo avrebbe eternato nella

conta è la fama: non “essere”, ma “essere detti”»⁵⁰.

Come dimenticare la vivace polemica anti-eroica di Archiloco, che getta il proprio scudo in un cespuglio per salvarsi la vita⁵¹? Gesto inconcepibile per un eroe omerico⁵²: fuggire è gesto biasimevole, e ἀμώμητος è lo scudo archilocheo. Eppure, il poeta pario poco si scompone per questa perdita:

αὐτὸν δ' ἐξεκάωσα. τί μοι μέλει ἀπὲς ἐκείνη;
ἐρρέτω· ἐξαῶτις κτήσομαι οὐ κακίω⁵³.

*Ho salvato me stesso. Cosa mi importa di questo scudo?
Che vada alla malora: me ne procurerò un altro non peggiore.*

La vita umana è una sola, di scudi invece ve ne sono tanti! Parole che avrebbero fatto onore a Tersite⁵⁴, parole in polemica opposizione con gli ideali omerici, di cui Archiloco non si vergogna: se la specificazione che egli ha lasciato lo scudo οὐκ ἐθέλων può sembrare un tentativo di giustificazione, l'imprecazione finale, assieme all'aver eternato l'eroico atto nella poesia, non lasciano adito ad altri dubbi sulla *forma mentis* del giambografo⁵⁵.

Anche Solone non prova alcuna vergogna quando, pur avendo invocato le Muse affinché gli concedano una buona fama presso gli uomini, rifiuta il potere tirannico: momento ben noto e ben sottolineato della vicenda politica del nomoteta, tanto da aver probabilmente originato il *logos* moraleggiante di Erodoto dedicato all'incontro fra Solone e Creso⁵⁶. L'età arcaica, età di conflitti sociali, problemi economici, tensioni specialmente all'interno delle aristocrazie, crisi a volte profonde delle giovani *poleis* greche, aveva visto un fiorire di figure “eccezionali”, chiamate o auto-imposte a governare una situazione difficile con pieni poteri, per decidere “il meglio” nella risoluzione delle *staseis*⁵⁷. A volte il loro potere

memoria: cfr. MILANI 1990; vd. *infra*.

50 CANTARELLA 2002, 33, che ribadisce: «quel che conta è che di una persona si parli, che le sue gesta siano note, le sue virtù riconosciute».

51 Archil. 5 West.

52 Odisseo getta lo scudo per salvarsi dai nemici, ma lo fa in un suo racconto immaginario e ingannevole: Hom. *Od.* XIV 273-80; cfr. SEIDENSTICKER 1978; ALONI 1981, 115 ss.; VOX 1984, 82.

53 Archil. 5, 3-4 West.

54 Vd. *infra*.

55 Cfr. RAAFLAUB 2000, 37-8.

56 DUPLOUY 1999 ha analizzato l'uso della figura di Creso («tyran par excellence») come specchio dell'ideologia aristocratica ateniese, alla quale si opponeva Solone. Per l'episodio, vd. *supra*; la *philotimia*, caratteristica peculiare di Creso, è vista come componente essenziale del fenomeno tirannico arcaico da DREWS 1972, *passim*.

57 «Le tirannidi si instaurano dove esistono lotte interne nella città ed una crisi della classe dirigente che rendono impossibile la soluzione dei conflitti attraverso metodi normali e aprono la strada ad un

si configurava nell'aspetto del "tiranno", termine che in origine non sembra avere connotati negativi ma indicare, su derivazione orientale, un semplice "capo/sovrano"⁵⁸. Di estrazione aristocratica e in lotta contro altre fazioni aristocratiche, il tiranno prendeva il potere — non disdegnando interessi personali — appoggiandosi alle rivendicazioni delle classi popolari⁵⁹; molte *poleis* greche arcaiche avevano maturato i requisiti per sviluppare, all'interno della propria società, la comparsa di una simile figura⁶⁰.

A quanto ci dicono le fonti, ma anche alcuni frammenti originali, a Solone, una volta scelto come risolutore delle controversie interne, era stato proposto di divenire tiranno: οὐδέ μοι τυραννίδος / ἀνδάνει βία τι[ρῆζ]ειν⁶¹, possiamo immaginare abbia risposto il futuro nomoteta, riprendendo le parole di un suo componimento. In realtà, l'approccio di Solone a questa forma di potere suscita ampi problemi presso la critica moderna: il riferimento alla tirannide come ad un regime violento e dispotico sembra infatti un anacronismo, dal momento che questa immagine negativa e polemica tende ad affermarsi, specialmente ad Atene, dopo la deriva e la caduta dei Pisistratidi, in particolare nel corso del V secolo⁶², laddove in età pre-classica il tiranno è spesso, viceversa, invidiato per la ricchezza, la gloria, la fama e la grandezza⁶³. In effetti, come ci si può accorgere dai versi citati, ciò che Solone rifiuta non è la tirannide *tout court*, ma la "forza" (*bia*) insita in essa; in particolare, ad ulteriore precisazione, la "forza amara" ad essa connessa:

τυραννίδος δὲ καὶ βίης ἀμειλίχου
οὐ καθηψάμην⁶⁴.

intervento straordinario» (GIORGINI 1993, 56).

58 Cfr. LÉVY 1993, 7-8; GIORGINI 1993, 48-9 ss.; DE LIBERO 1996, 25-6 con n. 12; PARKER V. 1998, 145-9.

59 Cfr. CAWKWELL 1995, soprattutto 85-6.

60 Un recente contributo che analizza complessivamente la figura e il significato politico e culturale del tiranno arcaico è quello di MCGLEW 1996; si vedano anche MOSSÉ 1969; GIORGINI 1993; CAWKWELL 1995; DE LIBERO 1996; HALL 2007, 137-43.

61 Sol. 29b, 7-8 ss. La traduzione di M. Fantuzzi suona così: "non mi va bene di fare alcunché con la forza della tirannide".

62 Cfr. ROSIVACH 1988, *passim*, e GIORGINI 1993, 260.

63 Si veda quanto dice Periandro in Hdt. III 53, ma anche Archil. 23, 19-21 West; in età classica, cfr. Pi. P. 3, 85; S. Ant. 1168 ss. e OT 380; E. Alc. 286 e fr. 332, 7 TGF. Cfr. FILENI 1983, 29; GIORGINI 1993, 75-9; DE LIBERO 1996, 23-8; MCGLEW 1996, 30-5 ss.; PARKER V. 1998, 150-2. La polemica di Alceo contro Pittaco trascende questo clima, trattandosi in primo luogo di una contesa personale proiettata poi sul campo della rivalità politica; inoltre non si trattava propriamente di una tirannide, bensì di una *aisymnēteia* (cfr. FILENI 1983, 30-4; GIORGINI 1993, 79-83; DE LIBERO 1996, 28-30; MCGLEW 1996, 79-81; PARKER V. 1998, 156-7; sull'*aisymnēteia* vd. *infra*).

64 Sol. 29, 2-3.

... alla tirannide e alla forza amara
non mi sono accostato ...

Ricordando la disamina del concetto di *bia* condotta da Maddalena Zunino, che ha evidenziato il suo significato primario di *forza vitale irresistibile*, attributo proprio del potere tirannico ma affatto privo di sfumature negative⁶⁵, essendo semplicemente la forza che, abbinata al *kratos* («legitimate political power»⁶⁶), permette la realizzazione del programma politico, possiamo ben comprendere cosa sia questa *ameilichos biē* in diretta contrapposizione con le *parole dolci* (μείλιχα) che le Muse infondono al saggio e giusto *basileus* esiodeo⁶⁷: non una generica violenza, bensì un esercizio *ingiusto* del potere assoluto, che pure gli era stato accordato, non fondato sull'abilità persuasiva ma sulla *bia*⁶⁸.

Se fosse vero che «nella coscienza di Solone alla tirannide è sempre connessa la violenza»⁶⁹, sarebbe stato inutile associare sempre a questa forma di governo gli attributi della *bia*: essi invece ne determinano, evidentemente, una sottocategoria specifica. Egli dunque rifiuta la tirannide non perché violenta o ingiusta di per se stessa, ma perché potenzialmente catalizzatrice di *bia* e di *kratos*, e un potere che non riconosca una giustizia del tutto svincolata dall'esercizio del potere stesso è, per questo motivo, pericolosamente ingiusto⁷⁰.

Il problema che egli si trova a dover affrontare, una volta assunto il ruolo di *diallaktēs*, è invece, come il proseguimento della prima elegia ci illustra, quello di insegnare, ovvero di fondare, la vera giustizia. Invoca le Muse affinché gli concedano saggezza e conoscenza tali da essere ricordato da tutti gli uomini, in un contesto concettuale in cui ciò che è degno d'essere ricordato, dunque sottratto all'oblio (*lēthē*), è per questo vero (*a-lēthēs*) e giusto: e difatti subito dopo l'autore passa ad affrontare il problema della giustizia, collegandolo alla precedente invocazione per mezzo del tema della ricchezza procurata giustamente, che è già

65 ZUNINO 2004, 7-9, *pace* MARTINA 1966, 134.

66 ALMEIDA 2003, 227.

67 *Th.* 84; come già notato e come sottolineeremo ancora, il mondo concettuale di Solone si connette in larga parte a quello esiodeo.

68 «Su [sc. di Solone] combinación de fuerza y justicia [...] es incompatible con la tiranía, que representa el paradigma de la fuerza y la injusticia» (DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 95-6). Vox 1984, 72-3, spiega l'amarrezza della forza tirannica con la brutalità inesorabile e inflessibile della morte; è bensì vero che anche Ade e le Erinni posso essere amari, ma associare un'immagine di morte alla forza vitale stessa sarebbe un ossimoro forse troppo audace anche per lo stesso Solone: del resto, che la giustizia esiodea sia palesata da dolci parole è riferimento troppo stringente per poter essere ignorato. Sul rifiuto della tirannide cfr. anche DE LIBERO 1996, 30-2; LEWIS J. 2008, 108 ss.

69 GIORGINI 1993, 97.

70 È il senso anche della critica di Teognide al tiranno (FILENI 1983, 34-5); cfr. anche OSBORNE 1996, 193-4; PARKER V. 1998, 155-6.

esiodeo⁷¹ e che si traduce nella constatazione che la ricchezza, come qualsiasi altra cosa, se ottenuta in modo giusto, è duratura, soddisfacente, e dona prosperità⁷². Affinché la giustizia che egli vuole lasciare in eredità ad Atene sia veramente duratura, e generi prosperità per la città, non dovrà pertanto essere la giustizia della persuasione dei *basileis*, sempre a rischio di trasformarsi nella “cattiva giustizia” dei δωροφάγοι esiodei⁷³, ovvero in generale una giustizia in balía del *kratos* di chi detiene di volta in volta la guida della città (equivalente alla δίκη ἐν χερσὶ della razza dell’età ferrea di Esiodo⁷⁴), ma una giustizia “autonoma”, indipendente, valida di per sé e rispettata da tutti allo stesso modo: per questo, secondo Solone, non dev’essere la tirannide, né qualsiasi potere assoluto, né infine, riprendendo un concetto che ci è già noto, una verbale abilità persuasiva, ad associarsi alla *bia*, la forza che ne permette l’attuazione, bensì la giustizia stessa⁷⁵.

Dovrebbe essere questo il senso, come ha ben illustrato Maddalena Zunino, del verso 16 del fr. 30, nel quale Solone, riferendosi al proprio *kratos*, dice: ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυωαρμόσας. A parte l’oscillazione filologica fra νόμοῦ e ὁμοῦ⁷⁶, il significato del sorprendente accostamento sta nell’unire alla *dikē* il potere di efficacia insito nel concetto di *bia*: «una *dikē* siffatta, pienamente autonoma e pienamente efficace, non può che essere una *dikē* dotata di *bia*»⁷⁷. È per fondare questa giustizia autonoma ed efficace che Solone rifiuta la tirannide, potere non malvagio in sé, ma che contiene i germi della violenza, della sopraffazione e della ingiustizia, in un contesto in cui il tiranno si configurava come un aristocratico che

71 *Op.* 225-47; cfr. DE SENSI SESTITO 1990a, 33

72 Πλοῦτον δ’ ὃν μὲν δῶκε θεοὶ (sc. procurata giustamente), παραγίγνεται ἀνδρὶ / ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφήν (1, 9-10); cfr. PODLECKI 2002, 164-5.

73 Cfr. *Op.* 248-73, e vd. *infra*.

74 Hes. *Op.* 192; cfr. GIGANTE 1993, 21-4.

75 «Il termine κράτος rimanda a un concetto di esclusione: in una competizione, se una parte ha κράτος, l’altra non può averlo; perciò chi ha κράτος vince; chi non ce l’ha, perde» (NAGY 1996, 577-8): una perfetta condizione di equilibrio, dunque, deve necessariamente fondarsi sul conferimento di *kratos* (ed eventualmente della possibilità di esercitare *bia*) alla Giustizia, e a niente o nessun altro.

76 È una *vexata quaestio* ancora in parte irrisolta, stante la bontà di entrambe le attestazioni (cfr. MASARACCHIA 1958, 347-8; FERRARA 1964, 93 con n. 25; NOUSSIA 2001, 359); ultimamente sembra si sia attestata una tendenza a considerare maggiormente plausibile la lezione ὁμοῦ (cfr. già EHRENBERG 1973b, 82-3; poi GARCÍA NOVO 1980, 208; VOX 1984, 131 e n. 8; NOUSSIA 2001, 359; ZUNINO 2004, 6), ma non vanno dimenticate le convincenti argomentazioni portate a favore di νόμου da FERRARA 1964, 93-102 (cfr. anche GIGANTE 1993, 32 ss., e MARTINA 2007, 31-5); ὁμοῦ si potrebbe anche spiegare con la presenza di ὁμοίως in breve giro di versi. Del resto, il quadro concettuale che andremo sviluppando si potrebbe adattare ad entrambe le lezioni: e le conclusioni di Maddalena Zunino che qui recuperiamo sono perfettamente compatibili con quelle raggiunte, pur su di un testo diametralmente opposto, da Giovanni Ferrara (vd. *infra*).

77 ZUNINO 2004, 11. VOX 1984, 131-7, portava avanti un’altra posizione, mentre OBER 2006, 445, scrive che «Solon was explicitly willing to employ power, to conjoin “force with justice”», interpretando dunque in modo letterale l’affermazione in esame.

si opponeva agli altri aristocratici prendendo — perlomeno a parole — le parti di una delle fazioni in campo, solitamente quella popolare, assumendo nelle proprie mani la *bia*, ovvero il *kratos*, cosa che Solone voleva categoricamente evitare⁷⁸.

Il rifiuto della tirannide, e della gloria ad essa connessa, dovette sembrare un atto senza precedenti per la gremità arcaica⁷⁹: lo stesso Solone, nel fr. 29a, ci lascia testimonianza delle valutazioni di biasimo, confacenti al tradizionale concetto di *kleos* che affondava le proprie radici nell'etica del mondo eroico omerico. Ma, proprio come Archiloco, egli non si vergogna di questa sua scelta anticonvenzionale, che pure avrebbe macchiato e disonorato la sua fama personale, apparentemente quella stessa fama per la quale aveva invocato le Muse:

εἰ δὲ γῆς ἐφεικάμην
πατρίδος, τυραννίδος δὲ καὶ βίης ἀμειλίχου
οὐ καθηψάμην μίανας καὶ καταϊχύνας κλέος,
οὐδὲν αἰδεύμαι· πλέον γὰρ ᾧδε νικήσειν δοκέω
πάντας ἀνθρώπους⁸⁰.

*se ho risparmiato la terra
patria, alla tirannide e alla forza amara
non mi sono accostato contaminando e disonorando la gloria,*

78 Prendere parte per una fazione poteva significare imporsi con la violenza sugli oppositori: per questo Solone definisce *amara* la forza della tirannide (vd. *supra*), contrapponendola alle *dolci* parole che le Muse esiodee concedono al *basileus giusto* (vd. anche *infra* sul concetto di *monarchos*). VOX 1984, 88-92 ss., ascrive il rifiuto della tirannide, qualificata in 29a, 2 come regalo divino, alla saggezza di aver rifiutato un dono che lo avrebbe obbligato a fornire una controparte, correlandolo alla tradizione sul passaggio del tripode di mano in mano fra i Sette Saggi. Secondo IRWIN 2006, in particolare 73-5, alcune elegie soloniane potrebbero essere ricondotte a determinate inclinazioni "tiranniche", il che giustificherebbe da un punto di vista interno all'opera poetica l'enfasi posta sul rifiuto e sulla polemica antitirannica.

79 L'illustre precedente di Teseo (Plu. *Thes.* 24, 4) è probabilmente costruzione posteriore della propaganda ateniese (proprio a modello di Solone?).

80 Sol. 29. Diversa è l'interpretazione del passo che offre M. Noussia, secondo la quale la negazione οὐ andrebbe riferita non solo a καθηψάμην, ma anche al seguente μίανας, intendendo così che non il rifiuto della tirannide avrebbe macchiato la sua fama, bensì l'esatto contrario: «Solone sente la sua reputazione contaminata dal contatto con la tirannide» (NOUSSIA 2001, 343). L'Autrice sottolinea come in tal modo si darebbe risalto all'efficacia connotativa del rapporto tra i verbi *kathaptō* e *miaínō*, alludenti alla "contaminazione" subita a séguito del "contatto" con la tirannide; in realtà, fra gli illustri modelli poetici di Solone possiamo notare come *kathaptō* compaia una sola volta in Esiodo, col significato di "raggiungere" la soglia della vecchiaia (*Op.* 332), e in Omero in dodici passi (*Il.* I 582; XV 127; XVI 421; *Od.* II 39 e 240; III 345; X 70; XVIII 415; XX 22 e 323; XXIV 393) sempre col senso, mediale, di "rivolgersi" con le parole a qualcuno (per commuovere, convincere, esortare o rimproverare). Per cui, pur strettamente connesso con l'idea del "contatto" (cfr. *haptō*), possiamo pensare che Solone abbia utilizzato il termine intendendo esprimere l'immagine del "raggiungimento" del potere tirannico, oppure del "rivolgersi" (in termini di pensiero) o "aspirare" ad esso.

non provo vergogna: molto più infatti così penso che vincerò
tutti gli uomini.

Se Archiloco poteva mandare “alla malora” il suo scudo abbandonato in nome di un bene più prezioso, la propria vita, Solone non si cura del *kleos* “eroico” derivante dall’esercizio del potere assoluto e dalle ricchezze ad esso associate, in vista di un obiettivo più alto. Ovviamente, il *kleos* qui rigettato non è affatto equivalente alla *doxa* del fr. 1, e non a caso l’autore diversifica i due termini: là era la buona fama derivante dall’essere giusto in virtù della conoscenza della verità, qui è la gloria aristocratica dell’essere invidiato per una ricchezza ed un potere che potrebbero anche essere originati dall’ingiustizia⁸¹. Di una cosa Solone è convinto: rifiutando il *kleos* eroico della tirannide, egli vincerà tutti gli uomini, anche quelli (è sottinteso) che detengono il *kratos* assoluto; otterrà cioè una gloria ancora maggiore (la buona fama) perché fondata su basi intellettuali e conoscitive⁸²: è la superiorità di pensiero — il *dokeō* qui usato da Solone si riconnette etimologicamente a *doxa*, mentre il *kleos*, che rimanda alla tradizione orale dell’epica⁸³, richiama quella giustizia fondata sulla persuasione verbale ugualmente rigettata — di chi possiede la conoscenza della verità⁸⁴.

81 «To assume the position of tyrant of Athens would have meant for him [...] the possibility of “boundless wealth” [...], but [...] he was too much aware of the dangers of following such a course» (PODLECKI 2002, 170).

82 Cfr. ancora PODLECKI 2002, 170; VOX 1983a, 310-1; *Id.* 1984, 73-85. Quest’ultimo Autore, affrontando le tematiche della ricerca del *kleos* spostata sul versante intellettuale, sottolinea giustamente come la «misura universale dell’agone» (VOX 1984, 75) sia essa stessa innovazione polemica rispetto alla tradizione epica, dove il *kleos* della vittoria avveniva ai danni di singoli nemici, tutt’al più di una città o di un esercito; in questa sua disamina fa séguito, tuttavia, la valorizzazione della componente “vitale” della gloria eroica (unica «vera porzione di immortalità concessa all’uomo nella mentalità aristocratica arcaica»: p. 76 n. 20) che, se pure presente anche in Solone (la *doxa* chiesta alle Muse dovrà esistere αἰεί, immortale come Atene per volere degli dèi), non sembra di tale portata da poter concludere che egli «rifiuta il *kleos* tradizionale perché legato alla morte gloriosa, alla vita breve» (p. 78) in favore di un «apprezzamento della vita» (p. 82) che pure è presente anche nell’Archiloco “vigliacco”, e fra gli “inconvenienti” della tirannide, che però il fittizio detrattore del fr. 29a è disposto ad accettare pur di conquistare *kratos* e *ploutos* anche per un solo giorno, c’è l’ “essere spellato come un otre” e la rovina di tutto il *genos* (l. 7; cfr. ancora VOX 1984, 94-5).

83 *Kleos*, dalla stessa radice dei verbi *kleō* e *kluō*, fa riferimento alla “fama” fondata sul “raccontare” e sul “sentire” come “ascoltare” (cfr. DELG s.v. κλέος), secondo la procedura aedica tipicamente epico-aristocratica; viceversa, *doxa*, correlata a *dokeō*, è una fama tutta intellettuale, basata sul “sentire” come “percepire”, attività puramente noetica (cfr. DELG s.v. δοκάω).

84 Altro luogo in cui Solone riconduce il rifiuto della tirannide alla conoscenza è il fr. 12, in cui si paventa l’ascesa di un tiranno a séguito della situazione disnomica di Atene, per logica conseguenza, così come dalla nuvola provengono neve e grandine e dal tuono il lampo (vd. *infra*): ἀνδρῶν δ’ ἐκ μεγάλων (cioè i ricchi) πόλις ὄλλυται, ἐκ δὲ μονάρχου / δῆμος αἰδρεῖται δουλοκύνην ἔπεσεν (3-4), e questa è la tirannide, che nasce dell’ignoranza (αἰδρεῖται); λήν δ’ ἐξάραντ’ ὄν) ῥάδιόν ἐστι καταχεῖν / ὕστερον, ἀλλ’ ἦδη <περὶ> πάντα νοεῖν (5-6); e questa è la conoscenza (νοεῖν) che si contrappone alla tirannide. Si nota, ad ulteriore conferma che in Solone il termine *tyrannos* non è inteso in senso di per sé negativo, come qui egli faccia uso del termine *monarchos*, a sua volta significativo per quello che abbiamo esposto poco più sopra: *monarchos* allude ad un potere tenuto da un “singolo”, non devoluto (“nel mezzo”: vd. *in-*

1.3 CONOSCENZA DELLA VERITÀ E MISURA DELLA GIUSTIZIA

Cosa significa, per Solone, la conoscenza della verità, su cui fondare la giustizia? È il suo fr. 20 a lasciarci intravedere una possibile risposta a questa domanda:

γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι
μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μόνον ἔχει⁸⁵.

*della conoscenza è difficilissimo percepire l'invisibile
misura, che sola tiene i limiti di ogni cosa⁸⁶.*

La conoscenza — e di conseguenza, potremmo aggiungere richiamando quanto stabilito più sopra, la Verità — possiede dunque una misura, e lo stesso Solone lo ribadisce nell'elegia da cui siamo partiti:

ἄλλος Ὀλυμπιάδων Μουσέων πάρα δῶρα διδαχθείς,
ἡμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιτάμενος⁸⁷.

*Un altro, istruito secondo i doni delle Muse Olimpie,
conosce la misura dell'amabile (desiderata) saggezza.*

E ancora, in un rimprovero contro i ricchi ateniesi, li apostrofa in termini (ἐν μετρίοις τίθεσθε μέγαν νόον: 5, 4) che esortano a collocare il loro pensiero grandioso *nella misura*⁸⁸.

fra) alla Giustizia: «in the political language of archaic Greece, *monarchoi* are rulers who arrogate powers and privileges that belong to all *aristoi* (the nobility) or possibly to the entire city» (McGLEW 1996, 65-6; vd. anche *infra*). Sull'importanza per Solone della ricerca della conoscenza, cfr. anche PODLECKI 2002, 169.

85 Sol. 20.

86 La traduzione proposta da G. Ferrara (1964, 55) è molto più libera: «“è difficilissimo comprendere, perché è invisibile, la pienezza della sapienza [divina], che sola possiede la possibilità di realizzare tutto”» (l'aggiunta di “divina” fra parentesi è dell'Autore stesso). Alla luce dell'insistente ricorrenza della tematica della misura nel pensiero soloniano, sembra fuori luogo attribuire a *metron* altro significato congruente con altre interpretazioni che trascendono la lettera del testo.

87 Sol. 1, 51-2.

88 Vd. *infra* sui significati del *noos*. Sui rapporti noetici fra “misura” e “conoscenza”, in Solone, cfr. PRIER 1976, 165.

In effetti, il riferimento alla *misura* appare centrale nella speculazione (e nell'azione) politica di Solone⁸⁹, che vi allude sia con i termini *metron/metrios*⁹⁰, sia con il più impegnativo *kosmos*⁹¹, recante in sé l'idea dell' "ordine" che una misura sempre esprime⁹². Già ampiamente notato dalla critica antica e moderna, questo tema viene solitamente rapportato a due concetti, fra loro congruenti: in primo luogo, all'atteggiamento di *medietà* assunto dal legislatore nei confronti delle parti in lotta nella società ateniese, in modo da non schierarsi né con l'uno, né con l'altro (per evitare di ricadere nella tirannide ingiusta), in nome del superiore bene collettivo e nella consapevolezza che ἔργμασι(ν) ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἀδεῖν χαλεπόν⁹³. Una posizione che ben avrebbe potuto addirsi al suo ruolo di *diallaktēs*, "mediatore" — la cui terminologia rimanda peraltro all'Atene di fine V secolo⁹⁴ — e che sarebbe stata all'origine della tradizione, riportata già da Aristotele, secondo la quale Solone sarebbe appartenuto per famiglia alla nobiltà, e per patrimonio alla classe media. In secondo luogo, vengono evocate istanze di *moderazione*, in particolare in riferimento all'acquisizione delle ricchezze, secondo specifiche etiche ricondotte alla tradizione sapienziale "delfica" del "nulla di troppo"⁹⁵. Per definire cosa sia realmente, in questo contesto, la *misura*, occorre però una considerazione più attenta delle sue parole, seguendo la strada già aperta da Raymond Prier, il quale aveva notato come «*metron* in Solon is [...] a noetic phenomenon structuring or regulating particular and universal phenomena»⁹⁶.

Nel mondo concettuale di Solone, gli accenni alla *misura*, all'*ordine*, all'*armonia* (si veda per esempio ἀρμόσις in 30, 19) ed all'*equilibrio* si esplicano su svariati piani: in specifico, su quello etico, secondo il quale l'esigenza della misura consiste nel limitare l'avidità di ricchezza e di potere dimostrata da chi è già ricco e potenzialmente contaminante anche per chi di ricchezze non ne possiede ma desidera averne (desiderio, questo, non negativo in sé⁹⁷); su quello sociale/politi-

89 Cfr. L'HOMME-WÉRY 1996b, 150 ss. (che però sviluppa in altro modo il tema della misura come armonia).

90 Oltre che nei passi citati, si trova anche in 23, 17.

91 1, 11; 2, 2; 3, 10 (*kosmeō*) e 32 (*eukosmos*).

92 Vd. *infra*; per confronti teognidei si veda LEVINE 1985, 180 ss.

93 Sol. 9; l'uso del medesimo aggettivo *chalepos* ci può suggerire l'identità fra questo "piacere a tutti" e la percezione della misura della conoscenza, nel frammento citato poco più sopra.

94 MASARACCHIA 1958, 135; RHODES 1981, 120-2; PICCIRILLI 1990, 182.

95 Cfr. VERNANT 1993, 76 ss.; *Id.* 2001, 405; PODLECKI 2002, 169-71. Sulla ricorrenza di tali temi anche in Teognide, si veda LEVINE 1985, 180-1 ss.

96 PRIER 1976, 165 (interessanti anche i punti di contatto rilevati dall'Autore in Eraclito), anche in riferimento ad analogia tematica in Teognide — Il. 614 (οἱ δ' ἀγαθοὶ πάντων μέτρον ἴσασιν ἔχειν), 694 (γυνῶναι γὰρ χαλεπὸν μέτρον, ὅτ' ἐσθλὰ παρῆ) e 876 (μέτρον ... σοφίης).

97 Lo stesso Solone dichiara: χρήματα δ' ἡμεῖρω μὲν ἔχειν (1, 7; cfr. PODLECKI 2002, 164-5); vd. *infra*.

co/giuridico, in cui la necessità primaria è assicurare un certo ordine ai ruoli rivestiti dai vari gruppi ateniesi colmando la spaccatura creatasi fra i ricchi e i poveri; ma anche ad un livello più elevato, nel quale, come potremo vedere, l'idea di Giustizia trascende il piano puramente umano per assumere un significato universale coerente con la speculazione filosofica e il pensiero cosmologico coevi.

I termini della "moralizzazione" portata avanti da Solone, e costantemente sottolineata, in congruenza con le sue finalità biografiche, da Plutarco, si trovano disseminati un po' ovunque nei frammenti poetici, e sono tutti riconducibili ad una constatazione di fondo: una degenerazione della classe superiore, che si fa sempre più avida, sempre più "eccessiva" nel desiderio di una ricchezza smodata e non congrua alle reali esigenze⁹⁸. Questa ricchezza "negativa", ottenuta *ingiustamente* (χρήματα ... ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι / οὐκ ἐθέλω), causa della rovina degli uomini e della stessa città, viene più volte stigmatizzata da Solone come motore principale della *hybris* — la prevaricazione, la tracotanza — non tanto della classe aristocratica in senso stretto, quanto in primo luogo di tutti i mortali (generalista è infatti la descrizione che troviamo nel fr. 1, dove viene presentata la ricchezza che gli ἄνδρες τιμῶσιν ὑφ' ὕβριος), e secondariamente di chi, già ricco, si dimostra insaziabile: οἱ γὰρ νῦν ἡμέων πλείστον ἔχουσι βίον, / διπλάσιον σπεύδουσι, oltre ogni limite, oltre ogni misura, poiché πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφραμμένον ἀνδράσι κεῖται⁹⁹. Anche il fr. 3 ripropone lo stesso tema, indicando come causa della rovina di Atene i cittadini χρήμασι πειθόμενοι, e in particolare i "capi del popolo", ancora più ingiusti e arroganti, che οὐ ... ἐπίστανται κατέχειν κόρον, πλουτοῦσιν δ' ἀδίκοις ἔργμασι πειθόμενοι e κλέπτουσιν ἐφ' ἀρπαγῇ ἄλλοθεν ἄλλος¹⁰⁰.

Il fr. 5, già citato più sopra, è quasi un "manifesto" di questo invito all'equilibrata sobrietà morale, tanto che venne scelto da Aristotele a testimonio dell'appartenenza di Solone, sia pure di nobili origini, alla classe "media": dopo aver criticato la *philochrēmata*, l'amore (eccessivo) per le ricchezze, e l'*hyperēphania*, altezzosità, arroganza, ad esso collegata, il legislatore esorta οἱ πολλῶν ἀγαθῶν ἐκ κόρον [ἡ]λάσατε a collocare il loro "grande pensiero" in una *misura*. Il *megas noos*, qui, è recupero epico di un attributo riferito tradizionalmente agli dèi¹⁰¹ e, nella variante *mega phronein*, agli eroi¹⁰²: piuttosto che considerarlo in valenza negati-

98 Cfr. ultimamente anche GAGNÉ 2009a, soprattutto 37-9.

99 Tutte le citazioni sono dal fr. 1, rispettivamente ll. 7-8, 11, 72-3 e 71.

100 Sol. 3, rispettivamente ll. 9, 11 e 13.

101 *H.Cer.* 37; *Hes. Th.* 37.

102 *Hom. Il.* VIII 553; XI 296 e 325; XIII 156; XVI 257, 758 e 824; XXII 21.

va («megalomania»¹⁰³), è assai plausibile che il termine conservi il suo significato originario¹⁰⁴ e che in questo modo Solone recuperi la consueta critica contro i valori tradizionali del *kleos* aristocratico riassunto nell'omerico αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων¹⁰⁵, che faceva “grande” ma anche eccessivo e a volte tracotante¹⁰⁶ l'animo degli eroi omerici, per ricondurli a quella *gloria più intellettuale* che consiste, appunto, nella *conoscenza della misura*¹⁰⁷.

In questa riflessione etica sulla ricchezza ingiusta, ossia smodata ed eccessiva, come origine della tracotanza e dell'ingiustizia e dunque, se connessa ai “capi”, dei mali della città, compare un'altra interessante parola-chiave, *koros*, la “sazietà” che, a differenza di quanto riscontrabile in Omero ed Esiodo, viene ad assumere valore negativo implicando «l'idea di sempre maggior bramosia»¹⁰⁸: secondo questo schema concettuale, il raggiungimento della ricchezza, anziché generare sazietà, spinge l'uomo a desiderare ancor più *chrēmata*, in modo smodato e ingiusto, impiegando violenza e *hybris*¹⁰⁹. Naturalmente, alla base di tutto ciò non va dimenticata la distinzione fondamentale tra *ricchezza ingiusta* e *ricchezza giusta* (a cui Solone aspira e con la quale si apre il fr. 1), quest'ultima connaturata alla misura, alla medietà ed alla *conoscenza*:

τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται
ἀνθρώποις ὀπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦ¹¹⁰.

103 Così NOUSSIA 2001, 264, sulla base di BISSINGER 1966, 307.

104 Sulle sfumature del termine *noos* nell'epica (omerica) si veda l'approfondimento di VON FRITZ 1943.

105 Hom. *Il.* VI 208, ripetuto formularmente in XI 784.

106 È bensì vero che «el poema [sc. *Illiade*] condena el exceso, la desmesura que s traduce en la transgresión del orden debido de las cosas» (MONTES MIRALLES 2006, 124-5), ma solo all'interno del gruppo aristocratico degli “uguali”, e del resto è proprio il desiderio di primeggiare che alimenta l'estrema competitività interna alla comunità aristocratica omerica (cfr. VAN WEES 2007, 281-2).

107 Per questo la ricchezza *giusta* va di pari passo con la *memoria immortale*, come auspicato da Solone nel primo frammento, in quanto entrambe discendono dalla *conoscenza della verità*; viceversa *περιόσια πάντα / χρήματ' ἔχων οὐδέεις ἔρχεται εἰς Αἴδεω* (18, 7-8). Anche VOX 1983b, 516-8, aveva riconosciuto che v'è un nesso ineludibile, nell'invocazione alle Muse della prima elegia, fra la giusta ricchezza di Solone *olbios* e la “buona fama”, anche se ne rovesciava il rapporto argomentando che avere una “buona fama” avrebbe significato garantirsi la prosperità, non cadere in disgrazia e in povertà a causa di una poesia troppo tagliente, al contrario di quanto sarebbe accaduto ad Archiloco. Questa pur interessante e approfondita analisi non spiega tuttavia perché Solone chiami “giusta” questa ricchezza che si accompagna alla “buona fama”, né rende conto del fatto che lo stesso Solone, come Archiloco, si presenta come passibile di *psogos* e di *mōmos*, a causa (o meglio, dal suo punto di vista, in virtù) del rifiuto della tirannide. Sulla *gnōmosynē* di Solone come «a special type of knowledge, concerned with the end, or limit, of all things», cfr. LEWIS J. 2008, 91 ss.

108 NOUSSIA 2001, 244; la migliore analisi evolutiva del concetto di *koros*, anche in relazione con quello di “limite”, nel corso dell'età greca arcaica è quella condotta da HELM 1993 (su Solone, in particolare, pp. 8-10).

109 Cfr. Thgn. 693: πολλοὺς τοι κόρος ἄνδρα ἀπώλεεν ἀφραίνοντα (“già sazietà rovinò molti uomini che indussero a stoltezza”, trad. F. Ferrari).

110 Sol. 8, 3-4.

La sazietà genera infatti hybris, quando molta prosperità si accompagna a uomini che non possiedono un pensiero conveniente.

Concetto che Solone contrappone al *koros* negativo è quello di *artios*, ciò che è “conveniente” nel senso di “bene ordinato” o “ben coordinato, armonizzato”: questo termine, connesso alla radice del verbo *arariskō* e dunque sempre appartenente al campo semantico della “misura”, compare in alcuni passi significativi come, per ben due volte nell’arco di otto versi, nel fr. 3¹¹¹. In entrambi questi casi, *artios* è associato agli aggettivi *eukosmos*, “ben ordinato”, e *pinutos*, “saggio”, che esplicitano il consueto riferimento alla *retta conoscenza/saggezza* quale base della Giustizia¹¹², ed è presentato come l’effetto di un «ideale etico e politico»¹¹³ che Solone chiama *Eunomia*, un “buon ordinamento” retto da *Dike*¹¹⁴. Ma è già nell’elegia “alle Muse” che la *atē* può essere evitata riconoscendo i limiti attraverso «an intellectual capacity», la *conoscenza*¹¹⁵ degli stessi.

Nel fr. 29b, quello contenente il rifiuto della tirannide ingiusta, le istanze etiche soloniane si spostano più decisamente nel campo gnoseologico, dove la connessione verità/giustizia/conoscenza, che abbiamo già analizzato, viene a contrapporsi a quella di falso/ingiustizia/ignoranza: i “razziatori” (οἱ ... ἐφ’ ἀρπαγαῖσιν ἦλθον: l. 1), che forse non sono solo i ricchi insaziabili ma in generale tutti i cittadini desiderosi di arricchirsi¹¹⁶, gli ἀστοὶ ... χρήμασι πειθόμενοι che κλέπτουσιν ἐφ’ ἀρπαγῇ ἄλλοθεν ἄλλοι (3, 6 e 13), *credevano* (κἀδόκ[ο]υ) di poter guadagnare dalle nuove leggi ὄλβον ... πολύν (l. 2), *facevano considerazioni vane* (χαῦνα ... ἐφράαντο, l. 4). Alla sconsiderata brama di lusso si aggiunge, dunque, una notazione intellettuale, che pertiene, non a caso, al campo (quello della co-

111 L’altro passo in cui compare *artios* è 5, 5, ma in contesto piuttosto politico che morale, per cui ne analizzeremo il senso più oltre.

112 Come già notato *supra*, nel fr. 12 alle origini dei mali che affliggono la città è posta l’ignoranza del popolo.

113 GIGANTE 1993, 49.

114 Per il momento rendiamo così, in modo “tradizionale”, il concetto di *eunomia* (cfr. OSTWALD 1969, 62-137; EHRENBERG 1973b, 74-7 ss.; DE ROMILLY 2005, 18 con n. 8: «il termine sembra doversi ricollegare al verbo *eu nemesthai*, con il suo significato più generale di “essere ben amministrato”, “vivere con ordine”»), che ha in realtà un valore molto più specifico che analizzeremo in séguito. Sull’armonia (*artios*) come carattere fondamentale della città eunomica cfr. L’HOMME-WÉRY 1996b, 145-6; sulle origini omeriche dell’*eunomia* come comportamento “giusto”, rispettoso delle regole divine, cfr. MELE 2007, 138-40; sull’*Eunomia* di Solone, cfr. EHRENBERG 1973b, 81-6 («an ideal state of affairs», p. 84).

115 ALLEN A. 1949, 62.

116 Oppure meglio i soli “poveri”, visto che a rigor di logica a proposito dei grandi proprietari non sarebbe possibile parlare, come qui alla l. 1, in termini di *elpis aphneēn*, “speranza di ricchezza”, visto che di ricchezza già ne avevano in eccesso. Sulla critica soloniana agli eccessi dei poveri vd. *infra*.

noscenza, appunto) su cui Solone sposta la propria concezione di potere¹¹⁷, come emerge chiaramente anche dal fr. 3, in cui la *hybris* dei “capi del popolo” che porteranno alla rovina la città di Atene si manifesta in un ἄδικος νόος, una *mente* ingiusta (l. 7), che li spinge a *non disporre con ordine* le gioie del banchetto (οὐδὲ ... εὐφροσύνας κομεῖν δαιτὸς, ll. 9-10): è palese la netta opposizione fra l’ideale di comportamento enunciato da Solone – giusto perché fondato sulla *conoscenza* dell’ordine – e il modo d’agire dei ricchi smodati, ingiusto perché basato sull’*ignoranza* del medesimo concetto¹¹⁸. Si viene così a rafforzare definitivamente l’essenza concettuale della *giustizia* soloniana: conoscenza della vera “misura”, e adeguamento ad essa del comportamento umano¹¹⁹.

117 Cfr. VOX 1984, 104-6; vd. *supra*.

118 Cfr. per esempio HELM 1993, 9: «knowledge is important because it reveals the limits of desire». Nel contributo di questo Autore vi sono interessanti notazioni circa la derivazione di *hybris*, ingiustizia e tracotanza, dal *koros* come «lack of restraint», mancanza di limite.

119 Pace ALMEIDA 2003, 220, secondo il quale la *giustizia* stessa sarebbe la *misura* delle azioni: ciò è coerente con la sua teoria (*dikē* come “idea di polis” e dunque oggettivo metro di confronto per il comportamento politico) ma limita fortemente l’impianto concettuale che emerge dai testi soloniani. Un interessante confronto fra le tematiche contrapposte di *dikē* e *hybris* in Solone è fornito da GARCÍA 2006.

2. *DYSNOMIA ED EUNOMIA: LE RIFORME SOCIALI*

Nella parte precedente abbiamo seguito una serie di tematiche emergenti dalla lettura di alcuni fondamentali passi soloniani. L'invocazione alle Muse si configura, contrariamente alla tradizione, come richiesta di saggezza e conoscenza, piuttosto che di quella "dolce" persuasione caratteristica dei *basileis*-giudici. La conoscenza desiderata da Solone, essendo fondata sulla memoria dispensata dalle Muse, aspira al contrario alla Verità in quanto assenza di dimenticanza (*alētheia*), e concerne l'ambito essenziale della Giustizia, unico principio in grado di garantire l'acquisizione salda e stabile della ricchezza e, in ultima analisi, della felicità. In quest'ottica si giustifica e si spiega il fermo rifiuto di acquisire un potere tirannico, che è rifiuto di associare *bia* — la forza vitale irresistibile — ad un *kratos* individuale e "personalizzato", per unirla invece a *dikē* allo scopo di ottenere una giustizia autonoma ed efficace. Il rifiuto della tirannide è anche rivolto verso tutto il sistema tradizionale dei valori aristocratici, ai quali Solone contrappone una gloria tutta intellettuale fondata, per l'appunto, sulla *conoscenza della Verità*. È la mancanza di questa conoscenza che egli rimprovera ai suoi concittadini, criticando la situazione di crisi in cui versava Atene in quegli anni: a fronte di una ricerca forsennata della ricchezza attraverso metodi ingiusti, egli ribadisce l'importanza della nozione di *giustizia*, e lo fa nei termini di una *misura* che è essenziale conoscere per poter agire giustamente.

Per approfondire tale questione sul terreno sociale, politico e giuridico dobbiamo ora necessariamente entrare nel merito delle riforme soloniane e, di conseguenza, della situazione dell'Attica precedente al suo intervento "ordinatore". I problemi ateniesi che Solone si trova a dover risolvere sono infatti da lui considerati come diretta e causale conseguenza del *disordine etico* che abbiamo appena analizzato¹: se è vero che è *Dysnomia* (il termine con cui viene identificata la difficile situazione ateniese) che *κακὰ πλεῖστα πόλει ... παρέχει* (3, 31), a sua volta *Dysnomia* è provocata dalla *aphradia* dei cittadini (3, 5), vale a dire dalla loro *aphrosynē*, la malefica ignoranza che Solone associa, come abbiamo visto, al disordine etico. Insomma, il *koros*, la *hybris*, tutti i comportamenti eticamente negativi che Solone stigmatizza nei suoi frammenti "moralizzanti", riconducendoli a una biasimevole condotta esasperata e senza limiti, sono all'origine del "cattivo or-

1 Sul legame fra etica e politica in Solone, cfr. FERRARA 1964, 48-50.

dinamento”² della *polis* dei suoi tempi.

2.1 LA CRISI PRE-SOLONIANA

Oggi vi è accordo, e le fonti antiche corroborano questa visione, sul fatto che all’origine del disordine ateniese dell’età arcaica ci fossero squilibri di natura economica e sociale, che gli studiosi moderni hanno cercato di ricostruire in vario modo e con soluzioni a volte discordanti, in una disparità quasi fisiologica: «quando si tratta della storia sociale dei Greci del periodo tra l’VIII e gli inizi del V secolo a.C., pochi sono i punti su cui esista consenso tra gli studiosi, e ancora meno numerosi sono quelli su cui esista un consenso capace di reggere ai colpi di una critica esigente»³. Già Filippo Cassola aveva fornito un’articolazione delle varie ipotesi relative alle origini della crisi economico-sociale pre-soloniana⁴ — «un annoso e complesso dibattito tanto ricco di ipotesi quanto povero di approdi generalmente accettati»⁵. I termini di opposizione più significativi, fra i vari tentativi di ricostruzione, riguardano come è noto la questione dell’alienabilità (o inalienabilità) degli appezzamenti terrieri e la definizione dell’ectemorato, che appare nebulosa nelle stesse fonti antiche⁶.

Non è fra gli scopi della presente ricerca una disamina completa delle condizioni economiche e sociali dell’Attica pre-soloniana⁷, ma non è possibile comprendere il senso profondo delle riforme senza collocarle nel contesto che le ha originate. Nel fr. 30, che è, per così dire, il “riassunto” dell’opera riformatrice di Solone, è lui stesso a fornircene una rapida panoramica, sia pure alquanto sfuo-

2 Come già notato a proposito della resa di *Eunomia* con “buon ordinamento”, per il momento utilizziamo questo modo “tradizionale” di intendere la *Dysnomia*, in attesa che un discorso più approfondito ci faccia comprendere il suo esatto significato.

3 BRAVO 1996b, 530. «The trouble is [...] that we cannot make a consistent and plausible picture from the evidence exactly as we have it» (DE STE. CROIX 2004, 119).

4 CASSOLA 1964, 26-35; cfr. STANLEY 1999, 175 ss.; ALMEIDA 2003, 29 ss.; FORSDYKE 2006, 334 ss.

5 RAAFLAUB 1996a, 1056; per una panoramica sul dibattito relativo agli ectemori si veda RHODES 1981, 92-7.

6 Plutarco (VS 13, 4) distingue l’ectemorato dalla schiavitù vera e propria, vedendovi due forme diverse di essere *ὑπόχρεος*. Ancora meno chiara la situazione descritta da Aristotele (AP 2, 2), secondo cui “i poveri” erano schiavi dei ricchi; “i poveri” (sottinteso) erano chiamati *πελάται* ed *ἐκτίμοροι* lavorando i campi dei ricchi; “i poveri” se non erano in grado di pagare i debiti potevano essere ridotti in schiavitù. «Questa tradizione semplifica e insieme esagera i contrasti allora esistenti» (RAAFLAUB 1996a, 1054). Per una rassegna sulle interpretazioni dell’ectemorato nella storiografia moderna si rimanda a FINDLAY 1999, 8-29.

7 Si rimanda nei dettagli alla recente analisi di Phillip Stanley (1999, 1-159).

cata⁸. In questi versi l'Autore rivendica, come propri provvedimenti, la rimozione degli *horoi* (ll. 5-6) con conseguente liberazione della terra (l. 7); la liberazione di Ateniesi resi schiavi in patria (ll. 13-15); l'annullamento della situazione a causa della quale molti Ateniesi erano stati venduti schiavi all'estero (ll. 8-10) o erano espatriati per sfuggirvi (ll. 10-12). Immaginando i fatti in modo speculare, potremmo dire che l'Attica pre-soloniana era caratterizzata dalla presenza di *horoi* infissi nella terra che ne segnalavano una certa "dipendenza", nonché da una diffusa pratica di schiavizzare i contadini poveri (Solone non lo esplicita, ma è l'unica possibile interpretazione, dal momento che non potevano certo essere i ricchi proprietari terrieri ad essere ridotti in schiavitù), assoggettati in patria o venduti all'estero; altri Ateniesi si erano allontanati dalla patria per sfuggire alla stessa sorte, andando forse in parte ad infoltire le schiere di mercenari al servizio delle potenze straniere⁹.

Gli Autori che, seguendo principalmente Woodhouse, hanno portato avanti l'ipotesi dell'inalienabilità delle terre¹⁰, non hanno certamente tenuto in debita considerazione alcuni riferimenti esiodei¹¹ e le leggi arcaiche che limitavano o proibivano la compravendita di terreni (confermandone dunque, per opposto, l'alienabilità)¹²; allo *status* delle terre è strettamente legato anche il problema dell'esatta definizione degli *horoi* che sarebbero stati rimossi da Solone¹³: anche in questo caso, l'ipotesi che si trattasse di cippi indicanti una qualche ipoteca sulla

8 Per una minuziosa analisi contenutistica e formale di questa poesia si veda GARCÍA NOVO 1980.

9 Sul mercenariato greco in età arcaica cfr. BETTALLI 1995, 43-111; GIANGIULIO 1996, 515-7. È significativo che VAN WEES 2009 citi il frammento soloniano sugli Ateniesi esuli nel paragrafo dedicato anche ai mercenari.

10 WOODHOUSE 1938, 42-97; FINE 1951, 178 ss.; FRENCH 1956, *passim*; MASARACCHIA 1958, 106-7; HAMMOND 1961, 83-8; ASHERI 1969, 10; FINLEY 1975, 153-60; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 21; 55-6; 221 n. 32. Hammond, in particolare, aveva presentato alcune ingegnose riflessioni, proponendo in particolare di individuare una distinzione fra terre inalienabili, di proprietà dei *genē* tradizionali, e terre alienabili, meno produttive e di proprietà di persone originariamente non-ateniesi ma incluse nel corpo civico attraverso la costituzione di *orgeōnes*; cfr. ALMEIDA 2003, 29-31 e 36-8, e, a replica delle tesi hammondiane, FRENCH 1963.

11 Cfr. Hes. *Op.* 341: "tu allora sarai in grado di comperare il podere [κλήρον] di un altro, non altri il tuo" (trad. L. Magugliani).

12 Cfr. ANDREWES 1982, 380; BRAVO 1996b, 560. Sulla questione della proprietà terriera, cfr. WILL E. 1957; ASHERI 1966; FINLEY 1968; BRAVO 1996b, 559-60; HALL 2007, 191-2. Per ulteriori particolari contrari all'ipotesi delle terre inalienabili, cfr. STANLEY 1999, 176.

13 Per una vasta panoramica del dibattito della storiografia moderna sugli *horoi* cfr. FINDLAY 1999, 30-51.

terra del debitore¹⁴ andrà respinta¹⁵ in favore di quella che vi riconosce segnacoli confinari¹⁶, anche alla luce dell'uso che lo stesso Solone fa del medesimo termine in un altro frammento¹⁷: sarebbe sorprendente se la stessa parola venisse usata con significati così diversi senza alcun ulteriore chiarimento. L'affermazione aristotelica su "tutta la terra nelle mani di pochi", dunque, doveva verosimilmente riguardare un'indebita e illegale estensione di cippi confinari ai danni di terre private (alienabili) e forse anche comuni (pubbliche o sacre)¹⁸, la cui rimozione

14 Cfr. per esempio FRENCH 1956, 18 («the ὄροι were stones, fixed in the earth, which declared to the world that on the holding where they stood lived a Hektemor with no rights of disposal over the produce of the holding»); ASHERI 1969, 10; RHODES 1981, 175 («the ὄροι will have been marker posts set up in the land as evidence of an overlord's claim on the land and on the ἐκτίμοροι who worked it»); ANDREWES 1982, 377 («A *horos* ... could mark and encumbrance on land»); RAAFLAUB 1996a, 1056 («... la liberazione della terra attica, mediante la rimozione dei contrassegni delle ipoteche (ὄροι) gravanti sui terreni» – l'Autore poi rettifica: «ammesso che gli ὄροι indichino un gravame ipotecario sulla terra, non si tratta in ogni caso dello stesso sistema ipotecario dei secoli successivi e a noi ben noto»). L'identificazione degli *horoi* con segnacoli ipotecari, affini alle stele posteriori studiate da FINLEY 1951, FINE 1951 e più recentemente da GERMAIN 1975, ha una lunga storia (cfr. DE STE. CROIX 2004, 109-28) ed è ripresa ancora da Benedetto Bravo (1996b, 540), che in un contributo precedente aveva letto i versi di Thgn. 825-30 come prova dell'interpretazione "ipotecaria" degli *horoi* arcaici (Bravo 1990, *passim*). Di fatto, non sembra esservi nel testo teognideo nulla che espliciti che il γῆς οὄρος, che φαίνεται ἐξ αγοράς e che rattrista il soggetto dell'elegia in quanto emblema di un χωρον ἀπολλύμενον, sia il segnale di un'ipoteca sulla terra stessa. Se pensiamo all'*horos* come ad un semplice cippo confinario, la poesia ha ugualmente senso, ed anzi ne acquista ulteriormente nel significato della "rovina": se immaginiamo un terreno "assoggettato" per farne, per esempio, colture a viti (e dunque a ragione, come leggiamo nei versi "teognidei", "alimenta con i suoi frutti" chi partecipa ad *eilapinai*, che sono i banchetti in cui "si beve in gruppo" – da *eilēfilē* + *pinō*) è del tutto logico che un contadino, antico proprietario, pianga la rovina del proprio arativo.

15 L'idea degli *horoi* come cippi ipotecari è stata ultimamente confutata da Edward Harris (1997); cfr. STANLEY 1999, 193-7, che non sembra conoscere il lavoro di Harris, il quale assegna agli *horoi* addirittura un esclusivo valore metaforico (*contra*: OBER 2006, 446 n. 7), come del resto avevano fatto, con altro significato, anche BLAISE 1995, 31, e GALLO 1999, *passim* (la rimozione degli *horoi* come metafora della liberazione degli ectemori vincolati alla terra). Una via di mezzo viene seguita da EHRENBERG 1973a, 59 («the *horoi* were pillars or stones, neither purely boundary nor mortgage stones, but set up to show that a particular piece of land and its crop were under a pledge») e da MANVILLE 1999, 139 (simboli dei contratti di ectemorato: vd. *infra*). Concordemente alla loro ipotesi "eleusina" (vd. *infra*), van Effenterre e L'Homme-Wéry interpretano gli *horoi* come i segnacoli dei confini fra Atene e Megara (cfr. per esempio L'HOMME-WÉRY 1999, 121-2 ss.). Sull'intera questione, cfr. OBER 2006, 446-50, con rimandi bibliografici; la sua conclusione è che gli *horoi* fossero «facts on the ground», posti dalla élite aristocratica a distinguere i propri dagli altrui possedimenti (pp. 448-50).

16 Cfr. ultimamente STANLEY 1999, 194-5.

17 Vd. *infra*.

18 CASSOLA 1973, 76-8 (*contra*: LÉVY 1973, 89); ANDREWES 1982, *passim*; GALLANT 1982, *passim*; cfr. STANLEY 1999, 179-80; RIHLL 1991, *passim*; MANVILLE 1999, 136-7; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 20; ALMEIDA 2003, 39-43. Sull'esistenza di terre comuni nel mondo greco, fin dall'età micenea (e ancora in età classica), cfr. LINK 1991, 15 ss.; AMPOLO 1996, 320-2; BRAVO 1996b, 528; STANLEY 1999, 43-4; HALL 2007, 192. Il passo più frequentemente citato a conferma dell'esistenza di terre comuni in età omerica (Hom. *Il.* 421 ss.) ha però probabilmente altro valore, per il quale vd. *infra*. La tripartizione del territorio (*chōra*) fra sacro (*hiera*), pubblico (*dēmosia*) e privato (*idia*) comparirà significativamente anche nella "città ideale" di Ippodamo da Mileto (Arist. *Pol.* II 1267b33-4; sulla "utopia" ippodamea, cfr. FERGUSON 1975, 48-9). Come già notato, una ricostruzione che contempi sia l'acquisizione da parte dei ricchi di tutte le terre dei poveri indebitati che l'occupazione delle terre comuni e sacre spiegherebbe al meglio l'utilizzo,

avrebbe dunque ristabilito uno *status quo ante*¹⁹. Ma qual era questo *status quo*, come si era venuta a creare questa situazione di crisi, e chi potevano essere gli “ectemori”?

2.2 DAI “SECOLI BUI” ALL’ETÀ ARCAICA: LA FORMAZIONE DELLA SOCIETÀ ATTICA

Sicuramente la situazione agraria dell’Attica precedente la crisi doveva assomigliare a quella che è stata ricostruita per la società dei “secoli bui” post-micenei e in parte rispecchiata nell’epica omerica, basata su sistemi di relazione fra un “*big man*” riconosciuto come guida e «un gruppo di seguaci, che spesso giungono a trasferire la propria residenza in prossimità del loro referente e ne ottengono in cambio la sicurezza che questi è in grado di offrire garantendo la sussistenza in periodi di crisi, grazie soprattutto alla rete di alleanze che ha instaurato con altri “*big men*”», ovvero *basileis*²⁰. Una società, dunque, basata sul riconoscimento della primazia sociale, accordata a personaggi che diventeranno poi i capostipiti dei successivi *genē* aristocratici (a base territoriale e improntati ad una forte etica competitiva²¹), in cambio di protezione, aiuto e comando comunitario²².

In questa cornice, la ricostruzione di una “crisi agraria” attica dovuta ad un aumento demografico, che avrebbe innescato una spirale inarrestabile di pro-

da parte di Aristotele, del generico *πάσα γῆ*.

19 Benedetto Bravo ha recentemente bollato l’osservazione aristotelica su “tutta la terra in mano di pochi” come inaccettabile, «perché, se questo fosse vero, non si capirebbe come mai nell’età classica essa fosse in mano a molti: Solone stesso, infatti, dichiara [...] di non aver ridistribuito la terra [...] e per il periodo tra le riforme di Solone e l’età classica non c’è alcuna fonte che attesti una redistribuzione della terra» (BRAVO 1996b, 539-40). In realtà è abbastanza evidente come la condizione fondiaria pre-soloniana non sia incompatibile con la generalizzazione della proprietà terriera d’epoca classica, anche in assenza di redistribuzioni: la rimozione/spostamento degli *horoi*, da parte di Solone, aveva semplicemente eliminato un vincolo di dipendenza delle terre e dei contadini dai ricchi proprietari, restituendo a chi ne era stato esautorato il proprio *klēros*. Questo esclude di per sé la definizione dell’ectemorato come uno *status* servile permanente di antica istituzione (come invece pensava FINLEY 1981, 29 n. 29 e 156; *contra*: vd. *infra*); ancora secondo BINTLIFF 2006, 328, «the reasons for archaic dependency are to be sought in immemorial ties of agricultural servitude rather than contemporant processes», ma il fatto che alcuni Ateniesi ancora al tempo di Solone abbandonavano la patria pur di sfuggire alla servitù, e che lo stesso Solone sia riuscito a rintracciare e recuperare coloro che già erano emigrati, potrebbe riflettere un processo che, sia pure durato per qualche decennio (DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 22), doveva essere ancora in svolgimento agli inizi del VI secolo. Sulla “*seisachtheia*” come restaurazione di una situazione antecedente cfr. anche LÉVÉQUE 1978, 522.

20 SNODGRASS 1996, 225; cfr. QVILLER 1981, *passim*; STANLEY 1999, 21-2; HALL 2007, 120-3.

21 DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 15 e 24-5; DUPLOUY 2006, 271 ss.

22 Cfr. RAAFLAUB 2000, 27 ss.: «The leaders are bound by a “code” which obliges them, in exchange for honours and privileges, to devote all their efforts to the safety of the community» (p. 30).

gressiva insufficienza produttiva e assoggettamento dei contadini²³, sembra essere eccessivamente meccanicistica e in parziale contrasto con le ultime messe a punto archeologiche sull'Attica post-micenea²⁴. Due altri importanti fattori andranno dunque tenuti in considerazione, e segnatamente l'incipiente dinamismo commerciale e le controversie nella spartizione ereditaria dei *klēroi*, entrambi ben testimoniati anche dai frammenti dello stesso Solone.

Che la crisi dei piccoli proprietari, all'origine del legame di ectemorato, possa andare rapportata ad un rapido incremento nella ricchezza dei "capi", grandi proprietari terrieri, specialmente dovuto al commercio marittimo, ed in particolare, ma non solo, all'esportazione dei prodotti agricoli attici (soprattutto olio) è già stato notato da tempo²⁵. In Attica, terra risparmiata dagli eventi distruttivi legati al declino e alla fine del mondo miceneo²⁶ e dotata di una significativa ricchezza mineraria concentrata nel distretto del Laurio²⁷, i "big men", o comunque vogliamo chiamare questi "capi" comunitari, avrebbero ben presto raggiunto considerevoli livelli di prosperità, come la qualità tecnico-artistica e l'intensità produttiva della ceramica protogeometrica ateniese, fra XI e VIII secolo, parreb-

23 L'aumento demografico avrebbe infatti reso necessario un incremento della coltivazione agricola con conseguenti gravi impatti ambientali (deforestazione, erosione del suolo, diminuzione della produttività della terra), che avrebbero spinto i contadini più poveri ad affidarsi sempre più ai loro "capi" anticipando *surplus* produttivi, garantiti sulla propria persona, che poi non avrebbero potuto soddisfare. I creditori avrebbero quindi potuto aumentare le proprie pretese, asservendo i debitori e vendendoli eventualmente all'estero se non più utili alla coltivazione di terre ormai destinate ad altri scopi (viticoltura, olivicoltura): cfr. FRENCH 1956, 11-19, che a sua volta rielabora, senza citarle, alcune ricostruzioni di WOODHOUSE 1938 (cfr. ALMEIDA 2003, 30 n. 116); L'HOMME-WÉRY 2004, 150-3.

24 I dati archeologici pubblicati e interpretati da Anthony Snodgrass negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso avevano offerto un panorama decisamente diverso da quello supposto vent'anni prima dal French, nel senso di un deciso spopolamento dell'età buia ellenica; successivamente, è stato dimostrato come i dati quantitativi provenienti dalle sepolture erano condizionati da fattori qualitativi, ovvero dall'esclusione delle classi inferiori dal rituale funerario (MORRIS 1987; SNODGRASS 1991; vd. *infra*). Sarah Forsdyke ha mostrato come i dati archeologici, sia pure incompatibili con una ricostruzione, quale quella avanzata da French, che contempra la diffusione di un'agricoltura intensiva, possano comunque lasciare spazio ad un modello di incremento culturale, sia pure di dimensioni più modeste (FORSDYKE 2006, 347). Alcune teorie mettono in relazione il presunto aumento nella popolazione della Grecia post-micenea con il fenomeno delle spedizioni coloniali: le principali le possiamo trovare ricordate da CAWKWELL 1992, 289-90, e da HALL 2007, 114-6; vd. anche *infra* per un'ipotesi alternativa alla colonizzazione e alla crisi "agraria" attica.

25 WOODHOUSE 1938, *passim*; FRENCH 1956, 11-16; STARR 1982, 422-31; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 23; L'HOMME-WÉRY 2002, 150-3, sulle esportazioni d'olio e le loro testimonianze archeologiche («Solon lui-même pourrait avoir été un de ces aristocrates qui se livraient au commerce maritime»: p. 151); EAD. 2004, *passim*; FORSDYKE 2006, 334-7, con rimandi a: GALLANT 1982; LINK 1991, 13-34; OSBORNE 1996, 225; RAAFLAUB 1996a, 1057-8; MANVILLE 1999, 106-8 e 146 (l'Autrice si rifà all'edizione originale del 1990); RAAFLAUB 2004, 47; VAN WEES 2006.

26 Cfr. SNODGRASS 1971, 431; THOMAS/CONANT 1999, 61.

27 Cfr. DIAMANT 1982, 46-7; STANLEY 1999, 139-40. Resti architettonici di età geometrica e tracce di intense attività industriali a partire dal VII secolo nel villaggio di Torico, reinsediato dal X secolo, provano lo sfruttamento delle risorse minerarie ben prima del V secolo, anche se non è chiaro quando Atene ne assuma il controllo diretto. Sull'uso dell'argento nell'Attica ben prima di Solone si pronuncia ANDREWES 1982, 383.

bero dimostrare²⁸: già Tucidide, del resto, aveva riconosciuto il primato ateniese nel darsi alla *tryphē*²⁹. In questa società la circolazione delle ricchezze doveva avvenire, inizialmente, attraverso le modalità *standard* della “reciprocità” (scambio di doni fra aristocratici) e della “redistribuzione” (relazione di interscambio con i sottoposti): sembra che sia stato il contatto con “mercanti” di provenienza orientale, specialmente fenicia, a sancire la conversione dell’*élite* aristocratica alla ricerca di contatti e scambi di più ampio respiro³⁰: «with the arrival in Greece of specialized, professional traders, the system of reciprocity between princes and individual members of the community declined in importance and was eventually replaced by one focused on profit, economic considerations, and financial interests»³¹.

L’utilizzo di *surplus* produttivi immagazzinati per acquisire altri beni è già evidente nella testimonianza omerica³², e lo sviluppo insediativo riscontrato nell’Attica per i secoli X e IX, concentrato nelle aree costiere, sembra suggerire un crescente interesse per le attività d’oltremare³³: «these new coastal sites must have played an important role in the import-export trade of Attica during the 10th and into the mid-8th centuries»³⁴. Il quadro sembra abbastanza ben delineato, anche se all’idea di un commercio organizzato propriamente detto, peraltro testimoniato dall’ampia diffusione mediterranea delle cd. anfore “SOS”³⁵, dovrebbero affiancarsi forme più variegate e non sempre “pacifiche” (razzie, pirateria³⁶) di acquisizione.

Non dovremo quindi aspettarci quel clima “imprenditoriale” che è stato recentemente chiamato in causa per l’Atene classica³⁷, però «on any view of economic change in Archaic Athens, there is an identifiable new desire among the old aristocracy for the products of the emerging commercial economy. There

28 Cfr. COLDSTREAM 1968, 348; STANLEY 1999, 140-1; HALL 2007, 96. Sulla scorta delle indagini archeologiche condotte sulla diffusione delle produzioni vascolari alto-arcaiche, è stato notato che lo stile protogeometrico, largamente egemonico in produzione e qualità fino alla seconda metà dell’VIII secolo a.C., sarebbe stato un’invenzione ateniese risalente alla metà dell’XI, conseguente a «some radical reorganization of the Athenian economy» (DESBOROUGH 1952, 298; *Id.* 1972, 133).

29 Th. I 6, 3.

30 Cfr. STANLEY 1999, 49-68.

31 STANLEY 1999, 65; sugli interessi mercantili degli aristocratici ateniesi cfr. anche HAAS 1985, 39-40.

32 *Il.* VI 271-3; 288-95; *Od.* II 337; VIII 438-41; XV 104-8; 123-30; cfr. STANLEY 1999, 41.

33 COLDSTREAM 2003, 78; cfr. anche STANLEY 1999, 131-2 e 134. Sull’impulso alle attività marittime come primo “movimento” sociale e culturale greco cfr. MEIER C. 1988, 60-3.

34 STANLEY 1999, 132.

35 JOHNSTON/JONES 1978, 103-41; STANLEY 1999, 141; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 23-4. Per un ridimensionamento dell’entità di questo commercio, cfr. STARR 1977, 94; ALMEIDA 2003, 47-8.

36 Cfr. HAAS 1985, 38-9; DE SOUZA 1999, 17-26. Erodoto (V 81, 2) sembra definire queste spedizioni piratesche *polemoi akēruktoi*, “guerre senza araldi” (cfr. HAAS 1985, 46).

37 BITROS/KARAYIANNIS 2004 e 2008.

were orders for locally produced pottery and artifacts such as the amphoras and craters of the Dipylon workshop. There were expenditures to sustain such conspicuous funerary practices as are evidenced by the production of religious figurines and the dedication of grave-site statuary. There is also evidence of a growing extravagance of taste represented by the life of the symposia, indicia of which are ubiquitous in the literature of the age. In addition, the aristocrats show a growing appetite for luxury goods from the east, being made available for local consumption by increased, even if, in the view of some, modest trade activity»³⁸.

Questa prosperità sembra continuare nel corso dell'VIII secolo, quando l'Attica conosce un'espansione degli insediamenti verso le pianure interne³⁹, la cui spiegazione più plausibile risiederebbe in un ampliamento delle attività agricole, finalizzato a incrementare la produzione a sostegno delle esportazioni, a fronte di una crisi della produzione artigianale e dello sfruttamento minerario⁴⁰. Phillip Stanley delinea questo fenomeno come una vera e propria "colonizzazione", diretta dapprima verso l'interno dell'Attica, poi verso le terre al confine con Megara, rapportandola alle analoghe interpretazioni del fenomeno coloniale arcaico in relazione alle attività commerciali⁴¹. È, questa, una spiegazione che pare nuovamente troppo meccanicistica e che dovrà essere rivista dando maggior spazio a ciò che avveniva parallelamente a questo nuovo expansionismo insediativo, ovvero la formazione e lo sviluppo di quella categoria di medio-piccoli proprietari terrieri – "intermedia" fra i ricchi aristocratici e i loro lavoratori dipendenti⁴² – incentivati nell'acquisizione delle terre da una specifica "politica territoriale" delle élites aristocratiche, che in questo modo – incorporando i propri sottoposti nelle comunità da loro dominate – acquisivano progressivamente

38 ALMEIDA 2003, 48; cfr. STANLEY 1999, 138-9. Sulla competizione interna alle élites, che faceva da motore per tutte queste iniziative volte ad incrementare la ricchezza e ad acquisire beni di prestigio, si veda lo studio di DUPLOUY 2006, *passim*.

39 SNODGRASS 1991, 14; OSBORNE 1996, 74 ss.; COLDSTREAM 2003, 133 ss.; SCHEIDEL 2003, *passim*; FORSDYKE 2006, 335-6; HALL 2007, 78-9.

40 Per le varie ipotesi a raffronto cfr. STANLEY 1999, 142-5, che infine esprime questa sua posizione («to maintain imports at previous levels, new export commodities were needed» (*ibid.*, 155); viceversa, COLDSTREAM 2003, 134-5, collega l'intensificazione culturale ad un abbandono delle imprese marine. Sulla crisi della produzione ceramica e dell'esportazione dell'argento, cfr. STANLEY 1999, 153-4.

41 STANLEY 1999, 144-5; su colonizzazione e commercio: *ibid.*, 107-8; cfr. anche MANVILLE 1999, 146-9. Un altro autore che rapporta l'origine dell'ectemorateo a questa fase è ANDREWES 1982. Il fenomeno potrebbe essere letto in parallelo a quanto accaduto, per esempio, in Laconia e Messenia tra la seconda metà dello stesso secolo e la prima del VII (cfr. HALL 2007, 170-5, in generale su queste espansioni territoriali arcaiche).

42 STANLEY 1999, 87-8. Come già per lo "spopolamento" dei secoli bui (vd. *supra*), anche l'apparente incremento demografico che era stato registrato nel corso dell'VIII secolo (SNODGRASS 1980, 23) è stato poi ricondotto a modificazioni dei rituali funerari che segnalavano l'ingresso di una nuova categoria sociale, probabilmente identificabile proprio con questi medio-piccoli proprietari terrieri (vd. *infra*).

il controllo del territorio⁴³.

È questa nuova “classe” che diventa la protagonista degli *Erga* esiodei, che anzi potrebbe essere un grande poema didattico finalizzato al giusto arricchimento dei *kakoi*⁴⁴, e proprio questa testimonianza letteraria — geograficamente distante ma cronologicamente e culturalmente vicina — ci fa comprendere che la principale “leva” che spinge questi “imprenditori” a farsi coinvolgere nell’incremento della produzione agricola è l’emulazione dell’intraprendenza economica dei ricchi aristocratici, in particolare nelle imprese di marineria⁴⁵: se le esportazioni procuravano considerevole ricchezza ai grandi proprietari, non dovremmo faticare a pensare che anche quei medio-piccoli contadini desiderosi di risolvere definitivamente la propria precaria condizione di vita e/o di ascendere la gerarchia sociale⁴⁶ abbiano tentato la stessa strada: «il commercio marittimo di questa età è in gran parte non professionale», «direttamente legato alla proprietà fondiaria» ed «esercitato per lo più da proprietari di terra non ricchi, che viaggiano per vendere e comprare per conto proprio o per conto di proprietari di terra ricchi»⁴⁷.

Anche se di entità modesta e variabile, queste imprese commerciali — di cui è

43 Come è noto, questa volontà di appropriazione e controllo territoriale è provata anche dall’edificazione dei grandi santuari rurali e dall’appropriazione delle grandi sepolture micenee per l’instaurazione dei primi culti eroici (SNODGRASS 1980, 38-9; *Id.* 1993a, 38; DE POLIGNAC 1995, 140; *Id.* 1996, 11-13). Su queste dinamiche di progressivo insediamento e controllo territoriale si veda anche MANVILLE 1999, 138-40, che postula l’immediata formazione di legami di ectemorato e interpreta gli *horoi* come simboli di questi contratti (vd. *supra*). SURIKOV 2007 sottolinea il ruolo di queste “concessioni” nella nascita dell’ectemorato (ma vd. *infra* a questo proposito). Sullo sviluppo dei medio-piccoli proprietari terrieri e la loro centralità nella storia sociale e politica greca arcaica si veda il saggio di HANSON 1995, e vd. *infra*.

44 Cfr. soprattutto BRAVO 1985, ed anche STANLEY 1999, 218. Sull’opera esiodea come poema educativo si veda anche il secondo capitolo di ZHANG 2006.

45 Cfr. in particolare Hes. *Op.* 618-94, la famosa sezione dedicata al commercio marittimo ed alla navigazione (che si conclude, significativamente, con un’esortazione alla *misura* ed al *kairos*: μέτρα φυλάσσεισθαι· καιρὸς δ’ ἐπὶ πάντων ἄριστος, l. 694); si veda in particolare WALLINGA 1993a, oltre a DE SENSI SESTITO 1990a, 35-6, e STANLEY 1999, 109-10. È forte l’impressione di trovarsi di fronte a due stadi differenti di uno stesso fenomeno: la *querelle* sull’interpretazione del commercio greco arcaico, di cui è notevole espressione il saggio di Benedetto Bravo (1984) in risposta all’opera di Alfonso Mele (1979) e a sua volta ripresa dallo stesso Mele, riflette probabilmente le due grandi fasi di ciò di cui ci stiamo occupando. Dopo un periodo più arcaico (che potremmo definire fase “omerica”) in cui il commercio è, per dir così, “monopolizzato” dai grandi proprietari terrieri, nobili e ricchi (che saranno i potenti naucrari di cui parleremo più oltre), una seconda fase più recente e più complessa (“esiodea”, ma di cui potremmo trovare ampie tracce, sulla scorta delle precisazioni di BRAVO 1984, anche nei poemi omerici) potrebbe aver spinto al commercio marittimo anche numerosi contadini più poveri, per varie necessità e in vari modi. Potrebbe non essere estraneo a questa diversificazione lo sviluppo dell’oligarchismo (vd. *infra*).

46 A questa dicotomia di cause (emulazione per desiderio di arricchirsi oppure stato di necessità) sembra alludere lo stesso Esiodo, nel contrapporre il “desiderio della navigazione pericolosa” (εἰ δέ κε ναυτιλίας δυσπεμφέλου ἕμερος αἰρεῖ: *Op.* 618) alla necessità di “sfuggire ai debiti e alla triste fame” (εἴτ’ ἂν ἐπ’ ἐμπορίην τρέψας ἀεσίφρονα θυμὸν / βούληται [δὲ] χρέα τε προφυγεῖν καὶ λιμὸν ἀτερπέα: *Op.* 646-7).

47 BRAVO 1996b, 555; alla nota 65 della stessa pagina si può trovare un’ampia bibliografia sul commercio marittimo greco d’età arcaica. Cfr. anche BRAVO 1977, 24-5; STANLEY 1999, 103-18

forse un riflesso indiretto la frequenza dei soggetti navali militari sulla ceramica geometrica attica della seconda metà dell'VIII secolo⁴⁸ — dovettero dunque produrre alcuni importanti effetti, concatenati fra loro, sulla società attica arcaica: la necessità di estendere le colture al fine di incrementare le produzioni da esportare⁴⁹, oltre che garantire il fabbisogno interno; un crescente squilibrio fra la ricchezza di "pochi" e la povertà di "molti"; il desiderio emulativo di coloro i quali speravano di poter migliorare la propria condizione seguendo l'esempio di chi si stava arricchendo⁵⁰. Il secondo effetto forniva importanti fonti di terra e manodopera al primo fenomeno: lo sfruttamento dei piccoli coltivatori in difficoltà e l'assorbimento delle loro terre e della loro forza-lavoro, da parte dei più ricchi e potenti aristocratici, diveniva quasi fisiologico; «wealthy elites intensified production for market trade by making more use of the land and by exploiting the growing population (as well as slaves) as a labor force»⁵¹.

È in questa situazione che si sarebbero venuti a creare quei legami di dipendenza dei "poveri" dai "ricchi" (ectemorato, poi schiavitù?) cui accenna Solone e che le altre fonti antiche hanno cercato di ricostruire sulla base dei suoi frammenti: uno stravolgimento di quell'equilibrata competitività che si era creata nelle prime fasi "commerciali", causato dalla ricerca di un accrescimento delle ricchezze a tutti i costi, che avrebbe rigettato l'Attica in una nuova "età buia"⁵² nella quale il conflitto risiedeva, di fatto, in una tensione fra aspirazioni individuali (alla ricchezza, al prestigio sociale) e quegli obblighi comunitari che erano stati definiti nell'epoca antecedente⁵³.

Tale panorama permette di chiarire l'esatta natura delle forme di dipendenza attestate in questa fase. Posto che coloni parziari (*epimortoi?* *pelatai?*⁵⁴), lavoratori dipendenti salariati (*thētes*⁵⁵) e schiavi dovevano essere categorie già esistenti

48 Cfr. GLOTZ 1900, 150; COLDSTREAM 1968, 351-61; ANDREWES 1982, 372; HAAS 1985, 30-1; VAN WEES 2009, 329. Le navi raffigurate dovrebbero potersi identificare con quelle armate "privatamente" dagli aristocratici e che poteva servire allo stesso tempo per le esigenze militari e quelle (para-) "commerciali".

49 MANVILLE 1999, 146; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 23.

50 STARR 1977, 126-8; ALMEIDA 2003, 51-2: «becoming more substantial themselves and desiring not to be relegated to an inferior position in the complex of social life, the kakoi began to imitate the lifestyle of the pure-born aristocrat».

51 FORSDYKE 2006, 347; cfr. anche ANDREWES 1982, 380; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 23.

52 MORRIS 1987, 205-6; STANLEY 1999, 162; vd. *infra* sui segnali di questo "ritorno ai secoli bui".

53 RAAFLAUB 2000, 30; *Id.* 2006a, 1057-8.

54 La colonia parziaria era nota anche all'epoca come *epimortos* (Poll. VII 151; Hsch., s.v.; Esichio sembra considerare gli *hektēmoroi* come una sottocategoria di lavoranti a *mortē*: vd. *infra*). Su *epimortoi* e *pelatai* cfr. ANDREWES 1982, 378 e 380-1. Il termine *pelatai*, generalmente reso con "dipendenti, *clientes*" (da *pelas* "accanto, vicino"), è stato oggetto di una minuziosa analisi da parte di B. Bravo (1996a) che lo ha condotto a individuarvi servitori che avrebbero seguito i propri padroni in battaglia, come gli Iloti spartani, e poi per traslato contadini dipendenti e/o qualsiasi persona destinata al servizio personale di qualcuno.

55 Su questa categoria si veda lo studio di BRAVO 1993.

per secolare tradizione sia prima che dopo le riforme di Solone⁵⁶, la situazione di crisi come affrontata dal legislatore allude a condizioni inaccettabili di dipendenza che mal si concilierebbero con rapporti di lavoro consolidati e stratificati per tradizione ancestrale⁵⁷. Come è stato notato, una significativa opposizione allo strapotere aristocratico poteva venire solo da rivendicazioni espresse da quella categoria di medio-piccoli proprietari che si era venuta consolidando nel corso dell'VIII secolo⁵⁸: se questi ectemori fossero stati gli eredi degli *dmoes* o dei *pelatai* dei "secoli bui", non si comprenderebbe su quali basi e con quali modalità potessero rivendicare una cittadinanza che non avevano mai posseduto: in assenza di una redistribuzione di terre, l'azione di Solone era concepita come restituzione dei *klēroi* perduti⁵⁹, che ovviamente né i coloni parziari, né i braccianti salariati, né tantomeno gli schiavi avevano mai posseduto⁶⁰.

Numerose ipotesi, valorizzando la dicotomia plutarchea fra "ectemori" e "poveri indebitati", distinguono nei primi una categoria di "braccianti" privi di terra propria da offrire in garanzia, o contadini dipendenti (*pelatai* e dunque *clientes* dei ricchi), e nei secondi piccoli proprietari terrieri indebitati⁶¹: tuttavia, un'impostazione che, recuperando con opportune rivisitazioni l'interpretazione già propria del French, superi la duplice categorizzazione in favore di una successione causale, potrebbe forse render meglio conto della confusione delle fonti

56 Per l'esistenza di queste categorie lavorative nei "secoli bui", cfr. STANLEY 1999, 44-8; HALL 2007, 192-3; per l'età classica cfr. GALLO 1997, 434-7; DAVIES 2007, 353-4.

57 Per questo saranno da rigettare le ipotesi che descrivono l'ectemorato su cui interviene Solone come una forma tradizionale di servitù o comunque di dipendenza (SEALEY 1976, 107-11; FORREST 1966, 144-50; RHODES 1981, 94-5; BISCARDI 1982, 240 ss.; DESCAT 1988, 92 ss.; cfr. STANLEY 1999, 178-9; vd. anche *supra*).

58 Alcuni Autori, per gli stessi motivi, hanno cercato di vedervi i segni di una lotta orizzontale, interna agli stessi gruppi aristocratici (così per esempio BURFORD-COOPER 1993, 51: «conceivably action was only demanded when some well-connected and formerly prosperous families fell into the web of debt and complained more vociferously than would poor men»), ma ROSIVACH 1992, 155-7, ha chiarito che doveva trattarsi di un conflitto fra la vecchia aristocrazia e i nuovi medio-piccoli proprietari (cfr. anche STANLEY 1999, 88-9 e 172-3). Sul rapporto tra questi ultimi e gli "opliti", vd. *infra*.

59 Vd. *infra*. L'azione di Solone è presentata come una "liberazione" di terre ridotte in "schiavitù", e questo può significare solo che esse erano state occupate indebitamente; un'ipotesi come quella avanzata da SANCISI-WEERDENBURG 1993, 20-5, non dà conto dei motivi per cui il legislatore incolpa anche i *kakoi*, per la loro ignoranza, della loro stessa situazione di dipendenza (vd. *infra*).

60 Cfr. già WOODHOUSE 1938, 57, sull'appartenenza degli ectemori al corpo civico.

61 Da ultimi, CASSOLA 1973, 78-9 (*contra*: LÉVY 1973, 89-90); BRAVO 1996b, 540 (che assimila agli ectemori/*pelatai* i *thētes* plutarchei, definiti come «lavoratori liberi, per lo più salariati»); STANLEY 1999, 177 ss.; VALDÉS GUÍA 2006. Cassola deve però ammettere l'esistenza, accanto agli ectemori che non avrebbero potuto "ipotizzare" nulla se non se stessi a garanzia dei debiti contratti sul raccolto, di una esigua minoranza di piccoli proprietari di *klēroi* di terra meno fertile, ancora liberi e indipendenti, che sarebbero gli "zeugiti" inclusi da Solone nella sua quadripartizione sociale, da identificarsi con «coloro che erano abbastanza ricchi per poter ὄπλα παρέχεσθαι, cioè "esibire l'armatura oplitica"» la cui «stragrande maggioranza» era composta da «proprietari di terra coltivabile» (BRAVO 1996b, 538; vd. *infra*). Per una critica alla teoria dell'ectemorato come bracciantato dipendente cfr. già DE STE. CROIX 2004, 109-18.

antiche sull'argomento, nonché dall'apparente assenza degli ectemori dai brani soloniani, che pure citano gli *horoi* e gli Ateniesi asserviti. A risentire di queste nuove, inique condizioni sarebbero stati dunque quei medio-piccoli proprietari (gli *zeugitai* secondo Filippo Cassola) spinti da varie circostanze (che cercheremo di appurare) ad appoggiarsi pesantemente (come *pelatai*) ai più ricchi, i quali, nel loro desiderio di incrementare la propria produzione per darsi alle esportazioni commerciali, considerate a ragion veduta più redditizie della semplice agricoltura, avevano buon gioco nel pretendere sia di incamerare le terre, spostando in avanti i propri *horoi* confinari, che di ridurre il contadino a ectemoro, assimilandolo a coloni parziari già esistenti (da cui l'associazione lessicografica fra *hektēmoroi* ed *epimortoi*⁶²); poi, nella sua impossibilità di soddisfare il dovuto di cinque sestis di raccolto⁶³, l'ectemoro poteva essere ulteriormente ridotto a schiavo ed eventualmente venduto all'estero⁶⁴.

62 Vd. *supra*. SANCISI-WEERDENBURG 1993, 15-6, supporta invece l'ipotesi di una originaria appartenenza degli *hektēmoroi* alla categoria degli *epimortoi*.

63 Se il "canone" (di qualsiasi natura) dovuto ai "creditori" non fosse stato dei cinque sestis sul raccolto, ma di un solo sesto (così per esempio VS 13, 2; HAMMOND 1973, 127; GALLANT 1982, 123-4; ANDREWES 1982, 378-80; DESCAT 1988, 91; SANCISI-WEERDENBURG 1993, 14--21; OSBORNE 1996, 222; HARRIS 1997, *passim*; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 20; ancora SURIKOV 2007) non si capirebbe perché la situazione venga descritta come tanto disperata (cfr. BISCARDI 1982, 195-6; DE STE. CROIX 2004, 122): il sesto rimanente sarebbe stato quello conservato dall'ectemoro per la sussistenza del proprio *oikos*. Già WOODHOUSE 1938, 47, aveva notato che *hektēmoros* avrebbe etimologicamente il senso di "avere in spettanza un sesto", sulla base del parallelo *isomoros* di Hom. Il. XV 209; che l'ectemoro trattenesse per sé solo un sesto era del resto già stato arguito da Eust. Il 189, 9; più recentemente ricordiamo KIRK G. 1977 (con un interessante parallelo iranico), GALLANT 1982, 123, e, conclusivo sull'argomento, BISCARDI 1984. Sulla *vexata quaestio* del significato – letterale e sociale – degli *hektēmoroi*, cfr. STANLEY 1999, 174-93; PODLECKI 2002, 167 n. 14; DE STE. CROIX 2004, 109-28; OBER 2006, 451 con n. 16. Ingegnosa (forse troppo) la soluzione di De Ste. Croix, che proponeva di spiegare *to hekton meros* con un interesse di un *hekteus* su ogni medimno prestato dal ricco proprietario al contadino bisognoso (p. 123): indubbiamente 1/6 è un rapporto costante nei sistemi metrologici greci, d'impronta duodecimale/sessagesimale, e ciò può spiegare la suddivisione della quantità di prodotto in "sesti" senza necessariamente presupporre il riferimento ai sottomultipli del medimno. Altrettanto (e di nuovo forse troppo) ingegnosa la teoria di STANLEY 1999, 190-1, secondo cui gli ectemori anticipavano in argento un sesto della quota totale che dovevano ai proprietari delle terre coltivate. Ultimamente vi è stato chi si è arrischiato persino a negare la storicità degli ectemori, notando come il termine non ricorra nei frammenti soloniani e di come la percentuale di "credito" corrisponda in modo sospetto alla rata degli interessi nel IV secolo a.C. (ITO 2004), ma si tratta evidentemente di argomenti assai labili per poter negare storicità alla situazione descritta da Aristotele, che certo (in prima persona o per tramite delle sue fonti) si lascia prendere la mano nell'interpretazione dei "debiti", ma non fino al punto dall'inventare *ex novo* due termini di tale portata.

64 Cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 19-20. Di altro parere STANLEY 1999, che alle pp. 176-8 rigetta le basi della ricostruzione del French, richiamando la distinzione fra liberazione dai debiti e liberazione degli ectemori. La nostra rivisitazione dello schema del French, tuttavia, accoglie l'obiezione di RHODES 1981, 94, che considerava insensato concedere nuovi prestiti a chi già non aveva saputo onorarli in precedenza, e le ulteriori obiezioni addotte dallo Stanley appaiono inconsistenti (il suo terzo punto ripete praticamente quello del Rhodes), in particolare laddove scrive che «even if the entire crop failed, the farmer would still be able to meet his obligation on the debt and be free of any future obligation to the lender, since one-sixth of nothing is nothing» (p. 178): con una rendita nulla il debitore non avrebbe mai potuto considerarsi soddisfatto del pagamento del debito, giacché suo scopo era quello di immagazzinare ulteriore *surplus*: è anzi proprio in casi come questi che egli avrebbe potuto

Come vedremo, le parole di Solone sembrano confermare questo quadro, contribuendo a chiarire i vari aspetti che potrebbero aver spinto questi Ateniesi al servizio dei grandi proprietari terrieri. Fra le varie cause in gioco, la “crisi agraria” non sembra motivo sufficientemente grave per spiegare il profondo squilibrio riscontrabile in età soloniana, specialmente sulla base delle considerazioni archeologiche che ne riducono ampiamente la portata⁶⁵. Il desiderio di emulare i successi economici è, come abbiamo visto, altro motore importante, che potrebbe aver spinto i nuovi proprietari ad estendere le proprie terre – un fenomeno adombrato dalla crescita insediativa attica dell’VIII secolo. Ciò poteva però essere conseguito in vari modi: alcuni più onesti, come (in caso di impossibilità di procedere ad un vero e proprio acquisto) prendere “in affitto” nuove terre di proprietà aristocratica da lavorare⁶⁶, altri più disonesti, che recavano con sé quelle questioni giuridiche che meglio potrebbero giustificare i ripetuti accenni, da parte di Solone, al trionfo dell’ingiustizia: i problemi di suddivisione ereditaria dei *klēroi*, ben attestati per l’età arcaica⁶⁷, potrebbero fornire all’intera crisi attica un’ulteriore cornice⁶⁸, in cui una progressiva frammentazione degli appezzamenti spiegherebbe sia la diminuzione della produttività dei singoli *oikoi* (piuttosto che un eccessivo sfruttamento del suolo di un’agricoltura che è stato dimostrato essere non così intensiva⁶⁹), sia la rivalità fra medio-piccoli proprietari («the rising farmer’s desire to thrive at the expense of less fortunate neighbors»⁷⁰). Questo panorama giustifica alcuni enigmatici riferimenti nelle parole stesse di Solone che rivelano inediti scenari, come tra poco illustreremo.

2.3 CRISI ETICA E IGNORANZA DELLA MISURA

Solone insisteva dunque a ragione sulla coincidenza fra l’origine economica della crisi ateniese con quella morale: quella buona *eris* esiodea, motrice della competitività produttiva di chi gareggia per sempre migliorarsi nel proprio pic-

rivalersi maggiormente sul debitore, riducendolo in servitù.

65 Vd. *supra*; per una critica alla teoria della “crisi agraria”, cfr. anche WILL E. 1965, 542-56; BRAVO 1996b, 553-4.

66 Cfr. STANLEY 1999, 191-3: «among the *hektemoroï* were also some of the well-off peasant farmers who used this method of gaining land to increase their own productivity and wealth» (p. 193).

67 EHRENBERG 1973a, 59; DE SENSI SESTITO 1990a, 30-1 e 42 (con specifici riferimenti esiodei).

68 Cfr. WILL. E. 1957, 12-24.

69 FORSDYKE 2006, 340-7.

70 ALMEIDA 2003, 51; cfr. STARR 1977, 127-8.

colo microcosmo (ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων / εἰς ἄφενος σπεύδοντ'...⁷¹), aveva ormai lasciato il posto a quella cattiva, che spingeva coloro che avevano investito sulle coltivazioni da esportazione a desiderare di arricchirsi sempre di più: a impadronirsi dei terreni non loro, procurandosi le ricchezze raziando, ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενοι (mediante la tracotante estensione dei propri *horoi* confinari) e οὐθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων / φειδόμενοι (ovvero i terreni comuni – pubblici e sacri), a superare il πλούτου τέρμα⁷², il limite – o, in altre parole, la *misura* – della ricchezza⁷³.

Tuttavia, dai guadagni (κέρδεα) ἄτη ἀναφαίνεται⁷⁴: Solone, con questa constatazione, rammenta che la crisi sociale, di cui abbiamo appena delineato la formazione e lo sviluppo, coinvolge gli stessi ricchi proprietari terrieri, non solo i contadini impoveriti e/o gli ectemori asserviti. Cresceva infatti il malcontento delle classi subalterne, la *kakē doulosynē* στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ' εὔδοντ' ἐπεγείρει⁷⁵: dovremo qui immaginare una situazione di scontri sociali, in cui i più poveri, sobillati probabilmente da qualche aristocratico intraprendente, i *dēmou hēgemonēs*⁷⁶, agivano con ritorsioni di vario genere contro i ricchi, mirando a riprendersi le terre indebitamente sottratte, o richiedendo nuove distribuzioni. I commentatori hanno sempre considerato sorprendente l'abbinamento fra *stasis* (“fazione” e in senso traslato “lotta civile”) ed *emphylos* (“interno”), e in effetti piuttosto che questa specie di endiadi ci saremmo potuti aspettare qualcosa di simile all'alcaico ἐμφύλω ... μάχας⁷⁷ o ai teognidei ἔμφυλοι φόνοι⁷⁸; è possibile che Solone abbia voluto rimarcare l'aspetto interno, “civile”, di questa sedizione⁷⁹ per contrapporlo al successivo *polemos eudōn*, anche se l'opposizione *stasis/polemos*, come verrà teorizzata da Platone⁸⁰, non è universalmente accettata in applicazio-

71 Hes. *Op.* 23-4 (“il vicino emula il vicino che alla ricchezza attende”; trad. L. Magugliani).

72 Citazioni rispettivamente da Sol. 3, 11 e 12-14, e 1, 71.

73 John Lewis (2004) definiva questo clima come «lawlessness», sostenendo che «the problems in Athens could not be corrected by reforming the laws and institutions, but only by creating but only by creating the cultural climate in which his fellows would subordinate their personal and traditional prerogatives to just, written laws» (p. 19). Questo però sarebbe stato impossibile da ottenere senza una profonda riforma delle istituzioni e delle strutture sociali, come avremo modo di dimostrare nelle pagine seguenti – Solone, del resto, si riferisce al contesto squilibrato con il termine di *dysnomia*, non di *anomia*.

74 Sol. 1, 75.

75 Sol. 3, 19.

76 Vd. *infra*.

77 Alc. 70, 11 Voigt.

78 Thgn. 51.

79 «Referred to as *emphúlios* (within the closed group of citizens), *stásis* is seen as an innate principle in the city, undermining it from within» (LORAUX 1991, 48). Cfr. già VLASTOS 1946, 69: «*Stasis* is not an isolated event that comes only when wilfully fomented by the “lover of dread civil strife” (Il. ix. 64). It is an integral part of a breakdown of the state of social well-being, which Solon called *eunomiē*».

80 R. 470b-c; cfr. VERNANT 1981b, 25.

ne a questo passo soloniano⁸¹. Che questa “guerra sopita” sia la *stasis* stessa, momentaneamente scongiurata dopo l’episodio di Cilone⁸², e dunque quei *dysmenees* che alimentavano *synodoi* ingiusti⁸³ siano semplicemente dei cospiratori interni “nemici” della città⁸⁴, o che sia una sorta di “guerra fredda” fra Atene e i Megaresi, con cui potremmo identificare i *dysmenees* e che dovettero essere alle spalle dell’*affaire* ciloniano⁸⁵, la situazione ateniese è abbastanza chiara: vi era un imminente pericolo di sollevazione “popolare” (*stasis*) che atterriva i ricchi proprietari, additati da Solone come corresponsabili⁸⁶, in quanto oppressori per eccessiva bramosia di ricchezza, di questa miccia innescata che, se portata avanti fino alla fine, rischiava di φθείρειν la μεγάλην πόλιν⁸⁷.

Ugualmente responsabili, dalla parte opposta, stavano i *dēmou hēgemones*, che agitavano le masse impoverite prospettando loro, con tutta probabilità, un sovvertimento violento dei rapporti sociali e il totale incameramento delle terre dei ricchi proprietari — da cui il pericolo tirannico paventato e rifiutato da Solone⁸⁸. Pure ai non-ricchi il nostro legislatore attribuisce, alquanto sorprendentemente, la tracotante *philochrēmata*: se anche gli ἄτοί di 3, 6 fossero i soli ricchi⁸⁹, è palese che chi rischia di lasciarsi andare all’ingiusto *koros* generatore di *hybris* del fr. 8 è il δῆμος⁹⁰, qualora non segua nel modo migliore gli *hēgemones*, o, parafrasando, gli *hēgemones* migliori, che in fin dei conti sarebbero analoghi all’*harmartinoos hēgemon* impersonato dal padre del biondo Crizia nel fr. 22: guide dal

81 Cfr. NOUSSIA 2001, 251, e per le contrapposte ipotesi: FERRARA 1964, 74, e GERBER 1970, 133. Sul rapporto tra *stasis* e *polemos* cfr. ancora AMPOLO 1996, 311 («sembrano indicare la stessa violenta realtà», a proposito di Alc. 130b Voigt) e 315 con n. 38.

82 Vd. *infra*.

83 Sol. 3, 21.

84 Si noti come *dysmenes* è etimologicamente qualcuno che “pensa male”, definizione perfettamente allineata con la stretta relazione fra politica, etica e pensiero (giustizia=bontà=conoscenza *vs* ingiustizia=malvagità=ignoranza) che, come visto, sta alla base dell’elaborazione concettuale soloniana (cfr. OBER 2006, 445-6, sulla correlazione tra etica e politica).

85 Vd. *supra*, *Introduzione*; cfr. FRENCH 1957, 241; PICCIRILLI 1990, 152.

86 Vd. *infra*.

87 Sol. 3, 5.

88 Per i *dēmou hēgemones*, cfr. Sol. 3, 7; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 28-9, classifica fra questi l’alcmeonide Megacle (vd. *infra*). «It would be possible to guess — but it would be no more than speculation — that these were “demagogues” who were offering as a reward for popular support some kind of redistribution of wealth, perhaps including confiscation of the nobles’ estates and a redistribution of this land among the poor» (PODLECKI 2002, 168); sulla redistribuzione di terre come richiesta del *dēmos* ateniese, vd. *infra*; su questo fenomeno come una delle motivazioni più frequenti delle lotte interne, cfr. per esempio ASHERI 1966, *passim*, e AMPOLO 1996, 315 con n. 18. Secondo FERRARA 1964, 63, i *dēmou hēgemones* sarebbero invece i ricchi non in quanto tali ma «in quanto responsabili del governo e della pace cittadina, in quanto classe politica»: ma i ripetuti accenni al pericolo tirannico fanno piuttosto ritenere che si tratti proprio dei “capi del popolo”.

89 Nel *corpus* teognideo così vengono indicati gli abbienti, abitanti nella città, in contrapposizione a coloro che vivevano nelle campagne.

90 8, 1.

pensiero privo di errori; vale a dire qualora questo *dēmos* si trovi in possesso di πολλὸς ὄλβος senza νόος ἄρτιος⁹¹.

È stato notato che quanto ci è pervenuto della poesia soloniana «does not shed much light on whose behaviour Solon is condemning as unjust, or of what precise actions he is disapproving in thus labeling them»⁹²; però è abbastanza evidente come la contrapposizione conoscenza/ignoranza, che finora abbiamo visto applicata ai “ricchi” (ai quali dovremo aggiungere anche i *dēmou hēgemonēs* e i *dysmenees*, chiunque essi siano), per i quali l’ignoranza della misura si traduceva nel *koros*, desiderio insaziabile di sempre maggiore ricchezza, che li spingeva a compiere azioni di *hybris*, sia nel sistema concettuale soloniano valida pure per il “popolo” stesso, il quale, sempre in assenza di un “pensiero adeguato”, corre il rischio di affidarsi alla guida di condottieri che potrebbero essere, appunto, *hybristai*⁹³. Come abbiamo già notato, in Solone non vi è una valutazione negativa *a priori* del fenomeno tirannico: egli teme il tiranno non tanto in quanto tale, bensì in quanto detentore di un potere che potrebbe facilmente diventare ingiusto; per questo sembra eccessivo giudicare i frammenti che descrivono una simile figura come una polemica contro la tirannide e, a maggior ragione, contro la presa del potere da parte di Pisistrato⁹⁴. Quello che Solone descrive, a più riprese, nei fr. 12, 13 e 15, è la stessa generica figura dei fr. 3, 8, 30 e 31: è il *pericolo che dalla situazione di stasis emerga una figura “forte”* (dotata cioè di *bia*) che, appoggiandosi al popolo promettendogli l’agognata riscossa, mirasse in realtà a risolvere con un intervento “dal basso” contrasti interni alle famiglie aristocratiche⁹⁵. A muovere queste figure, che agitano il *dēmos* come i venti sommuovono il mare (per usare l’immagine soloniana del fr. 13 integrata con

91 8, 3-4.

92 PODLECKI 2002, 166.

93 Cfr. *ibid.*, 168. Sul valore di *dēmos* in Solone («the citizenry exclusive of the minority which was in a position of power and control») cfr. DONLAN 1970, 388-91 (cit. da p. 391). Secondo STINTON 1976, 160, inizialmente Solone sarebbe stato critico solo nei confronti dei ricchi, e solo di fronte alle polemiche contro le proprie riforme avrebbe preso di mira anche il *dēmos*, ma l’esemplificato fr. 8 è evidentemente estraneo alla fase di “autodifesa”.

94 Cfr. NOUSSIA 2001, 290, che ricorda WILAMOWITZ 1893, II, 312, e PODLECKI 1987, 9; *contra*: MASARACCHIA 1958, 292-3. Accettando una cronologia “alta” per Solone, potremmo anche agevolmente interpretare tutta la tradizione sui suoi rapporti con Pisistrato come una “invenzione” folcloristica tesa a mettere in rapporto fra loro i protagonisti dell’evoluzione democratica di Atene (simile a quella “concatenazione” cronologica che si raccontava a proposito dei tre sommi tragediografi legando le loro vite alla battaglia di Salamina), e riferire dunque questi frammenti ad un generico pericolo tirannico. Del tutto eccentrica e scarsamente verosimile la proposta di RIHLL 1989, che suggeriva di vedere nella figura tratteggiata da Solone l’immagine di Dracone.

95 Vd. *supra* per le dinamiche della tirannide. «La situación que está describiendo Solón en su poema es totalmente ficticia. No ha ocurrido aún. Es lo que, previsiblemente puede ocurrir» (DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 131).

quella ben nota di Alceo⁹⁶), è la solita smisurata *philochrēmata*⁹⁷: in 3, 9 il *koros* è riferito ai *dēmou hēgemonēs*, mentre in 30, 20 ss. l'ipotetico "tiranno" che avrebbe potuto prendere il potere (il "pungolo", κέντρον, che ricorre anche in un frammento teognideo di analogo contesto⁹⁸) al posto di Solone è κακοφραδής τε καὶ φιλοκτήμων ἀνὴρ, "uomo malpensante e amante degli *ktēmata*", che sono assimilabili agli κτέανα occupati di 3, 12. A motivare il "popolo" è, specularmente, l'ignoranza: ἀνδρῶν δ' ἐκ μεγάλων πόλις ὄλλυται (questi sono i ricchi insaziabili), ἐκ δὲ μονάρχου / δῆμος ἀιδρεΐη δουλοσύνην ἔπεσεν⁹⁹; ignoranza non solo, o non tanto, come stupidità nel lasciarsi ingannare per il peggio¹⁰⁰, ma come assenza di un *noos artios*, che è esattamente il contrario del χᾶννος νόος¹⁰¹ che fa sì che essi non riescano a vedere *ciò che accade* (εἰς ἔργον δ' οὐδὲν γιγνόμενον βλέπετε¹⁰²): il che equivale a quanto dichiarato nel fr. 20, sulla difficilissima percezione dell'invisibile *misura* della conoscenza.

Ed è sempre questa ignoranza che fa sì che i membri del popolo seguano proprio le guide negative divenendone schiavi: la *doulosynē* ricordata nel fr. 12 non ha nulla a che vedere con la condizione di ectemorato o di vera e propria schiavitù dei contadini impoveriti¹⁰³, ma è la condizione di sudditanza del "popolo" nei confronti dei suoi *hēgemonēs*, condizione che fa sì che obbediscano loro senza

96 208a Voigt.

97 «These [sc. i *dēmou hēgemonēs*] are individuals who may present themselves as "leaders of the *dēmos*", but in reality are motivated only by self-interest [...] and so they act contrary to justice» (PODLECKI 2002, 168).

98 Thgn. 847-50:

Λὰξ ἐπίβα δῆμῳ κενεόφρονι, τύπτε δὲ κέντρον
ὄξει καὶ ζεύγλην δύσκλοφον ἀμφιτίθει
οὐ γὰρ ἔθ' εὐρήσειε δῆμον φιλοδέσποτον ᾧδε
ἀνθρώπων, ὀπόσουσ ἠέλιος καθορᾶι.

*Monta col tuo calcagno sul popolo — ha la mente vuota! —, colpisci col pungolo
aguzzo, gettagli sul collo dura cavezza:
mai più troverai, fra quanti uomini il sole contempla,
una massa così affezionata al proprio padrone* (trad. F. Ferrari)

Sull'immagine "politica" del pungolo (e del giogo), anche in epoche successive, cfr. FERNÁNDEZ DELGADO 1999, 37; BROCK 2005, 25-7.

99 12, 3-4.

100 Così NOUSSIA 2001, 283, che suggerisce un confronto con l'*aidreiē* (*nooio*) omerica (*Od.* X 231 e XII 41); cfr. anche PODLECKI 2002, 168. «Il termine ἀιδρεΐη è qui [...] ricco di molteplici sfumature, che vanno dall'inesperienza politica alla facilità a lasciarsi ingannare» (GIORGINI 1993, 95).

101 15, 6; χᾶννα erano anche i pronunciamenti fallaci di coloro che speravano di venir favoriti da Solone, in 29b, 4: vd. *supra* per questo frammento, e cfr. VOX 1984, 104-7 sulla distinzione fra *noos artios* e *noos chaunos*. Si noti anche l'occorrenza κενεόφρονι nei versi teognidei citt. *supra*.

102 15, 8.

103 «Sometimes it seems that the slavery he [sc. Solone] foresees and fears is figurative, sometimes literal» (PODLECKI 2002, 166). Più difficile pare la posizione di Louise Marie L'Homme-Wéry, che interpreta questa *doulosynē* con l'asservimento degli Ateniesi di Eleusi da parte dei Megaresi, da cui sarebbero stati liberati grazie a Solone (L'HOMME-WÉRY 1996a, 19 ss.).

vedere (o *conoscere*) ciò che accade veramente, ovvero il fatto che tutti si stanno muovendo *oltre misura*.

La prima invettiva del fr. 15, con cui Solone si scaglia contro i membri del *dēmos* accusandoli di essere loro stessi la causa delle proprie miserie (*λυγρά*) e schiavitù, appare però più sorprendente: quali potrebbero essere queste “miserie” passate (il verbo è al perfetto), se non la condizione di asservimento (nuovamente chiamata *doulosynē*) ai ricchi proprietari? Ma, in questo caso, in che modo essi potevano esserne incolpati, se avevano agito così solo per poter sopravvivere¹⁰⁴? E, ancora, cosa avrebbe a che fare con la polemica contro i tentativi di instaurare poteri tirannici fondati sull'appoggio delle classi meno abbienti¹⁰⁵? Griet Schils aveva già notato che «it is not entirely unlikely that some *kakoi* as well can commit *hybris*, when they are no longer willing to accept the prerogatives of the power-elite», ma nel proseguire il discorso non chiarisce esattamente quale potrebbe essere il punto della situazione¹⁰⁶.

I termini con cui Solone si rivolge ai suoi concittadini, *ὑμετέραν κακότητα*, sono un calco omerico: l'indovino Aliterse indirizza la stessa accusa agli Itacesi, incapaci di porre fine alle *aphrosynai* dei Proci¹⁰⁷. *Aphrosynē* è la “follia”, mancanza di *phrēn*, ma è anche l' “ignoranza”, da cui Solone, nel fr. 1, auspica la liberazione, definita come una *syntychiē agathē*, una bella fortuna, che gli dèi donano, purtroppo, anche a chi lavora male¹⁰⁸; ancora, in Solone, compare il sinonimo *aphradiē*, ed è per l'appunto la dissennatezza degli *astoi* insaziabili di ricchezza¹⁰⁹. L'idea dei contadini che hanno essi stessi causato le proprie miserie e la propria schiavitù favorendo i ricchi proprietari andrà probabilmente ricondotta a quell'accento al mancato rispetto degli altari della Giustizia che in 3, 14 è correlato

104 Aristotele (*Pol.* II 1267a2-3) cita come una delle cause dell'ingiustizia umana la necessità di sopravvivere (*τἀναγκαῖα*), ma non è possibile pensare all'essere costretti all'indebitamento come ad un'ingiustizia commessa dai poveri.

105 Per questa interpretazione cfr. NOUSSIA 2001, 290-1, e PODLECKI 2002, 167, il quale fa riferimento all'ipotesi secondo la quale il carne sarebbe stato composto durante la fase “pisistratica” della vita di Solone, per contrapporvi la propria teoria, che cioè vi fosse stato prima del legislatore «some kind of interim oligarchy (...) of which we have no further record».

106 «This challenge, then, probably comes from the stronger elements among the *kakoi*, the ones with some economic power» (SCHILS 1991, 86): ma quale “sfida”? E quali sarebbero questi “elementi più forti” fra i *kakoi*? Quando poi l'Autrice sembra chiarire il suo pensiero («the status of hektemorage could have been one way for the *kakos* to get his piece of the cake, that is of the land, and to establish a claim to political power»: *ibid.*, 89), parla comunque sempre in termini generali e non si sofferma ad indagare i dettagli della situazione: la dipendenza che Solone definisce “schiavitù” non è certamente quella a cui i medio-piccoli proprietari (*zeugiti* “oplitici”) si sottopongono per favorire la propria ascesa economica, ma quella in cui essi incorrono nel momento in cui subiscono i repentini rovesci della sorte (vd. *supra* e *infra*).

107 Hom. *Od.* XXIV 455-7; cfr. NOUSSIA 2001, 291-2.

108 Sol. 1, 69-70.

109 3, 5-6.

alle azioni riprovevoli elencate ai versi immediatamente precedenti: il mancato rispetto dei beni pubblici e sacri da una parte, i furti e le razzie commessi ἄλλοθεν ἄλλοι dall'altra. È stato obiettato che l'arbitraria estensione dei cippi confinari mal si concilia con l'idea del "furto" e della "razzia", più plausibile se riferita a beni mobili; ma non possiamo non notare la corrispondenza lessicale con la celebre "denuncia" esiodea contro gli imbrogli del fratello Perse:

ἦδη μὲν γὰρ κληῖρον ἔδακκάμεθ', ἄλλα τε πολλὰ
ἀρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας
δωροφάγους, οἳ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι¹¹⁰.

*Già infatti dividemmo l'eredità e tu,
derubandomi, molte altre cose arraffasti, molto lusingando i giudici
divoratori di doni, i quali consentono di emettere tali sentenze.*

In tale contesto, la "razzia" è esplicitamente riferita ad un appezzamento di terra, il *klēros* ereditato dal padre. Questo, unito al richiamo soloniano relativo al sacrilegio dei *κεμνὰ Δίκης θέμεθλα*, ci permette di fare alcune considerazioni chiarificatrici sulla situazione economico-sociale di cui ci stiamo occupando.

Nella società ateniese arcaica, ancora fortemente aristocratica, la carica degli arconti era riservata agli *agathoi*, nobili e ricchi¹¹¹, che, dunque, erano portati a favorire gli interessi della propria parte sociale. Se la giustizia era amministrata da questi arconti aristocratici¹¹², possiamo facilmente immaginare che abbiano in qualche modo operato a proprio vantaggio per favorire, in determinate situazioni, il sistema dell'ectemorato e altre forme di dipendenza dei contadini, fino a creare quegli squilibri che stavano portando Atene al collasso¹¹³.

110 Hes. *Op.* 37-9 (trad. L. Magugliani).

111 Cfr. *AP* 3, 1; vd. *infra*. Sul significato "tradizionale" di *agathos* si veda ADKINS 1987, 53 ss., con le precisazioni di LONG 1970, 123 ss.

112 Gli arconti ateniesi avevano raccolto le competenze degli antichi *basileis*, e Aristotele stesso, nella *Politica*, ci informa che i primi *basileis* avevano competenze giudiziarie (πρὸς τοῦτοις τὰς δίκας ἔκρινον: III 1285b10-11), che sarebbero poi rimaste in parte ai tesmoteti (*AP* 3, 4; cfr. GAGARIN 1981a, 71-2 ss.); sull'argomento si vedano HUMPHREYS 1983, 231 ss. (evoluzione giudiziaria in età arcaica); GAGARIN 1989, 19-50; CARLIER 1996, 281-2 (funzioni giudiziarie del *basileus* omerico, derivategli dal prestigio e dal potere personale); ROEBUCK D. 2001, 82-3; CANTARELLA 2002, 194-5; VALDÉS GUÍA 2002a, 38 n. 91 («en el s. VII los magistrados fueran soberanos en los juicios en muchos casos») e 50 («para esa época [sc. il VII sec.] la justicia no estaría separada de los órganos de gobierno, es decir, los arcontes gobernaban per también eran *kyrioi* de imponer sanciones»; corsivo dell'Autrice); FARAGUNA 2006, 66-9.

113 «Es, pues, posible encontrar una cierta lógica en la política seguida por los ricos propietarios de tierras dispuestos a perpetuar el sistema del hectemorato porque con ello podían seguir ampliando las tierras dedicadas al olivo y, así, sus propios beneficios» (DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 23). Questa interpretazione, cui peraltro era già arrivato Solone nell'addebitare la crisi ateniese alla *philochrēmátia*,

I *basileis*-giudici, che tradizionalmente ricevevano doni o emolumenti in cambio dei loro arbitrati, erano già in Esiodo distinti per una particolare tendenza alla rapacità ed alla disonestà, tanto da essere bollati come *dōrophagoi*¹¹⁴. Il ruolo di queste corruzioni non sembra essere stato sufficientemente messo in evidenza, negli studi moderni, ad esclusione di un saggio di Benedetto Bravo¹¹⁵ e di alcuni accenni di Kurt Raaflaub¹¹⁶ e Sally Humphreys¹¹⁷: se accettiamo, per varie ragioni, che la parcellizzazione delle proprietà familiari cui abbiamo fatto riferimento più sopra abbia provocato, verosimilmente anche a causa di concomitanti avversità climatiche¹¹⁸, quelle dispute ereditarie su cui già ci informa Esiodo nella sua apologia contro il fratello Perse¹¹⁹ e che da alcuni vengono poste in rela-

pare più credibile di quella che prevede il volontario affossamento della classe oplitica da parte di un'aristocrazia ostile allo sviluppo della *polis* (vd. *supra*).

114 Hes. *Op.* 264; cfr. RUNCIMAN 1982, 358; ROEBUCK D. 2001, 76; per il caso specifico di Atene, MAZZARINO 1960, 303. Le loro sentenze distorte (*skoliai dikai*: cfr. Hes. *Op.* 262, 264 *etc.*, ma già in Omero alcune *themistes* sono *skoliai*: cfr. *Il.* XVI 387) sono esattamente quelle che l'*Eunomia* di Solone può raddrizzare (Sol. 3, 36). Cfr. anche Thgn. 45-6:

...δίκαε τ' ἀδίκοιαι διῶειν
οἰκείων κερδέων εἴνεκα καὶ κράτεος...

...danno ragione a chi ha torto
spinti da brama di ricchezza e di potere... (trad. F. Ferrari)

Ad ulteriore riprova dell'esistenza del problema della corruzione degli arconti/giudici, ricordiamo che in età classica il giuramento degli arconti, eredi degli arcaici *basileis*, prevedeva, dopo la promessa di agire sempre *dikaiōs* e *kata tous nomous*, anche il rigetto esplicito di qualsiasi "dono": καὶ δῶρα μὴ λήψεσθαι τῆς ἀρχῆς ἔνεκα (*AP* 55, 5). Sul problema dei "doni" popolari agli aristocratici, cfr. CARLIER 1996, 275-7. VOX 1984, 71, riconduce il *dōrophagos* esiodo ad altri epiteti spregiativi (*dēmoboros*, *dēmophagos*) nei confronti di governanti intenti a consumare smisuratamente i beni della comunità. Tuttavia *dōron* è proprio qualcosa che viene dato, non che il *basileus* si prende da sé.

115 BRAVO 1996b, 554, che intavola la questione lasciandola poi però in uno stato alquanto nebuloso, riferendola agli esiti delle lotte civili, in termini di spartizione dei beni dei nemici eliminati fisicamente oppure esiliati.

116 RAAFLAUB 2000, 34-5, che giustamente vi vede, specialmente attraverso la critica esiodica, un momento di deterioramento del rapporto tra *basileis* e comunità.

117 HUMPHREYS 1988, 468.

118 Andranno in particolare tenute presenti le osservazioni con cui George Cawkwell (1992, 297-303) ha spiegato il fenomeno delle colonizzazioni arcaiche con una serie di annate scarsamente piovose: «Colonisation in the eighth and seventh centuries was, it may be posited, the cure not of the endemic evil of over-population but of the epidemic woes of climatic disaster [che poche righe prima ha identificato con la siccità]» (p. 302). Più che un impoverimento del suolo dovuto ad un'intensificazione culturale a séguito di un aumento demografico che avrebbe a sua volta moltiplicato i fenomeni di spartizione delle eredità fondiarie, dunque, dovremmo immaginare probabilmente gli stessi fenomeni su scala molto più ridotta, ma aggravati fra VIII e VII secolo da queste condizioni climatiche disastrose. Poco più sopra abbiamo avanzato l'ipotesi che l'esplosione del "problema attico" di cui ci informa Solone dovette precedere non di moltissimo l'avvento del legislatore, e ciò sarebbe pienamente compatibile non solo con i dati cronologici relativi all'interruzione della predominanza produttiva della ceramica protogeometrica ateniese e alle modificazioni dei costumi funerari (vd. *infra*), ma anche con le fasi della colonizzazione arcaica, inserendosi in quel "sincronismo" indagato dal Cawkwell nel contributo citato.

119 *Op.* 27-41 e 213-335.

zione al fenomeno della colonizzazione arcaica¹²⁰, possiamo facilmente immaginare come molti di questi “arconti” (*basileis* come i giudici esiodei) possano essere stati corrotti in casi giudiziari concernenti l’assegnazione delle parti di un’eredità terriera¹²¹.

Ma se per i ricchi proprietari la corruzione era facilmente ottenibile, l’unica soluzione per i meno abbienti doveva essere quella di promettere una parte del proprio raccolto (i famosi cinque sestieri?), dunque di fatto “asservire” la propria terra e il proprio lavoro, oppure di prestare la propria opera per coltivare parti della terra dei ricchi, ricevendone in cambio una piccola quantità (un sesto?). Ovviamente in caso di impossibilità di onorare il debito sarebbe scattata pronta la reazione del creditore, che si poteva tradurre nella riduzione del debitore (e della sua famiglia¹²²) allo stato di vera e propria schiavitù¹²³. Questa dinamica,

120 Cfr. BRAVO 1996b, 543-4, e HALL 2007, 114-6. «Ownership of property tends to be less of an issue when land is readily available» (HALL 2007, 192): è bensì vero che Atene non ha mai partecipato ai movimenti di colonizzazione arcaica (sebbene la tradizione le ascriva il ruolo di madrepatria delle città ioniche d’Asia Minore — cfr. HALL 2007, 96; ma vedi una parziale rettifica da parte di MANVILLE 1999, 147), ma la suddivisione ereditaria di *klēroi* che dovevano essere collocati nelle zone meno fertili dell’Attica (le feraci pianure dovevano essere in mano ai ricchi aristocratici) deve aver ben presto sollevato questioni di carattere economico e sociale: ricordiamo che proprio in età soloniana e già tempo prima, Atene fu impegnata in alcune conquiste territoriali ai danni di Megara, sia sulla terraferma (Eleusi, Nisea: vd. *infra*) che sulle isole (Salamina: vd. *supra* e *infra*), senza tuttavia mai farvi assumere la forma della *apoikia*. Non va sottovalutato che Erodoto, a proposito della fondazione di Cirene, l’unica impresa coloniale di cui abbiamo un’ampia descrizione, scrive esplicitamente che Θηραίοισι δὲ ἔαδε ἀδελφεὸν τε ἀπ’ ἀδελφεοῦ πέμπειν πάλω λαχόντα, “fu opinione dei Terei inviare fratello dal fratello, scelto a sorte” (Hdt. IV 153): questo, a prescindere dalla valutazione numerica del contingente tereo (cfr. CAWKWELL 1992, 290-1), illustra una scelta effettuata tra fratelli mediante la procedura del sorteggio (su pratiche di sorteggio ereditario cfr. DEMONT 2000, 309-15, e PEPE 2007, 43-53), cosa che richiama alla mente l’analoga procedura attuata da Giocasta nella *Tebaide* di Stesicoro (vd. *infra*); dove, per risolvere la pernicioso profezia di Tiresia, si procede ad una spartizione mediante sorteggio fra i figli di Edipo, affinché l’uno si allontani dall’altro. L’originalità di una simile soluzione è evidente quanto il fatto che ci troviamo nella medesima cornice fattuale della selezione dei “fratelli” degli abitanti di Tera, che sarebbero dovuti partire per fondare, lontano dalla patria, una nuova città. Anche il *background* spirituale dei due episodi corrisponde: in entrambi i casi ci troviamo di fronte ad una grave minaccia e ad una profezia. Se supponiamo un quadro, condiviso nella mitologia e nel pensiero greco arcaico (Stesicoro è praticamente coevo di Solone, mentre la fondazione cirenea è tradizionalmente datata alla seconda metà del VII secolo), che indica come risolutivo per una situazione di grave crisi un sorteggio tra fratelli, non potremo non chiederci, specularmente, se proprio i rapporti fra questi fratelli avessero generato la crisi stessa: questioni ereditarie, ancora, piuttosto che un generico e a volte indimostrabile sovrappopolamento (cfr. CAWKWELL 1992, 291-2; convinto del ruolo dell’eccessivo incremento demografico in questi fenomeni è invece MANVILLE 1999, 146-50), come sottofondo sociale di alcune problematiche della Grecia arcaica, che diventavano, trasposte nel linguaggio filosofico-religioso dell’epoca, segni della *atē* divina.

121 Anche in Omero (*Il.* XII 421-3) troviamo notizia di una disputa confinaria che, sebbene faccia cenno ad un “terreno comune” (*epixynos aroura*), è più plausibilmente interpretata come una *querelle* intorno a un *klēros* ereditato (cfr. BRAVO 1996b, 528; vd. *infra* per il testo). Del resto, qui il campo è piccolo (τ’ ὀλίγω ἐνὶ χώρῳ, l. 423), ed è assurdo pensare che le terre riservate all’uso comunitario fossero di così esigua estensione. Sulla corruzione dei giudici nel caso di Perse, cfr. HUMPHREYS 1983, 231.

122 Cfr. AP 2, 2.

123 EHRENBERG 1973a, 59, scrive che «noble landowners forced peasants into dependence and into serving as labourers on their estates», ma se le fonti antiche sono concordi nel parlare — sia pure in

naturalmente, doveva interessare solamente quei casi di contadini medio-piccoli che, perennemente fronteggiando problemi di scarsità produttiva e di reperimento di risorse e disprezzati dai “ricchi” che vivevano in città¹²⁴, provavano desiderio di rivalsa ed erano spinti a «tentare in tutti i modi di arricchirsi per entrare nell’*élite*»¹²⁵; altri bisognosi di prestiti potevano cadere nella servitù dei grandi proprietari per questioni di necessità spicciola, ma è ovvio che non a costoro è riferita la polemica soloniana, anche se sicuramente furono inclusi nella “liberazione”. Meno interessati a questo tipo di “espansionismo”, gli *aristoi* di antica ricchezza, legati fra loro da vincoli di eguaglianza, si limitavano tranquillamente ad approfittare delle necessità dei più poveri e ad impadronirsi delle terre comuni e sacre, potendo occasionalmente spartirsi i terreni dei rivali sconfitti nel corso di lotte intestine¹²⁶.

Tutto ciò potrebbe spiegare anche meglio l’accostamento dell’azione espressa da κλέπτουσιν ἐφ’ ἀρπαγῆ¹²⁷ al mancato rispetto dei beni sacri e pubblici: è possibile a questo punto affermare che in questi due versi Solone illustra le due principali ingiustizie commesse da entrambe le parti in causa, i “ricchi” che incamerano i beni pubblici e sacri mediante l’indebito spostamento dei propri *horoi* confinari¹²⁸, e i contadini che, spinti anch’essi dal cieco desiderio di ricchezza, s’impadroniscono fraudolentemente (ampliando a loro volta i propri *horoi*) di parti ereditarie che non sarebbero loro spettate¹²⁹.

modo nient’affatto chiaro – di debiti, e Solone ascrive ai “poveri” stessi la causa della loro servitù, questa *hybris* sconfinata dei “ricchi” non è facilmente immaginabile: in fin dei conti, i contadini ateniesi non sono mai stati conquistati e soggiogati come gli Iloti di Messenia dagli Spartani.

124 Tracce di questo disprezzo, assente invece in Solone che parla di *kakoi* come semplice categoria sociale e a volte con precisi intenti retorici (vd. *infra*), sono frequenti nel *corpus* teognideo (cfr. per esempio Thgn. 53-86).

125 BRAVO 1996b, 551.

126 *Ibid.*, 557. Un modo di risolvere simili problemi di eredità fondiaria, soprattutto fra gli aristocratici, poteva essere legato all’invio di contingenti coloniali (vd. *supra*), ma il fatto che Atene non partecipi in alcun modo al fenomeno della colonizzazione arcaica dovrebbe segnalare che altre furono le soluzioni qui adottate (anche se la tradizione antica ascriveva all’Attica la fondazione delle città greche della Ionia asiatica): abbiamo richiamato *supra* le notizie circa l’espansione territoriale attica verso i territori contesi con la vicina Megara (*in primis* Eleusi e Salamina).

127 Sol. 3, 13.

128 Questa è anche l’opinione di STANLEY 1999, 195-7.

129 Ci si potrebbe ovviamente chiedere, a questo punto, che fine abbiano fatto coloro che possiamo chiamare i “legittimi eredi” dei *klēroi*. Essi sono forse assimilabili a quei contadini rimasti “liberi” che Filippo Cassola chiamava “zeugiti”, identificabili forse con la “classe” oplitica (CASSOLA 1973, 79; vd. *supra*), e che pure rischiavano, da un momento all’altro, di cadere come ectemori o schiavi nelle mani dei “ricchi”. Infatti, se pure fossero rimasti proprietari di qualche terreno, molti non avrebbero potuto procurarsi un *surplus* sufficiente per le esigenze del proprio *oikos*, mentre se addirittura avessero perso il terreno, avrebbero dovuto ugualmente rivolgersi ai “ricchi” (cfr. EHRENBERG 1973a, 61) ed entrare alle loro dipendenze, eventualmente come ectemori, rinfoltendo quella classe di *thētes* (probabilmente analoghi ai *pelatai*, “vicini” nel senso di *clientes*, di AP 2, 2) di cui già sentiamo parlare nell’epica arcaica (Hom. *Il.* XI 489; *Od.* XVIII 357; Hes. *Op.* 602), oppure le file di quegli Ateniesi che fuggivano all’estero ἀναγκάϊης ὑπο / χρειοῦς (Sol. 30, 10-11) dopo aver, almeno secondo Plutarco (*VS* 13, 5),

Associare una smisurata *philochrēmātia*, quale quella che viene rinfacciata anche ai contadini meno abbienti desiderosi di arricchirsi, a questi inganni finalizzati ad appropriarsi dei *klēroi* fraterni, potrebbe sembrare quantomeno ridicolo¹³⁰ (quanto potevano sperare di arricchirsi i contadini corruttori dall'acquisizione di un *klēros* che non doveva essere né particolarmente esteso¹³¹, né particolarmente fertile?) e non spiegherebbe quel sovvertimento in primo luogo etico che traspare, con diverse sfumature, sia in Solone che in "Teognide"¹³², se non tenessimo conto anche di quell'altro fattore di mobilità sociale che furono le imprese marittime arcaiche. Le immagini, soloniane tanto quanto esiodee, di una ricchezza in rapido aumento e sottoposta a rovesci altrettanto repentini, acquistano senso se all'idea del raccolto che può essere spazzato via in un attimo dalla furia degli elementi accostiamo anche la percezione dell'aleatorietà dell'*emporīē* (la *dysemphelos nautiliē* di Esiodo¹³³), restituendo anche un valore non casuale all'icastica similitudine del fr. 1 di Solone, nella quale il vento primaverile – immagine della *tisis* divina – devasta sia il mare ondosso e sterile, sia i frutti della terra fertile¹³⁴.

Anche i piccoli proprietari che si davano all'*emporīē* rischiavano di cadere nella rete dei debiti, se non vi erano già invischiati: non è assurdo infatti supporre che alcuni contadini, indebitati per i motivi già esposti, avessero tentato di riscattarsi commerciando per conto dei loro ricchi creditori. Ad ogni modo, sia che commerciassero in proprio o per conto degli *aristoi*, in caso d'insuccesso la

venduto i propri figli (l'autore si rende conto dell'enormità di questa azione, tanto da sentirsi in dovere di specificare che all'epoca nessuna legge vietava questo mercimonio: siccome non si ravvisa un motivo plausibile per cui questi Ateniesi avrebbero dovuto vendere i figli anziché fuggire con la famiglia, è possibile supporre che qui Plutarco abbia frainteso la stessa fonte che aveva suggerito ad Aristotele di specificare che i poveri potevano essere ridotti in schiavitù *καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ παῖδες*: AP 2, 2).

130 L'interpretazione alternativa del fr. 15 è che sia tutto riferito allo sbaglio del *dēmos* nello scegliersi i "capi" e colpevole dunque di «aver creato le condizioni per l'*hybris*» aristocratica (cfr. NOUSSIA 2001, 290-1).

131 Ricordiamo l'*oligos chōros* di Hom. Il. XII 423 (vd. *supra* e *infra*).

132 "Molti *kakoi* arricchiscono, gli *agathoi* sono in povertà" (Sol. 6, 1); "Ora sono loro [*sc.* i rozzi pastori] gli *agathoi*, o Polipaide: e quelli che prima erano *esthloi* ora sono *deiloi*" (Thgn. 57-8); cfr. RAAFLAUB 2000, 38-9.

133 Hes. Op. 618.

134 Recentemente si è affermata, sulla scorta delle argute analisi di Richard Seaford (2003c; 2004; l'Autore rielabora vecchie idee di George Thomson), una linea interpretativa che ricollega alla nascita e alla diffusione della moneta come strumento di scambio la percezione della estrema mobilità e precarietà delle fortune umane, economicamente e filosoficamente intese (cfr. da ultimo GAGNÉ 2009a, 37-9). La presenza di moneta vera e propria nella fase soloniana è però assai dubbia (vd. *supra* e *infra*), e queste condizioni avevano già avuto modo di affermarsi anche prima del VI secolo; anche un'eventuale coincidenza cronologica (GAGNÉ 2009a, 37 n. 3) porterebbe comunque ad escludere il contestuale sviluppo di una serie di riflessioni intellettuali così complesse, che, stante la loro diffusa affermazione, che spazia dalla Beozia esiodea all'Atene soloniana alla Megara teognidea *etc.*, non possono certo esaurirsi nel giro di una, o al massimo due generazioni.

loro sorte era segnata, giacché in entrambi i casi il loro rapporto con i ricchi non avrebbe lasciato scampo: nel primo, infatti, il solo modo per accumulare abbastanza “capitale” (*aphormē*¹³⁵) per l’esportazione («le commerce maritime n’était évidemment possible que sur la base de richesses considérables»¹³⁶) poteva essere estendere i propri terreni¹³⁷, secondo quelle procedure fraudolente che abbiamo illustrato poc’anzi, oltre che ricorrere a prestiti¹³⁸ e dunque a debiti contratti sempre sul raccolto. Se i versi teognidei 555-60 sembrano più far riferimento alla precarietà del raccolto agricolo¹³⁹, altri ci illustrano in modo drammatico il passaggio di proprietà di un *klēros*:

ὄττι μοι εὐανθεῖς ἄλλοι ἔχουσιν ἀγρούς,
οὐδέ μοι ἡμίονοι κυφὸν ἔλκουσιν ἄροτρον
†τῆς ἄλλης μνηστῆς† εἵνεκα ναυτιλίας¹⁴⁰.

...poiché altri possiede i miei campi fiorenti
né per me i muli tirano l’aratro ricurvo,
a causa della [...] navigazione.

A parte l’inizio dell’ultimo verso, disperato e di varia lettura¹⁴¹, ci troviamo esplicitamente di fronte agli esiti disastrosi del commercio marittimo¹⁴²: e le parole del contadino rovinato (“per me altri... / né per me”) ci fanno forse intravedere un’incresciosa situazione di dipendenza. A questo punto potremmo anche

135 Cfr. BRAVO 1977, 3.

136 *Ibid.*, 2.

137 Sia che si commerciassero derrate alimentari, anche pregiate come l’olio e il vino, sia che si esportassero oggetti ceramici o metallici come beni di prestigio per le *élites* straniere, occorre buone risorse agricole: in un’economia ancora premonetale, gli oggetti potevano essere acquistati attraverso lo scambio con prodotti naturali. Le importazioni potevano consistere in oggetti e metalli preziosi di provenienza specialmente orientale, che si traducevano in beni di prestigio che potevano segnalare l’alta posizione sociale di chi li deteneva: cfr. GIANGIULIO 1996, 498-502 (tipologie degli scambi commerciali marittimi arcaici); CARLIER 1996, soprattutto 282-6 (beni di prestigio come *status symbol* dell’aristocrazia); DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 24-5 (attività commerciali dell’Atene arcaica).

138 Cfr. BRAVO 1977, 3 ss.; STANLEY 1999, 215-6. Il sistema dei prestiti e quindi dei debiti potrebbe essere stato introdotto proprio in séguito allo sviluppo dei contatti commerciali, in modo particolare con i Fenici: cfr. HUDSON 1992, 128; STANLEY 1999, 104-6 e 197-8 (che pensa anche all’argento come oggetto del prestito: *ibid.*, 200-1).

139 Sebbene BRAVO 1996b, 555-6, mantenga la lezione dei manoscritti del *corpus* teognideo, che riportano alla l. 557 κίνδυνός τοι ἐπὶ ξυροῦ ἵσταται ἀκμῆς, attribuendola al “rischio” del commercio marittimo, l’intervento testuale del West, che considera κίνδυνος una glossa e restituisce ὁ κληρὸς τοι κτλ., ci riporta nell’ambito prettamente agricolo: ad essere “sul filo del rasoio” è il *klēros*, e ἄλλοτε πόλλ’ ἔξεις, ἄλλοτε παυρότερα (l. 558) si riferisce al raccolto insidiato dai rischi naturali.

140 Thgn. 1200-2 (trad. F. Ferrari).

141 Cfr. FERRARI 2000, 278-9 n. 3.

142 BRAVO 1996b, 556-7, riporta il contesto ad una presunta ipoteca del campo in cambio del prestito di beni mobili da commerciare.

essere in grado di esplicitare il sibillino accenno a quegli Ateniesi venduti ἄλλον ἐνδίκως, / ἄλλον δικάϊως¹⁴³: i secondi potrebbero essere coloro i quali, indebitatisi per necessità, dunque senza colpa, erano finiti a servire i ricchi i quali poi se ne sarebbero disfatti perché non necessitavano più della loro manodopera¹⁴⁴; negli altri, invece, potremmo scorgere proprio quei *kakoi* che si erano variamente indebitati perché aspiravano alla ricchezza, rapida ma perigliosa, dell'*emporîē*.

2.4 DALLA *DYSNOMIA* ALL'*EUNOMIA*

Delineato in questo modo il quadro economico e sociale in cui Solone si trovò presumibilmente a dover operare, possiamo ora ad analizzare *come* egli ritenne di potervi far fronte. Innanzitutto va sottolineato che, rispetto ad un problema ritenuto essenzialmente di natura gnoseologica, vale a dire fondato su uno squilibrato rapporto fra conoscenza ed ignoranza, egli assunse l'atteggiamento dell'*insegnante* piuttosto che del semplice impositore/elargitore di nuove norme: la sua attività legislativa viene dunque accompagnata da una specie di "manuale di istruzioni", le sue poesie, per spiegare agli Ateniesi le ragioni della giustizia¹⁴⁵. Non vi possono esser dubbi che quando egli scrive ταῦτα (ovvero, la bontà di *Eunomia*) διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει¹⁴⁶ egli alluda proprio a questo: al ruolo *didattico* della presentazione del proprio progetto e pensiero politico¹⁴⁷, cosa che, ricordando che per lui la causa prima della crisi era l'*ignoranza della misura*, ha una propria logica interna, oltre che sfruttare le potenzialità parenetiche del genere letterario elegiaco¹⁴⁸. Ma sull'uso della poesia da parte di Solone torneremo più oltre¹⁴⁹; ci basti per ora richiamare come questa funzionalità didattica-conoscitiva derivi direttamente dalle Muse, che sono le prime a saper *in-*

143 Sol. 30, 9-10.

144 «...that should mean that there was some positive law on the point, and that might be one of the harsh features of Dracon's code» (ANDREWES 1982, 381).

145 «The poems serve as commentary to the legislation; the two must be seen together» (HUMPHREYS 1988, 468; cfr. anche MAEHLER 2001, 11, e il terzo capitolo di ZHANG 2006). RAAFLAUB 1996a, 1038-9, ha giustamente rimarcato che le elegie avevano destinazione ed *audience* prettamente simposiale, dunque aristocratica — e la recitazione pubblica fuori contesto poteva essere considerata una follia (vd. *infra*). Ciò non esclude, nota lo stesso Autore, che alle poesie si accompagnassero discorsi in assemblea, rivolti a tutti gli Ateniesi.

146 Sol. 3, 30.

147 E non solo della sua percezione di *Dysnomia* ed *Eunomia*, come invece intendeva JAEGER 1966, 88-9 (vd. *infra*). Pare interessante riportare l'impressione di CROISET 1903, 589, che ravvisava in questi componimenti «une campagne électorale avec des élégies»!

148 Cfr. IRWIN 2005, 2.

149 Vd. *infra*.

segnare la misura della saggezza, come scrive lui stesso: ἄλλοι [sc. il poeta] Ὀλυμπιάδων Μουσέων πάρα δῶρα διδαχθεῖς, / ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιτάμενος¹⁵⁰. Il riferimento alle Muse ci fa entrare anche nel campo della *memoria*, e sarebbe stato utile se la tradizione ci avesse conservato il contesto completo del fr. 28, γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος, perché l'uso dello stesso verbo *didaskō* ci avrebbe senza dubbio "insegnato" molte cose interessanti sui rapporti tra memoria, vecchiaia e conoscenza¹⁵¹.

Seguendo quanto ha da dirci lo stesso Solone sulla sua azione legislativa, dovremo innanzitutto richiamare quanto analizzato più sopra, poiché la formulazione del suo "programma politico"¹⁵² (*a priori* nel fr. 3, *a posteriori* nel fr. 30) parte necessariamente dalla valutazione della condizione coeva dell'Attica che, come abbiamo visto, era essenzialmente di crisi economico-sociale dovuta al fatto che ogni gruppo (ricchi proprietari terrieri, *dēmou hēgemonēs*, "popolo") si comportava, per *ignoranza, oltre misura*. Solone si assume il compito di *insegnare* quale sia questa *misura*, poiché si rende conto che la situazione è segnata da un profondo *squilibrio*:

γινώσκω καί μοι φρενὸς ἔνδοθεν ἄλγεα κείται,
πρεσβυτάτην ἔσπορῶν γαῖαν [Ἴ]ωνίαν
κλινομένην¹⁵³.

*Sono consapevole e nel mio cuore sta un dolore,
percepando la più antica terra di Ionia
inclinata.*

Solone "sa" (*conoscenza*¹⁵⁴) che l'Attica (che la leggenda voleva madrepatria di

150 Sol. 1, 51-2

151 Nel *corpus* teognideo, a fronte di una quasi totale visione negativa di un *gēras kakon*, *argaleon* e *oulo-menon* (Il. 272, 728 [quest'ultima occorrenza appartiene al frammento sulle ricchezze bastevoli che coincide con Sol. 18: cfr. FERRARI 2000, 30-3], 768, 1011, 1022, 1132) e di una occorrenza neutra (l. 927), in due occasioni la vecchiaia ha una connotazione positiva: alla l. 821, dove i genitori che invecchiano devono essere oggetto di onore (*timē*), e alla l. 937, dove ad invecchiare è proprio una persona distinta per *aretē*, che viene anch'essa onorata (τιμῶσιν) da tutti, e che γηράσκων (δ') ἀστοῖσι μεταπρέπει. In questi ultimi due casi, a differenza di tutti gli altri, vengono usati lo stesso verbo *geraskō* e un suo composto: tracce di una riflessione (soloniana?) sui rapporti tra età dell'uomo e progresso di conoscenza e di virtù? Si consideri anche il famoso frammento sulle età dell'uomo (Sol. 23; MUSTI 1990; vd. *infra*); DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 143; PODLECKI 2002, 168.

152 Sull'esistenza di un programma politico soloniano, cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 40-1; MAEHLER 2001, 6; NOUSSIA 2001, 25.

153 Sol. 4.

154 Alcune riflessioni sul γινώσκω soloniano in VOX 1984, 49-53. Che un parallelo con l'inno omerico a Demetra, la quale vagante e invecchiata non viene riconosciuta a guardarla finché non si rivela a Me-

tutte le città ioniche¹⁵⁵) è in una situazione di *klisis*, “inclinazione” prima ancora che “atterramento”¹⁵⁶, condizione di profondo *squilibro* dovuto al mancato rispetto dell’*Eunomia*. Il *disordine*, conseguente a questo squilibrio, è conseguenza altrettanto primaria di *Dysnomia*: la ricchezza ottenuta tramite *hybris*, generatrice di *atē*, arriva οὐ κατὰ κόρυμιν¹⁵⁷ e fra i mali che ne discendono troviamo un quadro descritto a tinte fosche in una serie di rovesciamenti etici quasi apocalittici¹⁵⁸, che possiamo riassumere nella formula “ognuno ha il destino che non si aspetterebbe”¹⁵⁹. Il disordine e lo squilibrio sono le immagini ricorrenti che accompagnano la descrizione dei mali (κακά) che hanno colpito e/o colpiranno Atene: le sentenze giudiziarie sono *skoliai*, “piegate, distorte”, in un’immagine che richiama l’Attica/nave “inclinata” appena evocata¹⁶⁰; vi sono delle “asperi-

tanira, denoti un Solone iniziato che sa percepire la realtà «oltre l’ingannevole sembianza» e abbia quindi «fede nella rinascita della propria città» (*ibid.*, 51 e 56) è forse ipotesi un po’ macchinosa: Solone certo, come abbiamo visto, esalta più volte la propria sapienza consistente nel conoscere la Verità, ma non ne fa mai un sapere iniziatico, tutt’al più un dono divino/profetico (cfr. PODLECKI 2002, 163-4). Su analoghe tematiche ricorrenti in Teognide, cfr. NAGY 1982, 112 ss.

155 Pherecyd. 3F155 FGH; Hdt. V 97 e IX 97; Th. I 6, 12.4 e 95.1s.; cfr. SIEWERT 1992, 4-5; NOUSSIA 2001, 259; HALL 2007, 96. Per questo può essere valido sia intendere l’attributo come un superlativo relativo (“la terra più antica della Ionia”, perché precedente a tutte le altre città) sia come superlativo assoluto (“l’antichissima terra di Ionia”): cfr. VOX 1984, 50. A proposito della contesa fra Atene e Megara per Salamina, Plutarco fa riferimento ad oracoli che avrebbero chiamato l’isola Ἰαονίαν (VS 10, 6; cfr. PODLECKI 2002, 164 n. 2), ma anche questo particolare potrebbe ricondurci sempre all’identificazione dell’Attica con la Ionia. HAMMOND 1973, 137 n. 1, aveva invece offerto un’altra interpretazione, più difficile («“Iaonia” is probably an archaizing names for Greece rather than a term for the various Ionic-speaking states»).

156 Maria Noussia preferisce giustamente questa lezione alle varianti (minoritarie) καινομένην “uccisa” (una città semmai ὄλλυται, come in Sol. 12, 3) o καιομένην “in fiamme”, accostandola però al “cadere in ginocchio” che, oltre al lessico sportivo (Simon. 784 FGE), verrebbe riferito in genere a città o territori conquistati (NOUSSIA 2001, 259-60). Degli esempi forniti, tuttavia, Erodoto utilizza il verbo *ballō* (VI 27, 10), Euforione (fr. 10e41 Van Groningen) e Nonno (*D.* 47, 668) *prenizō*; Eschilo usa *klinō* ma con la specificazione ἐπὶ γόνυ (*Pers.* 930); in Teognide, infine, ricorre sempre *klinō*, ma in un contesto che avvalorava l’idea dello *squilibro* piuttosto che quella dell’atterramento in ginocchio (855-6) :

πολλάκις ἢ πόλις ἦδε δι’ ἠγεμόνων κακότητα
ὥσπερ κεκλιμένη ναὺς παρὰ γῆν ἔδραμεν.

*Molte volte questa città, a causa delle malvagità dei capi,
corse sotto costa come una nave inclinata*

“Come nave che rischia il naufragio”, rende F. Ferrari: non v’è nulla di più precario e privo di equilibrio di una nave in tempesta (ché questo pare essere il contesto, analogamente ai celeberrimi Thgn. 671 e Alc. 208a Voigt; cfr. BROCK 2005, 28-30), ed anzi possiamo supporre una contiguità del frammento teognideo (che riporta anche la tematica dei cattivi *hēgemonēs*) proprio con questo carme soloniano: Solone conosce e adopera in contesto politico metafore marittime (fr. 13) e similitudini temporalesche (fr. 12), e nulla vieta di immaginare che il distico troncato al secondo dattilo potesse continuare con l’immagine di una nave inclinata fra le onde di un mare tempestoso. La *stasis* inclina la città, il *polemos* la atterra in ginocchio. Sulle metafore marinaresche in Teognide cfr. NAGY 1982, 109 ss.

157 1, 11; su questa espressione vd. *infra*.

158 1, 29 ss.

159 πολλοὶ γὰρ πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται (6, 1-2).

160 Vd. *supra*. Anche in Tirteo, cantore di una costituzione di provenienza delfica, il problema della giu-

tà" (τραχέα) da levigare; v'è il rischio che qualcuno si innalzi *troppo* (λίην¹⁶¹).

Il "programma" soloniano, tenendo conto di tutto ciò, è tutto giocato sulla tematica del *ristabilimento dell'equilibrio e della misura*: egli intende insegnare ai suoi concittadini, accecati dal *koros*, *Eunomia*, che, sola, rivela le cose *ordinate e convenienti* (εὐκόσμη καὶ ἄρτια), *raddrizza* (εὐθύνει) le sentenze distorte, *mitiga* le azioni arroganti (ὑπερήφανά τ' ἔργα / πραύνει) e, specialmente, fa cessare (παύει¹⁶²) la contesa sociale, che qui Solone chiama *dichostasiē* come sinonimo di *stasis*¹⁶³, descritta con le parole *argaleē eris*, "dolorosa contesa". *Eris*, *hapax* in Solone — o almeno in quanto ne è sopravvissuto —, è la ripresa di un concetto-chiave esiodico: si tratta ovviamente della "cattiva contesa" del poeta di Ascra, a cui viene abbinato un aggettivo che, nella prima parte degli *Erga*, non caratterizza solo il *pothos* che Afrodite instilla in Pandora e il *nousos* che uscirà dal vaso della stessa, ma anche e soprattutto la guerra (*polemos*) che Zeus risparmia a coloro i quali amministrano rettamente la giustizia¹⁶⁴. Per effetto di *Eunomia*, insomma, πάντα κατ' ἀνθρώπου ἄρτια καὶ πινυτά¹⁶⁵.

Nell'opposizione, esplicitata nel fr. 3, fra ordine e disordine, emerge un'idea che abbiamo più volte incontrato e a cui abbiamo spesso accennato, e che è centrale nel mondo concettuale di Solone: quella di Giustizia, di cui abbiamo già notato la positiva equivalenza con la *conoscenza* e con la *verità*, poiché agire secondo essa implica il conoscere la "vera giustizia", e ciò procura la buona fama, la prosperità e la ricchezza stabile, vale a dire non soggetta alla rovina destinata; l'equivalenza altresì con la *misura*, perché la conoscenza stessa è, per Solone, dotata di un *metron*; infine, l'essere svincolata da qualsiasi *kratos* personale, per poter essere veramente assoluta ed efficace¹⁶⁶. Vedremo più avanti quale idea di *dikē* ci offrono i frammenti soloniani, e cosa essa significhi in questo sistema concettuale: per ora, importante è ricordare che fra gli effetti benefici di *Eunomia* ri-

stizia è affrontato in termini di *eutheia* e *skoliotēs*:

ἔπειτα δὲ δημότας ἄνδρα
εὐθείαις ῥήτραις ἀνταπαμειβομένους
μυθεῖσθαι τε τὰ καλὰ καὶ ἔρδειν πάντα δίκαια,
μηδέ τι βουλευεῖν τῆδε πόλει (σκολίων)...

...cosicché gli uomini del popolo
obbediscano a loro volta a rhētraī diritte,
parlando bene e facendo tutte le cose giuste,
e non decidendo nulla di skolios per la città... (Tyr. 4, 5-8 W.).

161 Rispettivamente: 3, 23; 3, 36; 3, 34; 12, 5.

162 Rispettivamente: 3, 32; 36; 36-7; 37 e 38.

163 Vd. *infra*.

164 Questi passi si trovano rispettivamente alle ll. 66, 92, 229.

165 Sol. 3, 39.

166 Vd. *supra*.

cordati nel fr. 3 si trova, primo fra tutti, l'incatenamento delle ingiustizie (θαμά τοῖς ἀδίκοις ἀμφιτίθεσι πέδας, l. 33¹⁶⁷).

Se noi confrontiamo la situazione *disordinata* di Atene come la dipinge Solone con il mondo *ordinato* che nasce dall'applicazione di *Eunomia*, possiamo cogliere una sorta di sequenza logica, se non cronologica, che possiamo riassumere e schematizzare nella seguente tabella:

<u>Dysnomia</u> (crisi sociale ad Atene)	<u>Eunomia</u> (applicazione dei dettami di Dikē) (fr. 3, 32-9)
È una situazione di disordine, ignoranza e squilibrio. οὐ κατὰ κόσμον (1, 11); ἀφραδίησιν (3, 5); οὐδὲ παρούσας / εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ (3, 10); πρεσβυτάτην ... γαῖαν [Ἰ]αονίας / κλινομένην (4, 2-3); πολλοὶ γὰρ πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πέπονται (6, 1); μὴ νόος ἄρτιος ἦ (8, 4); ἀδρεΐη (12, 4); χαῦνος ... νόος (15, 6)	Rivela ¹⁶⁸ ciò che è ordinato (<i>eukosmos</i>) e conveniente (<i>artios</i>).
In questa situazione vengono perpetrate ingiustizie ai danni dei meno abbienti, e questi stessi, spinti dal desiderio di accaparrarsi terre per <i>philochrēmata</i> o di rivolversi contro i ricchi, commettono altre ingiustizie. ἀδίκοις ἔργμασι (1, 12); ἄδικος νόος (3, 7); ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικοῦσι φίλαις (3, 22); πραθέντας ... ἐκδίκως (30, 9)	Incatena le ingiustizie.
Il trattamento ingiusto riservato ai "poveri" li costringe a vivere in stato di difficoltà e in vari gradi di servitù. κακὴν ... δουλοσύνη (3, 18); ταῦτα μὲν ἐν δήμῳ στρέφεται κακά· τῶν δὲ πενιχρῶν /	Leviga le asperità.

167 Potrebbe sorprendere che Solone, esaltatore della Giustizia assoluta e infallibile, specifichi che essa è efficace θαμά, "spesso", e non sempre. Più che una sfiducia giudiziaria *ante litteram*, questa constatazione sembra legata alle considerazioni da lui effettuate nel fr. 1 a proposito dell'ereditarietà della colpa: "anche per quelli che sfuggono [sc. alla giustizia] di persona, e a raggiungere i quali non sopravviene la sorte [stabilità] dagli dèi, arriva in ogni modo successivamente" (ll. 29-31; vd. *infra*). Coloro che vengono colpiti dalla giustizia divina ἀνάτιοι, "incolpevoli", non possono a rigor di logica essere definiti "ingiusti": per questo la Giustizia colpisce *spesso*, ma non sempre, coloro che possono dirsi ingiusti.

168 Sottolineiamo qui l'analogia lessicale fra il "rivelare" di *Eunomia* e il "manifestarsi" della giustizia di Zeus nel fr. 1 (ἐξεφάνη, l. 28). Anche la rovina (*atē*) ἀναφαίνεται (1, 75).

<p>ἰκνοῦνται πολλοὶ γαῖαν ἐς ἀλλοδαπήν / πραθέντες δεσμοῖσί τ' ἀεικελίοι δεθέντες (3, 23-5); δῆμος ... δουλοσύνην ἔπεσεν (12, 4); εἰ δὲ πεπόνθατε λυγρὰ (15, 1); κακὴν ... δουλοσύνην (15, 4); πραθέντας ... δικαίως (30, 10); φυγόντας (30, 11); δουλίην ἀεικέα (30, 13)</p>	
<p>I "ricchi" commettono ingiustizie perché desiderano arricchirsi ancor di più, e i "poveri" ugualmente desiderando arricchirsi anch'essi.</p>	<p>Fa cessare il <i>koros</i>.</p>
<p>τίς ἂν κορέσειν ἅπαντας (1, 73); χρήμασι πειθόμενοι (3, 6); οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον (3, 9); τὴν φιλοχρηματίαν (5, 1); πολλῶν ἀγαθῶν ἐς κόρον [ἦ]λάσατε (5, 3); ἐφ' ἀρπαγαῖσιν ἦλθον (29b, 1); ὄλβον εὐρήσειν πολὺν (29b, 2)¹⁶⁹</p>	
<p>Il desiderio di ulteriori ricchezze porta i ricchi ad agire con <i>hybris</i> e a trattare con ingiustizia i "poveri".</p>	<p>Fa cessare la <i>hybris</i>.</p>
<p>ὄν [sc. Πλοῦτον] τιμῶσιν ὑφ' ὕβριος (1, 11); ὑβριος ἔργα (1, 16); ὕβριος ... μεγάλης (3, 8); πλουτοῦσιν δ' ἀδίκοις ἔργμασι πειθόμενοι (3, 11); κλέπτουσιν ἐφ' ἀρπαγῆ (3, 13); τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν (8, 3)</p>	
<p>Questo sistema sociale fortemente squilibrato sta causando l'inizio della rovina della città.</p>	<p>Fa cessare i germogli di <i>atē</i>¹⁷⁰.</p>
<p>ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη (1, 13); ἄτη c' ἐξ αὐτῶν [sc. Κέρδεα] ἀναφαίνεται (1, 75); πάσῃ πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον (3, 17); κακὰ πλείστα (3, 31); πόλις ὄλλυται (12, 3)</p>	
<p>I primi germogli della rovina si vedono nell'amministrazione sbilanciata della giustizia¹⁷¹...</p>	<p>Raddrizza le sentenze distorte.</p>
<p>οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα (3, 14)</p>	
<p>...e nelle azioni arroganti.</p>	<p>Mitiga la <i>hyperēphania</i>.</p>
<p>τὴν θ' ὑπερηφανίαν (5, 1); λίην δ' ἐξάραντ(α)</p>	

169 Abbiamo notato (vd. *supra*) come i soggetti del fr. 29b potrebbero benissimo essere i "poveri" desiderosi di ricchezze.

170 Si noti l'immagine parallela, fra 3, 35, in cui *atē* è paragonata a una pianta appena nata che si sta sviluppando, e 1, 13, in cui la stessa "rovina" che nasce da poco come il fuoco.

171 Vd. *supra*.

(12, 5)	
Il tutto determina l'attuale situazione di <i>stasis</i> .	Fa cessare la <i>stasis</i> (<i>dichostasiē</i>) e la <i>argaleē eris</i> .
Φθείρειν μεγάλην πόλιν ... βούλονται (3, 5-6); ἄλγεα πολλὰ παθεῖν (3, 8); ἢ τάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ' εὐδοντ' ἐοεγείρει (3, 19); δημόσιον κακὸν ἔρχεται οἴκαδ' ἕκαστω (3, 26); πολλῶν ἂν ἀνδρῶν ἢ δ' ἐχηρώθη πόλις (30, 25)	
	Tutto fra gli uomini è conveniente (<i>artios</i>) e saggio (<i>pinutos</i>) ¹⁷² .

Con saggezza e precisione, Solone ha dunque analizzato, alla luce della dicotomia ordine/disordine, la situazione corrente ad Atene, e nel fr. 3 ha prospettato *Eunomia* come positiva condizione opposta, presentando come suo compito quello di insegnarla. Da questo punto di vista, vedremo che l'azione di Solone si configura come assolutamente congruente alla necessità di insegnare, e parallelamente di fondare, un sistema di giustizia radicalmente rinnovato e rispondente alle esigenze di *ordine* ed *equilibrio*. Nel disordine ateniese, presentato nel fr. 1 come una punizione inviata dagli dèi per l'ingiustizia dei cittadini, le aspettative (*doxai*) degli uomini vengono immancabilmente disattese: molti *kakoi* arricchiscono e molti *agathoi* perdono i propri beni (6, 1); gli uomini cercano di avvicinarsi come possono alla "loro" verità (i mercanti alla ricchezza, i contadini e gli artigiani alla sussistenza, i poeti alla saggezza, gli indovini alla conoscenza, i medici alla guarigione¹⁷³), ma nessuno può evitare in questo modo ciò che gli dèi hanno riservato, se non rimediando all'ingiustizia di fondo, che è l'insaziabile *philochrēmata*. Come dimostreremo fra breve, ogni singolo intervento soloniano avrebbe mirato proprio a rispondere a questa necessità di ristabilire la *misura*, e sarà opportuno anticipare la conclusione che, come già aveva visto Nicole Loraux¹⁷⁴, la feconda tradizione relativa alla "medietà" di Solone, a partire dalla sua estrazione sociale e per terminare con il suo desiderio di porsi sempre "a metà strada" fra le due parti in campo, ha poggiato su di un fraintendimento di

172 L'ultima conseguenza di *Eunomia* è una mera ripresa della prima: essa rivela le cose ordinate e convenienti, dunque dopo aver riequilibrato ogni cosa si creerà una situazione ordinata (non dimentichiamo le equivalenze *saggezza=conoscenza=giustizia=misura*) e conveniente.

173 In questa articolazione FERGUSON 1975, 43, ravvisava una immagine di divisione del lavoro «which was to form a fundamental principle of Plato's idealism». DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 127, dopo aver notato che si tratterebbe di mestieri tutti pertinenti ai *kakoi*, ne deduce che i "nemici" di cui parla Solone nel poema sono gli *agathoi*, gli aristocratici. Dal punto di vista del conseguimento materiale, tuttavia, questi ultimi potremmo assimilarli proprio ai mercanti, per la loro ricerca della ricchezza.

174 LORAUX 1984, 199-202.

fondo del significato dei versi che si erano conservati: dobbiamo cioè tenere presente che quelle stesse «eccentric interpretations» risultanti da un «literary criticism based predominantly on internal criteria [...] with uncertain connection to the realities of Solon's actual work» cui si riferisce Joseph Almeida¹⁷⁵ furono forse già proprie dell'esegesi soloniana antica.

2.5 L'ARBITRATO DI SOLONE

Volgendo ora lo sguardo alla sua concreta attività riformatrice, ripetiamo per comodità la scansione che abbiamo già citato nell'*Introduzione*, riferita a come le fonti antiche l'hanno presentata: (1) nomina di Solone a *diallaktēs*, rifiuto della tirannide e assunzione dell'arcontato; (2) "seisachtheia"; (3) eliminazione degli *horoi*; (4) rifiuto di concedere l'*isomoiria* della terra; (5) celebrazione del sacrificio comune; (6) nomina di Solone a *diorthōtēs* e *nomothētēs*; (7) abolizione delle leggi draconiane, escluse quelle sugli omicidi; (8) riforma delle classi censitarie e conseguente articolazione magistratuale; (9) garanzia della partecipazione dei teti ad assemblee e tribunali e dell'uguaglianza giuridica; (10) creazione della *boulē* dei Quattrocento; (11) singoli provvedimenti legislativi (*axones*); (12) riforma del calendario e delle festività attiche¹⁷⁶.

In ogni fase di questa attività di contrasto alla *Dysnomia*, costantemente accompagnata dall'insegnamento poetico, egli sempre si "pubblicizza" in termini di *ordine* e *misura*, a partire, naturalmente, dal suo rifiuto della tirannide e dall'assunzione del ruolo di "arbitro" delle varie fazioni, rifiutando di schierarsi dalla parte dei ricchi, così come da quella del "popolo". Abbiamo visto come il rifiuto del potere tirannico sia motivato non solo dal desiderio di ricercare una gloria maggiore e più universale rispetto al tradizionale *kleos* aristocratico — quella della conoscenza della verità da insegnare agli Ateniesi —, ma anche dall'esigenza di non asservire la Giustizia a un qualsiasi *kratos* personale o di parte, pur non rifiutando di associarvi la *bia* necessaria per renderla veramente efficace: questo il senso dell'armonizzazione di forza e giustizia nel verso già analiz-

175 ALMEIDA 2003, xiii. Un ottimo esempio di questi limiti è fornito dall'articolato saggio di CROISSET 1903, che alla p. 591 sembra quasi enunciare le linee-guida di questo procedimento esegetico: «c'est affaire aux historiens d'expliquer et de discuter deprès les mesures prises par Solon. Ce que nous devons faire ressortir, à un point de vue plus spécial, c'est l'idée essentielle d'où elles procèdent, idée dont le caractère se marque dans la façon même dont il en parle».

176 Quest'ultimo aspetto, praticamente ignorato dalle fonti antiche, è stato recentemente valorizzato e approfondito dagli studi di Miriam Valdés Guía che di volta in volta prenderemo a riferimento.

zato (30, 16), dove la forza è quella intrinseca della giustizia e non la *bia tyrannidos* (29b, 7-8) di chi, fondandosi sull'appoggio popolare, creava un potere personale. L'essere, da parte di Solone, "arbitro" (piuttosto che *diallaktēs*, fortemente sospettato di essere un anacronismo tardoclassico, potremmo immaginare un termine come *aisymnētēs*, attestato con le stesse mansioni in altre città arcaiche¹⁷⁷) va dunque oltre il semplice desiderio di non dispiacere ad una delle due parti in causa¹⁷⁸.

Del resto, Solone non solo si contrappone a chi, ricco o aristocratico¹⁷⁹, si erge a guida del popolo per interessi personali (κακοφραδής τε καὶ φιλοκτῆμων ἀνήρ), blandendolo (κωτίλλοντα λείως) per soggiogarlo (in 12, 3-4 il popolo è caduto schiavo di un "monarca") promettendo una vera e propria "demo-crazia" *ante litteram* (οὐκ ἂν κατέχευε δῆμον) e una dura rivalsa contro gli oppressori (τραχὺν ἐκφανεῖν νόον) strumentalizzando il desiderio di arricchirsi proprio anche dei "poveri"¹⁸⁰ (ἐλπιδ' εἶχον ἀφνεάν¹⁸¹), ma anche a chi, dall'altra parte, poteva sperare di sfruttare il proprio potere per manovrarlo secondo interessi personali:

...εἰ γὰρ ἤθελον
ἂ τοῖς ἐναντίοισιν ἦνδανεν τότε,
αὐτίς δ' ἂ τοῖσιν οὔτεροι φρασαίατο...¹⁸²

177 Il termine *diallaktēs* non è, a differenza di *aisymnētēs*, attestato in età arcaica. Il primo autore in cui lo troviamo utilizzato è Tucidide, in due occorrenze entrambe nel discorso di Ermocrate di Siracusa contro l'intervento ateniese in Sicilia durante la guerra peloponnesiaca (Th. IV 60, 1 e 64, 4). A parte una attestazione nelle *Fenicie* di Euripide (l. 468), è abbondantemente usato nelle biografie plutarchee (VS 10, 2 e 14, 3; Pel. 26, 4; Pyrrh. 16, 5; Sull. 19, 6; Pomp. 39, 3; Arat. 14, 2) quasi sempre in abbinamento con *dikastēs*. Le impressioni che se ne ricavano sono molteplici e interessanti e possiamo riassumerle in questo modo: il termine *diallaktēs* è in uso dall'età classica per indicare un "giudice" esterno alle parti in causa (come gli Ateniesi nel caso siceliota o gli Spartani nell'arbitrato su Megara in VS 10, 2), dunque un "pacificatore" (nei lessici tardi – Fozio, Esichio, *Suda* – è esplicito con φιλιωτής) ma completamente indipendente; Solone non stava a metà strada fra "ricchi" e "poveri", stava "in mezzo" a loro per esserne assolutamente slegato (cfr. anche DARBO-PESCHANSKI 1996, 714). Su Solone *aisymnētēs* cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 93 (anticipato da un cursorio riferimento di DONLAN 1970, 391); sul significato della parola, vd. *infra*.

178 Questa era la *lectio faciliior* di alcuni passi soloniani, e aveva generato la tradizione secondo la quale egli si era fatto consegnare l'autorità arbitrale ingannando sia i ricchi, promettendo la conservazione dei loro crediti, sia i poveri, promettendo la redistribuzione delle terre (cfr. VS 14, 2); il tutto viene smentito *a priori* dallo stesso Solone, che in due passi (29b, 7-8, e 30, 1-2) sostiene chiaramente di aver perseguito (e raggiunto) tutti gli scopi che fin dall'inizio si era proposto e aveva annunciato.

179 In 15, 3 l'opposizione αὐτοῖ / τούτους è palese, e se i primi sono i "poveri" soggiogati, gli altri a cui "forniscono gli appoggi" non potranno essere che i ricchi soggiogatori.

180 Vd. *supra* per la proposta che i soggetti desiderosi di ricchezza del fr. 29b siano i "poveri" e non i "ricchi" insaziabili.

181 Le citazioni greche sono, rispettivamente, da: Sol. 30, 21; 29b, 3; 30, 22 = 31, 6; 29b, 3; 29b, 1.

182 Sol. 30, 22-4 (trad. M. Fantuzzi). Di ardua esegesi rimane il periodo finale del fr. 5 (οὔτε γὰρ ἡμεῖς / πεικόμεθ', οὐθ' ὑμῖν ἄρτια τα[ῦ]τ' ἔσσεται, ll. 4-5); la contrapposizione "noi" / "voi" richiama altri luoghi simili (come quello citato poco sopra di 15, 3) in cui i "poveri" sono contrapposti ai "ricchi", ma l'anomalia è che, utilizzando la prima persona plurale, Solone si colloca all'interno di uno di questi due

...se infatti fossi stato disposto
a ciò che allora piaceva agli avversari
oppure invece a ciò che progettavano gli altri per loro...

Per questo Solone è consapevole che ἔργμασι(ν) ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἀδεῖν χαλεπόν, “nelle grandi azioni è difficile piacere a tutti”¹⁸³: egli sa già, al momento di assumere la sua responsabilità, che nessuno sarà d’accordo con le sue scelte, perché lungi dall’essere un “mediatore” tra le istanze delle varie parti, propositore di una «*ad hoc policy*»¹⁸⁴ che sia accettabile per tutti, egli sarà fin dall’inizio un “pacificatore” con poteri straordinari per risolvere la situazione, come suol dirsi, senza considerazione per nessuno. In questa veste di “riformatore”¹⁸⁵ egli opera, nella prima parte del suo incarico, per risolvere alla radice i problemi sociali riconducibili, come visto, a una matrice etico-economica: ecco dunque la cosiddetta “*seisachtheia*”, la rimozione degli *horoi* e il rifiuto della *isomoiria* della terra che si configurano, in modo abbastanza evidente, come misure finalizzate a *ristabilire la situazione precedente la crisi*.

Se alla base del forte squilibrio sociale vi era la problematica del possesso delle terre, non sorprende che la terra sia al centro dei primi grandi provvedimenti soloniani. È la *presbutatē gaia Iaonias*¹⁸⁶, “nera”¹⁸⁷, che Solone, chiamando essa stessa a testimone, dichiara di aver liberato:

...γῆ μέλαινα, τῆς ἐγὼ ποτε
ὄρουσ ἀνεῖλον πολλαχῆ πεπηγότας,
πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα¹⁸⁸.

...la terra nera, a cui io
ho divelto gli horoi conficcati in molti posti,
prima asservita, ora libera.

schieramenti (quello del “popolo”; verrebbe da pensare, visto che si parla di obbedienza, e che i “voi” sono caratterizzati dal consueto *koros agathōn*) contraddicendo la sua neutralità/medietà. Per i termini del problema, cfr. NOUSSIA 2001, 262.

183 Sol. 9.

184 FERGUSON 1975, 45.

185 Etimologicamente, *diallaktēs/diallaktēr* si riconduce a *diallassō* (att. *diallattō*), letteralmente e originariamente “scambiare”.

186 4, 2.

187 30, 5; 32, 5. Potrebbe essere *topos* letterario (cfr. NOUSSIA 2001, 357; ALMEIDA 2003, 223), ma vd. anche *infra* per un possibile ulteriore significato congruente con il pensiero soloniano.

188 Sol. 30, 5-7.

L'ipotesi più probabile, come abbiamo visto, è che questi *horoi* fossero cippi confinari che denotavano, piuttosto che terre ipotecate o sottoposte a ectemorato, i limiti di proprietà: la loro rimozione¹⁸⁹ avrebbe significato la fine del possesso illecito delle terre pubbliche e sacre (che potevano così tornare aperte al libero uso da parte di tutti i cittadini, con benefici evidenti per la sussistenza degli *oikoi*) e la restituzione dei *klēroi* ai legittimi proprietari, a cui erano stati sottratti con varie modalità¹⁹⁰.

Sempre la terra, in questo caso gli indebitamenti causati dagli squilibri terrieri che abbiamo descritto, è al centro del provvedimento (il primo in ordine cronologico, secondo Plutarco¹⁹¹) passato alla storia (seppure, come nel caso degli ectemori, non nominato esplicitamente da Solone¹⁹²) come “*seisachtheia*”. La traduzione letterale è abbastanza semplice e non dovrebbe presentare difficoltà: “scuotimento (dal verbo *seiō*) del peso (*achthos*)”; molto più controversa è l'interpretazione di ciò che le fonti antiche concordemente esplicano (salvo l'eccezione di Androzio¹⁹³) con un annullamento dei debiti contratti dagli Ateniesi asserviti (in ectemorato o schiavitù) ingiustamente, e dunque con la loro liberazione. Formalmente ineccepibile, la spiegazione della “*seisachtheia*” deve dipendere ovviamente da ciò che s'intende per *achthos*¹⁹⁴, vale a dire dalle varie interpretazio-

189 Un altro problema è capire quale sia stata la sorte di questi *horoi*: divelti e distrutti, spostati nelle loro posizioni originarie oppure lasciati *in loco* ma privati della loro autorità? Questo ovviamente dipende sempre dall'esatta interpretazione del significato di questi segnacoli: OBER 2006, 454, avanza l'ipotesi che essi potessero anche essere, secondo l'uso ellenico, elementi stessi del paesaggio naturale (colline, rocce più o meno modificate) o antropizzato (santuari): in questi casi non sarebbe stato possibile, ovviamente, né spostarli né distruggerli, ma sarebbero stati semplicemente desemantizzati. Nel caso delle ridefinizioni di proprietà, in ogni caso, ci si dovrebbe aspettare il semplice riposizionamento dei segnacoli lungo i giusti confini: il verbo *anaireō* usato da Solone, in effetti, ha esattamente il significato di «take up», «take up and carry off, bear away» (LSJ *s.v.*, I 1-2), e solo in seconda istanza di «destroy» (LSJ *s.v.*, II). CATAUDELLA 1966, 83, pensava che Solone avesse ricollocato *horoi* a segnalare i ristabiliti confini di proprietà.

190 Vd. *supra*. STANLEY 1999, 227-9, ritiene che l'operazione abbia riguardato solo la liberazione delle terre comuni. Va notato che l'avverbio *πολλαχῆ* può assumere il significato anche di “per molte ragioni” (cfr. LSJ *s.v.*, II «for many reasons»); in ogni caso il senso generale rimarrebbe invariato.

191 VS 15, 2; cfr. STANLEY 1999, 217.

192 Ma sull'autentica origine soloniana del termine cfr. già WOODHOUSE 1938, 169. Recentemente è stato proposto di riconoscere un originario verso soloniano, leggermente modificato, nella locuzione aristotelica *ἐλευθερωθέντων δὲ διὰ τὴν κειράχθειαν* (AP 12, 4, che diventerebbe *ἐλευθερωθέντων δὲ τὴν κειράχθειαν*: LUJÁN MARTÍNEZ 1995); ma l'attribuzione del nome *seisachtheia* alle riforme sembra sia stata effettuata dopo Solone, mentre alla sua epoca esso potrebbe aver identificato un altro tipo di rituale (vd. *infra*); inoltre, non si vede chiaramente il motivo per cui Aristotele avrebbe dovuto parafrasare proprio questo verso, anziché citarlo direttamente come il restante componimento, che è fra l'altro uno dei più lunghi conservati (è il fr. 30).

193 Vd. *supra*.

194 Vd. *infra*. CREATINI 1984, per esempio, associava i “pesi alleggeriti” alla controversa riforma ponderale, ma il significato letterale di *seisachtheia* esclude questo nesso (vd. *infra* per la riforma di pesi e misure e per l'etimo del termine).

ni che sono state avanzate per chiarire il senso della riforma soloniana: la resa più comune ne fa praticamente il sinonimo dell' "annullamento dei debiti" (*chreōn apokopē*¹⁹⁵), posto ovviamente che i legami d'indebitamento cui qui si allude siano quei vincoli di ectemorato — quindi di prestazione personale d'opera — che potevano sfociare nella schiavitù e che avevano costretto altri Ateniesi a fuggire¹⁹⁶. Se l'aver divelto gli *horoi* e, di conseguenza, l'averli riportati alle loro originarie pertinenze, restituiva la situazione originaria della terra attica, punto di partenza per ogni futuro riequilibrio¹⁹⁷, l'abolizione del sistema di dipendenze personali può significare solo il ritorno dei contadini ai propri legittimi terreni, liberi (*eleutheroi*) da ogni timore, cosicché ogni *oikos* potesse avere di che vivere del proprio *klēros*, e il divieto per il futuro di contrarre ancora legami del genere (come già visto, questo sistema doveva ovviamente valere solo per coloro che erano stati asserviti durante la crisi del VII secolo)¹⁹⁸.

Ma, anche con ciò, sembrerebbe che si fosse ancora ben lontani da una situazione di equilibrio, visto il malcontento suscitato dall'ultimo provvedimento soloniano di questa serie "economica", o, per meglio dire, dal suo "non-provvedimento":

...οὐδὲ πειράρα χθονὸς
πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοῦς ἰσομοιρίαν ἔχειν¹⁹⁹.

...né che la fertile terra
patria gli esthloi abbiano in parte uguale ai kakoi.

È il vero momento di svolta della politica soloniana, quello che ci fa compren-

195 VS 15, 2; cfr. ASHERI 1969, 12.

196 STANLEY 1999, 210-8, esclude ovviamente gli ectemori da questa misura, conformemente alla sua ipotesi di lavoro (vd. *supra*). Il fatto che Aristotele si riferisca a debiti "privati" e "pubblici" (AP 6, 1) potrebbe benissimo essere uno dei tanti anacronismi che affliggono il ricordo di questi eventi arcaici.

197 Nell'inno "omerico" a *Gē* è la terra stessa ad essere presentata come generatrice di *eunomia*: ἀντὸν [sc. coloro che sono favoriti dalla Terra con abbondanza di prodotti] δ' εὐνομίησι πόλιν (*h.Hom.* XXX 11). La corrispondenza lessicale e concettuale con i frammenti soloniani è notevole: la terra è *presbistēs* come quella di Ionia, chi ha la ricchezza donata dagli dèi, in questo caso da *Gē*, è *olbios* e giusto — vd. *infra* per i possibili legami fra (alcuni) inni "omerici" e Solone, e per la concezione soloniana della Terra.

198 Per la versione tramandata da Androzione, che tendeva a censurare l'abolizione dei debiti come troppo rivoluzionaria e demagogica, vd. *supra*. Per alcune osservazioni sulla nuova regolamentazione dei debiti si rimanda a STANLEY 1999, 218-25; si trattava ovviamente di provvedimenti semplicemente finalizzati a evitare che si potessero ricreare condizioni critiche: come ha mostrato HARRIS 2002, Solone abolì solamente la schiavitù per debiti. Per una panoramica della storiografia moderna sulla *seisachtheia*, cfr. FINDLAY 1999, 52-74.

199 Sol. 29b, 8-9.

dere realmente, per la prima volta, il senso profondo della sua azione riformatrice. “Non mi piace che i buoni abbiano una parte di fertile terra patria uguale ai cattivi”, questa la resa letterale del pensiero soloniano: laddove, secondo lo *standard* etico-economico tradizionale, gli *esthloi / agathoi* sono i nobili ricchi, i *kakoi* i “poveri”, di fatto tutti gli altri²⁰⁰. Plutarco ci informa che, dopo la cancellazione dei confini ingiusti e la restituzione a ciascuno della propria libertà (cosa che naturalmente disturbò alquanto i ricchi), i poveri avrebbero reclamato un *gēs anadasmus*, una redistribuzione della terra che avrebbe potuto rendere tutti (*παντάπασι*) *homaloi* (“allo stesso livello”) e *isoi* (“uguali”)²⁰¹. Plutarco “giustifica” Solone spiegando che, essendo un semplice cittadino (*δημοτικός*) del ceto medio (*μέσος*), non poteva spingersi a creare quell’egualitarismo che era riuscito a ottenere, non senza violente e sanguinose resistenze, l’eraclide Licurgo a Sparta²⁰².

A volte il biografo sorprende per la sua ingenuità, dal momento che Solone era dotato di *kratos*²⁰³, un potere che era stato sufficiente per rintuzzare gli interessi dei ricchi proprietari terrieri che, dovendo abbandonare le terre ingiustamente occupate e lo sfruttamento vantaggioso dei più poveri, indubbiamente accusarono un notevole colpo. È lo stesso Solone a spiegarci, in ben altri termini, il motivo del suo rifiuto: avendo realizzato *κὺν θεοῖσιν ἦνυκα* ciò che si proponeva di fare, *ἄλλα δ’ οὐ μάτην ἔερδον* (29b, 6-7), e in particolare *γῆς ἐφειδάμην / πατρίδος* (29, 1-2)²⁰⁴. L’azione di redistribuire la terra in modo che “poveri” e

200 Sulla contrapposizione concettuale e sociale (aristocentrica) fra *agathoi* e *kakoi* cfr. ADKINS 1987, 51 ss.; BRAVO 1984, 139-44 ss.; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 14-15; DUPLOUY 2006, 262-4; su *esthlos* cfr. anche LONG 1970, 133 ss. Non sembra accettabile la rilettura proposta da ROSIVACH 1992 circa questo problema: secondo l’Autore, l’interpretazione dell’*isomoiria* come redistribuzione di tutta la terra sarebbe frutto di un’interferenza delle riflessioni politiche di IV secolo, mentre il frammento soloniano andrebbe riferito alla confisca di terre appartenenti ai “nemici” e alla loro eventuale distribuzione agli “amici” del legislatore (ma una storia simile si raccontava anche su Talete: Arist. *Pol.* I 1259a7-22). Però, se davvero i primi fossero i *kakoi*, e gli altri gli *agathoi*, non si comprenderebbe come una operazione simile avrebbe potuto portare ad una uguaglianza terriera fra loro.

201 VS 16, 1: “non riuscì gradito né agli uni né agli altri, ma scontentò i ricchi con l’annullamento dei titoli di credito, e ancor più i poveri, perché non aveva attuato la ripartizione delle terre da loro sperata né li aveva resi sotto tutti gli aspetti pari ed uguali economicamente, come invece Licurgo a Sparta” (trad. M. Manfredini). È assai probabile che dietro questa richiesta vi fosse in realtà una istanza più “politica”, nel senso di una richiesta di maggiori diritti politici che sarebbero stati garantiti dal possesso terriero. Thomas Figueira, ad esempio, anche se non presenta la questione negli stessi termini, ascrive il “conflitto sociale” affrontato da Solone ad una matrice maggiormente politica: «it is just as evident that this conflict must have had political dimensions» (FIGUEIRA 1991, 293-4). Se la richiesta di una ripartizione egualitaria delle terre aveva davvero come obiettivo l’aspirazione ad un ruolo politicamente attivo, sarebbe un indizio in più in favore dell’anteriorità pre-soloniana di un sistema censitario (vd. *infra* e cfr. EDER 1991, 180).

202 VS 16, 2.

203 30, 15: κράτει. Cfr. anche 29a, 5: κρατήσας.

204 Che quest’ultima affermazione sull’aver risparmiato la terra patria riguardi piuttosto la ripartizione della terra che la violenza della tirannide di cui parla nei versi successivi, sembra suggerito dal ritor-

“ricchi” potessero avere pari *politeia*²⁰⁵ è espressa dall’avverbio μάτην, “stoltamente”²⁰⁶, connesso a *matē*, la “follia”, e assimilata in entrambi i contesti ad un’altra “follia”, l’assunzione del potere tirannico: per Solone, “stoltezza” non solo è contrastare gli dèi (per esempio, cercando una ricchezza esagerata non accontentandosi di quella ὄν ... δῶσι θεοί²⁰⁷), ma anche, come abbiamo dimostrato, *ignoranza della misura* e dunque *ingiustizia*. Evidentemente, sovvertire qualsiasi rapporto sociale preesistente per procedere ad una redistribuzione paritetica delle terre sarebbe equivalso ad oltrepassare una ben determinata misura.

2.6 EUNOMIA: NUOVI EQUILIBRI PER UNA NUOVA SOCIETÀ

Torna dunque qui alla ribalta la tematica della misura e del limite, e il ruolo “mediano” del legislatore si chiarisce: non equidistante fra due fazioni, nel tentativo (che sarebbe stato alquanto mal riuscito) di mediare fra le loro esigenze, ma paladino della *misura*. Come abbiamo visto, Solone rifiuta il modello etico aristocratico, al cui ideale di *kleos* immortale fondato sulla *aretē* (che si poteva misurare, di volta in volta, nel successo economico come nel valore guerriero) contrappone una *doxa* ancora più grande, perché fondata sulla *conoscenza della verità*, vale a dire della *misura che tiene i limiti di tutto*²⁰⁸.

Ora, la società aristocratica immortalata nell’epica omerica era essa stessa fondata su una valutazione di misura, che definiva il *kleos* individuale in rapporto al gruppo sociale di appartenenza: la misura dell’*aretē*, il valore personale²⁰⁹. Già da tempo le discussioni sulla storicità del racconto dell’*Iliade* e dell’*Odissea* e della descrizione della società che ne fa da sfondo sono superate da considerazioni relative alla *volontà arcaizzante*²¹⁰ dell’autore che, pur operando già nel contesto

no lessicale dell’attributo “patria”, così come viene usato anche in 29b, 9, a proposito dell’*isomoiria*. VOX 1984, 70, identifica la terra risparmiata da Solone con quella, viceversa, non risparmiata dai ricchi in 3, 12-13: anche in questo caso il riferimento è ad una condizione di proprietà terriera, più o meno furtiva, e non alle ipotetiche nequizie di una tirannide. Sul concetto soloniano di “patria” si veda L’HOMME-WÉRY 2000.

205 Vd. *infra* per una discussione su questo provvedimento radicale.

206 VOX 1984, 147, traduce con “a caso”, M. Fantuzzi (NOUSSIA 2001), con “(iniziative) sconosciute”. La seconda edizione di West (per la quale il fr. è il numero 34) ha in apparato «vix μὰ τὴν vel Γῆν (36. 5)».

207 Sol. 1, 9.

208 Ricordiamo che la contrapposizione fra *kleos* (da *kleō*) e *doxa* (da *dokēō*) si fondava su basi essenzialmente noetiche (vd. *supra*): Solone ritiene (δοκέω: 29, 4) che disonorando il suo *kleos* (ma non, come detto, la sua *doxa*), vincerà (νικήσειν) tutti gli uomini.

209 Cfr. JELAMO 2005, 21 ss.; vd. *supra*.

210 Cfr. per esempio DI DONATO 1996, 233-5; CARLIER 1996, 291-4.

finale dei “secoli bui”, ricostruisce un mondo passato, in certo modo idealizzato, lasciando trasparire – volontariamente o meno – gli indizi delle trasformazioni in corso nel mondo greco post-miceneo. Si tratta di una volontà poetica che rispondeva a precise esigenze e richieste di un uditorio che inizialmente era costituito dalle *élites* aristocratiche che andavano emergendo alla guida delle piccole comunità sparse nel territorio greco e che desideravano fondare la propria autorità non solo sulle capacità personali di comando e di combattimento, ma anche sulla forza di una tradizione di cui si cercavano i resti materiali (sepulture e fondazioni eroiche) e della quale ci si voleva presentare come eredi²¹¹. Già nei primi anni Cinquanta Thomas Sinclair, nella sua essenziale *History of Greek Political Thought*, rifletteva sulla ricaduta dei contenuti dei poemi omerici sull’uditorio²¹², in particolare per quanto riguardava le tematiche della giustizia²¹³; più recentemente, M. Yolanda Montes Miralles si è dedicata all’analisi dell’*Iliade* come “scrinio” di un immaginario ideologico la cui storicità va cercata nella mentalità dell’*audience* a cui il tutto era destinato²¹⁴, nella «psicología social del grupo que la utiliza»²¹⁵.

In questo contributo è messo precisamente in evidenza come tutta la costruzione di questa “sociologia mitica” sia finalizzata a creare una autodefinizione del gruppo sociale di riferimento, qualificato come *agathoi/aristoi* in quanto detentori di una “eccellenza” (la *aretē*) che li contrapponeva ad una alterità, un *allos* per antonomasia, segnatamente i *kakoi*. L’Autrice, in riferimento al lessico specifico di questa “eccellenza” (comprendente il termine a noi familiare di *kleos*), lo definisce «el lenguaje exclusivista de los *isoi alloi*»²¹⁶, volendo intendere in questo modo che, ponendosi come *alloi*, “altri”, rispetto ai *kakoi*, gli *agathoi* si consideravano fra loro *isoi*, “uguali”, in quanto accomunati da una serie di concetti morali su cui fondare il proprio comportamento in vista del *kleos*: una vera

211 Cfr. D’AGOSTINO 1996, 453-4.

212 «...un giovane Greco dell’età classica imparava presto a conoscere tale complesso quadro politico [sc. quello che viene descritto nei poemi omerici] come parte della storia della stirpe ellenica, familiarizzandosi così con condizioni sociali e politiche molto diverse dalle sue, eppure in evidente relazione con esse» (SINCLAIR 1961, 17).

213 *Ibid.*, 21.

214 «La realidad del poem, quizá no material, pero sí inmaterial, la historicidad de la *Iliada* en definitiva, radica en el análisis de la mentalidad de la audiencia para la que resultaba significativa en los orígenes del Arcaísmo, primera fase de regularización de expresión y contenido épico» (MONTES MIRALLES 2006, 120).

215 *Ibid.*, 120. «...i poemi omerici hanno un valore antropologico fondamentale: essi hanno infatti codificato quell’immagine del mondo eroico che la società greca interiorizzò nella propria coscienza, usandola come referente ideale» (D’AGOSTINO 1996, 439). Sull’epica omerica come modello/paradigma normativo e comportamentale cfr. anche MELE 2007, 101 ss., e VERNANT 2009, 5.

216 MONTES MIRALLES 2006, 121.

e propria «antropologia dell'eroe»²¹⁷. All'interno di questa comunità omogenea, ognuno aveva il proprio posto, rappresentato eticamente dalla *timē*, la "parte" di *aretē*, che si esplicitava nella partecipazione al consiglio e veniva materialmente sancita dal *geras*, la "parte d'onore" nella spartizione del bottino di guerra o nella distribuzione del pasto sacrificale²¹⁸. Il *kosmos* interno del gruppo aristocratico era articolato secondo la dialettica *timē/geras*, e a garanzia del buon funzionamento della società aristocratica v'era dunque «el respecto por el procedimiento de atribución del reconocimiento social»²¹⁹: il "motore" narrativo dell'*Iliade* prende spunto proprio dalla protesta di Achille che reclama il *geras* che gli è dovuto – Criseide, quale "preda" di guerra – e che invece gli viene sottratto²²⁰, causando l'ira funesta non solo sua, ma anche degli dèi.

Nella società aristocratica, l'istanza egualitaria già notata faceva sì che ognuno, pari agli altri in *aretē* e dunque in *timē*, ricevesse un *geras* uguale o di pari valore: è ancora Achille a lamentare, in questa procedura disattesa, che:

οὐ μὲν κοί ποτε ἴσον ἔχω γέρας ὀππότ' Ἀχαιοὶ
Τρώων ἐκπέρωσ' εὖ ναιόμενον πτολίεθρον·
ἀλλὰ τὸ μὲν πλεῖον πολυάϊκος πολέμοιο
χεῖρες ἐμαὶ διέπouc'· ἀτὰρ ἦν ποτε δαεμὸς ἴκηται,
κοὶ τὸ γέρας πολὺ μεῖζον, ἐγὼ δ' ὀλίγον τε φίλον τε
ἔρχομ' ἔχων ἐπὶ νῆας, ἐπεὶ κε κάμω πολεμίζων²²¹.

*Però un dono pari a te non ricevo, quando gli Achei
gettano a terra un borgo ben popolato dei Teucrici;
ma il più della guerra tumultuosa
le mani mie lo governano; se poi si venga alle parti
a te spetta il dono più grosso. Io un dono piccolo e caro
mi porto indietro alle navi, dopo che peno a combattere.*

Di nuovo, è sempre il polemico Achille a provare un *ainon achos*

217 CANTARELLA 2002, 28. Per simili concetti cfr. anche BRAVO 1989, 49-53.

218 Su "onore e privilegio nella società omerica" si veda BOTTIN 1979 e FINKELBERG M. 1998; cfr. anche ADKINS 1960, *passim*, e 1972a, 3 ss.; KIRK G.S. 1968, 99-100. Non sembra avere molto senso sostenere (cfr. per esempio RIEDINGER 1976, cit. anche in VOX 1984, 59 n. 28) che sia il privilegio del *geras* a conferire *timē*, altrimenti non si comprenderebbe da dove scaturirebbe il diritto a ricevere il *geras* stesso.

219 MONTES MIRALLES 2006, 122.

220 Hom. *Il.* I 161 (καὶ δὴ μοι γέρας αὐτὸς ἀφαιρήσεσθαι ἀπειλεῖς); XVI 54 (γέρας ἄψ ἀφελέσθαι); a questi passi, ricordati da VOX 1984, 59, va aggiunto almeno anche *Il.* IX 344 (ἐκ χειρῶν γέρας εἴλετο); cfr. anche DI DONATO 1996, 232 n. 24, e CARLIER 1996, 272-3.

221 Hom. *Il.* I 163-8 (trad. R. Calzecchi Onesti).

ὄπποτε δὴ τὸν ὁμοῖον ἀνὴρ ἐθέλησιν ἀμέρσαι
καὶ γέρας ἄψ ἀφελέσθαι, ὅ τε κράτει προβεβήκη²²².

*Quando un uomo vuole spogliare un suo pari
e levargli il suo dono, perché per potenza va innanzi.*

Completiamo la panoramica sull'ira achillea e sul suo sdegno relativo al trattamento diverso (*squilibrato* e dunque *ingiusto*) subito rispetto ad Agamennone, citando la famosa replica all'ambasceria del nono libro:

...οὐκ ἄρα τις χάρις ἦεν
μάρνασθαι δηΐοισιν ἐπ' ἀνδράσι νωλεμῆς αἰεΐ.
ἴση μοῖρα μένοντι καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι·
ἐν δὲ ἱῆ τιμῇ ἡμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός·
320 κάτθαν' ὁμῶς ὅ τ' ἀεργὸς ἀνὴρ ὅ τε πολλὰ ἐοργός. [...]
330 τάων ἐκ πασέων κειμήλια πολλὰ καὶ ἐσθλὰ
ἐξελόμην, καὶ πάντα φέρων Ἄγαμέμνονι δόσκον
Ἄτρείδῃ· ὃ δ' ὄπιθε μένων παρὰ νηυσὶ θοῆσι
δεξάμενος διὰ παῦρα δαδάσκετο, πολλὰ δ' ἔχεσκεν.
ἄλλα δ' ἀριστηῆσσι δίδου γέρας καὶ βασιλευσι·
335 τοῖσι μὲν ἔμπεδα κείται, ἐμεῦ δ' ἀπὸ μούνου Ἀχαιῶν
εἴλετ(ε)...²²³

*...non si ha gratitudine
a battersi coi nemici sempre, senza respiro.
Parte uguale al poltrone e a chi combatte con forza,
è nella stessa stima il codardo e il gagliardo,
muore chi non fa nulla come chi molto s'adopra. [...]
Molti tesori e belli da tutte queste (città) ho rapito,
e li portavo tutti e li davo a Agamennone
Atride; egli restando indietro, presso le rapide navi,
prendevo, poco spartiva, e molto teneva.
Ai capi, ai re, poi, donò premi d'onore,
che a loro restano intatti; solo a me fra gli Achei*

222 *Ibid.* XVI 53-4 (trad. R. Calzecchi Onesti).

223 *Ibid.* IX 316-20 e 330-6 (trad. R. Calzecchi Onesti).

l'ha ritolto...

Qui non troviamo, come è stato altrove supposto, il primo germe del pensiero “contestatore” soloniano relativo alla *isomoiria* e alla distinzione fra *agathoi* e *kakoi*²²⁴, ma solamente la rabbia di un nobile eroe che si sente defraudato ingiustamente perché nei suoi confronti non si procede ad una spartizione *kata kosmon* – laddove il *kosmos* in questione è però quello della società aristocratica cui abbiamo fatto riferimento poco più sopra. Achille non pretende che ai nobili e ai “re” vengano date parti diverse a seconda del valore²²⁵, non contesta l’egualitarismo di fondo della società a cui appartiene²²⁶, anzi: il suo è un amaro sfogo per essere stato privato della sua spettanza, e un’accusa ad Agamennone che sfrutta il suo *kratos* per accumulare bottino non esponendosi troppo («non è detto che il re più potente sia anche il miglior guerriero»²²⁷, e i privilegi dei re omerici sono proporzionali ai conseguimenti militari²²⁸) e spartendone ben poco²²⁹, senza tener conto del fatto di essere *homoios* a tutti gli altri, compreso lo stesso Achille.

Degno di considerazione è il termine con cui il Pelide parla di questa *homoio-tēs* nei diritti di partecipazione al bottino, *isē moira*, che è palesemente l’antecedente dell’*isomoiria* soloniana e che ritroviamo, nel lessico iliadico, riferito ai rapporti intercorrenti tra Poseidone e Zeus. Nel libro quindicesimo Zeus invia Iride affinché porti un suo messaggio a Poseidone: che abbandoni la guerra che stava combattendo a fianco dei mortali, se non vuole scontrarsi con lo stesso Zeus. Una situazione uguale e contraria a quella dell’ambasciata alla tenda di Achille (che doveva essere viceversa persuaso a riprendere la lotta), nella quale Poseidone reagisce allo stesso modo, usando le stesse parole che pronuncia il Pelide per descrivere il proprio stato d’animo di *ainon achos*²³⁰,

ὄππότερ’ ἂν ἰσόμορον καὶ ὁμῆ πεπρωμένον αἴσῃ

224 VOX 1984, 60 con n. 29.

225 Qui l’uso di *esthlos* e *kakos* fa riferimento ovviamente al mero valore dimostrato in battaglia, non a una distinzione sociale/genetica nel senso soloniano del termine: tutti sono comunque *aristēes*.

226 È lui stesso, del resto, che tra la vita lunga e tranquilla e la gloriosa morte in battaglia, sceglie di indirizzare la propria esistenza al supremo *kleos* eroico, portatore di *geras thanontōn*, o *thanatoio aisa* (Hom. Il. XXIV 750; cfr. D’AGOSTINO 1996, 438-9; vd. *supra*); salvo poi pentirsene nell’*Odissea* (XI 487-91; cfr. MILANI 1990, 12), in un contesto culturale già diverso.

227 CARLIER 1996, 280.

228 MCGLEW 1996, 53-4.

229 Vi è semmai *in nuce* la polemica aristocratica contro i tiranni, che violano l’eguaglianza interna del gruppo aristocratico (eventualmente contando sull’appoggio popolare) per dominare su tutti e arricchirsi più degli altri (vd. *supra*).

230 Hom. Il. XV 208 = XVI 52 (ἀλλὰ τόδ’ αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἰκάνει).

νεικεΐειν ἐθέλῃσι χολωτοῖσιν ἐπέεσσιν²³¹.

*quando a me, pari a lui, destinato a ugual parte,
Zeus prende di petto, con parole furiose.*

Poseidone protesta, perché il fratello, ordinandogli di fare qualcosa, prevarica la sua posizione di *isē moira* e *homoiotēs*, il tutto pur salvando il fatto che Zeus era κρατερός (l. 195); questa eguaglianza originaria dei fratelli divini è giustificata da Poseidone nei versi precedenti: dopo la caduta di Kronos, i suoi tre figli – Zeus, Poseidone e Ade – si erano ripartiti equamente πάντα, ovvero tutto l’Universo. “Ognuno ottenne una porzione di onore” (ἕκαστος δ’ ἔμμορε τιμῆς: l. 189), una *timē* che aveva per *geras* ciascuna delle tre parti del mondo e che era equivalente alle altre due: Poseidone usa il termine *homotimos* (l. 186). Una simile ripartizione (a prescindere da come avvenne, per sorteggio o per volontà di Zeus) viene descritta anche nella *Teogonia* esiodea in termini positivi:

...εὖ δὲ ἕκαστα
ἀθανάτοισι διέταξε νόμους καὶ ἐπέφραδε τιμάς²³².

*...e bene ogni cosa
fra gli immortali divise ugualmente e distribuì gli onori.*

Questo εὖ ... διέταξε νόμους (“bene stabilì le norme” o, considerando la connessione fra *nomos* e *nemō*, “le assegnazioni”²³³) può essere considerato una dichiarazione di *eunomia*, ma è comprensibilmente analogo anche al concetto di *isomoiria*, in quanto a ciascuno (*hekastos*) viene data una *moira* uguale a quella degli altri (*homotimia*).

Tornando al nostro discorso principale, il rifiuto soloniano del *kleos* aristocratico doveva corrispondere, di conseguenza, al rifiuto dell’intero sistema tradizionale di valutazione e misurazione delle *timai*; un simile rifiuto poteva tuttavia costargli l’accusa di voler assurgere a tiranno (di voler cioè rimescolare i rapporti di *timē* come aveva fatto Agamennone²³⁴), specialmente perché il canone etico iliadico era, se ricordiamo quanto citato più sopra a proposito della ricezione dell’epica arcaica, uno *standard* anche giuridico per le classi che vi si rispet-

231 *Ibid.* XV 209-10 (trad. R. Calzecchi Onesti).

232 *Hes. Th.* 73-4 (trad. G. Arrighetti).

233 Vd. *infra*.

234 Cfr. Vox 1984, 59 e, su Agamennone come “figura” del tiranno avido, 118.

chiavano: in questo sistema, *isomoiria* era sinonimo di *eunomia* e dunque di *giustizia*.

Si potrà obiettare, qui, che non furono i nobili a reclamare da Solone l'*isomoiria* della terra, bensì le classi inferiori (i contadini asserviti e, probabilmente, anche i piccoli proprietari "zeugiti"). Vi sono però ragioni per ritenere che, nel corso dell'VIII e del VII secolo, il richiamo dell'egualitarismo aristocratico avesse varcato i confini delle *élites* per approdare presso la categoria, inferiore ma più ampia, di quei contadini che prestavano servizio militare "civico" armati come fanti pesanti: gli *opliti*, insomma, che molti analisti del complesso problema delle origini degli Stati greci individuano come i protagonisti di quella massiccia trasformazione culturale (non a caso, si parla di "rivoluzione oplitica") che avrebbe portato all'allargamento dei diritti civili e dunque alla nascita della *polis* in senso classico²³⁵, secondo quello «strong principle of equality» che Ian Morris (così come Victor D. Hanson) vedeva nascere, per l'appunto, nella «middling tradition» dell'VIII secolo²³⁶ e che avrebbe condotto agli ideali che Stephen Miller riassume nel concetto di «naked democracy»²³⁷.

Controversa è la presenza di sfumature oplitiche nelle descrizioni belliche di Omero²³⁸, ma è innegabile che la falange di fanteria, che nell'omogeneità e compattezza di ranghi aveva il proprio punto di forza e la propria ragione di sopravvivenza, era fondata su ideali di *philotēs* assolutamente analoghi a quelli dei gruppi aristocratici²³⁹: alla base della richiesta isomorica dei suoi concittadini vi era dunque un fondamento dell'etica aristocratica, e per rovesciarla Solone, *sophos* consapevole²⁴⁰, doveva dimostrare di sapervi contrapporre una diversa *giustizia*, fondata su di una diversa *misura*. È quello che fa, precisamente, nel fr. 7, delineando il profilo della propria azione politica:

δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσον ἀπαρκεῖ,
τιμῆς οὔτ' ἀφελὼν οὔτ' ἐπορεξάμενος·
οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί,
καὶ τοῖς ἐφρακάμην μηδὲν ἀεικέες ἔχειν²⁴¹.

235 Cfr. per esempio BRAVO 1996b, 531; MELE 2007, 131 ss.; vd. *infra*.

236 MORRIS 1996; cfr. anche HANSON 1995, *passim*, con la discussione di SAMONS 1998, 99-107. Morris riconduce a questa «middling tradition» le isonomie ioniche del *meson*, che in realtà appartengono ad una diversa cultura politica (vd. *infra*), ma l'idea che dall'VIII secolo si sviluppi una concezione paritetica di cittadinanza è significativa e perfettamente in linea con gli eventi che stiamo trattando.

237 MILLER S. 2000; sullo sviluppo del concetto di uguaglianza nella democrazia cfr. FOUCHARD 1986.

238 Vd. *infra*.

239 Sulla *philotēs* aristocratica, cfr. ADKINS 1963, 30-6 ss., e MONTES MIRALLES 2006, 122-3

240 Cfr. VOX 1984, 104; sull'auto-consapevolezza di Solone cfr. anche WILL F. 1958.

241 Sol. 7, 1-4.

*Al popolo infatti ho dato tanto geras quanto bastava,
senza togliere timē e senza dare di più.
Invece quelli che avevano potere ed erano in vista per le ricchezze,
anche per loro ho fatto in modo che non ricevessero nulla di sconveniente.*

Il lessico è quello, ormai familiare, della causalità *timē / geras*, ma questo sistema che era proprio della classe aristocratica viene allargato al *dēmos*²⁴² e viene introdotto un concetto, quello della *sufficienza*, completamente sconosciuto all'etica omerica. Non era proprio Achille che si lamentava dell'*insufficienza* del bottino distribuito da Agamennone? Qui Solone introduce, nel contesto già esistente e radicato della spartizione aristocratica, una nuova *misura*, che non è quella dell'*aretē* (o più precisamente dell'*aretē* tradizionalmente intesa), bensì quella dell'*e-
quilibrio*. Nella realtà terriera attica, fortemente squilibrata a favore dei ricchi proprietari, Solone introduce come principio ordinatore non un sovvertimento completo della situazione, ma un *ritorno alla situazione preesistente*. Egli infatti toglie bensì gli *horoi* espansi degli *esthloi*, ma non azzerava totalmente le loro *timai*, così come non concede al popolo nulla in più²⁴³ di quanto non avesse prima delle ingiustizie commesse a suo danno. Questa nuova *misura* su cui si basa il pensiero soloniano può essere riassunta con: «each class has its own share of “privi-

242 IRWIN 2006, 46-9, enfatizza l'istanza rivoluzionaria di associare al popolo un concetto prettamente aristocratico, il *geras* riservato a re, guerrieri e dèi, a loro concesso dal popolo (cfr. Hom. *Od.* VII 150; CARLIER 1996, 271), che mai però lo riceveva (cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 133-4). In realtà occorrono due ulteriori considerazioni: prima di tutto, nel sistema delle reciprocità che abbiamo evocato *supra* per la società “omerica” e arcaica (vale a dire il sistema che prevedeva l'appoggio ai nobili in cambio di guida e protezione), il popolo era depositario della sua propria *timē*, un ruolo nella scala sociale che ne definiva l'appartenenza e il posto nella società, nonché il *geras* consistente nei benefici ottenuti dai potenti; si trattava naturalmente di una *timē* inferiore, subordinata, slegata dalla *aretē* eroica, ma il fatto che Omero non ne parli non è significativo, dal momento che i suoi protagonisti sono i ricchi aristocratici. Si noti quanto scrive Benedetto Bravo (1996c) a proposito del rapporto fra nobili e “popolo”: secondo la sua ricostruzione, entrambi sarebbero appartenuti al corpo civico della *polis* arcaica anche prima delle riforme soloniane (in quanto tali, contrapposti ai “non-cittadini” in cui l'Autore cataloga contadini dipendenti, lavoranti salariati e schiavi), e «se [Solone] avesse pensato a coloro che, prima delle sue riforme, stavano fuori del corpo civico, egli non avrebbe certamente detto che ad essi spettava una *timē*» (BRAVO 1996b, 541). Inoltre, come abbiamo già accennato *supra* e come avremo modo di vedere *infra*, va tenuto presente che fra la società aristocratica descritta da Omero (e in parte all'interno di essa) e i tempi di Solone è da collocarsi la cosiddetta “rivoluzione oplitica”, che introdusse un sistema *timē/geras* egualitario anche per una parte della classe “popolare” (per esempio, Oswyn Murray [1983b] insiste sull'allargamento degli ideali aristocratici a séguito della diffusione di questo stile militare). Anche i versi citati da Pindaro e riferiti a Ierone di Siracusa, δᾶμον γεραίρων τράποι κύμφορον ἐκ ἠκυχίαν (P. 1, 70-1), non sembrano fare riferimento ad un generico «conferring *geras* on the people» (IRWIN 2006, 49), bensì ad una specifica ripartizione di *gera* sulla base di reciproche *timai*, per arrivare ad una “pace armoniosa”, secondo la medesima filosofia che sta alla base della politica soloniana (vd. *infra*).

243 La traduzione di ἐπορεξάμενος è problematica: cfr. NOUSSIA 2001, 269, e IRWIN 2006, 44 n. 19 e 46; generalmente lo si interpreta in opposizione a ἀδελῶν.

lege” and “honor” which only “excess” and “hybris” would disturb»²⁴⁴, a ciascuno spetta ciò che è appropriato.

Al popolo, dunque, non va tolta la propria *timē* derivante dal possesso del *klēros*, così come ai “potenti” e ai “ricchi” (quasi un’endiadi: i “ricchi potenti”) non va imposto alcunché di *aeikēs*, alcuna “sconvenienza”, o «decadimento da una situazione privilegiata»²⁴⁵ che poteva riguardare anche, in molti casi, i terreni migliori²⁴⁶: perciò, nulla in meno di quanto spetta al popolo e nulla in meno di quanto spetta ai ricchi²⁴⁷. Il che però significa, in ultima analisi, nessuna *isomoi-ria* della terra, nessuna concessione alle istanze “oplitiche”: Solone giudica *ingiusto*, tanto quanto la condizione asservita dei contadini e la bramosia di ricchezza, eguagliare allo stesso livello *kakoi* ed *esthloi*, che egli in questa occasione ovviamente chiama con nomi diversi (più *politically correct*, diremmo oggi) ma connotati socialmente, a differenza della terminologia utilizzata da Achille nel brano iliadico già ricordato. Per questo, al popolo non spettano nemmeno elargizioni, ed ancor meno un azzeramento con redistribuzione dei lotti terrieri in parità con i nobili: nulla di meno, e nulla di più di quanto avevano alle origini²⁴⁸.

244 VLASTOS 1946, 80.

245 VOX 1984, 62. Nell’*Iliade*, è per esempio *aeikēs* che gli Achei stiano soccombendo ai Troiani (XIV 13, l’assalto al muro del campo greco; XVI 32, la situazione critica in assenza di Achille) e che Agamemnone proponga di abbandonare il terreno (XIV 84); il verbo *aeikizō* identifica gli oltraggi ai cadaveri spogliati dalle armi, simbolo della loro gloria (XVI 545 e 559, a proposito di Sarpedone). Sul concetto di *aeikēs* nella società aristocratica cfr. ADKINS 1987, 65 ss., con le precisazioni di LONG 1970, 129 ss. (e la ripresa di ADKINS 1971, 7).

246 Quei *temenoi* più fertili e produttivi che secondo l’antica tradizione spettavano per *geras* a coloro i quali erano riconosciuti superiori per *timē* (CARLIER 1996, 274-5).

247 Cfr. VOX 1984, 58-9.

248 Per questa ragione non possiamo seguire VOX 1984, 60-1, quando scrive: «Solone ha riprodotto fra i suoi concittadini l’opera svolta fra gli dei da Zeus, il quale [...], dopo aver trionfato su Crono, “equamente spartì ogni cosa fra gli immortali, a ciascuno la sua, e distribuì gli onori” [...]. E soprattutto ha imitato e perfezionato il comportamento di Zeus nei riguardi dell’olimpica Ecate...» (p. 60). I riferimenti sono a Hes. *Th.* 73-4 e 421-8, ma nel primo caso, come abbiamo visto (anche in parallelo con Hom. *Il.* XV 185 ss.), si tratta di una spartizione *ex novo* assolutamente egualitaria, isomorica secondo le stesse parole di Poseidone; nel secondo, nel cosiddetto “inno” a lei dedicato, Esiodo dice di Ecate che conservò sì la parte (*timē, aisa*: l. 422) che le era toccata (ἔλαχον: ivi), pari a quelle di tutti gli altri dèi dell’era titanica, secondo la spartizione originaria (ἀπ’ ἀρχῆς δαμός: l. 425), quella parte che, dopo la caduta di Kronos, Zeus non le aveva sottratto (οὐδέ τί μιν Κρονίδης ἐβιήσατο οὐδέ τ’ ἀπήύρα / ὅσσ’ ἔλαχεν Τιτῆσι: ll. 423-4), ma pure Zeus le ha dato molto più *geras* (γεράων: l. 427; καὶ πολὺ μᾶλλον: l. 428), evidentemente “molto più” di quanto le sarebbe spettato per la sua *timē* originaria. È piuttosto nei confronti delle altre divinità pre-olimpiche che Zeus si comporta in modo analogo a Solone, in un passo che Vox cita solamente a confronto con *Th.* 73-4, ovvero *Th.* 393 (in realtà meglio 392)-6:

ὅς ἂν μετὰ εἰο θεῶν Τιτῆσι μάχοιτο,
μή τιν’ ἀπορραΐειν γεράων, τιμὴν δὲ ἕκαστον
ἐξέμεν ἦν τὸ πάρος γε μετ’ ἀθανάτοισι θεοῖσι.
τὸν δ’ ἔφαθ’, ὅστις ἄτιμος ὑπὸ Κρόνου ἦδ’ ἀγέρατος,
τιμῆς καὶ γεράων ἐπιβησέμεν, ἦ θέμις ἐστίν.

“Colui che con me agli dèi Titani abbia fatto la guerra

Va sottolineato che, congruentemente con quanto abbiamo anticipato *supra*, questa posizione non dimostra affatto la saggia e prudente “medietà” di Solone, né il suo desiderio e/o necessità di non scontentare troppo entrambe le fazioni che agitavano l’Attica di quegli anni, come invece registrano concordemente le fonti antiche²⁴⁹ e gli studi moderni²⁵⁰, e neppure l’uguaglianza “armonica” di fronte alla legge²⁵¹, bensì un progetto ben preciso fondato su specifiche basi concettuali e finalizzato al conseguimento della giustizia. Il frammento sopra citato, infatti, si completa con un ultimo distico che chiarisce ancor meglio il senso di questa pretesa “medietà” soloniana:

ἔσθην δ’ ἀμφιβαλὼν κρατερὸν κάκος ἀμφοτέροισι,
νικᾶν δ’ οὐκ εἶας’ οὐδετέρους ἀδίκῳ²⁵².

*Mi posi protendendo lo scudo possente su entrambi,
e non permisi che alcuno dei due vincessesse ingiustamente.*

A parte l’ambigua e tuttora non chiarita metafora dello scudo²⁵³, la dichiara-

*di nessun suo onore sarà privato e ciascuno l’appannaggio
conserverà che prima aveva fra gli dèi immortali”;
e disse che “chi fu privato d’onori o di premio da Crono
d’onore e di premio sarà compartecipe; così vuole giustizia (trad. G. Arrighetti).*

Le parole di Zeus sono rivolte alle divinità che lo hanno aiutato nella lotta contro i Titani: fra esse, nessuna sarà privata del proprio *geras* conservando la rispettiva *timē* originaria e in più chi ne era stato privato da Kronos potrà riaverli, secondo giustizia. Ma su questo interessante parallelo teogonico avremo modo di tornare in séguito (vd. *infra*).

249 Se Plutarco sente di dover prendere le difese di Solone scrivendo che “pur avendo rifiutato la tirannide, non agì nel modo più dolce, né legiferò con debolezza, né sottomettendosi ai potenti, né a piacere di chi lo aveva scelto: ma laddove era bastevole non apportò correzione né innovazione, temendo che la città, rimescolata tutta e sconvolta, potesse divenire troppo debole per riordinarla nuovamente” (VS 15, 1), significa che il sospetto di un Solone non imparziale doveva essersi in qualche modo manifestato; e del resto lo stesso biografo è convinto di una qualche “indecisione” soloniana: il legislatore non avrebbe fatto di più, o di meglio, per timore di introdurre eccessive novità che avrebbero sconvolto completamente e senza rimedio la società ateniese (l’ultima frase corrisponde al fr. 33a West, incluso nell’edizione Gentili-Prato solo come testimonianza). Aristotele sottolinea invece la medietà di un Solone *metrios* e *koinos* (AP 6, 3). In effetti, Elizabeth Irwin (2006, 45) ha notato come questo stesso frammento venga utilizzato da Plutarco per sottolineare le concessioni effettuate al popolo (VS 18, 5) e da Aristotele per enfatizzare la neutralità soloniana (AP 11, 2 - 12, 1).

250 Secondo VOX 1984, 150, «l’ ‘eroismo’ di Solone sta forse proprio in questa illusione: quella di crederci o almeno presentarsi amico di tutti e nemico di nessuno, al di sopra delle parti»: una tesi che l’Autore aveva già sostenuto anche nel suo contributo sulle “Muse mute di Solone” (VOX 1983b, 518-9); cfr. anche NOUSSIA 2001, 268 (in parte); DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 17; OBER 2006, 445 («*prudent conviction regarding the necessity of change*»: corsivo mio); IRWIN 2006, 49-51.

251 Come vuole L’HOMME-WÉRY 1996b, *passim* (in particolare p. 151).

252 Sol. 7, 5-6.

253 Esso è generalmente interpretato come simbolo di protezione (cfr. VOX 1984, 63-5), per Solone stesso, solo nella lotta contro tutti, oppure per gli altri, a garanzia delle rispettive *timai* (cfr. NOUSSIA 2001, 270, con rimandi alle svariate ipotesi); non sembrerebbero possibili parallelismi con lo scudo gettato

zione finale è l'espressione programmatica della volontà di Solone di non lasciar prevalere sugli altri nessuno dei gruppi contendenti, perché questa vittoria sarebbe stata *ingiusta*. Queste parole eliminano non solo i pochi dubbi rimasti circa la precisa intenzionalità del rifiuto dell'*isomoiria* della terra — perseguito non per timore di rovesciare troppo la situazione, né μύτην, ma assennatamente e coscientemente, con in mente un fine ben preciso — ma anche quelli che potevano concernere la sudditanza di Solone, psicologica o concreta, rispetto ad uno dei due schieramenti contrapposti²⁵⁴: egli non vuole alterare la primazia degli *esthloi*, ma nemmeno che questa si traduca in un vergognoso asservimento dei *kakoi*; una vittoria degli uni o degli altri (non degli uni *sugli* altri) sarebbe stato qualcosa di *adikos* perché avrebbe alterato l'*equilibrio* sociale²⁵⁵. In altre parole, se era da condannare la *philochrēmata* come ingiusta, altrettanto lo sarebbe stata l'*isomoiria* della terra, perché avrebbe portato una parte — quella “popolare” — a prevalere ingiustamente sull'altra. Il concetto che torna, qui, è sempre quello a motivo del quale Solone aveva rifiutato la *monarchia* tirannica.

A questo punto si potrebbe avanzare un'obiezione di fondo: se veramente fosse stato ingiusto che i *kakoi* riportassero vittoria sugli *esthloi*, perché era giusto che questi ultimi continuassero a mantenere le proprie *timai* (ricordiamo 7, 4: nulla di *aeikēs*²⁵⁶), che pure erano già sproporzionate rispetto a quelle altrui? La risposta al quesito richiede un'attenta analisi della seconda parte dell'intervento di Solone ad Atene, quella più specificamente politico-istituzionale, che affronteremo nelle pagine seguenti.

da Archiloco (vd. *supra*), che è un *aspis*.

254 Per esempio Onofrio Vox arriva a concludere che la presunta “neutralità” di Solone celerebbe una latente propensione per i ricchi e i nobili, leggendo nel fr. 31 un divario di atteggiamento rispetto a quello assunto nei confronti del “popolo” e riprendendo le parole di Agostino Masaracchia sul “naufragio del centrismo di Solone” (VOX 1984, 141-6; cfr. MASARACCHIA 1958, 359).

255 «Formally, all usages of the adjective ἄδικος in the political poems [sc. di Solone] refer to the relationship between the elete [*sic*, per *élite*] and the demos» (ALMEIDA 2003, 205).

256 Vd. *supra*.

3. *EUNOMIA ED EUKOSMIA: LE RIFORME ISTITUZIONALI*

Abbiamo verificato — dopo un'approfondita analisi delle possibili origini della crisi sociale dell'età soloniana — come Solone individuasse una coincidenza fra l'origine economica e morale dei mali ateniesi: l'eccessiva *philochrēmata* degli Ateniesi, *hybris* che coinvolgeva tutti gli strati della società e che stava portando al trionfo dell'ingiustizia — appropriazioni indebite di terreni, schiavitù per debiti —, era causata dall'ignoranza della “misura” della giustizia. Egli, esaminando criticamente il disordine sociale ateniese nei termini di uno *squilibrio*, lo definisce *Dysnomia* e vi contrappone una condizione di equilibrio specularmente opposta, chiamata *Eunomia*, assumendosi il compito di insegnarla ai concittadini e di fondarla nella *polis*. Il primo passo è quello di tornare allo *status quo ante*, rimuovendo gli *horoi* che segnalavano i confini indebitamente allargati e liberando gli Ateniesi asserviti; il secondo, quello di definire la tipologia di equilibrio che egli propone. Per essa si ispira all'antico sistema di corrispondenza fra *timē* e *geras*, però non fondandolo più sul metro dell'*aretē* aristocratica, bensì su una nuova *misura* di cui si coglie la portata attraverso il rifiuto dell'*isomoiria* delle terre: una richiesta di stampo “oplitico” che egli non accoglie perché sarebbe ingiusto che il popolo abbia di più e i ricchi di meno *delle rispettive spettanze*. Per comprendere meglio questo nuovo “equilibrio” e questa nuova “giustizia” occorre ora volgere lo sguardo al secondo momento delle riforme soloniane.

Secondo alcune fonti, infatti, l'opera di Solone si era articolata in due fasi differenti: dopo le riforme che investivano la sfera etico-socio-economica della ricchezza, Plutarco pone una pausa non solo narrativa (i primi quattro paragrafi del sedicesimo capitolo, descrittivi del comune scontento suscitato da questi provvedimenti) ma anche storica, dal momento che apprendiamo come gli Ateniesi “rapidamente, avendo compreso che (queste misure) erano utili e avendo accantonato le critiche di parte, sacrificarono in comune, chiamando il sacrificio *Seisachtheia*, e designarono Solone *diorthōtēs* della *politeia* e *nomothētēs*”, affidandogli il compito di rivedere ed eventualmente riformare *archai*, *ekklēsiai*, *dikastēria* e *boulai*¹. Per comprendere appieno il senso di queste parole qui lasciate volu-

1 VS 16, 5. Aristotele non separa esplicitamente le due fasi soloniane, iniziando a parlare di *politeia* e *nomoi*, cioè della parte “politica”, subito dopo il capitolo sesto, quello della “*seisachtheia*”, senza soluzione di continuità; però sembra ne conservi la percezione, dal momento che, dopo aver parlato diffusamente della nuova organizzazione politica, ribadisce che *πρὸ δὲ τῆς νομοθεσίας ποιῆσαι τὴν τῶν*

tamente non tradotte, dovremo accingerci ad analizzare cosa successe allorché gli Ateniesi, a un certo punto e per un motivo che probabilmente non ci sarà mai dato di conoscere, decisero di ritirare le polemiche anti-soloniane e, in un nuovo clima di comunanza sancito dal sacrificio battezzato col nome delle precedenti riforme², assegnarono all'ex *diallaktēs* gli obiettivi di "raddrizzare" la *politeia*³ e di stabilire nuove leggi (*nomoi*). Pur non essendo al centro della presente ricerca, la definizione della storia politica e istituzionale di Atene prima di Solone è un irrinunciabile punto di partenza per comprendere i motivi del suo intervento e, dunque, il suo pensiero messo in pratica⁴.

3.1 LE ISTITUZIONI PRE-SOLONIANE

Agli inizi del VI secolo Atene era ormai una *polis* con una statualità ben affermata⁵, oltre che con un solido controllo su un vasto territorio circostante, ma aveva alle proprie spalle una vicenda secolare radicata alle origini stesse della Grecia e ai suoi due problemi fondamentali: la nascita delle città (*poleis*) e la nascita delle istituzioni (*politeiai*). Trovare nei poemi omerici le tracce delle prime realtà poleiche e delle loro prime organizzazioni istituzionali è possibile e provato⁶ (ed anzi sono forse più le notizie che essi ci danno sui secoli bui che non quelle sul mondo miceneo nel quale, nominalmente, le avventure di Achille e di

χρεῶν ἀποκοπήν ("prima della legislazione egli realizzò l'abolizione dei debiti": AP 10, 1; trad. G. Lozza), per tornare poi, dopo brevi righe sulla dubbia riforma ponderale, all'organizzazione della *politeia*. Egli comunque trasferisce le critiche a Solone, che Plutarco inserisce nel passo citato, al termine della sua attività riformatrice, al periodo della *apodēmia*, anche se qui il discorso è un po' contorto (AP 11, 2). Contro una netta distinzione fra i due momenti si era pronunciato per esempio DEVELIN 1984a.

2 Vd. *infra*.

3 Il ruolo di *diorthōtēs* assume particolare significato se rapportato all'immagine dell'Attica *klinomenē* (vd. *supra*).

4 Due recenti studi che hanno fornito una visione globale dell'Atene pre-soloniana alla luce delle successive riforme sono, oltre a STANLEY 1999, che abbiamo già richiamato perché si concentra specialmente sul versante socio-economico, VALDÉS GUÍA 2002a e ALMEIDA 2003. Quest'ultimo ha sviluppato in particolare il raffronto tra le vicende storiche del fenomeno della *polis* e il concetto di *dikē* in alcune delle poesie di Solone, non considerando però la sua azione politica propriamente detta, senza la quale è impossibile comprenderne globalmente il pensiero. L'altra Autrice offre una panoramica più organica ma, concentrandosi principalmente sugli aspetti storico-religiosi e culturali, necessariamente limitata e parziale. Qualunque trattazione soloniana, in ogni caso, non dovrebbe prescindere da una sia pur minima considerazione degli eventi e delle situazioni precedenti, come dimostra — pur nel suo "piccolo" — anche il contributo di RAAFLAUB 1996a per *I Greci* a cura di S. Settis.

5 Cfr. MANVILLE 1999, 100. Per alcune recenti riflessioni sul significato della statualità della *polis* greca si veda GIANGIULIO 2004.

6 Cfr. RAAFLAUB 1993, 46-59; CANTARELLA 2002, 97-102.

Odisseo sono ambientate), ma ogni località ha avuto diverse vicende, per cui gli esempi di queste pionieristiche comunità – Troia, il campo acheo, Scheria, Itaca – non possono essere paradigmatici, ancorché significativi delle tendenze comunitarie che sarebbero emerse nel corso dell’VIII secolo.

Se una *polis* può essere definita per la sua territorialità, per i suoi edifici pubblici come i templi, per il suo esercito oplitico, per le sue assemblee formalizzate, per la distinzione tra sfera pubblica e privata, e per la presenza di una specifica “mentalità”⁷, ovvero «an urban center that served as a center for the political community»⁸, per parlare veramente di “Atene” dovremmo attendere il “sinecismo” che, secondo la stessa tradizione locale, avrebbe unificato tutti gli insediamenti sparsi nella regione per costituire una nuova comunità centralizzata. Un processo che sembra ricalcare quello storico della nascita della *polis* greca dalla «physical fusion of villages (*kōmai*)»⁹ e nel quale gli Ateniesi stessi riconoscevano una unificazione anche politica dell’Attica: lo stesso Anthony Snodgrass, definendo il sinecismo come fenomeno fisico (migrazione di una popolazione in un centro nuovo o preesistente) oppure metaforico (accettazione di un singolo centro politico senza spostamenti umani), concludeva che «the crucial element in all cases is the political unification», «a notional acceptance of a single political center by a group of townships and vilages whose inhabitants stay firmly put»¹⁰.

Per comprendere appieno la seconda fase delle riforme soloniane è importante delineare, sia pur sommariamente, una sorta di “storia politica” dell’Attica arcaica, che ci permetta di inquadrare nel miglior modo il contesto istituzionale e sociale che, inserito nel panorama della crisi economica più sopra descritta, aveva fatto da sfondo all’opera del legislatore: come ha recentemente avuto modo di notare Giorgio Camassa, «la questione dei tempi e dei modi dell’unificazione dell’Attica è importante per comprendere le radici della crisi che coglie l’Attica dopo la prosperità dell’età oscura»¹¹, dunque anche il senso e lo scopo delle riforme soloniane che tale crisi vogliono risolvere.

Secondo le ricostruzioni recenti dello sviluppo insediativo post-miceneo, il

7 Sono le caratteristiche della primitiva *polis* “omerica” secondo RAAFLAUB 1993, 52-8, e coincidono in maniera significativa con i caratteri emersi dalle moderne ricerche archeologiche (le nozioni di individualismo e comunità, di territorialità e frontiera, di centralità direzionale, di unità culturale e soprattutto templare, nelle analisi di SNODGRASS 1993a; DE POLIGNAC 1995; COLDSTREAM 2003; cfr. ALMEIDA 2003, 127-46).

8 HALL 2007, 69.

9 *Ibid.*, 68; già Tucidide (I 5, 1) descriveva in questi termini la situazione insediativa della Grecia arcaica.

10 SNODGRASS 1980, 34; cfr. anche DIAMANT 1982, 38.

11 CAMASSA 2007, 20 n. 24.

modello più diffuso era quello dei villaggi (*kōmai*) indipendenti risultanti dall'unione di più nuclei familiari allargati (*oikoi*)¹²; questi villaggi sarebbero sorti intorno agli inizi del periodo protogeometrico, datati appunto al 1050 a.C. circa, per fiorire verso la fine del secolo successivo, ma in apparente discontinuità rispetto agli insediamenti micenei, a differenza di tre centri — Atene, Knosso e Argo — che invece appaiono abitati continuativamente dall'età del Bronzo al periodo arcaico¹³. Combinando fra loro questi dati, è possibile presumere, come cursoriamente anticipato, che, a differenza di altre località più segnate dagli eventi che condussero alla fine della civiltà micenea, la continuità insediativa riscontrata almeno in alcune parti dell'Attica (e che avrebbe potuto ugualmente avvalorare la tradizione dell'autoctonia ateniese¹⁴) abbia portato abbastanza presto, dietro spinte economiche forti quale poteva essere la ricchezza mineraria dell'area del Laurio¹⁵, a quella fusione di *kōmai* o *poleis*¹⁶ che sarebbe stata immortalata nel mito sinecistico di Teseo.

L'intelaiatura amministrativa dell'Attica prima e dopo il "sinecismo" è stata oggetto di approfonditi studi pubblicati, nel corso degli ultimi anni, da Miriam Valdés Guía e confluiti in parte nella sua voluminosa monografia su "politica e religione nell'Atene arcaica"¹⁷. L'Autrice postula non un solo sinecismo, ma un lungo processo che portò a varie riorganizzazioni successive, a partire dal IX per giungere sino all'VIII-VII secolo a.C., periodo, quest'ultimo, nel quale colloca il mito di Teseo e la definitiva "unificazione". Come è noto, la situazione attica dei tempi arcaici è raccontata da Tucidide in termini di una suddivisione territoriale *κατὰ πόλεις*, ciascuna delle quali possedeva propri "pritanei" e "arcontti", vale a dire un sistema amministrativo simile a quello di Atene e assolutamente autonomo sia fra i diversi centri che rispetto alla stessa Atene, salvo che in momenti di pericolo: "quando non correvano alcun pericolo non si radunavano presso il re [*sc.* il *basileus* di Atene] per deliberare, ma separatamente amministravano i loro affari e prendevano decisioni"¹⁸. Il quadro descritto da Tucidide è abbastanza chiaro, e corrisponde in modo significativo con i dati archeologici richiamati sopra: una costellazione di *poleis* indipendenti, governate da figu-

12 Cfr. DONLAN/THOMAS 1993, 61-2.

13 Cfr. WHITLEY 2001, 88-9; vd. *infra*.

14 Cfr. ROSIVACH 1987a, sull'idea di autoctonia come «living in a place from time immemorial».

15 Vd. *infra*.

16 Il confine tra "villaggio" e "città" (come noi oggi traduciamo più comunemente i termini *kōmē* e *polis*) era molto labile, tanto da essere praticamente assente in Omero, dove tutto è *polis*. Sul rapporto tra villaggi e città nel corso del consolidarsi del sistema della *polis*, cfr. AMPOLO 1996, 324-42; sul processo di sinecismo ateniese dopo i "secoli bui", cfr. THOMAS/CONANT 1999, 61 ss.

17 VALDÉS GUÍA 2000; *EAD.* 2001a; *EAD.* 2002a; *EAD.* 2002d, 49-138; *EAD.* 2004.

18 Th. II 15, 1 (trad. F. Ferrari).

re che lo storico chiama anacronisticamente “arconti” ma nelle quali dobbiamo vedere *basileis* aristocratici di stampo omerico, vale a dire *big men* che detenevano il potere in virtù della propria *aretē*, cioè della capacità di dare valide contropartite in termini di protezione e di amministrazione giudiziaria in cambio dell’onore, del rispetto e dei beni materiali tributatigli dal *dēmos*¹⁹. Questi “capi”, sempre secondo Tucidide, risiedevano in “pritanei”²⁰, eventualmente identificabili con gli *oikoi* dei *basileis* che, nei secoli bui, costituivano il fulcro della vita comunitaria²¹. Lo storico greco ambienta questo modello ai tempi mitici di Cecrope il quale, secondo la tradizione locale, avrebbe “riunito” la popolazione attica in dodici città per meglio difenderla dalle incursioni carie e beotiche²²; al primo re ateniese Miriam Valdés Guía ascrive dunque l’iniziale fase del “sinecismo”, datandola sulla scorta della documentazione archeologica al IX secolo a.C.²³. Siccome, come nota la stessa Autrice, «esta leyenda podría recoger distintos momentos de tensión de época oscura, anteriores al s.IX»²⁴, non sarà inopportuno riportare questa prima fase organizzativa, coincidente con il primo sviluppo di una nozione di territorialità²⁵, allo sviluppo insediativo che interessa l’Attica, prevalentemente costiera, a partire dal X secolo²⁶, contraddistinto da una stretta connessione fra i nuovi villaggi e il centro di Atene, ricavabile sulla scorta della ceramica rinvenuta nelle sepolture del sito di Nea Ionia²⁷. In effetti, la sistemazione “cecropea” presuppone già una forma primaziale da parte ateniese, dal momento che comunque i *basileis* territoriali ricorrevano, in casi di emergenza, a quello “centrale” — il cui scopo, in questi casi, era evidentemente quello di for-

19 Sull’ideologia della regalità omerica, si rimanda al sintetico ma esaustivo contributo di CARLIER 1996; per il modello dei *basileis* arcaici, oscillante fra i “capi” omerici e i “*big men*” post-micenei (per i quali vd. *supra*), cfr. anche HALL 2007 120-3.

20 Il Pritaneo (“sede del presidente”) era stato, nel corso delle vicende della storia amministrativa ateniese, la sede dell’arconte (cfr. AP 3, 5) e probabilmente del primitivo *basileus* (cfr. ROBERTSON 1998, 298; VALDÉS GUÍA 2002a, 53).

21 Cfr. CARLIER 1996, 259-63; STANLEY 1999, 22-4 ss.

22 Philoch. *Atthis* 328F94 FGH = Str. IX 1, 20; cfr. JACOBY 1954, I, 392-9, per un ridimensionamento dell’affidabilità storica di queste leggende («the method of research which [...] refers to literary tradition too often misjudges its character, exaggerating the amount of knowledge of historical facts and conditions which we can expect to find in it. There did not exist in the fourth century B.C. documentary tradition of any kind about the state of Athens reaching back beyond the seventh century B.C., and even for the seventh century it was altogether limited, consisting of speculations and inferences rather than on facts»: p. 395). Va sottolineato, in ogni caso, che la tradizione che poteva essersi formata a proposito delle fasi più antiche della storia istituzionale attica va comunque tenuta in considerazione, perché era *ciò che gli antichi pensavano fosse realmente accaduto*, fondando le loro stesse azioni (ed eventualmente le loro stesse riforme) proprio su queste convinzioni (riflessioni simili anche in ALMEIDA 2003, 126-7).

23 VALDÉS GUÍA 2002a, 61-2.

24 *Ibid.*, 135.

25 HALL 2007, 123-4.

26 Vd. *supra*.

27 DESBOROUGH 1972, 137.

nire un coordinamento militare.

Se, come abbiamo visto, questo sviluppo insediativo e questa organizzazione territoriale erano strettamente connessi alle imprese marittime, in questi *basileis* possiamo riconoscere i sommi rappresentanti di quell'aristocrazia che stava appunto cercando una dimensione più "mediterranea" delle proprie ricchezze e del proprio prestigio. Non sarà dunque un caso se questa articolazione tradizionale tra *basileus* centrale e dodici *basileis* "periferici" ricorda molto da vicino la gerarchia governativa dei Feaci omerici²⁸, che costituiscono, com'è ben noto, una società isolana votata alla navigazione e al commercio²⁹.

A questo punto, Valdés Guía delinea una fase successiva, che possiamo considerare una naturale evoluzione di questa stessa organizzazione, allo stesso modo in cui la storiografia recente parla dei primi regimi aristocratici nati dalla territorializzazione del potere dei *basileis*³⁰. Dopo l'età "cecropea", infatti, l'Autrice postula una struttura più complessa, che definisce "consiglio territoriale", riconoscendovi quell'assemblea costituita dai *πρυτάνιες τῶν ναυκράρων* che, secondo Erodoto, governavano Atene al tempo della vicenda ciloniana³¹.

Secondo la studiosa, costoro sarebbero stati i rappresentanti dell'aristocrazia territoriale dell'Attica arcaica, così chiamati perché erano tanto ricchi da poter armare le navi della flotta³². Per l'età soloniana, i naucrari sembrano connessi alla riscossione di certe imposte e alle spese urgenti³³, evidentemente a base territoriale visto che sarebbero stati sostituiti nelle loro funzioni dai demarchi di Clistene³⁴, ma queste funzioni sono quasi certamente l'esito di un legame fra i

28 Hom. *Od.* VIII 390-1 (δῶδεκα γὰρ κατὰ δῆμον ἀρῖρεπέεε βασιλῆεε / ἀρχοὶ κραίνουεε, τρικκαιδέκατοε δ' ἐγὼ αὐτόε); cfr. GLOTZ 1900, 145-8. Naturalmente va considerato come fondarsi sui racconti del passato mitico locale sia sempre rischioso, giacché essi potrebbero essere tanto trasposizioni leggendarie di situazioni storicamente reali, quanto ricostruzioni prive di qualsiasi fondamento concreto: il fr. 4 della parte perduta della *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele (*schol. ad [Pl.] Ax.* 371d), ricondotto da H.T Wade-Gery alla fase "pre-teseica" della storia ateniese antica (WADE-GERY 1931, 3), descrive un'articolazione in 4 tribù di 30 fratriche composte da 30 *genē* di 30 uomini ciascuna, per un totale di 360 *genē* e 10.800 uomini (vd. *infra*). Sono cifre assai sospette, dal momento che appartengono ad una simbologia numerica ben nota agli studiosi di mitologia comparata (DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 26 e *passim*): ma quali strumenti abbiamo per determinare se si tratti di invenzioni *a posteriori* oppure di articolazioni numericamente significative risalenti effettivamente alle prime fasi della storia greca? Certo che notare come anche nel novero cangiante dei Proci dell'*Odissea* i *basileis* propriamente itacesi siano sempre e soltanto dodici (cfr. CANTARELLA 2002, 73, ma già GLOTZ 1900, 143-4) può far pensare che sia qualcosa di più di una semplice coincidenza.

29 CANTARELLA 2002, 116. Il rapporto tra "consiglio aristocratico" e flotta è stato messo in evidenza dal Glotz, che registrando ad esempio il ricorrere della cifra duodecimale nella composizione della flotta di Odisseo a Troia (Hom. *Od.* IX 159) notava come «la flotte d'une cité grecque est cette cité même transportée sur mer» (GLOTZ 1900, 144).

30 HALL 2007, 127 ss.

31 Hdt. V 71, 2; vd. *supra*.

32 VALDÉS GUÍA 2002a, 57-68; VAN WEES 2009, 331-2.

33 AP 8, 3 (SN 79-80); vd. *infra*.

34 AP 21, 5.

naucrari ed il reclutamento militare nella campagna attica, nonché con la raccolta di tasse per finanziare la manutenzione navale³⁵. Non sembrano dunque esservi molti dubbi sul fatto che questi naucrari, il cui nome stesso rimanda etimologicamente al comando navale³⁶, possano identificarsi con quegli aristocratici che avevano conosciuto grande prosperità nel corso dei “secoli bui”³⁷, accumulando i capitali necessari per intraprendere per primi il commercio marittimo³⁸, mettendo eventualmente le proprie navi a disposizione — in forma individuale/privata — delle esigenze militari della città, in un’epoca che ancora non conosceva l’allestimento di una flotta militare “statale”³⁹. Di essi sarebbe infatti riflesso il contingente navale ateniese che, alla guida di Menesteo, partecipa alla guerra achea contro Troia e che, nel “catalogo” del secondo libro, viene commisurato in cinquanta unità⁴⁰, pur restando l’Attica una realtà unitaria.

L’inserzione della flotta ateniese nel “catalogo” iliadico è assai sospetta: si tratta precisamente del passo utilizzato da Solone per perorare presso gli arbitri spartani l’antico legame ateniese di Salamina⁴¹ e potrebbe essere anche stato inserito *ad hoc*⁴². Anche in questo caso, tuttavia, la scelta del numero di cinquanta navi sarebbe significativa, perché viene a corrispondere all’entità della flotta ateniese prima della riforma navale di Temistocle, aumentata a settanta grazie all’acquisto di venti unità dai Corinzi⁴³. Sulla base di questo numero, che ricorda molto da vicino il corpo di cinquantun ἐφέται di istituzione draconiana⁴⁴, l’Autrice ricostruisce un “consiglio” di cinquanta “pritani dei naucrari” aristocratici⁴⁵ che avrebbero affiancato (e da qui la cifra di 50+1 poi riutilizzata da Dracone per

35 Cfr. GLOTZ 1900, 153-4; HAAS 1985, 40-1; WALLINGA 2000, *passim.*; VAN WEES 2009, 331.

36 Cfr. VALDÉS GUÍA 2002a, 62. Sulla controversa etimologia della parola, l’ipotesi “contestatrice” che richiama la radice *ναϰϜ- “tempio” (BILLIGMEIER/DUSING 1981) è ora quasi completamente abbandonata in favore della radice *ναϰϜ- “nave” (già proposta da SOLMSEN 1898, e ripresa per esempio da GLOTZ 1900, 150-1, e da RHODES 1981, 151 n. 17, nonché dal DELG, s.v. ναύκληρος): cfr. PARKER V. 2004, 138 n. 18.

37 Vd. *supra*.

38 Cfr. BRAVO 1977, 26-30, e vd. *supra*.

39 Cfr. WALLINGA 1993b, capitolo II; *Id.* 2000, 134-8 ss.; vd. *supra*. «L’amministrazione locale dell’Attica arcaica non sarebbe stata nelle mani dei proprietari di navi, se per gli Ateniesi non fosse stato d’importanza vitale mobilitare una flotta» (VAN WEES 2009, 332, con successivi riferimenti alle spedizioni navali arcaiche nell’area dell’Ellesponto). Una flotta statale ci è nota solo a partire dal tempo di Temistocle (cfr. MEIGGS 1972, 262 ss.; vd. *infra*), ma sempre — all’origine — di derivazione naucrarica (cfr. VAN WEES 2009, 336).

40 Hom. *Il.* II 546-56; cfr. VALDÉS GUÍA 2002a, 63-4.

41 Vd. *supra* e *infra*.

42 Cfr. PICCIRILLI 1974, 398-415; WICKERSHAM 1991, 29-30; VALDÉS GUÍA 2002a, 63 n. 93, con bibliografia; la tradizione solitamente assegna a Solone l’inserzione del verso relativo ad Aiace. Sulle interpolazioni “attiche” ai testi omerici vd. *infra*.

43 Hdt. VI 89 e 132; cfr. AMIT 1965, 18; WALLINGA 1993b, 18; VALDÉS GUÍA 2002a, 63-4.

44 VS 19, 3-5; Poll. VIII 125, 1; cfr. VALDÉS GUÍA. 2002b, 72; vd. *infra*.

45 Polluce scrive che essi erano scelti ἀριστίων (VIII 125, 2).

gli efeti) il *basileus* ateniese, oppure il polemarmo, una figura, quest'ultima, di cui si possono cogliere riflessi nell'omerico Menesteo e che sarebbe stata istituita in un secondo momento per gestire il comando militare dell'esercito attico unificato "perché alcuni re si rivelarono inetti in guerra"⁴⁶, una sorta di *hēgemōn* dei naucrari, ovvero dei *basileis* attici nella loro funzione di condottieri militari⁴⁷.

Tuttavia, il rapporto fra questi cinquanta "pristani dei naucrari" e i *basileis* della dodecapoli "cecropea" non è ben chiaro nei testi della Valdés Guía⁴⁸, la quale evidentemente individua fra quelle che possiamo chiamare l'età di Cecrope e l'età di Menesteo una sorta di riorganizzazione dei rapporti fra *basileus* ateniese e nobiltà territoriale. La parola *prytanis* allude ad un "capo"⁴⁹, e dunque la sostanziale coincidenza fra "pristani dei naucrari" e "naucrari", postulata dall'Autrice⁵⁰, non regge: dobbiamo sicuramente pensare ad un consiglio di naucrari presieduto da appositi "pristani". E siccome l'uso del plurale nasconde evidentemente un collegio dirigente, l'ipotesi più probabile è che i dodici *basileis* cui allude Tucidide fossero di fatto questi "pristani", e che la flotta di cinquanta unità ricordata nell'*Iliade* e ancora agli inizi del V secolo fosse costituita da *tutti* i "naucrari" attici. Se poi volessimo far tornare anche i calcoli numerici, potremmo facilmente immaginare che ogni *polis* attica esprimesse un *basileus/prytanis* ed altri tre naucrari per circoscrizioni inferiori, per un totale di quarantotto naucrari "territoriali"⁵¹ (inclusi i dodici "pristani"), a cui sommare il *basileus* ateniese ed il polemarmo⁵², i quali dovevano avere la stessa estrazione sociale dei *basileis*-nau-

46 AP 3, 2 (trad. G. Lozza).

47 Poll. VIII 108; sul rapporto tra polemarmo e naucrari cfr. VALDÉS GUÍA 2002a, 64-5; EAD. 2002b, 69-70; VAN WEES 2009, 331.

48 Cfr. per esempio VALDÉS GUÍA 2002a, 60-2.

49 Per Aristotele (*Pol.* VI 1322b28-9) è omologo di *archōn* e *basileus*.

50 Ribadita esplicitamente in VALDÉS GUÍA 2002a, 64, e giustificata dalla necessità di distinguerli dai "pristani della città". Questi sarebbero stati i *basileis* che affiancavano il "re" nel Pritaneo, e non avrebbero avuto nulla a che vedere con la nobiltà territoriale dell'Attica (*ibid.*, 55): ma se essi erano veramente gli antenati dei *phylobasileis* noti alle fonti dopo Solone (*ivi*), dovranno aver avuto un qualche collegamento con un territorio più ampio della sola città. Se supponiamo che i dodici "pristani dei naucrari" territoriali fossero anche i consiglieri del *basileus* ateniese, come nel caso paradigmatico dei Feaci omerici, si annulla la necessità di identificare tutti i naucrari con i loro pristani. La distinzione fra naucrari e pristani dei naucrari e l'identificazione di questi ultimi con i (*phylo*)*basileis* sono già in GLOTZ 1900, *passim*.

51 Cfr. AP 8, 3.

52 Quando poi fu creato l'arconte eponimo (dopo il polemarmo, come ricorda AP 3, 3), la cifra dovette diventare 51, come confluita negli efeti draconiani. WÜST F. 1957, 176 ss., proponeva già una somma di 48 naucrari + i tre "arconti" ateniesi. PARKER V. 2004, 139-40, contesta la compresenza di pristani dei naucrari e "arconti" al tempo di Cilone, ma anche se quello tucidideo può essere considerato un iper-correttivismo del testo erodoteo, ciò non toglie automaticamente storicità all'esistenza degli "arconti".

crari⁵³ ed erano dunque in grado di armare una nave a testa⁵⁴. Ma si potrebbe pensare anche ad un incremento numerico dei naucrari in séguito all'espansione insediativa che nel corso dell'VIII secolo interessa l'Attica interna⁵⁵: in questo caso, ogni naucraro sarebbe il *basileus* di una *polis*, e i pritani sarebbero i più antichi e preminenti di essi, i *basileis* delle *poleis* "costiere", e verrebbe salvata anche la coerenza cronologica interna all'*Iliade*.

Verrebbe mantenuta anche la coincidenza cronologica, registrata nella tradizione, fra Menesteo e Teseo⁵⁶, al quale Valdés Guía riconduce il sinecismo definitivo, datandolo a cavallo fra VIII e VII secolo⁵⁷. Alle lotte che contrappongono Teseo ad alcuni "capi" dell'aristocrazia territoriale⁵⁸, oltre che alla solita Megara⁵⁹, possono essere ricollegati certi segni di contrasto fra gli insediamenti attici e il centro di Atene riscontrati archeologicamente, nonché altri elementi di crisi che vedremo fra breve. Il panorama storico sembra essere quello di un forte contrasto tra l'aristocrazia territoriale (i "naucrari"?) e il *basileus* ateniese⁶⁰, risolto con la fine della *basileia* ereditaria e, probabilmente, con la riorganizzazione territoriale che Valdés Guía ha cercato di ricostruire. L'Attica sarebbe stata suddivisa in tre aree geografiche ("trittie") che sarebbero corrispondenti a quelle registrate nelle fonti a proposito degli scontri fazionali arcaici (*Paralia*, *Pedion* e *Diakria*), e su questa base sarebbe stato organizzato un nuovo "consiglio", insediato sulla collina dell'Areopago e reclutato sempre *aristindēn* fra i nobili attici in numero di cento per ogni area geografica (secondo l'Autrice, in misura di uno per ogni *genos* e dieci per ogni *fratria*, per un totale dunque di 300 *genē* e 30 *fratrie* aristocratiche)⁶¹; il numero è ricavato dalla convocazione di Mirone di Flia con-

53 Anche i due magistrati ateniesi erano scelti ἀριτείνδην, secondo Aristotele (AP 3, 1); l'aggiunta di καὶ πλουτείνδην può ben essere una falsa ricostruzione influenzata dalle riforme soloniane (cfr. VALDÉS GUÍA 2002a, 51, che sviluppa l'argomentazione di WADE-GERY 1931, 77-8) che introdussero, come vedremo, un metro di valutazione plutocratico anziché genetico (vd. *infra*).

54 A questo livello storico, sempre a titolo privato — ma essendo i "capi" della città di Atene, le loro navi avrebbero potuto ben presto diventare le "navi di stato" (poi note come *Paralos* e *Salaminia*): cfr. WALLINGA 2000, 137; vd. *supra*.

55 Vd. *supra*.

56 Plu. *Thes.* 32, 1.

57 VALDÉS GUÍA 2002a, 55; cfr. anche STANLEY 1999, 148-9.

58 I Pallantidi di Sfetto e Gargetto (Plu. *Thes.* 13) e lo stesso Menesteo (*ibid.* 32, 1).

59 Plu. *Thes.* 25, 4.

60 Cfr. STANLEY 1999, 167.

61 VALDÉS GUÍA 2002a, 107-26. Le questioni numeriche sono sempre, come già notato, le più spinose. È possibile che quanto ci è rimasto della parte iniziale della *Athēnaiōn Politeia* al riguardo delle antiche suddivisioni sociali dell'Attica rappresenti un'eco lontana di queste ripartizioni: i numeri che ricorrono sono sempre gli stessi, il 3 (le *fratrie*/trittie costituenti le tribù, per un totale di 12), il 4 (le tribù), il 30 (i *genē* di ogni *fratria* e i *gennētai* di ogni famiglia): cfr. *Lex.Patm.*, s.v. γεννήται; *schol. ad [Pl.] Ax.* 371d; Harp. s.v. τριττός; vd. *supra*. Come nota anche M. Valdés Guía, la cifra 300 compare successivamente anche nel numero degli *stasiotai* di Isagora, durante la competizione contro Clistene (Hdt. V 72, 1; cfr. VALDÉS GUÍA 2002a, 57).

tro gli Alcmeonidi sacrileghi⁶², e se il consiglio areopagitico era stato già creato da tempo possiamo facilmente supporre che fosse presieduto dai soliti “pritani dei naucrari” che al tempo di Cilone “governavano” Atene a fianco (e a contrasto) degli arconti⁶³.

L’evoluzione istituzionale di “Teseo”, se davvero svolta in questi termini, sarebbe veramente stata di natura “egualitaria” come ce la presentano le fonti⁶⁴: ovviamente in una società ancora nettamente aristocratica, i principi di uguaglianza si applicavano solo a chi apparteneva agli antichi *genē* nobiliari, e l’espressione idiomatica che leggiamo nell’epitome di Eraclide Lembo, ἐπ’ ἴσῃ καὶ ὁμοίᾳ [μοίρᾳ]⁶⁵, deve far riferimento a questa Attica ridisegnata in modo tale da ripartire (*moira*) la partecipazione al governo fra tutti i *genē* aristocratici, non più solo dei dodici loro rappresentanti associati al *basileus* di Atene. Pertanto, esso potrebbe veramente essere stato «un gobierno aristocrático representativo de todos los territorios del Ática»⁶⁶, probabilmente in risposta alle crescenti aspettative dei nobili periferici.

3.2 DRACONE, CILONE E LA CRISI DEL VII SECOLO

La fase successiva dell’assestamento istituzionale è legata indissolubilmente al nome di Dracone, figura assai nebulosa e controversa che sembra appartenere, nonostante la relativa vicinanza cronologica⁶⁷, ancora ad un sostrato mitolo-

62 Sia Aristotele che Plutarco ci parlano di trecento “cittadini” scelti sempre ἀριστίων: AP 1; VS 12, 3-4; *schol. ad Ar. Eq.* 445; cfr. VALDÉS GUÍA 2002a, 52, che segue CATAUDELLA 1966, 211-2; EAD. 2002b, 68; vd. *infra*.

63 Vd. *infra*. Nomina gli arconti Th. I 126, 9; ipotizza un rapporto fra (pritani dei) naucrari e Areopago anche BRAVO 1977, 28. La testimonianza erodotea non è immune a critiche e a ridimensionamenti, ma complessivamente non se ne può negare *a priori* l’attendibilità: cfr. PARKER V. 2004, 139; CAMASSA 2007, 22-3. Lo stesso suo presentarsi come *lectio difficilior* in apparente contrasto con l’istituzione arcontale nota a Tucidide (e a cui GLOTZ 1900, 157, negava credibilità) suggerisce di tenerla presente quale probabile relitto di una remota memoria storica raccolta da Erodoto nella forma aneddotica che ha fatto pervenire fino a noi (cfr. LANG 1967, 245 ss., in particolare p. 248).

64 AP fr. 2; Plu. *Thes.* 25, 1-3.

65 I 1, 4-5. G. Lozza traduce “sulla base dell’uguaglianza dei diritti”.

66 VALDÉS GUÍA 2002a, 55. Forse si potrebbe conciliare questa ipotesi evolutiva con la tradizione attidografica della successione fra re e arconti vitalizi, poi decennali e infine annuali, ma tutto questo riveste comunque un aspetto marginale per la presente ricerca. Anche la valorizzazione della figura di “Teseo” potrebbe essere fuorviante, stante la marcata ideologizzazione dell’eroe intervenuta in epoche successive: la sua “riforma”, in relazione all’Areopago, potrebbe anche non essere mai esistita, e questo consiglio delle principali famiglie aristocratiche potrebbe semplicemente essersi evoluto dal primitivo gruppo di quarantotto naucrari.

67 Aristotele lo colloca sotto l’arcontato di Aristecmo (AP 4, 1; dovremmo essere nel 624/3 a.C.: cfr. CADOUX 1948, 92 e 121; STROUD 1968, 66-70), dunque all’incirca alla generazione precedente quella di

gico più che alla storia⁶⁸. Di Dracone non sappiamo molto, e quanto ci dice Aristotele in un capitoletto della sua storia costituzionale⁶⁹ è alquanto sospetto, per alcune somiglianze con quanto avrebbe proposto trent'anni dopo Solone⁷⁰: è il caso, ad esempio, della ripartizione della cittadinanza secondo classi di censo, per la quale viene utilizzata addirittura la nomenclatura soloniana di *pentakosio-medimnoi*, *hippeis* e *zeugitai*⁷¹. Anche l'esistenza di una *boulē* di quattrocentouno cittadini sorteggiati potrebbe essere una duplicazione del consiglio popolare soloniano, laddove l'aggiunta di una unità potrebbe richiamare la numerazione dei 51 efeti⁷².

È possibile che Dracone sia servito – analogamente ai casi di Cecrope, Mene-steo, Teseo – come una sorta di “prestanome istituzionale” per l'affermarsi di un fenomeno, elusivo e complesso tanto quanto importante nell'evoluzione storico-sociale della *polis* arcaica, di cui potrebbe essere rimasto, come unico indizio, il sibillino riferimento di Aristotele che, a proposito di Dracone, scrive che ἀπεδέδοτο μὲν ἡ πολιτεία τοῖς ὄπλα παρεχόμενοις⁷³, “fu concessa la *politeia* a coloro i quali si potevano dotare degli *hopla*”, vale a dire dell'armamento pesante della

Solone (vd. *infra* per altre specificazioni cronologiche).

68 Letteralmente egli è il “serpente” o “drago”, un nome che ci riporta al passato più remoto di Atene, da quando un serpente veniva venerato sull'Acropoli nel tempio di Atena (Hdt. VIII 41, 2-3; cfr. HOPPER 1963, 7) e quando i primi re erano tutti uomini-serpente nati dalla Terra. Secondo BELOCH 1913, 258-62, a questo serpente divino sarebbe stato attribuito il “codice” legislativo, analogamente a quanto accaduto con Zaleuco a Locri e Licurgo a Sparta (su questi ultimi cfr. anche le note di MELE 2003, 5-6). PICCIRILLI 1990, 201-2, segue invece una linea interpretativa che dà piena storicità alla figura, anche se una tale sicurezza può non essere del tutto condivisibile: ADCOCK 1927, 98 (seguito da STROUD 1968, 65-6), ha mostrato che l'indizio onomastico non ha valore probante, ma è pur vero anche il contrario (se degli uomini hanno un nome attribuito ad un'entità divina, non vuol per forza dire che quella entità divina era un uomo – lo stesso Adcock, poco prima, aveva fatto l'esempio di Caronte/Caronda).

69 Cfr. al proposito DEVELIN 1984b.

70 Quanto di storico vi sia nella tradizione – e nell'esistenza stessa – di Dracone, e quanto invece vi sia di artatamente costruito nel corso dei dibattiti di età tardoclassica sulla *patrios politeia* e sui modelli costituzionali “ideali”, è ancora oggetto di dubbio e discussione: cfr. PICCIRILLI 1990, 202-3, e VALDÉS GUÍA 2002a, 56, con bibliografia nelle note. Generalmente si conclude che la presunta “costituzione” draconiana sarebbe un riflesso legittimante dell'esperienza oligarchica del 411 (cfr. per esempio SANTONI 1999, 161; DE STE. CROIX 2004, 273), però se manipolazione o reinterpretazione del passato vi fu, questa andrà piuttosto vista in alcuni particolari delle riforme attribuite a Solone (vd. *infra*), le quali a loro volta avrebbero potuto fornire gli spunti per interferire anche nella tradizione draconiana.

71 AP 4, 2-3; vd. *infra*.

72 «Il numero dispari serve a evitare votazioni in parità e si ritrova di solito nella composizione dei tribunali» (SANTONI 1999, 161). Le notizie sulla *boulē* soloniana, e di riflesso su quella draconiana, potrebbero essere state reinterpretate sulla base della costituzione oligarchica del 411 (vd. *infra*). Quanto agli efeti, essi potrebbero essere tanto una commissione speciale dell'Areopago a cui “trasferire” (*ephiēmi*) il giudizio di particolari crimini che si volevano sottrarre al giudizio dei *basileis* (VALDÉS GUÍA 2002a, 38), quanto più semplici areopagiti col compito di “convocare” (*ephiēmi*: cfr. DELG s.v.) e presiedere il Consiglio aristocratico, sicché da loro non ci può venire, se non per via ipotetica, alcuna informazione circa il carattere della legislazione draconiana. Sulla numerazione degli efeti vd. *supra*; in generale, cfr. MACDOWELL 1999, 48-57.

73 AP 4, 2. «For the pre-Solonian state this is at once too inclusive and too exclusive» (RHODES 1981, 113).

fanteria oplitica. Pur con tutta la portata ideologica che questa affermazione poteva assumere nel IV secolo, non si potrà non notare la coincidenza cronologica fra il secolo di Dracone e la fase finale, potremmo dire di consolidamento istituzionale, di quel fenomeno oplitico che con varie sfumature è stato indicato come una delle emergenze più significative nell'evoluzione delle *poleis* arcaiche ed anche, eventualmente, delle prime reazioni contro le oligarchie aristocratiche⁷⁴.

Secondo la maggior parte degli studiosi, la "rivoluzione/riforma oplitica" (per pura comodità possiamo ancora chiamarla così) si sarebbe sviluppata nel corso del VII secolo, coincidendo con i primi stadi delle formazioni statali greche⁷⁵; tuttavia, il fatto che la tecnica di combattimento oplitico sia già nota a Omero⁷⁶ ci porta a concludere, con le parole di Benedetto Bravo, che la «famosa "rivoluzione oplitica" era [...] già avvenuta prima del tempo di Omero», dunque già «nell'VIII secolo gli eserciti greci erano composti principalmente da uomini che disponevano di mezzi economici sufficienti per potersi procurare l'armatura pesante»⁷⁷: con ciò concorda la datazione proposta su basi archeologiche da Snodgrass, ovvero la seconda metà dell'VIII secolo⁷⁸. Questa datazione corrisponde a quella di due importanti fattori di discontinuità riscontrati nella storia dell'Attica arcaica: il primo, lo sviluppo ed il potenziamento di quella categoria di medio-piccoli proprietari terrieri connessi al dinamismo economico proprio dell'VIII secolo⁷⁹, ha portato la maggior parte degli studiosi a riconoscere una sostanziale coincidenza fra essi e gli "opliti", o comunque una nuova fase di organizzazione dell'esercito ateniese⁸⁰.

74 Per i termini generali cfr. HALL 2007, 155-63. V'è una consolidata tradizione di studi che, sulla scorta di Aristotele (Pol. IV 1297b22-8), connette strettamente l'avvento dell'oplitismo (a volte designato come vera e propria "rivoluzione") con l'allargamento della partecipazione civica a quelle classi sociali "di mezzo" che in età alto-arcaica erano limitate a fare da spettatore passivo alle assemblee dei *basileis*: cfr. DETIENNE 1968, *passim*, e in particolare p. 140; VERNANT 1981b, 42-3; CARTLEDGE 1996, *passim*; STANLEY 1999, 86; VAN WEES 2007, 292 ss; vd. anche *supra*. Naturalmente, l'oplitismo si consolida di pari passo all'affermarsi della *polis* come insieme comunitario di cittadini che decidono pluralmente – in insiemi di pochi o di tanti – quanto loro compete (cfr. per esempio AMPOLO 1996, 297-8): le spinte e le istanze sono molteplici (cfr. STANLEY 1999, 86-8), ma se «organizzazione del corpo civico e organizzazione dell'esercito in gran parte si sovrappongono» (AMPOLO 1996, 312) non va sottovalutato il fatto che gli opliti dovrebbero essere stati i primi guerrieri a servire la *polis* e non i *basileis* (cfr. SNODGRASS 1991, 19). Per un riesame critico dei rapporti fra opliti e sviluppi politici si veda SALMON 1977.

75 Così, per esempio, VAN WEES 2007, 292; cfr. anche DETIENNE 1968, 119, con bibliografia alla n. 1.

76 Notevoli sono i raffronti che J. Latacz (1977) ha istituito fra le descrizioni militari di Omero e quelle di Tirteo, il poeta dell'oplitismo per eccellenza (con le annotazioni di SNODGRASS 1993b); cfr. ora SCHWARTZ 2009, 105-15 (poemi omerici) e 115-23 (poesia arcaica).

77 BRAVO 1996b, 533.

78 SNODGRASS 1965, 110; *contra*: VAN WEES 1994, che sposta tutto – falange omerica compresa – alla prima metà del VII. Sullo sviluppo della falange oplitica si veda ora SCHWARTZ 2009, 102-5 e 143-6.

79 Vd. *supra*.

80 Cfr. STANLEY 1999, 84-6 ss. (in generale) e 207-8 (per Atene). Se consideriamo che con tutta probabilità anche gli aristocratici, ormai, militavano nelle schiere oplitiche (vd. *infra* per le riflessioni relative agli *hippeis*), il fenomeno può essere visto come l'*ammissione* di questi nuovi cittadini nel rango della fa-

Il secondo fattore riguarda i cambiamenti riscontrati da Ian Morris nelle tipologie funerarie attiche, che sembrano attestare, nello stesso periodo, un improvviso incremento, legato, piuttosto che ad una crescita demografica, all'aumento delle categorie sociali rappresentate nelle tombe che, fino a quel momento, esprimevano una forte selettività aristocratica⁸¹. Quest'ultimo fatto testimonia non solo la diversificazione sociale derivante dall'emergere della nuova categoria di cui ci stiamo occupando, ma anche il suo riconoscimento all'interno del sistema comunitario⁸²: ed è probabile che si tratti proprio di quelle concessioni terriere che, secondo l'ipotesi di Snodgrass, erano legate alle nascenti comunità poleiche controllate dagli aristocratici⁸³. Sarebbe insomma in questa fase che si sarebbe venuta a creare quella inscindibile connessione fra "cittadinanza" (*politeia*) e possesso di terra (*klēros*) che sarà poi una costante in tutta la storia greca⁸⁴, ma anche la distinzione fra *kakoi* e *agathoi* sulla base dei differenti *standard* di appartenenza comunitaria⁸⁵; tutto ciò corrisponderebbe ugualmente all'emergere dell'oplitismo arcaico o, meglio, alla sua integrazione "istituzionalizzata" nella *polis*⁸⁶.

La stretta relazione fra partecipazione comunitaria (*politeia*, archeologicamente visibile attraverso l'inclusione funeraria) e possesso di terra⁸⁷ chiarisce anche i termini della successiva crisi. Infatti, mentre nel resto della Grecia questi cambiamenti funerari non conoscono più variazioni, in Attica si nota una decisa inversione di tendenza durante il VII secolo («the strange case of seventh-century Attica»⁸⁸), che riporta la situazione (e sarà così fino al V secolo) agli stessi livelli

lange, presumibilmente in posizione mediana-posteriore — questa distinzione potrebbe essere all'origine di quella fra *agathoi* e *kakoi* che segnerà tutta la storia sociale arcaica e che dunque potrebbe essere alla sua origine diversificazione basata sul valore militare, non sul merito personale (per la relazione fra *agathoi/kakoi* e schiera oplitica cfr. HALL 2007, 163-70).

81 MORRIS 1987, 173-88; STANLEY 1999, 151-2.

82 MORRIS 1987, 175; FINLEY 1980, 89-90; STANLEY 1999, 207-8 (qui l'Autore, nel notare come queste classi «at that time were gaining some recognition», sembra contraddire se stesso, avendo scritto, alle pp. 205-6, che la nuova «third economic class [...] emerging out of the lower one [...] had no official recognition»: ma l'accesso ai rituali funerari prima monopolizzati dagli aristocratici doveva necessariamente passare attraverso una qualche sorta di riconoscimento "ufficiale").

83 Vd. *supra*: si trattava di quel fenomeno che avrebbe permesso agli aristocratici di garantirsi un adeguato riconoscimento politico, oltre che un esteso controllo del territorio.

84 SNODGRASS 1980, 40; MANVILLE 1999, 117 ss., soprattutto da p. 130.

85 MORRIS 1987, 171-4; l'Autore sostiene che questi *standard* consistessero nel fatto che i *kakoi* potevano utilizzare le terre, ma non le possedevano: una simile conclusione non è necessaria, i *kakoi* potevano essere i nuovi medio-piccoli proprietari terrieri che avevano ricevuto (in *proprietà*) la terra dagli aristocratici in cambio della partecipazione alla *politeia* in loro subordine (dalle sepolture emerge in effetti anche una transizione nell'ideologia aristocratica, che passa dal modello "guerriero/genetico" a quello di «leaders of the new community in all its functions»: SNODGRASS 1980, 100). Questo spiegherebbe meglio anche la successiva polemica aristocratica contro i *kakoi* arricchiti.

86 Cfr. ALMEIDA 2003, 156-9.

87 Vd. *supra*.

88 WHITLEY 2001, 233.

di selettività dei “secoli bui”: «the opening up of burial to the lower class during the eighth century BC, is subsequently rejected in the seventh century, where the old symbolism of exclusivity reappears [...], and it is only in the later part of the sixth century BC that the “democratisation” of burial returns and will persist»⁸⁹. Questo fatto ha ricevuto svariate spiegazioni, fra le quali quelle che postulano un volontario assoggettamento dell'emergente classe oplitica da parte dell'antica aristocrazia⁹⁰, oppure un consapevole arresto nel nascente sistema della “polis”⁹¹, paiono le meno credibili; se letta all'interno della più generale crisi che l'Attica sembra conoscere nel corso del VII secolo⁹², l'ipotesi più naturale è che la scomparsa dei medio-piccoli proprietari terrieri (“opliti”) dai rituali sepolcrali sia strettamente connessa alle dinamiche economiche che abbiamo precedentemente illustrato: la competizione per le terre e per le risorse⁹³ — che di conseguenza riguardava anche la posizione nella comunità⁹⁴ — e le conseguenti progressive perdite da parte dei proprietari medio-piccoli, eventualmente estese anche alla libertà personale, stavano a poco a poco cancellando la diversificazione sociale e l'appartenenza comunitaria come si erano venute a creare nel corso dell'VIII secolo⁹⁵, e stavano proiettando l'Attica indietro nel tempo.

Dovremo a questo punto prendere in considerazione uno dei primi episodi ad uscire dalle nebbie della tradizione mitica per entrare nel dominio meno vago della storia antica ateniese: il fallito tentativo di “colpo di stato” di Cilone, che nelle sue modalità e nei suoi esiti sembra collegato da una parte alle istanze dell'oplitismo, dall'altra alla legislazione draconiana, che lo avrebbe seguito di una decina d'anni⁹⁶. Il tentato *golpe* di questo aristocratico, vincitore dei giochi

89 BINTLIFF 2006, 327; cfr. MORRIS 1987, 63-4 e 67-8 ss.; D'AGOSTINO 1996, 449-59 e 466-7; STANLEY 1999, 160-2; HALL 2007, 79.

90 STANLEY 1999, 167, parla di una riduzione di privilegi (che consisterebbero poi nel possesso terriero: cfr. ALMEIDA 2003, 165) in séguito alla “vittoria” delle aristocrazie sul *basileus* ateniese (“Teseo”), il quale avrebbe favorito gli opliti in cambio dell'aiuto fornitogli per l'unificazione dell'Attica (*ibid.*, 150); ALMEIDA 2003 interpreta i dati archeologici come «a complete obliteration of the polis idea» (p. 167) quale si era venuta a creare con l'affiancarsi degli “opliti” agli aristocratici nel corpo civico.

91 MORRIS 1987, 205.

92 OSBORNE 1989; STANLEY 1999, 160 ss.

93 SNODGRASS 1980, 40; MEIER C. 1988, 65-6.

94 «The Solonian crisis was a crisis in social relations and the distribution of political power» (OSBORNE 2007, 299); sul legame fra proprietà terriera e appartenenza comunitaria (poi “cittadinanza”), vd. *supra*.

95 «...el efecto que tiene esta política de opresión, económica y social, sobre el maltrecho campesinado ático por parte de una aristocracia cerrada parece claro: a mayor endeudamiento del campesinado, menor capacidad de disponer de recursos propios que garanticen uno de los derechos y deberes principales del ciudadano, al menos en otras *poleis* contemporáneas: la participación en el ejército hoplítico» (DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 22).

96 Cfr. PICCIRILLI 1990, 148. Per una esposizione recente dei fatti di Cilone secondo il punto di vista “tradizionale” si veda AGORATSIOS 2007; interessante la critica delle fonti in GIULIANI 1999, 21-31, che fa emergere intendimenti e manipolazioni nel racconto della vicenda.

olimpici, che abbiamo già visto imparentarsi con il tiranno di Megara che probabilmente voleva approfittare dei disordini interni ateniesi per rinsaldare il possesso dei territori contesi quali la pianura eleusina e l'isola di Salamina⁹⁷, o perfino estendere la propria influenza sulla stessa Attica⁹⁸, viene solitamente descritto, fin dal resoconto tucidideo, come un primo tentativo di instaurare la tirannide ad Atene, perfettamente congruente con la tendenza tirannica della Grecia del VII secolo⁹⁹.

Ma, come s'è visto, l'Atene del VII secolo conosce un'evoluzione completamente diversa, persino opposta, rispetto alle altre *poleis*: ed effettivamente, in realtà, l'intera vicenda di Cilone ha un che di «peu claire»¹⁰⁰, per alcuni particolari che sembrano esulare dal tradizionale "schema" delle tirannidi arcaiche¹⁰¹ e che evidentemente disturbavano anche le fonti antiche, che cercavano di giustificarli con espedienti che hanno contribuito ad annebbiare ulteriormente la situazione¹⁰². È specialmente la sconcertante circostanza che l'aspirante tiranno non ebbe affatto, almeno stando alle nostre fonti, l'appoggio popolare: "gli Ateniesi [...] vennero alla riscossa in massa dai campi (*πανδημει ἐκ τῶν ἀγρῶν*) per assalirli [sc. i Ciloniani che avevano occupato l'Acropoli] e, posto il campo, li assediaron" ¹⁰³. All'epoca, nelle campagne doveva lavorare (e vivere) la maggior parte del *dēmos* attico¹⁰⁴, ovvero quella base popolare ("oplitica") su cui solitamente facevano affidamento i tiranni per assumere il potere, cosa di cui era consapevole lo stesso Solone¹⁰⁵. Se i ruoli, in questa vicenda, appaiono come inverti-

97 Vd. *supra*.

98 PICCIRILLI 1978, 6.

99 Cfr. ANDREWES 1982, 368; DE LIBERO 1996, 45-9.

100 MOSSÉ 1969, 51.

101 Per il quale, nei limiti ovviamente di quanto si possa veramente parlare di "schema", vd. *supra*. Aveva molto rapidamente percepito questa anomalia anche ANDREWES 1982, 368.

102 Mabel Lang (1967), confrontando le testimonianze sull'episodio di Erodoto, Tuciddide e Plutarco, ha fornito un'esemplare dimostrazione di come alcuni particolari (anche non secondari) della vicenda potrebbero essere stati "creati" ("mitologizzati", secondo la terminologia usata dall'Autrice) o inferiti per tentare di darvi spessore storico,

103 Th. I 126, 7 (trad. F. Ferrari); cfr. EHRENBERG 1973a, 56-7.

104 Sulla coincidenza fra *dēmos* e campagne cfr. SINCLAIR 1961, 20.

105 Per la composizione "oplitica" del *dēmos* delle campagne, cfr. VALDÉS GUÍA 2002b, 94; per l'appoggio "oplitico" ai tiranni, cfr. DREWS 1972, *passim*; per la consapevolezza di Solone, vd. *supra*. FORSDYKE 2005a, 81, utilizza questo stesso argomento per negare la storicità dell'intervento ateniese dalle campagne («subsequent Athenian history shows that the Athenian masses were not opposed in principle to the rule of a tyrant»), ma è abbastanza evidente come l'episodio debba essere letto secondo l'opposta prospettiva: se Cilone fosse stato considerato come un aspirante tiranno a tutti gli effetti, Tuciddide non avrebbe avuto bisogno di inserire nel suo racconto una specificazione che sarebbe potuta risultare strana. Che Cilone mancasse di appoggio popolare perché si era semplicemente sbagliato, quasi dimenticando di guadagnarselo (RHODES 1986, 134; LAVELLE 2005, 38), è forse troppo puerile da credere, specialmente se egli aveva davvero pianificato di agire durante le Diasie per approfittare della lontananza del popolo dalla città per l'occasione festiva (*ibid.*, 37-8): ma l'ingenuità di Cilone sembra essere una cifra ormai acquisita negli studi sulle tirannidi arcaiche (cfr. DE LIBERO 1996, 48-9: «Eine

ti, con il popolo all'opposizione del presunto aspirante tiranno, dovremmo forse arguirne che quello di Cilone sia stato in realtà un tentativo aristocratico di reagire al progressivo potenziamento della fascia "oplitica" della popolazione¹⁰⁶. Questo spiegherebbe meglio la contro-reazione del *dēmos* rurale e soprattutto la posizione degli Alcmeonidi, rappresentanti di un *genos* che nella storia ateniese troviamo sempre schierato, in misura maggiore o minore a seconda delle circostanze, dalla parte "popolare"¹⁰⁷; Claude Mossé era giunta a supporre che l'intervento dalle campagne fosse stato sollevato direttamente da Megacle¹⁰⁸.

È abbastanza evidente che Megacle eliminò i golpisti per evitare che fossero giudicati dall'Areopago, il consiglio aristocratico all'epoca guidato dai "pritani dei naucrari"¹⁰⁹: come ha arguito Miriam Valdés Guía sulla scorta di uno scolio ad Aristofane¹¹⁰, il fatto che il massacro avvenga presso il tempio delle *Semnai*

gewisse Naivität ist ihm nicht abzusprechen»). Altri vedono il mancato appoggio popolare come causato dal coinvolgimento dei nemici megaresi (cfr. per esempio MUÑOZ VALLE 1978, 43-4) — si tratta comunque di un'ulteriore anomalia dell'episodio.

106 Usualmente il potere tirannico nasce da uno stato di tensione "orizzontale" fra *genē* nobiliari (McGLEW 1996, 4), ma interpretare in questo senso l'episodio risulta quantomeno problematico, dato che rispecchia evidentemente una *stasis* "verticale" fra aristocratici e categorie medio-basse della popolazione: cfr. PHILLIPS 2008, 36-49. Il fatto che Cilone fosse imparentato con Teagene di Megara giustifica solo le notizie circa un appoggio megarese (sicuramente per motivi economici, non certo ideologici) al tentativo di colpo di stato, non le aspirazioni tiranniche dell'Ateniese: anche gli Alcmeonidi e forse Solone stesso sarebbero stati imparentati con Pisistrato, così come Clistene ateniese con l'omonimo tiranno di Sicione, ma si tratta di quei fenomeni di relazioni "internazionali" assai comuni nell'aristocrazia greca arcaica (cfr. RAAFLAUB 1996a, 1049): da nessuno di loro provenne mai un tentativo di instaurare un regime tirannico (anche se la propaganda aristocratica avrebbe sostenuto il contrario a proposito di Pericle e, soprattutto, Alcibiade). Interessante l'accenno di VALDÉS GUÍA 2002b, 78, circa «la posibilidad de una reacción "eupátrida" en el gobierno de Atenas en esos años».

107 Vd. *supra*; cfr. già FRENCH 1957, 241: «By background Cylon was an aristocrat: against his party stood the followers of Megacles, head of the Alcmaeonid family, which was generally identified by Attic tradition as the champion of radical, never of reactionary, causes. A reasonable supposition is that Cylon was the head or, for later tradition, the symbol of those who were prepared to meet the social crisis with a resort to violence in the interests of a privileged aristocracy». Sullo *status* particolare degli *Alkmaionidai* cfr. PARKER R. 1996, 318-9. Questo *genos* avrebbe supportato tiranni (i Pisistratidi, nonostante successive smentite) e fornito tiranni "virtuali" quali Pericle ed Alcibiade.

108 MOSSÉ 1969, 51; cfr. su scala ridotta ai soli dipendenti di Megacle, FORSDYKE 2005a, 81-2: ma su Megacle come *dēmou hēgemōn* si veda DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 29 (vd. *supra*).

109 E che sarebbe poi stato convocato da Mirone di Flia, cioè un cittadino del demo attico di provenienza dei Licomidi, famiglia tradizionalmente ostile agli Alcmeonidi (FERRARA 1964, 61-8; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 44 e 227 n. 13; CAMASSA 2007, 23-4; sui *Lykomidai* cfr. PARKER R. 1996, 305-7). Sui pritani dei naucrari ai tempi di Cilone, vd. *supra*. VAN WEES 2009, 345 n. 4, tenta di risolvere l'apparente contraddizione fra gli arconti di Tucidide e i pritani di Erodoto collegando questi ultimi, in quanto *naucraroí*, agli Alcmeonidi, «noti come la fazione "costiera"» (rif. a Hdt. I 59, 3 e AP 13, 4), richiamando poi un *ostrakon* (Agora P16873, già studiato in questo senso da FIGUEIRA 1986), pertinente all'ostracismo del "sacrilego" Santippo (488/7 - 485/4) e nel quale quest'ultimo è additato come il peggiore dei "*prytaneis* colpevoli". Ma questo graffito non è ovviamente conclusivo poiché ci troviamo a quell'altezza cronologica in cui già lo stesso Autore ammette che doveva esservi imbarazzo circa l'esatto ruolo giocato da questi magistrati non più esistenti; van Wees inoltre sembra non aver presenti i lavori della Valdés Guía.

110 *Ad Eq.* 445.

*Theat*¹¹¹, venerate sulla “collina di Ares”¹¹², suggerisce che i supplici erano diretti là sperando di trovarvi rifugio e protezione, ma furono eliminati dagli Alcmeonidi per evitare che venisse emesso un giudizio compiacente¹¹³. Questa interpretazione avvalorava l’idea che l’azione di Cione avesse le sue radici nel conservatorismo aristocratico piuttosto che nell’intraprendenza tirannico-popolare¹¹⁴

Sul fatto che la legislazione di “Dracone” sia stata una reazione a questi eventi, usualmente datati al 632, parte della critica moderna concorda con le interpretazioni antiche¹¹⁵, e sebbene il sistema areopagitico non dovesse aver conosciuto particolari sconvolgimenti¹¹⁶, è generalmente accettato che uno degli esiti di queste “riforme” fosse stato quello di sottrarre all’arbitrio del sistema delle vendette o faide aristocratiche la risoluzione delle controversie, prevedendo l’esilio come pena per gli omicidi (sembra di tutti, non solo di quelli involontari¹¹⁷). Tuttavia, se l’episodio del massacro dei Ciloniani non era stato davvero un momento di faida tra *genē* rivali ma aveva avuto uno scopo ben preciso, il punto focale dell’intera vicenda, insieme al ruolo e fors’anche alla cronologia di Dracone, potrebbe cambiare sensibilmente: se quel “giudizio compiacente” temuto dagli Alcmeonidi potesse essere identificato con la pena dell’esilio, prevista dalla legislazione draconiana¹¹⁸, questa verrebbe a precedere la vicenda ciloniana.

111 VS 12, 1; la notizia è anche in Th. I 126, 11.

112 Vd. *infra*.

113 VALDÉS GUÍA 2002a, 57; EAD. 2002b, 81.

114 Anche l’occupazione dell’Acropoli, solitamente intesa come atto simbolico/pratico tipico dei tiranni (notissimo il caso di Pisistrato — cfr. sul tema HOPPER 1963, 10 e 14, e più recentemente SEAFORD 2003b, 97-8; ID. 2004, 54-5), potrebbe avere (in via puramente ipotetica) un diverso valore: posto che sull’Acropoli si sarebbe trovato un arcaico Pritaneo (ROSIVACH 2008, *passim*; ma *contra*: già HOPPER 1963, 14) che avrebbe potuto essere la sede (fors’anche solo rituale) di qualcuno degli arconti (vd. *supra*), l’azione potrebbe essere interpretata come un assalto, da parte della “fazione” aristocratica, alla roccaforte degli Alcmeonidi (che in quel tempo detenevano, con Megacle, almeno una carica arcontale). Alcuni reperti archeologici potrebbero far ritenere che rituali di “pasti comuni”, del tipo che si sarebbe poi svolto nel Pritaneo, si tenessero fin dagli inizi del VII secolo nell’*agora* (BAURAIN-REBILLARD 2008, 128-35), ma sembra vi siano ritrovamenti più o meno analoghi anche sull’Acropoli (*ibid.*, 125-8).

115 Cfr. per esempio DAY/CHAMBERS 1962, 163; STROUD 1968, 72; ANDREWES 1982, 380; PICCIRILLI 1990, 206; HÖLKESKAMP 1992, 76; SEAFORD 1994, 98; CAMASSA 2007, 24-6.

116 Gli aristocratici areopagiti sembrano conservare un notevole potere anche dopo Dracone, se la condanna degli Alcmeonidi colpevoli del massacro dei Ciloniani (che potrebbe aver seguito di qualche tempo i fatti, e dunque essere posteriore alle riforme: così almeno sembra dal resoconto di Plutarco e dal ruolo ricoperto da Solone nel processo; *contra*: PHILLIPS 2008, 38-40) aveva richiesto una notevole compattezza e forza dell’aristocrazia tradizionale per contrastare un *genos* già all’epoca assai rilevante (PHILLIPS 2008, 38): sembra essere in effetti con Solone che l’Areopago inizia a perdere la sua configurazione esclusivamente aristocratica (vd. *infra*). Dracone è del resto ricordato più spesso come legislatore (τὸς θεσμοὺς ἔθηκεν: AP 4, 1) che come riformatore costituzionale (cfr. SANTONI 1999, 160; un accenno in senso opposto è in [Pl.] Ax. 365d).

117 Vd. *infra*.

118 Che l’esilio previsto da Dracone potesse essere comminato dall’Areopago potrebbe anche spiegare la notizia relativa agli efeti e il loro presumibile collegamento con questo tribunale (vd. *supra*). Sull’esilio come pratica usuale nella risoluzione delle controversie aristocratiche per tutta l’età arcaica, cfr. l’intero secondo capitolo di FORSDYKE 2005a.

Come è noto, la legge sugli omicidi attribuita a Dracone — l'unica che Solone avrebbe conservato¹¹⁹ — ci è pervenuta attraverso una redazione epigrafica della fine del V secolo che, nonostante le notevoli implicazioni ideologiche e politiche del tempo, sembra dover rispecchiare fedelmente il testo originario¹²⁰. La *communis opinio* circa questa legge è che fosse finalizzata a subordinare ad un processo giudiziario il diritto familiare della vendetta, inserendosi dunque nella presunta tendenza generale del “codice legislativo” come fissazione delle norme consuetudinarie contro l'arbitrio dei magistrati¹²¹, ma vi sono validi motivi per poterne dubitare.

Sul carattere fondamentalmente aristocratico dei provvedimenti di Dracone non sembrano esservi molti dubbi¹²²: la definizione dell'esilio come pena per gli omicidi sembra in effetti non essere altro che la codificazione legislativa di una pratica tradizionale appartenente al sistema giuridico-sacrale aristocratico. Michael Gagarin ha dimostrato ottimamente che la legislazione in materia di omicidi dell'Atene arcaica doveva corrispondere a quella rintracciabile nei riferimenti epici, e che questa prevedeva l'esilio (eventualmente associato ad un risarcimento, la *poinē*) come unica punizione. La sua analisi dimostra che non era percepita alcuna distinzione fondamentale fra omicidio volontario e involontario, e soprattutto che il sistema della “vendetta” non era minimamente applicato¹²³. L'analisi di Gagarin non sembra poter lasciare adito a dubbi, se non nella sua negazione di qualsiasi «concept of religious pollution»¹²⁴, giacché l'esilio stesso, in quanto espulsione dalla comunità, recava in sé un carattere religioso e sacrale, comprovato dalla “protezione” accordata all'omicida errante¹²⁵: si iscri-

119 Vd. *supra* e *infra*.

120 IG I³ 104 [I² 115] = ML 86 [GHI 87] (sull'esilio ll. 10-12); cfr. GAGARIN 1981b, xv-xvii (testo e traduzione) e 1-4 (contesto della ripubblicazione e caratteri generali della legge); PICCIRILLI 1990, 203; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 45; FORSDYKE 2005a, 84 ss.; PHILLIPS 2008, 49 con n. 63

121 ANDREWES 1982, 370; STANTON 1990, 29 n. 8; PICCIRILLI 1990, 205; SEAFORD 1994, 98 con n. 114; RAAFLAUB 2000, 44; PHILLIPS 2008, 56; vd. anche *infra* per una critica alle tradizionali acquisizioni circa la scrittura dei codici legislativi arcaici. Sui contenuti e gli scopi di questa legge cfr. ultimamente PHILLIPS 2008, 49-57.

122 Cfr. EDER 1986, 262-300; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 26-7 e 45 (quest'ultimo, a p. 52, riconduce al legislatore oscuro addirittura il consolidamento dell'ectemorato); VALDÉS GUÍA 2002b, 92 («Dracón non cambiaría esencialmente la constitución anterior», con riferimento ad Arist. *Pol.* II 1274b15-6).

123 GAGARIN 1981b, 5-19 (sulla vendetta cfr. invece l'ipotesi tradizionale di BONNER 1911, 13 ss.; sull'esilio e la *poinē*, *ibid.*, 17-9).

124 GAGARIN 1981b, 17 (era idea già di BONNER 1911, 14-6).

125 GAGARIN 1981b, 58-61 (in riferimento alle ll. 26-9 del testo); PARKER 1983, 118; lo stesso BONNER 1911, 18, notava come il più delle volte l'omicida errante si presentava come un supplice. Sulla presenza del concetto di “contaminazione” nella cultura greca arcaica si veda ADKINS 1987, 125 ss. (con riferimenti anche a Dracone, in particolare alla n. 56 di p. 159: «quanto ci resta delle leggi di Dracone non allude, in realtà, alla “contaminazione”, ma la sua esistenza è chiaramente implicita, e può essere stata menzionata esplicitamente in una parte perduta»), e, nel caso specifico delle legislazioni arcaiche, VERNANT 1993, 68. Sulla questione dell'esilio in relazione alla contaminazione della città si vedano le

veva, cioè, nel sistema procedurale del *pharmakos*¹²⁶.

Altri particolari, nel testo della legge, si rifanno senza dubbio ad una fase arcaica della storia ateniese: si ricorda per esempio un ruolo di δικάζειν riservato ai *basileis* che ha suscitato vari problemi interpretativi¹²⁷ e che potrebbe semplicemente richiamare quelle prerogative giudiziarie degli arconti/*basileis* arcaici – laddove nel problematico plurale potrebbero persino intravedersi quei pritani dei naucrari che erano probabilmente i più illustri *basileis* territoriali dell’Attica e che sicuramente esistevano (con funzioni giudiziarie) all’altezza cronologica di Cilone¹²⁸. Insomma, la cosiddetta legge di Dracone non sembra costituire una particolare innovazione nella storia del diritto attico arcaico¹²⁹, ed anzi potrebbe configurarsi come un mero “emendamento”, concernente il caso specifico degli omicidi involontari, ad un *agraphos nomos* precedente – il che spiegherebbe anche l’enigmatica assenza di una parte precedente relativa agli omicidi volontari¹³⁰; ad ogni modo, essa appare del tutto svincolata dai fatti ciloniani, come sembra suggerire anche un attento esame dei dati cronologici.

La collocazione assoluta degli eventi, come oggi ricostruiti, dipende unicamente dalla datazione arcontale di Dracone fornita da Aristotele¹³¹, che potrebbe benissimo essere incorso in un errore (lo scivolamento cronologico è peraltro una delle caratteristiche peculiari della tradizione più tarda sui legislatori arcai-

osservazioni di MACDOWELL 1999, 142 ss.

126 Vd. *infra*.

127 Il testo è alle ll. 11-12 dell’epigrafe; cfr. GAGARIN 1981b, 46-8.

128 Vd. *supra*; BONNER 1928, 19, negava ai pritani dei naucrari una funzione giudiziaria, ma la loro identificazione con i *basileis* è plausibile e giustifica tali competenze. Ancora in età classica il magistrato preposto a tutti i casi di omicidio era l’arconte *basileus* (cfr. MACDOWELL 1999, 33-8).

129 «Presumably the publication of the laws was thought to strengthen the existing *politeia*, while it did not significantly (or at all) change it. [...] If Theseus’ move away from absolute monarchy created a *politeia*, the publication of the laws which operated in it, through the magistrates who enforced them, solidified the system» (DEVELIN 1984b, 302). Nella *Athenaiōn Politeia*, Aristotele inserisce senza esitazioni Dracone nell’elenco delle *metabolai* costituzionali (41, 2), ma potrebbe trattarsi verosimilmente di una forzatura funzionale ai suoi intenti e finalizzata a sistematizzare complessivamente la storia costituzionale ateniese. SEALEY 1987, 115, aveva notato, recuperando l’esegesi onomastica Dracone = serpente (vd. *supra*), che riferirsi alle “leggi di Dracone” sarebbe equivalso a intendere le “leggi del serpente”, ovvero le “leggi ancestrali dell’Acropoli”, dove veniva venerato il serpente, dunque in ultima analisi le leggi tradizionali dell’aristocrazia ateniese (*contra*: RHODES 1981, 109 ss.).

130 Il problematico *incipit* è stato analizzato a fondo dal Gagarin (1981b, 80-110), anche sulla scorta di ampi confronti, e sembra proprio che la formula iniziale (καὶ ἐὰν) serva proprio «to emphasize that the decree applies to certain exceptional situations», «the addition of a provision when no contrast is felt with the preceding provision» (*ibid.*, 95). Questa formula non solo indica che pure per gli omicidi volontari (*ek pronoias*) era previsto l’esilio, ma che questo doveva già avvenire anteriormente all’aggiunta dei casi involontari (cfr. *ibid.*, 111-44, e THOMAS 2005, 53). Questa interpretazione d’altra parte si inserisce perfettamente nel senso delle legislazioni scritte arcaiche come momento codificante di specifici problemi giudiziari (vd. *infra*), sicché non sembra doversi nutrire particolari riserve su questo tipo di ricostruzione.

131 AP 4, 1; cfr. DE SANCTIS 1975, 160-1.

ci¹³²: lo stesso era accaduto con Solone e i suoi rapporti con Pisistrato, Amasi e Creso). Per Cilone, inoltre, a parte a datazioni tradizionali analogamente poco significative (fra l'altro, non sappiamo nemmeno di quale Olimpiade sarebbe stato vincitore¹³³), l'unico referente storico "esterno" è la tirannide di Teagene di Megara (suocero di Cilone), la cui collocazione cronologica è ugualmente incerta dipendendo, circolarmente, da quella del genero¹³⁴.

Anche la scansione relativa dei fatti appare alquanto dubbia, e la questione è ben riassunta da Victor Parker: l'unica sicurezza è l'antiorità di Cilone rispetto a Solone¹³⁵! Già Mabel Lang aveva notato come «to us it is almost obvious that Dracon's homicide laws should have resulted from this massacre [sc. quello ciloniano] and the resultant trial, but no one of our ancient sources connects them at all»¹³⁶, e lo stesso Gagarin, dal suo punto di vista, aveva notato nel massacro una notevole anomalia che esclude un qualsiasi rapporto causale con la legislazione sugli omicidi di Dracone¹³⁷, così come mancano «indizi che permettano di istituire una connessione di qualunque tipo (anche solo in termini di prossimità cronologica) tra l'intervento legislativo di Dracone ed il successivo processo agli uccisori dei ciloniani, che si svolse con modalità indubbiamente peculiari»¹³⁸. Il fatto che «in nessuna tradizione la vicenda del sacrilegio lascia intravedere l'esistenza delle leggi draconiane»¹³⁹ è naturalmente un indizio troppo vago per poter essere considerato con sufficiente sicurezza.

Certo, dal testo della *Athēnaiōn Politeia* potremmo sospettare una successione temporale fra l'esilio degli Alcmeonidi, la purificazione di Epimenide (entrambi in AP I), la lunga crisi sociale ambientata nel corso dell'*archaia politeia* (II-III), Dracone (IV), una nuova crisi (V, 1-2) e infine Solone (V 2 ss.). Ora, i termini con cui Aristotele descrive la crisi "pre-draconiana" sono quelli che Plutarco ascrive alla crisi pre-soloniana¹⁴⁰ — una confusione di questo tipo richiama l'anticipazio-

132 Cfr. ADCOCK 1927, 102.

133 Cfr. LANG 1967, 248; GIULIANI 1999, 31-3, anche per altri dati incerti, come il fatto che l'evento sia accaduto in un anno olimpico.

134 Cfr. GIULIANI 1999, 33. Non sono mancate neppure proposte di abbassarne la cronologia: cfr. LÉVY 1978.

135 PARKER V. 2004, 140-1.

136 LANG 1967, 248 (corsivo mio).

137 GAGARIN 1981b, 20-1: «the killing of the Kylonians was unusual in two respects. First, [...] some religious factor (the violation of a sanctuary or of suppliants' rights) other than the killing itself was involved [...]. Second, the fact that the killing of the Kylonians was also a political act, a tyrannicide, means that it would probably be treated differently from ordinary homicide». Non concordiamo ovviamente sulla definizione di "tirannicidio", ma che il fatto non fosse un crimine come tutti gli altri rimane un dato di fatto.

138 GIULIANI 1999, 35.

139 *Ibid.*, 32.

140 Vd. *supra*.

ne plutarchea delle tre fazioni pre-tiranniche all'avvento di Solone¹⁴¹, tutte spie di una notevole incertezza nell'attribuire con esattezza i termini delle svariate questioni sociali succedutesi nel corso della storia ateniese arcaica.

Se il nesso fra Epimenide e l'esilio degli Alcmeonidi appare più causale che cronologico¹⁴², il *μετὰ δὲ ταῦτα* di IV, 1 si riferisce abbastanza chiaramente alla *archaia politeia* descritta in III: e siccome quest'ultima è definita *πρώτη*, intendendola dunque come la prima in assoluto della storia ateniese, risale senza dubbio — con tutte le evoluzioni progressive enunciate nel capitolo — alle origini dello stato ateniese¹⁴³. Come aveva già suggerito Louis Moulinier, la formula temporale con cui si apre il capitolo IV deve riferirsi all'ultimo evento ricordato nel capitolo precedente¹⁴⁴: questo Autore pensava all'istituzione degli arconti tesmoteti, ma — potendo quest'ultima essere solo una anticipazione (*πολλοῖς ὕστερον ἔτερον*: III, 4) funzionale al contesto di progressivo sviluppo delle magistrature arcaiche — è probabile che Aristotele volesse riferirsi alla conclusione del processo evolutivo dell'*archaia politeia*, la creazione della carica dell'arconte che *τελευταία τούτων ἐγένετο τῶν ἀρχῶν* (III, 3) e che, secondo le ricostruzioni presentate in precedenza, dovrebbe essersi originata nel corso dell'VIII secolo¹⁴⁵. A questo punto, l'osservazione che Dracone intervenne *μετὰ δὲ ταῦτα χρόνου τινὸς οὐ πολλοῦ διελθόντος* potrebbe far allusione ad un momento storico non così relativamente avanzato come il 621/20. Contro l'antiorità di Dracone rispetto ai fatti di Cilon rimane, secondo la ricostruzione di Miriam Valdés Guía cui abbiamo fatto riferimento, la trasformazione dei pritani dei naucrari — attivi all'epoca di Cilon — in efeti: ma, come abbiamo visto, è probabile che le cinquanta unità che la studiosa attribuisce ai pritani siano da riferire a *tutti* i naucrari, laddove i pritani potrebbero essere stati soltanto dodici¹⁴⁶ e, pertanto, del tutto svincolati dai cinquantuno *ephetai* draconiani.

La vicenda ciloniana, nel rivelare un conflitto fra aristocrazia e medio-piccoli

141 Vd. *supra*.

142 Aristotele scrive: *Ἐπιμενίδης δ' ὁ Κρήσις ἐπὶ τούτοις ἐκάθηρε τὴν πόλιν*; la specificazione allude indubbiamente ad un nesso fra i due eventi, ma del tutto privo di valore cronologico — lo scrittore sembra intendere piuttosto che "Epimenide il Cretese purificò la città *per questi fatti*".

143 Vd. *supra*.

144 MOULINIER 1946, 186-8.

145 Vd. *supra*. Anche se il riferimento di Aristotele riguardasse proprio i tesmoteti ci potremmo trovare comunque nel medesimo periodo, dal momento che — come si vedrà *infra* a proposito delle riforme sociali di Solone — l'istituzione di questi ultimi sei arconti potrebbe rapportarsi in qualche modo all'emergere dei ceti "oplitici" e alla loro ammissione alla *politeia*. I tesmoteti dovevano essere preposti a "porre" (*tithēmi*, piuttosto che a "scrivere" come vuole Aristotele, AP 3, 4) le sentenze (*thesmia* = *themistes*), dovrebbero cioè potersi identificare con i *basileis* giudicanti di cui ci siamo già occupati *supra*, e sono dunque compatibili con una fase arcaica della storia ateniese (cfr. GAGARIN 1981a, *passim*).

146 Vd. *supra*.

proprietari terrieri (“opliti”) nel quale i secondi potevano avere ancora qualche potere, potrebbe essere retrodatata di qualche decennio, in concomitanza con l’inizio del declino della “classe oplitica”, individuato archeologicamente al principio del VII secolo. A sua volta l’intervento di Dracone — presumibilmente di non molto anteriore — potrebbe essere dunque inteso come un qualche tentativo di apertura della classe dirigente aristocratica alle istanze “oplitiche”, attraverso norme più “garantiste”, che alla luce delle vicende tardoclassiche sarebbero divenute una vera e propria concessione di *politeia* agli “opliti”. La sua opera potrebbe dunque essere stata l’esito di una serie di rivendicazioni “popolari”, ma da collocare in qualche momento tra la fine dell’VIII e gli inizi del VII secolo a.C.¹⁴⁷

Questo potrebbe chiarire il motivo per cui Solone, che nel biografismo aneddotico tardo è coinvolto praticamente in tutti gli eventi ateniesi e non di fine VII e fino alla metà del VI secolo¹⁴⁸ (Salamina, prima guerra sacra, processo agli Alcmeonidi, Epimenide, Talete, Creso, Amasi, Filocipro, Pisistrato...), è sorprendentemente assente dalle notizie, peraltro molto nebuloze, relative a Dracone: certo se quest’ultimo avesse realmente operato alla fine degli anni Venti del VII secolo, Solone sarebbe stato ancora troppo giovane per avere un ruolo degno d’essere menzionato: ma non dubitiamo che Plutarco, Diogene Laerzio o qualche altra loro fonte avrebbero senza dubbio trovato un *escamotage* per collegare le figure dei due legislatori in modo più stretto che non l’abrogazione, da parte del secondo, delle leggi del primo (anche Pisistrato, se seguissimo alla lettera la scansione degli avvenimenti secondo Plutarco, sarebbe stato troppo giovane per partecipare alla campagna di riconquista di Salamina¹⁴⁹).

Gli *argumenta e silentio*, si sa, sono sempre scivolosi: ma anche l’esito così plateale del processo agli Alcmeonidi — l’espulsione di tutti i membri del *genos* e pure la riesumazione dei cadaveri — ci suggerisce che gli eventi siano più lontani fra loro di quanto non voglia ammettere la cronologia tradizionale¹⁵⁰ (che cer-

147 Va notato che GAGARIN 2008, 93-109, giustifica la *scrittura* delle leggi draconiane con una serie di esigenze che sarebbero nate proprio dallo sviluppo della comunità poleica ateniese

148 ANDREWES 1982, 372, notava «the Athenians’ tendency to introduce the figure of Solon wherever they could and to embroider stories about him»; cfr. anche PEARSON 1941, 221 ss., sul recupero del “mito” di Solone da parte degli oratori attici («Whenever an appeal is to be made to the traditions of Athenian law and morality, Solon is likely to be brought in», p. 221).

149 Cfr. AP 17, 2.

150 Cfr. MORRIS 1993, 36 («The exhumation must have taken place some time after Kylon’s coup»); lo stesso ampio spazio cronologico fra sacrilegio e processo era stato notato da GIULIANI 1999, 33-4, che proponeva però di abbassare la cronologia di tutti gli eventi (*ibid.*, 36 ss.), ricollegandosi in questo modo alle ipotesi di LÉVY 1978. Tutto questo naturalmente ammette implicitamente la caratterizzazione aprioristica di Cilone quale aspirante tiranno, e si basa su vicende e tradizioni (gli scontri fra Atene e Megara per Salamina, la vittoria olimpica di Megacle “I” o “II”, l’incontro di Alcmeone con Cre-

to risponde a logiche interne di coerenza con quanto all'epoca si poteva ricordare e interpretare dei fatti passati): ci parla di un *agos*, un *miasma* che poteva durare da tempo e che poteva essere costituito da una prosecuzione per tutto il VII secolo di quegli scontri fra aristocrazia e sostenitori di una "classe oplitica" sempre più assoggettata e indebolita: non sorprende che solo alla fine di questa fase, quando ormai il potere di *genē* "popolari" quali erano, appunto, gli Alcmeonidi (che fra l'altro erano strettamente legati alle istanze purificatorie del santuario delfico), si era quasi completamente sgretolato, si potè pervenire alla definitiva condanna ed esilio (sulla base del "codice" draconiano) dei "colpevoli" (nel frattempo morti) e, secondo la concezione della colpa ereditaria, di tutti i loro discendenti¹⁵¹.

Le ricostruzioni tradizionali potrebbero così lasciare spazio a fenomeni relativi ad una riflessione più generale sull'amministrazione della giustizia nella *polis* arcaica, ma anche sulla partecipazione popolare alla *politeia*: significativa in questo senso la mobilitazione del *dēmos* da parte di Megacle, che in quella circostanza rappresentava il collegio arcontale, in opposizione ai "pritani dei naucrari" ed all'intero Areopago. Partecipazione che si sarebbe fortemente ridotta, per i motivi già illustrati, nel corso del VII secolo. Di questo dibattito arcaico rimarrebbero solo poche tracce nella recensione aristotelica, deformata e rimodulata sulla base delle riflessioni politiche delle età tardoclassica ed ellenistica¹⁵²: ne po-

so) alquanto nebulose. Merita però di essere riportata, per la sua importanza metodologica, un'affermazione conclusiva di Alessandro Giuliani: «le [...] implicazioni [sc. di questa teoria] vanno ulteriormente approfondite, soprattutto in relazione con le complesse tematiche relative alla genesi della legislazione soloniana» (GIULIANI 1999, 42; corsivo mio).

151 Sulla colpa ereditaria, vd. *infra*. In questo quadro, è possibile supporre che l'atmosfera stessa di empietà e impurità, di *agos*, sia stata montata ad arte dagli aristocratici nemici degli Alcmeonidi: se consideriamo che parte importante di questa situazione di precarietà dovette essere giocata dai rovesci militari sul fronte megarese (cfr. L'HOMME-WÉRY 1996a, 303-25 ss., e 1999, 124-30, anche se in riferimento ad Eleusi), non abbiamo motivo per dubitare che la riconquista da parte di Megara di Salamina e Nisea (Plutarco [VS 12, 5; vd. *supra*] la colloca in occasione dei disordini ciloniani, ma la cronologia degli eventi è straordinariamente confusa) possa essere stata favorita dagli aristocratici ateniesi (vd. *supra* per la connessione fra i disordini ciloniani e la riconquista dell'isola, e *infra* per i probabili interessi economici dell'aristocrazia tradizionale verso l'area megarese). In questo caso, che la vicenda politica di Solone (e, leggermente più tardi, di Pisistrato) abbia avuto inizio con la riscossa ateniese a Salamina e poi Nisea (FROST 1999, 133) acquisterebbe un ulteriore significato; avrebbero più senso anche il divieto di riproporre la questione della guerra e l'altrimenti incomprensibile (in quel contesto) "profezia" di Epimenide a proposito di Munichia (VS 12, 10; D.L. I 114), che ha tutto l'aspetto di un consiglio militare (cfr. PICCIRILLI 1990, 161). PICCIRILLI 1978, 6-7, ricostruiva gli eventi complicandoli (Salamina megarese riconquistata dagli Ateniesi con la sconfitta di Cilone, poi persa durante i disordini successivi, poi ripresa da Solone) forse inutilmente.

152 Si è spesso sottolineato che l'ordinamento draconiano potrebbe essere una ricostruzione *a posteriori* effettuata sulla base delle vicende del 411. Queste ultime sono assai controverse e complesse: seguendo le linee generali, possiamo ricordare che per fronteggiare la situazione critica delle fasi finali della guerra peloponnesiaca si decise di istituire un regime più moderato della democrazia ormai radicalizzata e, con il decreto di Pitodoro, fu affidato a trenta Ateniesi il compito di redigere un nuovo assetto della *politeia*, che in prima istanza riservava la partecipazione politica ai cinquemila cittadini

trebbe essere una spia quel μετέχειν τῆς πολιτείας che ogni tanto ricorre negli scritti aristotelici¹⁵³ e quel legame, sicuramente reinterpretato secondo categorie seriori, con l'affermarsi dell'oplitismo.

3.3 LA RIFLESSIONE DI SOLONE: GIUSTIZIA E DESTINO

Tale è dunque la situazione, disordinata e ingiusta, come appare ai tempi di Solone: dal punto di vista economico e sociale, un forte sbilanciamento fra ricchi che desiderano esserlo sempre di più e non-ricchi che progressivamente soccombono nei loro diritti più elementari – la soluzione proposta, come abbiamo visto, aveva previsto un ritorno a precedenti, migliori condizioni. Dal punto di vista istituzionale, un perenne scontro (*stasis*) fra un'aristocrazia oligarchica che aveva saputo imporre il proprio sistema genetico al "Consiglio territoriale" e alcune famiglie nobili come gli Alcmeonidi, detentrici del potere arcontale, che cercavano di appoggiarsi al *dēmos* (in parte asservito, in parte ancora libero) per contrastarla. Il massacro dei Ciloniani e la cacciata degli Alcmeonidi sembrano essere le due più significative emergenze – una per parte – di questa crisi, mentre l'intervento draconiano sembra finalizzato a dare una certa regolamentazione alla situazione, anche se purtroppo non ci è dato di sapere in che modo.

Più incisivo rispetto a quello di "Dracone", il compito affidato a Solone, quale

"più capaci di servire lo Stato con le loro persone e con le loro ricchezze" (AP 29, 5). Che questo doppio riferimento possa conservare qualche lontana eco di quell'endiadi soloniana dei ricchi e dei potenti che abbiamo letto nel fr. 7 (vd. *supra*) potrebbe essere confermato dalle intenzioni che Aristotele attribuisce a Clitofonte, uno dei fondatori del nuovo regime. Questo personaggio, identificabile con il discepolo di Socrate protagonista del dialogo platonico omonimo, gravitava non lontano dalla cerchia politica alcmeonide di Alcibiade, ed era quindi portavoce di istanze di *politeia* moderata (vd. *supra* e cfr. REGGIANI, tesi 2006, 162): non sorprende che egli abbia proposto di tener conto, in questo nuovo progetto politico, della costituzione clistenica, che egli riteneva non fosse *dēmotikē*, bensì *paraplēsia tēi* [sc. *politeiai*] *Solōnos* (AP 29, 3). L'accento a Solone potrebbe forse suggerire che i costituenti del 411 miravano a ritrovare i fondamenti dell'ordinamento soloniano (comprendente anche la legislazione draconiana sui crimini di sangue), al quale Clitofonte si riferisce ammonendo di tenere in considerazione anche Clistene: e la soluzione adottata ἐν τῷ παρόντι καιρῷ (AP 31,1), quella della *boulē* dei Quattrocento, potrebbe andare in questa direzione. JACOBY 1949, 384 n. 30, esclude che Clitofonte abbia veramente pronunciato queste parole su Solone, considerandole un'aggiunta esplicitiva di Aristotele o della sua fonte; probabilmente non saremo mai in grado di stabilire con certezza se tutto ciò fu un effettivo recupero di quello che si sapeva su Solone, o se gran parte di quello che sappiamo di Solone sia stato reinterpretato per queste occasioni posteriori: fra l'altro, se considerate sotto questo aspetto, le parole di Clitofonte ci rivelerebbero anche che alla fine del V secolo alcuni caratteri delle costituzioni arcaiche erano stati dimenticati, se si rendeva necessario basarsi su Clistene (cfr. JACOBY 1949, 206) per risalire a Solone. Sull'eventuale preesistenza di categorie "censitarie" prima di Solone, vd. *supra*.

153 Oltre che nell'*Athenaiōn Politeia*, la locuzione ricorre poco meno di una ventina di volte (si rimanda ad AMPOLO 1996, 324 n. 61, per la lista completa).

riformatore istituzionale e nomoteta, è di rivedere completamente (οὐ τὰ μὲν, τὰ δ' οὐχί, scrive Plutarco¹⁵⁴) le istituzioni ateniesi: magistrature (*archai*, secondo la terminologia plutarchea), assemblee (*ekklēsiai*), tribunali (*dikastēria*¹⁵⁵) e consigli (*boulai*), stabilendo¹⁵⁶ per ognuna di esse *timēma*, *arithmos* e *kairos*. Questi tre vocaboli, che fanno riferimento alle determinazioni essenziali di tutti gli istituti nominati (partecipazione, specificazione quantitativa e scansione temporale), sono assai significativi nell'uso che ne fa Plutarco in quanto alludono, tutti e tre, a *misurazioni* e *quantificazioni* effettuate da Solone per bilanciare il governo di Atene. *Timēma*, infatti, prima ancora che "censo" è il *valore* di qualcosa o di qualcuno, diretto discendente ("oggettivizzato" al neutro) della *timē* aristocratica: lo stesso Plutarco, nella biografia soloniana, lo riutilizza col significato di valore economico¹⁵⁷; *arithmos* naturalmente è il "numero", strumento quantificativo per eccellenza, che si può intendere sia nel senso della composizione interna, ad esempio il numero di partecipanti all'assemblea (e di conseguenza al *calcolo* sul quale basare questa composizione), sia in quello della quantità di magistrature, per esempio i nove arconti. *Kairos*, infine, è sì il "tempo", nel significato di periodo o scadenza delle riunioni¹⁵⁸, ma è specialmente il momento *opportuno*, ovvero calcolato sulla base di specifiche necessità, ed anche la *giusta misura* che in Esiodo e in Teognide esplica il senso degli analoghi motti μέτρα φυλάσσεισθαι e μηδὲν ἄγαν ππεύδειν¹⁵⁹.

Congruentemente a quanto sostenuto in precedenza, dunque, la riforma istituzionale portata avanti da Solone in questa seconda fase della sua attività ad Atene si gioca sui concetti di *equilibrio* e *misura*, in una condizione sociale e politica che gli appare come il massimo del disordine e dello squilibrio, seguendo la

154 VS 16, 4.

155 Potrebbe sorprendere l'uso del plurale da parte di Plutarco, che trova corrispondenza in Arist. *Pol.* 1274a3 e *AP* 7, 3: in età classica Atene conosceva una pluralità di *dikastēria*, ma di solito si considerano posteriori alle riforme di Efialte del 462 (cfr. RHODES 1981, 104). «The word *dikasterion* might be applied also [sc. oltre che all'Eliea] to the Areopagos and to the other special homicide courts» (HANSEN 1982, 14), così potremmo vedere in quest'uso plutarcheo un riferimento alla riorganizzazione dell'Areopago e del collegio degli efeti, anche se i passi aristotelici fanno riferimento a più tribunali resi accessibili a tutto il *dēmos*. Sul problema del rapporto fra questi plurali e il *dikastērion* ricordato in *AP* 9, 1-2, cfr. HANSEN 1982, 33-7, che si pronuncia favorevolmente sulla pluralità di tribunali nel VI sec. a.C.: questa discussione non toglie nulla al significato dell'intervento soloniano, anche se delle due ipotesi supportate dall'Autore («successive sessions of one jury» o «simultaneous sessions of several juries») solo la prima sarebbe compatibile con l'identificazione *hēliaia-boulē* (vd. *infra*).

156 Il verbo usato da Plutarco (*l.c.*) è *orizō*, ed è abbastanza significativo segnalarlo in quanto co-radicalmente di *horos*, il cippo confinario: Solone letteralmente traccia nuovi confini anche nel sistema politico ateniese.

157 VS 20, 6 con riferimento alla dote matrimoniale e 23, 3 per il controvalore delle vittime sacrificali. Sulla terminologia cfr. anche MOSSÉ 2004, 250.

158 M. Manfredini, nell'edizione cit., traduce addirittura "adunanze".

159 "Osserva la misura" (Hes. *Op.* 694; trad. L. Magugliani) e "non impegnarti troppo" (Thgn. 401; trad. F. Ferrari).

linea guida fondamentale, che è quella di *Eunomia* che rivela tutto ciò che è ben ordinato e conveniente. Nel fr. 3 Solone lega saldamente l'immagine salvifica di *Eunomia* al rispetto di *Dikē*, ed è questo rapporto quasi simbiotico fra i due concetti che può farci sospettare che il rapporto fra questo testo e il primo frammento (la cosiddetta "elegia alle Muse") sia più forte del fatto di essere stati scritti dallo stesso autore, nello stesso metro e, probabilmente, nello stesso periodo, anteriormente cioè alle riforme, o contestualmente al loro inizio.

Quasi concordemente i commentatori hanno notato la dicotomia di fondo presente nel fr. 1: a partire dalla l. 33, il discorso di Solone sembra cambiare rotta passando, dall'essere una esaltazione della Giustizia divina¹⁶⁰ alla quale non sfugge nessuna ingiustizia umana, ad una digressione quasi gnomica e velatamente polemica, ancorché improntata sul timbro della fatalistica rassegnazione, dedicata all'imprevedibilità e, in certi casi, all'ingiustizia di fondo della Sorte, anch'essa dono divino. Il contrasto è stato da alcuni ritenuto tanto insanabile da rendere necessario considerare spuria la seconda parte¹⁶¹, ma se ad ogni apparente incongruenza dovessimo postulare l'illegittima paternità del brano di un'opera, come fece Zenodoto quando atetizzò l'omerica descrizione dello scudo di Achille¹⁶², rischieremmo di perdere l'apprezzabile *poikilia* intellettuale degli autori antichi. Considerare, viceversa, le due parti del frammento come originariamente separate e appartenenti a componimenti e a fasi biografico-concettuali differenti¹⁶³, o come forma di una logica arcaica "polimorfica", articolata su più prospettive o punti di vista¹⁶⁴, od anche una serie unitaria di problematiche riflessioni estemporanee¹⁶⁵, sembra un modo di aggirare la questione complicandola ulteriormente. Al contrario, è possibile dimostrare che il problema in realtà non è tale, e che dunque non v'è incongruenza tra le due parti del fr. 1, restituendo una visione veramente unitaria ed anche lineare¹⁶⁶ del pensiero soloniano, fondamentale per le sue ricadute in termini di azione politica. Gli studiosi che hanno seguito questo filone esegetico¹⁶⁷, nel tentativo di riportare entrambe

160 Sulla Giustizia di Solone come divinità, vd. *supra*.

161 Per esempio PERROTTA 1924.

162 *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, IV, ed. H. Erbse, Berlin 1975, 527 (*ad I* 483a).

163 HOMMEL 1972, *passim*.

164 VAN GRÖNINGEN 1960, 94-7; FRÄNKEL 1960, 70-1; MANUWALD, *passim*; NESSELRATH 1992, *passim*; NOUSSIA 2001, 188-9; STODDARD 2002, *passim*.

165 LATTIMORE 1947.

166 Uno svolgimento lineare dell'elegia "alle Muse" è invece negato da G. Ferrara (1964), che vi ravvisa al contrario «una serie successiva di argomentazioni» (p. 57), arrivando perfino a giudicare «indiscutibile» il «carattere poco coerente dell'insieme dell'Elegia» (*ivi*, n. 12)

167 Sono elencati in NOUSSIA 2001, 188: ricordiamo specialmente JAEGER 1967, 271-5, che collega l'idea della punizione degli ingiusti con la redistribuzione dei loro beni, considerata erroneamente arbitraria e ingiusta.

le descrizioni ad un'idea di fondo, quali la saggezza, l'*atē*, la giustizia divina¹⁶⁸, ci permettono di cogliere meglio il nesso di causalità intercorrente fra le due parti e di effettuare un passo ulteriore, proponendo una continuità di discorso con il fr. 3, la cosiddetta "*Eunomia*", a sua volta considerata spesso antitetica nei confronti del primo frammento¹⁶⁹.

Infatti, alla base della prima parte del fr. 1 v'è l'idea del contrasto fra un mondo che vive *kata kosmon*, la cui conoscenza Solone chiede alle Muse, vedendovi il requisito essenziale per perseguire la ricchezza giusta e stabile (ἔμπεδος), e il mondo umano, che invece onora una ricchezza che οὐ κατὰ κόσμον / ἔρχεται¹⁷⁰, attraverso quegli *adika ergmata* che corrispondevano agli espedienti per poter arricchirsi oltre misura¹⁷¹. Questo mondo umano sovvertito, disordinato, squilibrato (un «cieco affannarsi privo di ogni misura»¹⁷²), provoca *atē*, la punizione divina, inflessibile quanto giusta e, a volte, ereditaria. L'idea dell'ereditarietà della colpa e della punizione, una concezione tradizionale su cui i Greci fondavano, forti della loro credenza nell'unità morale della famiglia, la stupita osservazione delle variabili fortune umane¹⁷³, viene a questo punto sviluppata da Solone e inserita in un sistema che la integra all'interno di una visione del destino umano regolato da *Moirā*, la "parte" che spetta ad ogni uomo per volontà divina: Μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐχθλόν / δῶρα δ' ἄφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων¹⁷⁴. Dunque, nella seconda parte del fr. 1 noi non facciamo altro che leggere, con diverse immagini, gli stessi concetti¹⁷⁵, e non v'è contrasto tra l'imma-

168 Per quest'ultimo punto si segnala, in particolare, MASARACCHIA 1958, .

169 Cfr. BLAISE 2005, 5 e 21-2. Giovanni Ferrara (1964, 63-4) sembra aver riscontrato un qualche punto di contatto fra i due testi, ed in particolare tra gli ultimi versi dell'elegia "alle Muse" e l' "*Eunomia*", ma non sviluppa oltre questo legame se non sotto forma di coincidenza o esplicitazione concettuale.

170 Rispettivamente, ll. 10 e 11-12.

171 Vd. *supra* per l'analisi dei legami fra conoscenza e ricchezza giusta. Come abbiamo notato, Solone non condanna la ricchezza *tout court*, ma solo quella ottenuta giustamente. GAGNÉ 2009a, 39, ritiene che nel pensiero di Solone sia ingiusto e punibile dagli dèi «any attempt to change the distribution of wealth, or to change one's situation»: il concetto sembra in realtà, come andiamo vedendo, più complesso e articolato. Sulla doppia presentazione (i disordini di *Dysnomia* e i vantaggi di *Eunomia*), cfr. JAEGER 1966, 88-9.

172 MASSA POSITANO 1947, 91.

173 Cfr. LANZI 2000, 39 ss.; DODDS 2003, 76-7; l'idea è presente già in Omero (*Il.* IV 160-2; *Od.* I 32 ss.; cfr. D'ARMS/HULLEY 1946; ALLAN 2006, 16-7) e in Esiodo (cfr. *Op.* 282-4). Si segnala la trattazione di DOVATUR 1977, che traccia le linee principali di questa idea attraverso le testimonianze di Solone, Teognide ed Eschilo (ringrazio la dott.ssa Ilaria Tiramani per avermi gentilmente tradotto dal russo l'*abstract* di questo articolo).

174 "È la Moira che porta ai mortali il male e il bene, / e i doni degli dèi non sono evitabili da parte degli uomini" (ll. 63-4; trad. M. Fantuzzi). Sulla connessione fra ereditarietà della colpa e *Moirā* cfr. anche DODDS 2003, 77; vd. *infra*.

175 Cfr. BLAISE 1995, 29; GAGNÉ 2009a, *passim*, presenta le stesse conclusioni, pur sottolineando la differenza di punti di vista fra la prima parte (la vera conoscenza dell' "io" poetico) e la seconda (la fallace opinione di "noi" mortali). *Contra*, LEWIS J. 2008, 106-7, vede nelle due parti dell'elegia il contrapporsi fra la concezione, meccanicistica, di *dikē* in rapporto alla *polis* e quella, più inconoscibile, di *moira* in

gine di una Giustizia divina che immancabilmente punisce gli ingiusti e quella di una *Moirā*, altrettanto divina, che distribuisce *atē* e *kindunos* “a caso”: perché l'apparente giusto punito è in realtà uno di quegli *anaitioi*, condannati incolpevoli per un crimine passato¹⁷⁶, e l'ingiusto apparentemente premiato non potrà godere a lungo della ricchezza conquistata, perché essa è mandata in abbondanza dagli dèi *proprio allo scopo* di punirlo: ἄτη δ' ἐξ αὐτῶν [sc. dai guadagni procurati dalle divinità] ἀναφαίνεται (l. 75). Come notava Eric Dodds, nel pensiero greco, e già in Omero ed Esiodo, il concetto di *atē* tendeva a congiungere le idee di “errore” e di “punizione”, arrivando in alcuni casi a figurare una teologia dell'«inganno voluto, che spinge la propria vittima a nuovi errori [...] affrettandone la rovina»¹⁷⁷.

Solone così implicitamente “risponde” al tragico grido che dal *corpus* teognideo viene rivolto a Zeus per chiedergli conto di questa apparente casuale ingiustizia¹⁷⁸: non però limitandosi a metterne lucidamente in rilievo lo “scandalo”¹⁷⁹, bensì interpretandola nei termini di un ordine superiore che si manifestava nella *Moirā*, nel destino umano¹⁸⁰. A questo punto, una lettura sequenziale del fr. 3 appare quasi necessaria: posto tutto ciò, vale a dire questa Giustizia divina sempre attenta, una città umana non verrà mai distrutta per *volontà* (*phrēn*) degli dèi, poiché non è questo ciò che le è stato riservato come destino (*aisa*), grazie alla protezione garantita dalla divinità poliade, Atena *Pallas*¹⁸¹. Sono invece gli abi-

rapporto al *bios* umano (secondo la sua stessa distinzione, *ibid.*, 74-95). In questo l'Autore segue evidentemente la “biforcazione” che VLASTOS 1946, 75 ss., aveva creduto di individuare nell'idea soloniana di giustizia, nonostante le articolate distinzioni già proposte in LEWIS J. 2001a (vd. *infra*).

176 «...il castigo giunge prima o poi, o direttamente su chi si è lasciato irretire dai guadagni accumulati con ingiustizia e frode o sui suoi figli che, pur non avendo commesso personalmente la colpa — essendo dunque ἀναίτιοι [...] “fuor di causa” cioè non causa diretta dell'errore — comunque usufruiscono e godono dei beni ingiustamente accumulati, allo stesso modo della stirpe futura che, per aver accettato l'impuro benessere, si rende solidale con la colpa dell'antenato» (LANZI 2000, 47).

177 DODDS 2003, 81-2 (la frase cit. è alla p. 82). Così anche JAEGER 1966, 85: «the punishment (τίσις) brought on men by their own guilt also springs from a divine order». In questo modo si può spiegare quella “anomalia” che notava ROISMAN H. 1984, 25-6, a proposito del passo soloniano in cui la *hybris* provoca *atē* e non viceversa (Sol. 1, 13); sempre per queste ragioni, poi, non sembra necessario postulare, come aveva proposto HAMILTON 1977, che la *atē*, in questo verso soloniano, fosse intesa provenire dagli dèi piuttosto che dai *kerdeā* (anche perché la *atē* solitamente non proviene in modo generico dagli dèi, ma da Zeus: vd. *supra* e *infra*).

178 Thgn. 731-52.

179 Così BLAISE 1995, 24. Questa Autrice, alle pp. 23-4, pone solamente in rilievo una implicita polemica, nei confronti della dottrina dell'ereditarietà della colpa, percepibile nell'utilizzo dell'aggettivo ἀναίτιοι (ma vd. *infra*, nota successiva).

180 «L'accent mis sur l'innocence appelle en toute logique son envers: la responsabilité face à laquelle l'homme est placée d'une manière délibérément brutale» (BLAISE 1995, 28).

181 Un parallelo stringente è offerto dallo scolio conviviale PMG 1, in cui Atena *Pallas* (con Zeus) è invocata affinché protegga *polis* e *politai* da sofferenze, *staseis*, rovine:

Παλλὰς Τριτογένει' ἄνακ' Ἀθηνᾶ
ῶρθου τήνδε πόλιν τε καὶ πολίτας

tanti stessi della città (*astoi*) che *vogliono* distruggerla, per il loro smodato desiderio (che è ignoranza della misura) di ricchezze, le quali — *alla luce di quanto descritto nel fr. 1* — vengono concesse dagli dèi *perché da esse stesse si sviluppino atē e la conseguente rovina*. La stessa causalità che legava fra loro le due parti del fr. 1, vi connette anche in modo assai scorrevole il terzo frammento, il quale poteva dunque costituire parte integrante di un'unica trattazione finalizzata all'*insegnamento* (διδάξαι: 3, 30) degli esiti positivi di *Eunomia*, che abbiamo schematizzato nella precedente tabella a raffronto con le negatività di *Dysnomia*¹⁸².

In entrambi i contesti, a contrapporsi sono il *destino divino*, ineluttabile e ineludibile, e la *volontà umana*¹⁸³, soggetta ad una serie di circostanze mutevoli e terrene, condizionata dalla conoscenza o dall'ignoranza di un principio universale¹⁸⁴. Già Giovanni Ferrara, pur in altre parole ed altri termini, notava come questo principio universale consisteva nella consapevolezza del legame fra il mondo divino e quello umano, ovvero che «le cose andranno come gli Dei vorranno»¹⁸⁵. La secolare *querelle* relativa al significato del rapporto fra destino e volontà, che Solone eredita dai suoi predecessori¹⁸⁶ e che prosegue ancora ai nostri giorni, probabilmente fu risolto già dal nostro legislatore, nell'identificare quel principio universale con lo stesso destino¹⁸⁷.

ἄτερ ἀλγέων [τε] καὶ στάσεων
καὶ θανάτων ἀώρων, σὺ τε καὶ πατήρ.

*Pallade Tritogeneia, signora Atena,
proteggi questa città ed i cittadini
dalle sofferenze e dalle staseis
e da rovine premature, tu e tuo padre.*

182 Vd. *supra*.

183 Così già JAEGER 1966, 82-4, paragonando i versi di Solone all'idea sottesa all'*incipit* dell'*Odissea*; cfr. anche BLAISE 2006, 124-7 = 2005, 17-21.

184 Su questi argomenti cfr. MANUWALD 1989, 9-25, che analogamente riconduce la *hybris* umana all'incapacità di vedere se le proprie azioni potranno essere in accordo con la giusta misura, e la preghiera di Solone alle Muse alla richiesta proprio di questa conoscenza: «damit der Betende Reichtum von seiten der Götter erlange, müssen ihm die Musen aufgrund ihres weiterreichenden Wissens einen hinlänglichen Einblick in die Konsequenzen seines Tuns und in die nicht zu überschreitenden Grenzen seines Zieles geben, damit das Streben ohne Fehler bleibt, der sich rächt. D.h. die Musen müssen die begrenzte Einsicht des Menschen in eine für ein wirkliches Gut-Handeln zureichende verwandeln» (p. 20); cfr. ALMEIDA 2003, 105-14. Manuwald tuttavia dipinge un Solone pessimista, che vede come unica soluzione al problema del conflitto tra volontà e destino la preghiera agli dèi: è l'intrinseca limitazione dovuta al basarsi unicamente sulla logica interna dei testi poetici, come è stata lucidamente segnalata da ALMEIDA 2003, soprattutto 68-9 e 116-8 («the internal sense of the poems alone reveals nothing very specific about the particular work of Solon», p. 100).

185 FERRARA 1964, 64-70 ss.; la cit. è da p. 86. Questo Autore riconduceva il concetto di "volere divino" all'immagine di Atena che protegge la *polis*: «Atena protegge la Città, e saperlo rende saggi» (p. 79).

186 Cfr. ADKINS 1987, 23-49.

187 Vd. *infra*. Significativo è il raffronto istituito da Onofrio Vox fra l'elegia "alle Muse" di Solone e il passo dedicato alle stesse divinità nell'Inno "omerico" ad Apollo, nel quale le Muse *insegnano* agli uomini il loro *destino*: le sventure (*tlēmosynai*) degli dèi sono doni (*dōra*) per gli uomini stolti/ignoranti (*aphradeis*) (*h.Ap.* 189-93; VOX 1983b, 520-1). LANZI 2000, 50 ss., non crede che il riferimento soloniano

3.4 UN NUOVO BANCHETTO

Il quadro storico-politico dell'evoluzione istituzionale dell'Attica e la grande edificazione concettuale che abbiamo qui rilevato in Solone giungono a questo punto a incontrarsi in quello che probabilmente è, fra i superstiti, il distico-chiave di tutto il pensiero soloniano:

οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας
εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ.¹⁸⁸

...infatti non sanno trattenere l'ingordigia,
né gestire tranquillamente le gioie approntate del banchetto.

In una correlazione negativa troviamo qui resi icasticamente i due aspetti della "questione attica", così come li intendeva Solone: il primo è quello etico-economico che abbiamo analizzato più sopra, nel quale l'ingiusto *koros* – l'ingorda ricerca di una sazietà che non verrà mai raggiunta – nasce dalla mancata conoscenza (*epistamai*) della "misura", qui espressa attraverso il verbo *katechō* che ha il senso del "trattenere l'eccesso"¹⁸⁹. Il secondo investe il campo politico, cui si allude attraverso una serie di immagini metaforiche estremenamente complesse e significative: la *felicità*, l'*ordine*, il *banchetto* e la *tranquillità*. Abbiamo già avuto modo di vedere come le immagini del *kosmos* e del *kosmein* rientrano nel sistema concettuale soloniano, alludendo a quell'idea di *ordine* e di *misura* il cui apprendimento egli equipara alla conoscenza della *verità*, dunque della *Giustizia*. Ad esse, qui il legislatore unisce la metafora simposiale, che da sempre, nella tradizione greca, è interpretata con riferimento all'organizzazione sociale.

La società aristocratica che ci descrive Omero, e che già abbiamo in parte tratteggiato anche in riferimento all'Attica arcaica, trovava concretizzato il suo si-

a *Moirā* conduca ad una soluzione positiva del problema in esame, ma nei frammenti del legislatore non sembra emergere nulla che possa ricondursi ad un desolato pessimismo, che avrebbe inficiato alla partenza le finalità didattiche e fondative dell'Autore (vd. *supra* e *infra*). Completamente fuori strada LEWIS J. 2001b, 6-10, che nega a Solone ogni intenzione di stabilire un nesso «between events in the sky and the polis».

188 Sol. 3, 9-10.

189 Solone utilizza significativamente lo stesso verbo anche in 12, 5, dove ad essere trattenuto (con difficoltà) è chi aspira al potere tirannico; in 30, 22 e 31, 7, viceversa, la stessa azione si applica al popolo, in quella polemica a tutto campo che contraddistingue il suo pensiero (vd. *supra*).

stema *timē / geras* in due momenti essenziali, che ne erano al tempo stesso la realizzazione pratica e la sublimazione simbolica: la spartizione del bottino e il banchetto comunitario (*dais*). La prima era l'usanza che assegnava ad ogni nobile guerriero la propria ricompensa per il servizio prestato al séguito del *basileus* vincitore, ed in essa il *geras* era assegnato per mezzo di una ripartizione delle prede di guerra, consegnate in base alla *timē* — in questo caso *aretē*, valore guerresco — del singolo eroe: di una disuguaglianza in questa procedura si lamentava Achille, nei brani iliadici citati più sopra¹⁹⁰. Il secondo avvenimento rientrava maggiormente nella sfera simbolica, giacché ripeteva in un contesto più ritualizzato le stesse azioni¹⁹¹: in questo caso si trattava di suddividere egualmente fra i presenti le porzioni alimentari, dopo aver consacrato parti speciali per gli dèi. Al *basileus* che presiedeva il banchetto spettava naturalmente la parte migliore, come nel caso del bottino; agli altri, di pari *timē* fra loro, un *geras* uguale, garanzia di una fragile coesione nella quale ognuno aspirava al meglio, ma nessuno — a parte il *basileus* supremo — poteva ottenere più o meno degli altri senza destabilizzare questo *kosmos*¹⁹². Nelle società "cittadine" di età tardo-arcaica e classica, con l'unica eccezione di Sparta «interessata da una redistribuzione permanente»¹⁹³, la pratica del banchetto comune è limitata ad una sua riproduzione rituale nel corso di cerimonie collettive, durante le quali i magistrati officiano un sacrificio la cui carne, dopo la separazione delle parti spettanti agli dèi, viene poi distribuita equamente ai cittadini¹⁹⁴, mentre nei banchetti "privati" rimane solamente l'eco metaforica dell'antico valore di coesione sociale, ripreso nel linguaggio poetico (specialmente elegiaco) a indicare, per traslato, la comunità

190 Vd. *supra*.

191 Che il banchetto aristocratico prevedesse certe ritualità è chiarito dalla presenza di araldi che facevano in parte gli "onori di casa", come per esempio all'arrivo di Odisseo presso la corte di Alcino (Hom. *Od.* VII 163 e 178; anche nello scudo di Achille sono raffigurati degli araldi che imbandiscono un bue per il banchetto regale: *Il.* XVIII 558-9; vd. *infra*). L'analogia fra spartizione del bottino e spartizione alimentare è ben illustrata dal racconto mitologico dei Dioscuri e degli Afaretidi ([Apollod.] III 11, 2; cfr. DETIENNE 1990b, 81-2).

192 È ancora la diatriba tra Achille e Agamennone che ci mostra chiaramente i due poli opposti di questo delicato equilibrio: l'insanabile offesa dell'essere privato del proprio *geras*, o di riceverne uno inferiore agli altri pur essendosi battuto valorosamente e dunque possedendo una grande *timē*, è in contrasto speculare con la pericolosa, "tirannica" ingordigia del *basileus* che si appropria di molto più del *geras* spettantegli, pur essendosi spesso e volentieri defilato dalla battaglia e dunque possedendo una *timē* molto limitata (vd. *supra*).

193 DETIENNE 1990b, 83.

194 Cfr. AMPOLO 1996, 321-2; vd. *infra*. Con l'evoluzione storica della società cittadina, altri beni verranno poi ripartiti fra i *politai*, in particolare le rendite finanziarie: con la monetizzazione della valutazione del valore, i *tamiai* (originariamente "dispensieri", da *temnō* "tagliare" — dallo stesso verbo derivava il *temenos*, che era la porzione di terra comune riservata al *basileus* nelle società arcaiche: CARLIER 1996, 274-5) e i *kōlakretai* (dapprima i "raccoltori delle parti di carne" delle vittime sacrificali) erano divenuti magistrati tesorieri (AMPOLO 1996, 322; vd. *infra*). Sulle relazioni fra spartizione sacrificale e moneta si veda anche PARISE 1988.

civica¹⁹⁵.

Il banchetto “privato” sottostava ad una serie di regole organizzative che si possono trovare elencate, quasi quale manuale di galateo, in una famosa elegia di Senofane¹⁹⁶, il filosofo-poeta vissuto a cavallo fra VI e V secolo che tanto ha in comune con le tematiche politiche di Solone: nel primo frammento a lui ascritto, i caratteri del simposio perfetto sono illustrati nella sua purezza (il pavimento, le mani dei convitati, i calici e gli stessi discorsi devono essere *katharoi*), nelle sue fragranze inebrianti di balsami, incensi e fiori di cui si adornano sia i commensali che gli altari, nella sontuosa abbondanza di cibi e bevande, nelle melodie musicali profuse per tutta la casa¹⁹⁷. Come è noto, «l’ordine del simposio sembra essere stato già in Omero metafora/manifestazione di una comunità stabile»¹⁹⁸, ma questa linea di paragone non fa solamente riferimento all’atmosfera serena e tranquilla che pervade il momento conviviale in analogia alla pace nella città: il termine *dais*, proveniente dalla radice di *daiomai*, “distribuire”, ci riporta ai procedimenti di spartizione della società aristocratica dei tempi eroici, laddove l’ordine del banchetto era fondato sull’equa ripartizione delle porzioni di carne, e tutto questo a sua volta fondava, esplicitava, regolava e garantiva l’ordine comunitario e sociale. Coloro i quali, nei versi soloniani da cui siamo partiti, non sono in grado, *per ignoranza della misura* (al ricorrente *leitmotiv* gnoseologico ci riporta, come visto, il verbo *katechō*), di contenere il proprio *koros*, la propria avidità di ricchezza, non sono nemmeno in grado, come l’Agamennone citato più sopra¹⁹⁹, di *gestire ordinatamente le gioie del banchetto*. *Euphrosynē*, la letizia, la “buona disposizione di *phrēn*”, è, insieme all’analogo *sōphrosynē*, la “saggezza” come “saldezza di *phrēn*”, semanticamente opposta alla *aphrosynē* / *aphradia*, la folle ignoranza cui Solone ascrive la sregolatezza degli ingiusti; un banchetto bene ordinato è frutto di *sōphrosynē*²⁰⁰ e genera *euphrosynē*, ma evidentemente chi è

195 Sull’evoluzione dal banchetto aristocratico, erede della *dais* omerica, al *symposion* privato ritualizzato, sul versante civico, con i “pasti comuni” (*sitesis, syssition*), cfr. MURRAY O. 1983a (con le precisazioni di LOMBARDO 1989); SCHMITT-PANTEL 1985; vd. *infra*. Sulla *dais* civica (ed elegiaca) come metafora della comunità cittadina cfr. anche NAGY 1988, 204 (in specifico su Solone) e ss., e LEVINE 1985, in specifico riferimento a Teognide. Sui risvolti politici delle pratiche alimentari comuni, dall’epica omerica all’età arcaica, cfr. RUNDIN 1996.

196 Cfr. LISSARRAGUE/SCHMITT PANTEL 1988, 216-20; ALONI/IANNUCCI 2007, 168-70.

197 Xenoph. 21B1 DK; cfr. CALAME 1996, 489. Sul versante opposto, esistono numerose testimonianze — anche con interessanti confronti vicino-orientali — di biasimo nei confronti del “disordine” e della “dismisura” nei banchetti: cfr. GROTTANELLI 1991.

198 NOUSSIA 2001, 241, rif. a *Od.* IX 5-10, ma anche a *Il.* I 575-6.

199 (*supra*).

200 «...il sapere che permetteva di organizzare un simposio privo di eccessi e il sapere che dava adito al buon governo di una città erano dello stesso tipo» (NOUSSIA 2001, 241). Sulla *sōphrosynē* “politica” cfr. VERNANT 1993, 79 ss.

dotato solo di *aphrosynē* non è in grado di *kosmein*, di gestirne l'ordine intrinseco²⁰¹.

Il verbo *kosmeō* ha il significato primario sia di "disporre ordinatamente", sia di "gestire, governare ordinatamente"²⁰²: così quasi tutte le occorrenze dell'*Iliade*, riferite all'ordinamento e al comando degli eserciti in campo²⁰³, mentre nell'*Odissea* ricorre a proposito dell'articolazione dei compagni di Odisseo cacciatori in tre gruppi e una seconda volta, curiosamente, a proposito della cena approntata per Nausicaa²⁰⁴. Nel suo significato traslato di "ornare"²⁰⁵ compare già nella *Teogonia* e negli *Erga* di Esiodo²⁰⁶, dove è inoltre significativamente associato all'idea di *misura* e di *convenienza*, avendo come oggetto il lavoro ben commisurato all'andamento delle stagioni (*erga metria*)²⁰⁷. Che si tratti di un esercito schierato, di un pranzo servito, di una bella disposizione di gioielli o di un *ergon metrion*, ciò che è oggetto del *kosmein* è organizzato in modo ordinato e appropriato (*artios*) alle circostanze, e l'originale contesto in cui è usato a proposito dei Rodii in Omero²⁰⁸ permette di aggiungere: *secondo una distribuzione ordinata*.

Oggetto del *kosmein* dei versi soloniani sono, come abbiamo visto, le gioie della *dais*, vale a dire gli effetti positivi generati nell'animo umano (*phrēn*) dall'ordine intrinseco della cerimonia simposiale. Ma che la buona disposizione della *dais* di cui parla Solone rimandi ad altro che non un banchetto rispettoso del galateo e della ripartizione delle vivande (il che, peraltro, non contrasterebbe con l'antecedente requisitoria contro il *koros*), ci viene suggerito dall'uso che di *kosmeō* fa Teognide: se già nel lessico iliadico notiamo l'accostamento di questo verbo ad una compagine sociale (quasi superfluo richiamare l'idea che l'esercito sia uno specchio della comunità politica, adombrato anche nell'interpretazione dell'accampamento acheo come *polis* strutturata e gerarchica²⁰⁹), nella silloge

201 Significativa è la ripresa senofanea di queste argomentazioni: nel fr. 1 citato troviamo la descrizione di un cratere "pieno di *euphrosynē*" (21B1 DK, 4), ma che questa "serenità" (così traduce A. Lami) non sia genericamente quella dell'atmosfera festosa e ritualmente pura, bensì qualcosa di più "misurabile", ci viene chiarito da un altro suo frammento, in cui dà in termini precisi la "formula" per miscelare il vino, operazione che appunto avveniva tramite il cratere: οὐδὲ κεν ἐν κύλικι πρότερον κεράσειε τι οἶνον / ἐγγέας, ἀλλ' ὕδωρ καὶ καθύπερθε μέθυ ("non si dovrebbe prima nella tazza versare il vino / e mescolare, ma acqua e sopra questa il mosto": 21B5 DK; trad. A. Lami). V'è dunque una *misura* da conoscere e seguire, e ciò è fonte di *euphrosynē*.

202 Cfr. LSJ *s.v.*, i e ii; cfr. anche DELG *s.v.* κόμος.

203 Hom. *Il.* II 554; 704; 727; 806; III 1; XI 51; XII 87; XIV 379; 388. In una sola ulteriore occorrenza, II 655, assume un significato in parte differente, riferito alla distribuzione dei Rodii nelle tre città dell'isola.

204 Hom. *Od.* VII 13 (Nausicaa) e IX 157 (cacciatori); quest'ultimo riprende formularmente quanto era stato detto dei Rodii nell'*Iliade*.

205 Cfr. LSJ *s.v.*, iii.

206 Hes. *Th.* 573; *Op.* 72, entrambi in riferimento a Pandora.

207 Hes. *Op.* 306.

208 Vd. *supra*.

209 Vs. *supra* per le teorie che conducono l'articolazione sociale (*kakoi/agathoi*) alla disposizione tattica

teognidea compare una dichiarazione d'intenti che richiama, se proprio non ne è direttamente ispirata, i ripetuti rifiuti soloniani sia di cavalcare l'onda della riscossa popolare, che di assoggettarsi al volere dei ricchi (pre)potenti:

πατρίδα κομῆσω, λιπαρὴν πόλιν, οὐτ' ἐπὶ δήμῳ
τρέψαο οὐτ' ἀδίκους ἀνδράσι πειθόμενος²¹⁰.

Ordinerò la patria, splendida città, senza piegarmi
verso il dēmos e senza farmi persuadere dagli uomini ingiusti

Ciò che l'anonima *persona loquens* promette, o annuncia, è che *sistemerà/gestirà ordinatamente la splendida città patria*²¹¹. Alla *polis* dunque si riferisce, attraverso la metafora del banchetto, anche il distico del nomoteta ateniese²¹², se pensiamo che «il semplice δαίς soloniano potrebbe da solo aver evocato in sé il concetto di ἴσος δασμός “equa distribuzione” — quella la cui fine, secondo Teognide, sarebbe stata contemporanea alla fine di ogni “ordine” sociale, come effetto della “rapina violenta”»²¹³.

È abbastanza evidente, a questo punto, come le idee di *ordine, misura, equilibrio, equità*, unitamente a quella di *distribuzione* — tutte facenti capo al concetto di *giustizia* — si siano, per dir così, trasferite dall'astrazione della riflessione etica alla concretezza della città: le “gioie” della *dais* che i ricchi, vecchi o nuovi, esagerati nel *koros*, non sono in grado (non “sanno”) gestire ordinatamente altro non sono se non le strutture stesse della *polis*, le sue proprie istituzioni, che pure sono *parousai*, “esistenti, presenti”. Un'attribuzione — questa di *parousai* — che sarebbe problematica (chi avrebbe preparato questo banchetto che i potenti non sanno gestire?) se la pensiamo riferita ad altro che non sia l'ossatura stessa della *polis* di Atene così come s'era venuta creando nel corso delle vicende che si è tentato di seguire in precedenza, in definitiva a quella stessa *politeia* sul cui esatto significato ci si era più sopra interrogati²¹⁴.

dell'esercito oplitico; vd. anche *infra*.

210 Thgn. 947-8.

211 *Patris* potrebbe essere aggettivo di *lipara polis*, oppure sostantivo “patria” (con sottintesa *gē*); F. Ferrari nella traduzione dell'edizione qui seguita rende con “la mia patria, splendida città”. Le due versioni non si escludono a vicenda: ciò che invece sembra inappropriato è la resa di *kosmeō* con “adornare”, il che porta il traduttore ad una *interpretatio* del testo che ne supera l'esiguo contesto: “Adornerò di gloria la mia patria...”.

212 Cfr. anche NAGY 1988, 204, e MELISSANO 1994, 56-8.

213 NOUSSIA 2001, 243; il riferimento è al famoso Thgn. 677-8, in cui “ordine” è, naturalmente, *κόσμος*, così come il concetto dei *chrēmata* e il verbo *harpazō* sono strettamente imparentati con l'opera soloniana.

214 La tematica simposiale in Solone trova ulteriore sviluppo nella sua parziale adesione alla poetica

3.5 LA NOMOTHESIA DI SOLONE

Il *metron* e l'*arithmos* da applicare alle istituzioni ateniesi vengono da Solone individuati tramite una riorganizzazione globale, civica e territoriale, degli Ateniesi. Le fonti ci dicono che egli avrebbe suddiviso il corpo civico di tutti gli abitanti dell'Attica (esclusi come di consueto i soggetti non partecipi della *politeia* quali donne, bambini, schiavi) in quattro "classi" (*telē*), su base censitaria, calcolando la capacità produttiva dell'individuo in termini di derrate secche o liquide²¹⁵: è generalmente accettato che egli, con questo, non abbia fatto altro che istituzionalizzare una serie di livelli socio-economici che già si erano venuti formando nel corso dei tempi precedenti²¹⁶, ma la parola chiave di tutto il sistema è il plutarcheo *μᾶίξει*, da *meignumi* "mescolare", poiché in queste nuove "classi" non confluivano solamente i vecchi settori sociali, ma chiunque potesse raggiungere una determinata soglia di reddito – una determinata *timē*²¹⁷; e così tutti, compresi i più poveri, avrebbero potuto *metechein tēs politeias* senza distinzione di nascita o nobiltà, in una vera *armonia proporzionale*.

Il dibattito sull'origine e la natura delle "classi" soloniane è immenso²¹⁸. Il primo problema, percepito già nelle nostre fonti principali, riguarda l'eventuale preesistenza di una ripartizione sociale; in questo rispetto, l'evidente difformità del termine *pentakosiomedimnoi* rispetto agli altri tre ha sempre convinto la critica ad attribuire a Solone la ripresa di classi già riconosciute (*hippeis*, *zeugitai*, *thētes*) e la creazione *ex novo* solo della prima, come parte superiore dei "cavalieri", che

dello *psogos* che, perseguita in modo più sistematico dai giambografi arcaici, era utilizzata per definire, per contrasto, i valori simposiali (cfr. GAGNÉ 2009b, 263). La polemica contro i malcostumi degli Ateniesi, di cui abbiamo seguito più sopra l'evoluzione, diventava così un modo per fissare in "negativo" il modello etico-politico cui attenersi (ricordiamo ad esempio lo schema perfettamente contrapposto degli effetti di *Dysnomia* e quelli di *Eunomia*); anche l'elegia "salaminia" è, di fatto, fondata sullo *psogos* nei confronti degli Ateniesi "vigliacchi" ("allora io vorrei essere uno di Folegandro o di Sicino, / invece che un Ateniese...": Sol. 2, 3-4 ss.; trad. M. Fantuzzi), ed allo stesso modo il biasimo in cui Solone rischiava di incorrere per il suo rifiuto della tirannide (vd. *supra*) già adombrava, paradossalmente, il richiamo alla vera giustizia.

215 In questa distinzione, che troviamo sia in Plutarco (VS 18, 1) che in Aristotele (AP 7, 4), si è voluta vedere richiamata, accanto alla base produttiva tradizionale dell'Attica, costituita dai frutti dell'agricoltura, anche la produzione più "commerciale" di olio e vino (ma vd. *infra*).

216 «Está claro que el legislador no se "inventa" estas cuatro categorías, sino que traduce en términos económicos la realidad existente» (VALDÉS GUÍA 2002a, 143; corsivo dell'Autrice).

217 VS 18, 1: ἔλαβε τὰ τιμήματα τῶν πολιτῶν ("censì i redditi dei cittadini"; trad. M. Manfredini).

218 Cfr. PICCIRILLI 1990, 208-10; STANLEY 1999, 205-10; ALMEIDA 2003, 58-62; DE STE. CROIX 2004, 7 ss.; per un'ipotesi alternativa (le quattro classi ascritte a Efiàlta), cfr. RAAFLAUB 2006.

avrebbe così ricevuto un nome “tecnico” ricavato dal nuovo criterio timocratico²¹⁹. Ciò tuttavia contrasta con la testimonianza di Aristotele, che assegna alla fase pre-soloniana (per l'esattezza, a quella draconiana) le *prime tre classi*²²⁰: è evidente che dal novero mancano i *thētes* perché solo con Solone avrebbero ricevuto piena *politeia*²²¹, ma è altrettanto evidente che quando viene a parlare della quadripartizione soloniana, l'Autore nota che una simile articolazione era già esistente (καθάπερ δῆρητο καὶ πρότερον²²²). La notizia secondo cui Teseo avrebbe, a suo tempo, suddiviso la popolazione attica fra *Eupatridai*, *Geōmoroi* e *Dēmiourgoi*²²³ ha sicuramente influito sulle opinioni moderne, tanto che qualcuno si è spinto fino a ritenere i *Pentakosiomedimnoi* una ridenominazione degli *Eupatridai*²²⁴.

Sulle ultime tre classi non sembrano potervi essere molti dubbi: per una rara volta che si hanno nomi così chiari, non sembra il caso di porsi inutili complicazioni. Dei *thētes* compaiono già nei poemi omerici²²⁵, mentre non si vede per quale motivo gli *hippeis*, attestati altrove come “cavalieri”, non possano essere i membri di una cavalleria arcaica, più o meno organizzata²²⁶: anche nel caso si trattasse di *hippotrophi*²²⁷, erano comunque persone dotate di abbastanza risorse per allevare e utilizzare almeno un cavallo²²⁸. Leggermente più complessa la

219 HIGNETT 1952, 100; SEALEY 1976, 119; RHODES 1981, 137; ALMEIDA 2003, 60; RHODES 2006, *passim*.

220 AP 4, 3; vd. *supra*. Anche nel paragrafo precedente Aristotele allude ad una tripartizione fra “chi portava le armi”, chi possedeva un capitale non ipotecato di almeno dieci mine e chi possedeva un capitale ipotecato di almeno cento mine: determinazione alquanto anacronistica, ma che non elimina la convinzione aristotelica dell'esistenza di queste tre classi in età pre-soloniana.

221 Vd. *infra*.

222 AP 7, 3.

223 Plu. *Thes.* 25, 2; cfr. ROEBUCK C. 1974.

224 MOORE 1975, 218. Sul problema degli *Eupatridai* (*genos* o categoria sociale?) cfr. RHODES 1981, 75-6; PARKER R. 1996, 323-4; per un'ipotesi originale, DUPLOUY 2003.

225 Cfr. Hom. *Od.* IV 644; MUÑOZ VALLE 1978, 49-50; STANLEY 1999, 207; vd. *supra*. La loro limitata indipendenza economica non impediva che potessero avere un ruolo nell'esercito comunitario, come fanti leggeri o *psiloi*, come attestato nel V secolo (cfr. DE STE. CROIX 2004, 13 e 18-19), oppure anche come rematori nelle navi (cfr. SCHWARTZ 2009, 141).

226 A favore dell'esistenza di una cavalleria non organizzata è DE STE. CROIX 2004, 15-16; *contra*: BUGH 1988, 1-19; SPENCE 1993, 9-17; WORLEY 1994, 63-6. Sulla cavalleria come fanteria montata cfr. VAN WEES 2009, 102-3.

227 AP 7, 4; VS 18, 1; cfr. BUGH 1988, 24; ROSIVACH 2002b, 41.

228 Cfr. STANLEY 1999, 207; SCHWARTZ 2009, 141. Arist. *Pol.* IV 1297b16-22 intende gli *hippeis* come propriamente inquadrati nell'esercito, ma forse è più probabile, almeno a questa altezza cronologica, che «the horse was used only for transport, and on the battlefield the aristocrat, already accoutred as a hoplite, dismounted and took his position in the line, leaving his horse to a squire» (SNODGRASS 1965, 114). Ancora in età classica il termine “cavaliere” si trova associato, in alcune città (compresa Atene), ad indicare quel corpo elitario di opliti, i *logades*, specializzati militarmente e politicamente privilegiati, ultimi rappresentanti dell'ideologia aristocratica della guerra (cfr. DETIENNE 1968, 134-42; DAVERIO ROCCHI 1990, 16-36: sui *logades* ateniesi, p. 26; VAN WEES 2009, 104-5). Sembra tuttavia difficile poter ricondurre questi corpi scelti, che nella maggior parte dei casi venivano raggruppati al momento della necessità, ad una stabile articolazione sociale e politica: tutt'al più potremmo pensare che i *logades* potessero essere scelti fra gli *hippeis*, ma non che gli *hippeis* corrispondessero in tutto e per tut-

questione degli *zeugitai*, per i quali vige ancora l'incertezza della doppia etimologia (da *zeugos*, "giogo di buoi" oppure "coppia di opliti" schierati²²⁹), ma che con pochi dubbi andranno ascritti a quella categoria di medio-piccoli proprietari terrieri emersa nel corso dell'VIII secolo²³⁰. Non vi sono, pertanto, particolari ragioni per negare che un'articolazione *grosso modo* simile a questa vigesse già nell'Atene pre-soloniana, e che più che di tipo economico dovette essere di carattere ideologico-militare²³¹.

Resta da vedere quale fu l'innovazione apportata da Solone, a parte la fissazione del sistema, «a formalization in writing of a system already in effect»²³². Come è stato argutamente notato, la spiegazione di Aristotele, che equipara la produzione degli aridi con quella dei liquidi, è metrologicamente insostenibile²³³ e riflette un goffo tentativo – suo o della sua fonte – di ricostruire un sistema ormai obsoleto, che non conosceva nei dettagli e che evidentemente fraintendeva²³⁴. Il fatto che il nome della prima classe riguardi un ammontare in medimni ha portato alcuni studiosi a ritenere che venisse utilizzato un «barley standard» come unità base alla quale rapportare tutto ciò che veniva prodotto²³⁵ e che dunque il requisito di appartenenza risiedesse nel calcolo della «ownership of capi-

to con i *logades*.

229 Cfr. ROSIVACH 2002b, 39-41; DE STE. CROIX 2004, 49-50; SCHWARTZ 2009, 141-3,

230 Cfr. STANLEY 1999, 207-8; DE STE. CROIX 2004, 49-51; vd. *supra*. La denominazione *zeugitai* calza perfettamente in entrambi i casi: erano persone dotate dei mezzi economici per mantenere sia i buoi da lavoro che la *panoplia* oplitica. Contro l'identificazione degli zeugiti con gli opliti si pronuncia ROSIVACH 2002b, ma va notato che se gran parte di questi medio-piccoli proprietari potevano appartenere alle truppe oplitiche, non tutte queste ultime dovevano essere costituite da medio-piccoli proprietari o zeugiti (vd. *supra* per il ruolo dei "cavalieri" nell'esercito oplitico e per il carattere socialmente composito delle falangi oplitiche).

231 «It is certainly possible that a quasi-official recognition of military and economic distinctions existed before Solon» (STANLEY 1999, 206); tuttavia, come abbiamo visto *supra*, la forte polemica aristocratica contro i *kakoi* arricchiti esclude che regimi oligarchici potessero ratificare una tassonomia sociale a base economica; viceversa, quella stessa forte carica ideologica che spingeva a considerare ancora *agathoi* anche i nobili decaduti avrebbe potuto supportare una suddivisione in cui antiche concezioni della società erano ancora valide. Un buon referente poteva essere l'esercito, che da tempi immemori rappresentava un altro modo d'essere e di rappresentarsi delle comunità, a maggior ragione una comunità "oplitica": cfr. VERNANT 1981b, 31-2 e 34-5; vd. *supra*. DE STE. CROIX 2004, che rifiuta l'esistenza di *telē* pre-soloniani (p. 7), ammette che vi poteva essere una sorta di raggruppamenti militari e sociali (pp. 19-28), quali poi saranno anche nel V-IV secolo (pp. 14-19). Sulla fisionomia militare dei gruppi pre-soloniani si pronuncia anche DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 58; a favore della funzione prevalentemente militare delle articolazioni sociali attiche arcaiche era anche OLIVER 1972, 99-100, e 1980, 30-8. Ultimamente anche Kurt Raaflaub (2006, 404-23) ha ribadito il carattere militare dei raggruppamenti soloniani.

232 ALMEIDA 2003, 61.

233 Non vi fu mai esatta equivalenza fra medimni e metreti, né fra le medesime misure di prodotti diversi, né infine fra queste quantità di prodotti e l'estensione delle terre (CHRIMES 1932, *passim*; ANDREWES 1982, 385; DE STE. CROIX 2004, 33-5 ss.).

234 ROSIVACH 2002a, *passim*; DE STE. CROIX 2004, 31-2.

235 JEFFERY 1976, 93; DE STE. CROIX 2004, 36-40; *contra*: STANLEY 1999, 209. Per DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 59, è una forzatura.

tal, in land»²³⁶. Però è stato arguito anche che le soglie proposte per le due classi intermedie (rispettivamente 300 e 200 medimni) sono poco credibili, troppo vicine quantitativamente per poter distinguere zeugiti da cavalieri²³⁷, e che pertanto sarebbe logico concludere che per esse il *timēma* non venisse calcolato solo sulla base del capitale in terre, ma anche di altre forme di ricchezza come i profitti di attività artigianali o commerciali²³⁸.

Ora, uno degli esiti più significativi delle riforme di Solone è sempre stato visto, a ragione, come «the destruction of the eupatrid monopoly (or virtual monopoly) of state office»²³⁹ e, come abbiamo notato, l'individuazione della ricchezza come misura della posizione personale nella comunità andava anch'essa in questa direzione²⁴⁰. Limitare la quantificazione della ricchezza della prima classe al capitale in terre avrebbe significato escludere da alcune importanti magistrature molti Ateniesi che avevano potuto arricchirsi con altre attività redditizie²⁴¹, e viceversa calcolare il "reddito" sulla base della ricchezza "mobile" dell'artigianato o del commercio poteva essere alquanto difficoltoso, per l'epoca²⁴². Ma siccome, infine, non possiamo pensare che vi fosse difformità nei criteri per

236 DE STE. CROIX 2004, 43. Come ha poi specificato ROSIVACH 2005, questa determinazione potrebbe essere intesa anche non come l'effettiva entità della produzione, bensì come «a valuation of his [sc. del *pentakosiomedimnos*] land's worth» (p. 601).

237 *Ibid.*, 46-9.

238 *Ibid.*, 51 (cfr. anche pp. 68-9). Questi ultimi tipi di profitti, nella maggior parte dei casi, avrebbero anche potuto essere ininfluenti (cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 59), ma per alcuni Ateniesi avrebbero ugualmente potuto fare la differenza, e potevano essere anche un incentivo per perseguire il "salto di classe" arricchendosi in modo giusto (vd. *infra*).

239 DE STE. CROIX 2004, 80-1.

240 Vd. *supra* per l'inclusione nel sistema anche di non-*agathoi*. Puramente pretestuoso sembra essere il contributo di TUMASE 2007, secondo il quale (cito dall'*abstract* inglese dell'originale in russo) «the aim of his reform was not to weaken aristocracy, but to defend and strengthen its position in the state [...]. Therefore, property qualification [...] was applied to agricultural products in order to restrict the access to the power for the "people of money" and newcomers». Solone aristocratico che favorisce l'aristocrazia costituisce comunque la convinzione anche di DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 18, mentre VAN WEES 2006 presenta l'istituzione delle quattro classi di "censo" come un bilanciamento dei provvedimenti presi con la cosiddetta *seisachtheia*.

241 Lo stesso Solone, del resto, in una delle sue poesie non politiche, conosce (ed equipara) altre forme di ricchezza, oltre alla "terra produttiva" (18, 1-3):

ἰσὸν τοὶ πλουτοῦσιν, ὅτῳ πολὺς ἄργυρός ἐστι
καὶ χρυσὸς καὶ γῆς πυροφόρου πεδία
ἔπτοι θ' ἡμίονοί τε...

*Sono ricchi allo stesso modo chi ha molto argento
e oro e fondi di terra datrice di grano
e cavalli e muli...* (trad. M. Fantuzzi)

E il termine che utilizza, in questo contesto che nulla ha a che vedere con l'etica civica, ma in cui comunque riecheggia l'idea dell'ineluttabilità del destino individuale, è *χρήματα* (l. 8), non *ploutos* che evidentemente assume su di sé valenze negative (cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 139-40).

242 Cfr. CONNOR 1987, 47.

stabilire l'appartenenza alle singole classi²⁴³, e visto che l'integrazione nel corpo civico dei *thētes* aveva fatto passare in secondo piano la relazione fra proprietà terriera e *politeia*²⁴⁴, dovremo pensare al modo più semplice in cui la ricchezza individuale poteva essere definita in modo chiaro ed evidente, senza astrusi calcoli o equivalenze e senza basarsi, di converso, sulla buona fede delle persone (attraverso per esempio una qualche autodichiarazione²⁴⁵) — né su qualche forma monetale che ancora non doveva esistere²⁴⁶.

Il modo più immediato avrebbe potuto essere, in relazione anche agli obblighi fiscali²⁴⁷ ed al tradizionale ruolo sociale dell'esibizione degli armamenti²⁴⁸, il recupero degli antichi *standard* militari, e dunque la determinazione della possibilità di una persona di potersi permettere l'allevamento di almeno un cavallo (nel caso degli *hippeis*) oppure l'armatura oplitica (per gli *zeugitai*). La soglia inferiore, quella dei *thētes*, avrebbe potuto essere definita "in negativo" (chi non poteva dotarsi dell'armatura oplitica ovvero, con le parole di Plutarco, οἱ ... λοιποὶ πάντες²⁴⁹): ma quale avrebbe potuto essere la soglia superiore, quella dei *pentakosiomedimnoi*? L'ipotesi che sembra più probabile è che costoro potessero essere individuati dalla loro possibilità di armare e gestire — per uso privato o pubblico, come nel caso dei cavalli — una nave: vale a dire, che possano essere riconosciuti come "eredi" degli antichi *naukraroi* — ovviamente a prescindere dalla loro appartenenza familiare²⁵⁰.

243 La mobilità sociale fu una delle grandi conquiste di questa riforma (RAAFLAUB 1996a, 1064-5; STANLEY 1999, 209; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 67-9; vd. *infra*), ma se un "cavaliere" veniva definito come tale in base al suo capitale totale, come si poteva segnalare il suo passaggio a pentakosiomedimno? Sulla base del capitale totale o solo di quello in terre? O rapportando il tutto ad uno *standard* fondato sul medimno? La situazione avrebbe potuto presentarsi assai confusa e contestabile.

244 Per questo nesso, in età arcaica, vd. *supra*.

245 Così EHRENBERG 1973a, 66-7; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 59; cfr. SN 77-88.

246 Pensava ad una equivalenza monetale LÉVÊQUE 1964, 188 (cit. in MOSSÉ 2004, 252).

247 Cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 58; MOSSÉ 2004, 253-4 (in riferimento però a Pisistrato). Sulla fiscalità soloniana ha scritto pagine importanti Raymond Descat (1988), per le quali vd. *infra*.

248 VAN WEES 1998, soprattutto 368-9 in relazione al sistema "censitario" soloniano.

249 VS 18, 2.

250 VALDÉS GUÍA 2002d, 143-4, aveva già sottolineato la corrispondenza fra le quattro "classi" di Solone e la precedente situazione sociale attica (naucrari, *aristoi*, opliti e cittadini non opliti), senza però richiamare la tripartizione riferita da Aristotele a Dracone e senza valorizzare appieno la sostanziale differenza apportata dalla scansione economica, che rimescolava i tradizionali rapporti di forza. Che il termine *naukraros* fosse noto a Solone è provato dalle citazioni aristoteliche di alcune sue leggi, che a queste figure assegnano la riscossione delle tasse e la gestione di un "fondo di spesa" (ἐκ τοῦ ναυκρατιῶ ἀργυρίου: AP 8, 3 = SN 79-80; vd. *supra*). La dizione *Pentakosiomedimnoi* andrà pertanto ascritta ad una fase successiva, probabilmente contestuale alla definizione delle "soglie minime" del reddito in medimni oppure alla scomparsa del ruolo territoriale dei *naukraroi*, sostituiti dai demarchi clistenici (vd. *supra*), oppure ancora alle riforme efiattee/periclee degli anni 462-450 a.C. (cfr. RAAFLAUB 2006, 421); forse va presa in considerazione anche la capacità media di una classica pentecotere, calcolata in 500 medimni (cfr. WALLINGA 1993a, 7-8). CONNOR 1987, 47-9, sostiene che le categorie riutilizzate da Solone sarebbero state, prima di lui, legate al sistema delle offerte (di grano, in medimni) alle cerimonie religiose, e che egli si sarebbe appoggiato allo stesso sistema per la determina-

Può anche darsi che ben pochi Ateniesi, almeno all'epoca di Solone, avessero potuto raggiungere lo *status* di *naukraros* senza provenire da stirpi nobili²⁵¹, ma ciò non si può escludere *a priori* (si veda la testimonianza di AP 13, 2 sui dieci arconti degli anni Ottanta del VI secolo, cinque *eupatridai*, tre *agroikoi* e due *dēmiourgoi*, ma tutti sicuramente *pentakosiomedimnoi* e *hippeis*²⁵²); e soprattutto questa nuova classificazione allontanava dall'esercizio del potere quelle persone che, pur essendo aristocratiche di famiglia, avevano ormai perduto la primazia economica.

«Esta división censitaria [...] vinculaba la participación política de los individuos a una circunstancia contingente, como podía ser la disponibilidad de mayores o menores ingresos económicos, frente a la situación previa en la que el nacimiento y la sangre eran los criterios únicos para el disfrute y el ejercicio de derechos políticos»²⁵³. E proprio sulla base di questa struttura, Solone operò innovazioni e cambiamenti nelle istituzioni di Atene, così come nell'organizzazione territoriale dell'Attica. Se Plutarco si limita a dirci che egli riservò l'accesso alle magistrature (*archai*) alle prime tre classi²⁵⁴, Aristotele specifica che queste magistrature erano quelle degli arconti, dei tesoreri (*tamiai*), dei "venditori pubblici" (*pōlētai*), degli "undici" carcerieri (*hendeka*) e dei *kōlakretai*, altri ufficiali finanziari²⁵⁵. Una simile organizzazione veniva a ribaltare i tradizionali confini sociali tra *agathoi* e *kakoi*, perché apriva il controllo politico, tramite l'accesso alle cariche più alte, a cittadini non appartenenti alla tradizionale nobiltà attica, la quale si era sempre riservata le posizioni di comando secondo la consuetudine della "aristocrazia" come *aristōn kratos*²⁵⁶. Anche il cambiamento del sistema di cooptazione al Consiglio dell'Areopago, che cessa di essere monopolio delle famiglie aristocratiche per aprirsi, tramite la sua composizione di ex arconti, alla

zione della ricchezza: l'obiezione a questa ipotesi, pur affascinante, riguarda sempre la limitazione alla proprietà terriera come criterio discriminante.

251 Cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 61.

252 Cfr. ANDREWES 1982, 392-3; FIGUEIRA 1984, *passim*; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 69.

253 DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 57-8.

254 Non lo dichiara esplicitamente, ma lo si evince facilmente dal contesto del capitolo 18.

255 AP 7, 3; vd. *infra*.

256 Non a caso Aristotele, per l'ordinamento ateniese pre-soloniano, prescindendo dalle dubbie innovazioni draconiane, sottolinea che gli arconti erano individuati ἀριτύνδην καὶ πλουτύνδην (AP 3, 1 e 3, 6), laddove, come già notato, l'aggiunta del criterio plutocratico pare essere un influsso delle successive riforme di Solone (vd. *supra*). «...en esto radicó la auténtica revolución que introdujo Solón en Atenas, en sustituir el predominio absoluto de individuos y familias que accedían al poder basándose únicamente en la pertenencia a unas cuantas familias, por un criterio de índole más objetivable, como podía ser la riqueza, especialmente la derivada de la tierra» (DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 61). Quanto potenzialmente e quanto concretamente si verificò questa apertura è tutto da verificare ma, se non altro, sembra chiaro che questa fosse l'intenzione di Solone.

prima classe di censo²⁵⁷, procede in questa stessa direzione²⁵⁸.

È evidente che Solone recepisce, in questa nuova sistemazione del corpo civico ateniese, quelle novità sociali ed economiche di cui abbiamo cercato di seguire i tortuosi sviluppi pre-soloniani e che avevano portato, in séguito all'adozione di più dinamiche e mutevoli forme di arricchimento, a quel sovvertimento dell'ordine sociale che troviamo denunciato nel frammento 6, nel quale sono contrapposti chiaramente i due termini del problema:

ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ,
χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει²⁵⁹.

257 Sull'Areopago costituito dagli ex arconti: VS 19, 1; sulla preesistenza dell'Areopago a Solone, vd. *supra*; sulla distribuzione delle cariche fra le classi di censo, vd. *infra*. In effetti Aristotele parrebbe sostenere che già prima di Solone, prima ancora dello stesso Dracone, l'Areopago era costituito da ex arconti: ἡ γὰρ αἴρεσις τῶν ἀρχόντων ἀριστίνδην καὶ πλουτίνδην ἦν, ἐξ ὧν οἱ Ἀρεοπαγῖται καθίσταντο· διὸ καὶ μόνη τῶν ἀρχῶν αὕτη μεμένηκε διὰ βίου καὶ νῦν (AP 3, 6), "infatti la scelta degli arconti avveniva in base alla nobiltà e al censo, e fra essi si eleggevano pure i membri dell'Areopago; ecco perché questa sola magistratura fu sempre e rimane tuttora vitalizia" (trad. G. Lozza; cfr. PICCIRILLI 1990, 216). Ovviamente il passo plutarcheo che specifica che Solone entrò a far parte dell'Areopago in quanto ex-arconte (VS 19, 1) non vale come prova del fatto che questa procedura fosse in vigore anche prima delle sue riforme, poiché egli potrebbe esservi entrato, nonostante non appartenesse sicuramente ai *pentakosiomedimnoi*, proprio per effetto dei suoi stessi provvedimenti. Di fatto, il senso dell'intero periodo aristotelico non è molto chiaro: il paragrafo è dedicato all'Areopago, del quale si citano gli importanti compiti di custodi delle leggi (*nomoi*) e di punitori dei malfattori (che propriamente sono gli *akosmountes*, gli attentatori al *kosmos* — l'ordine istituzionale della *polis*). Quale potrebbe essere il motivo per cui, dopo tutto ciò, si legge che *infatti* gli arconti erano scelti ἀριστίνδην (tralasciamo qui καὶ πλουτίνδην per i motivi già ricordati *supra*) e che da loro venivano cooptati gli areopagiti? E, inoltre, come mai proprio *per questi motivi* gli areopagiti dovevano rimanere l'unica *archē* vitalizia ancora nel IV secolo, quando gli stessi arconti avevano ormai acquisito da moltissimo tempo una cadenza annuale? All'inizio di questo stesso capitoletto 3, Aristotele aveva già specificato che tutte le *archai* pre-draconiane erano scelte ἀριστίνδην καὶ πλουτίνδην, e che egli considerasse anche l'Areopago una *archē* è esplicitato, nonostante l'apparente tono conclusivo della frase posta alla fine della parte dedicata agli arconti (τὰ μὲν οὖν περὶ τὰς ἀρχὰς τοῦτον εἶχε: 3, 5), alla fine, dove si dice che questa era l'unica *archē* ancora vitalizia ai suoi tempi: una ripetizione dello stesso concetto, ovvero della modalità di scelta per queste *archai*, che pare abbastanza inutile. In verità, se noi proviamo a leggere l'ultima frase, quella introdotta da διὸ, immediatamente dopo la spiegazione degli incarichi, il discorso assume un senso ben diverso: *per il fatto che gli areopagiti avevano il fondamentale incarico di salvaguardare i nomoi e punire gli akosmountes, rimasero sempre in carica a vita* — a differenza degli arconti di cui pure erano costituiti. Da questo punto di vista, potremmo considerare le due frasi relative alla scelta di arconti e areopagiti una sorta di aggiunta non pertinente al contesto, in cui la confusione con le istituzioni soloniane è rivelata non solo dalla presenza di καὶ πλουτίνδην, ma anche dalla provenienza degli areopagiti da chi aveva ricoperto l'arcontato. Il rapporto fra arconti e areopagiti, prima di Solone, era comunque molto stretto, dal momento che probabilmente i primi partecipavano al consiglio areopagita nel gruppo dei cinquantun "pritani" (più probabilmente naucrari) che poi sarebbero confluiti negli efeti draconiani, secondo quei calcoli numerici che abbiamo effettuato *supra* (48 naucrari + 3 arconti principali).

258 DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 70-1; ALMEIDA 2003, 59; per quanto riguarda le sue competenze, Solone non sembra apportò modifiche sostanziali.

259 Sol. 6, 2-4.

...ma noi non scambieremo mai con loro
la ricchezza per l'aretē, perché questa è sempre stabile,
mentre i beni materiali li possiedono ora uno, ora un altro uomo.

All'immagine della ricchezza "mobile", che riprende concetti che Solone aveva sviluppato nel fr. 1 (dove la stessa frase ἄλλοτε ἄλλοι ἔχει era riferita alla *atē* divina²⁶⁰, e questo a riprova di quanto argomentato più sopra circa la concezione che gli dèi inviano la fallace, mobile ricchezza agli uomini come strumento della destinata rovina) e che sembra alludere alle nuove, sconsiderate imprese mercantili, oltre che all'acquisizione indebita di terre, si unisce una esplicita contrapposizione fra *aretē* e *ploutos* che, lungi dall'essere spia di un presentarsi quale «uomo virtuoso ma non ricco»²⁶¹, è in realtà lo specchio della percezione soloniana di questi nuovi rapporti di forze venutisi a creare all'interno della società ateniese²⁶² e che egli critica perché potenzialmente sovvertitori del *kosmos* costituito²⁶³. È bensì vero che la sua contrapposizione fra *agathoi* e *kakoi*, espressa alla l. 1 di questo stesso carme, non può avere quel significato etico che invece aveva presso gli stessi aristocratici (ben poco lungimirante e per nulla *politically correct* sarebbe stato insultare il *dēmos* di cui altrove si ergeva difensore), ma non possiamo sostenere nemmeno che «i primi [sc. gli *agathoi*] sarebbero coloro che per le loro qualità meriterebbero di essere ricchi, ma non lo sono» e i *kakoi* «la gente dappoco, senza qualità, che ciononostante fa fortuna»²⁶⁴, poiché altrimenti dovremmo concludere che Solone avrebbe contraddetto se stesso nell'aprire le magistrature ad un criterio plutocratico che egli stesso aveva avversato — come ricordiamo, erano stati i capricci dei *chrēmata* "instabili" ad arricchire numerosi *kakoi*.

Se poi consideriamo che, come abbiamo illustrato, nel pensiero soloniano chi è colpito dai rovesci della sorte è in realtà vittima della *atē* divina²⁶⁵ che lo punisce per i suoi peccati di ignoranza, *hybris* e *koros*, convince ancora meno che dietro al termine utilizzato per indicare questi Ateniesi che πένονται si nasconda un giudizio di merito. Più semplicemente, ma anche più profondamente, potrebbe

260 Sol. 1, 75-6.

261 NOUSSIA 2001, 266. In realtà, come abbiamo visto, Solone non disdegna la ricchezza, anzi la desidera: ma solo quella "stabile", derivata dalla conoscenza e dall'applicazione dei dettami di *Dikē* (vd. *supra*).

262 «...percepire con chiarezza le interdipendenze della politica, a quei tempi, significava riconoscere dei *trends*, dei processi pressoché obbligati» (MEIER C. 1988, 232).

263 Cfr. al proposito le osservazioni di BRAVO 1989, 54-66 (testimonianze teognidee e soloniane su *agathoi* e *kakoi* e sull'inversione dei ruoli in base all'*aretē*).

264 NOUSSIA 2001, 266.

265 «Solone [...] interpretava come punizione divina gli episodi di crollo economico dovuti a cause naturali — carestie, epidemie — e politiche — spoliazioni, rapine» (FERRARA 1964, 61).

trattarsi della ripresa di quelle che erano denominazioni comuni nella società greca arcaica aristocratica²⁶⁶, la citazione, per così dire, dell'opinione corrente (un espediente non nuovo alla poetica soloniana, se ricordiamo il fr. 29a, quello che riporta gli argomenti di biasimo per il rifiuto del potere tirannico), affine al moralismo teognideo²⁶⁷.

Se consideriamo questo frammento da tale punto di vista, ci appare molto meno contraddittorio che, dopo la condanna della ricchezza ottenuta ingiustamente, Solone premi con la piena *politeia* e con la gestione del potere i ricchi, laddove già sappiamo che in campo sociale e terriero non aveva fatto che ristabilire lo *status quo ante*, non togliendo ai ricchi nulla di più di quanto si fossero procurati illegalmente. Potrebbe sembrare quasi che Solone, dopo aver lungamente tuonato contro una certa situazione di squilibrio e di disordine, si sia limitato ad avallarla; ma se ammettiamo che nel frammento 6 egli lasci parlare gli stessi *agathoi*, come aveva fatto a proposito della tirannide, tutto appare più comprensibile: il giudizio di valore, che associa l'*aretē* agli *agathoi*, non è di Solone, ma degli aristocratici, che potrebbero aver avversato in questi termini le riforme istituzionali che aprivano quelle posizioni di comando, precedentemente monopolizzate dagli stessi *agathoi* per diritto genetico (ovvero per il possesso di un valore eternamente stabile, la *aretē*), a chiunque avesse un certo reddito produttivo. In altre parole, è come se qui ci trovassimo di fronte agli aristocratici che, vistisi affiancare nella gestione del potere dai *kakoi* arricchiti, criticano la riforma soloniana contrapponendo il proprio antico diritto a governare, ereditario e consuetudinario, al nuovo principio, che essi percepiscono come instabile, perché analogamente ai *chrēmata* (che non saranno ovviamente il "denaro", come invece traduce Marco Fantuzzi) esso oscillerà di qua e di là²⁶⁸.

Il fatto che, pur nella percezione di uno *squilibrio* quale quello espresso dal primo verso (una situazione nettamente *priva di misura*, enfatizzata dallo schema chiastico dei termini), non ci troviamo di fronte al pensiero soloniano ci viene suggerito in particolare dall'utilizzo del termine *aretē*, che rimanda più all'antico sistema etico della società omerica che non alla valutazione dell'eccellenza che

266 Vd. *supra*.

267 Cfr. Thgn. 53-68 e vd. *supra*. La quartina soloniana in esame confluisce in effetti, con minime variazioni, nel *corpus* teognideo (ll. 315-8; cfr. NOUSSIA 2001, 266-7).

268 Come è noto, il frammento viene solitamente interpretato in altro modo, vale a dire come se fossero le parole di Solone a «critica dell'eccessiva bramosia di ricchezza» (NOUSSIA 2001, 265): cfr. per esempio FERRARA 1964, 59-60, che arriva a notare come «se si trattasse di versi di Teognide, si potrebbe intendere *kakós* come "homo novus", *agathós* come nobile e *areté* come nobiltà, secondo una ben nota contrapposizione tra antica aristocrazia, che è nella tradizione e nel sangue, e nuova ricchezza, fondata sul traffico e magari sulla spoliatura reciproca tra cittadini. Ma una tale contrapposizione non avrebbe naturalmente alcun senso in questo testo» (p. 60)

Solone identifica come *doxa*²⁶⁹. Pertanto, nell'uso dell'aggettivo *empedos* riferito a questo valore dovremmo leggere una costruita polemica contro l'attribuzione della medesima caratteristica di stabilità alla *ricchezza giusta* dell'elegia "alle Muse"²⁷⁰: ponendo ipoteticamente queste parole sulla bocca degli *aristoi-agathoi*, automaticamente Solone vi contrappone, dall'alto della propria saggezza, ciò che veramente può dirsi stabile, vale a dire la *agathē doxa*, che è gloria intellettuale, e il *ploutos empedos*, che direttamente ne deriva. Ed è proprio su questa distinzione di fondo, già analizzata nel contesto del primo frammento, che Solone getta le basi della sua riforma istituzionale ed amministrativa: egli, come abbiamo rimarcato, non condanna *tout court* la ricchezza (*χρήματα δ' ἰμείρω μὲν ἔχειν*²⁷¹), ma solamente quella che *οὐ κατὰ κόσμον / ἔρχεται*²⁷², sicché dal suo punto di vista, mentre tutti gli *agathoi* impoveriti hanno peccato di ignoranza (poiché non hanno saputo contenersi nei limiti della ricchezza già acquisita, ne hanno desiderata in eccesso e quindi sono stati puniti dagli dèi), non tutti i *kakoi* arricchiti sono da considerarsi negativamente (egli stesso, secondo una significativa tradizione che nulla ci può negare né confermare, si era nuovamente arricchito tramite il commercio marittimo in séguito all'impoverimento del padre²⁷³), ma solo coloro che si sono arricchiti *in modo ingiusto* (vale a dire, fra gli altri metodi, anche mediante la corruzione dei giudici-*basileis* nelle dispute ereditarie²⁷⁴). Anzi per i poveri dovrebbe addirittura essere giusto cercare lecitamente di guadagnare ed arricchirsi: di contro, «affannarsi a guadagnare essendo già ricchi e potenti è un "guadagnare contro giustizia"»²⁷⁵.

Come ha notato Giovanni Ferrara, la gloria soloniana è «la capacità (non c'è il

269 Solone altrove parla del valore aristocratico come *kleos* (cfr. Sol. 29, 3, analizzato *supra*), ma che *aretē* per lui alluda ad altro valore che non quello puramente intellettuale è provato dal fr. 23, in cui compare due volte indicando il vigore fisico, il valore atletico dell'uomo, in modo perfettamente congruente col significato "aristocratico" del concetto.

270 Sol. 1, 9-10, già analizzato *supra*.

271 Sol. 1, 7. In alcuni casi, Solone sembra fondare la distinzione fra ricchezza giusta e ricchezza ingiusta su basi quantitative/qualitative, valorizzando apparentemente la ricchezza "modesta" che sia sufficiente ad una vita dignitosa e moderata (cfr. FERRARA 1964, 51, e PODLECKI 2002, 165, sulla base del fr. 18), ma di fatto il fr. 1 fa menzione unicamente del *metodo* di conseguimento (tramite giustizia o mediante ingiustizie) della ricchezza stessa (cfr. FERRARA 1964, 52-3). L'ideale della modestia nelle ricchezze come virtù del filosofo che si procura solo il necessario per vivere si svilupperà, con molta probabilità, più tardi (cfr. ROSCALLA 1990a, 209, a proposito in particolare del filosofo cinico Antistene, che sarebbe stato l'iniziatore della letteratura economica antica), e verrà sistematizzata da Aristotele – che evidentemente doveva ricordare ancora gli antichi problemi posti da Solone – nella bipartizione fra *ktētikē* e *chrēmatistikē* nel primo libro della *Politica* (cfr. FARAGUNA 1994, 556-7).

272 Sol. 1, 11-12: come notava già Giovanni Ferrara (1964, 60), la ricchezza è un «bene che è respinto non in sé stesso, ma in considerazione del suo modo d'acquisto e della sua solidità».

273 VS 2, 1.

274 Vd. *supra*. In effetti Plutarco specifica (*l.c.*) che Solone, per risollevarsi dall'impoverimento paterno, non fece ricorso a nessun tipo di aiuto esterno.

275 FERRARA 1964, 59.

problema se sia innata o acquisita) di compiere bene, *con quel rispetto per la giustizia che è condizione del favore divino*, le opere intraprese; eventualmente anche, ciò è implicito, l'arricchirsi. Mentre vi sono pessimi cittadini che si arricchiscono male — e perciò dovranno essere ben poco sicuri della loro ricchezza — Solone osserva che molti onesti cittadini posseggono un bene più grande, la virtù, che è in sé stesso stabile e dal quale può discendere, ovviamente, la conquista di stabili beni. [... È] dunque virtù pratica, senso dell'equilibrio, del dovere, della giustizia, soprattutto *consapevolezza della bontà di questi valori*, sui quali soltanto può fondarsi un reale benessere»²⁷⁶. Si risolve in questo modo l'apparente contraddizione fra la "plutocrazia" istituita da Solone e la sua critica contro la ricchezza ingiusta: «per sorreggere la Città, per governarla [ovvero, potremmo chiosare utilizzando la metafora soloniana, per gestire con ordine le gioie del banchetto], sono necessarie molte doti delle quali troppi concittadini, specie ottimati, mancano completamente»²⁷⁷, come si poteva evincere dal rapido declinare delle loro fortune, dovuto alla mancanza di saggezza e di misura; andavano pertanto rimpiazzati con quei non-*agathoi* che avevano saputo arricchirsi, naturalmente in modo giusto, sostituendo così al valore aristocratico della *aretē* salda quello della ricchezza stabile, specchio e garanzia di saggezza e conoscenza²⁷⁸.

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, cosa potesse garantire la "giustizia" di una ricchezza di cui era forse facile determinare l'entità, ma più difficile valutare sulla base di *standard* etici. È possibile ipotizzare che proprio a "fissare" determinati "comportamenti" corretti in campo economico siano servite le leggi specifiche promulgate da Solone verso la fine del proprio mandato. Possiamo infatti riconoscere, in un'ampia serie di provvedimenti, fra quelli che la tradizione ci ha conservato, in modo più o meno fedele, misure specificamente indirizzate a regolamentare quegli ambiti sociali ed economici nei quali maggiormente, secondo il pensiero soloniano, si addensavano *hybris* e *philochrēmata* («they prohibit deviation»²⁷⁹): da questo punto di vista, molte delle leggi su cui, tempo fa, aveva posto l'accento Claude Mossé per delineare il "mito politico" di Solone come padre fondatore della democrazia ateniese²⁸⁰ acquistano nuovo valore e,

276 FERRARA 1964, 60. Il secondo corsivo è dell'Autore, il quale bene coglie tutte le implicazioni — compresi i legami con la conoscenza e la saggezza — della giustizia e della buona ricchezza, riferendole tuttavia alla *aretē* del fr. 6.

277 FERRARA 1964, 62.

278 Se proprio da questa visione filosofica derivi la stretta connessione che soprattutto in età successive lega le capacità di gestione della *polis* a quelle della *oikonomia* privata (come illustra il noto episodio dell'arbitrato pario a Mileto in Hdt. V 29: cfr. ROSCALLA 1990b, 48; più in generale: HUMPHREYS 1979; FARAGUNA 1994, 554-5) è argomento interessante, ma che non può essere approfondito in questa sede.

279 HÖLKESKAMP 1992, 64.

280 MOSSÉ 2004, 247-9 (l'articolo originale è del 1979).

probabilmente, una più sostanziale veridicità²⁸¹.

È il caso, ad esempio, del famoso provvedimento contro l'esportazione di qualsiasi prodotto naturale dell'Attica ad esclusione dell'olio²⁸², che evidentemente mirava a porre un freno alla ricerca dei mercati stranieri da parte dei produttori e dei commercianti locali che, fra le varie conseguenze, rischiava sempre di rendere indisponibili al mercato interno preziose quantità di viveri importanti (i cereali, il vino) con comprensibili ricadute, specie in periodi di carestie o scarsi raccolti²⁸³. Gli effetti negativi che questo divieto avrebbe potuto apportare al commercio saranno stati controbilanciati dai provvedimenti a favore delle attività artigianali, per le quali si sarebbero aperti nuovi mercati²⁸⁴. L'attenzione alle problematiche della terra emerge anche da un gruppo di norme sul vicinato («Nachbarrecht»²⁸⁵), in particolare sulla regolamentazione dei confini²⁸⁶, che non possono non ricordarci le questioni relative agli indebiti spostamenti di *horoi* ed alle ingiuste acquisizioni di *klēroi*. A queste ultime sembrano riferirsi in particolare sia le leggi sulla proprietà terriera (il divieto di acquisire terre in quantità illimitata²⁸⁷), che quelle sul diritto familiare e specialmente ereditario (figli legittimi e adottivi, diritto successorio, *epiklēroi*²⁸⁸) – queste ultime suonano come

281 Lo aveva già notato NOUSSIA 2001, 41: «Il nucleo originale che si deve presupporre dietro tale selva di norme prova, al di là di ogni dubbio, la forte attenzione di Solone per la regolamentazione dei comportamenti pubblici e privati».

282 VS 24, 1 = SN 65.

283 L'esistenza di una legge apposita prova che questa era pratica abituale (cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 81). Su questa legge e i suoi significati economici e sociali cfr. anche STANLEY 1999, 229-34. MANVILLE 1999, 149, interpreta il provvedimento alla luce di sistematiche carenze alimentari, ma l'insistenza sull'etica e sulla giustizia, da parte di Solone, sembra escludere che il problema più cogente fosse di natura alimentare.

284 Cfr. LÉVÉQUE 1978, 523-4; MOLINA L. 1998 interpreta tutto l'insieme dell'attività riformatrice soloniana alla luce dello sviluppo di artigianato e commercio, nel tentativo di creare nuove possibilità per tutti i cittadini. Anche l'attribuita e controversa riforma di pesi e misure sarebbe legata a questo nuovo impulso economico, poiché nello staccarsi dagli *standard* egiziaci (e aderendo a quelli corinzi: cfr. DAVERIO ROCCHI 1973, 99, che riprende SELTMAN 1924, 48 ss.) avrebbe aperto gli orizzonti commerciali verso l'Eubea, la Ionia, il Mediterraneo orientale, contro gli interessi tradizionali degli aristocratici esportatori di derrate alimentari, concentrati probabilmente verso Megara (per l'idea cfr. già FRENCH 1957, pur con alcune forzature, evidenziate da WATERS 1960, il quale però ragiona sempre in termini di prezzi e di mercato in una maniera che pare troppo "modernista"). Gli interventi soloniani ebbero immediati effetti, considerando che, dopo una crisi di esportazione segnalata dalla scarsa diffusione di ceramica ateniese di VII secolo, si riscontra una decisa ripresa con le produzioni a figure nere (BAILEY 1940, 62; FORREST 1966, 154; BOARDMAN 1974, 17; SNODGRASS 1980, 145). Per tutto questo, cfr. STANLEY 1999, 234-53, e DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 76-85; sui rapporti tra le famiglie aristocratiche tradizionali e Megara, si vedano le annotazioni a proposito dell'episodio di Cilone (*supra*).

285 RUSCHENBUSCH 1966, 91.

286 SN 60-2.

287 Arist. *Pol.* 1266b14 = SN 66.

288 SN 48-58 (cui potrebbero aggiungersi alcuni dei provvedimenti identificati da SCAFURO 2006, 180 ss.); cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 56; LEÃO 2001, *passim* e soprattutto 121-9; *Id.* 2005, 17-30 («Sólon deu [...] passos muito importantes para a definição legal das relações dentro do *oikos*, contribuindo, assim, de forma determinante, para o aperfeiçoamento do conceito de cidadania e para a diferenciação estatutária do corpo cívico relativamente a outros estratos da população», p. 30).

un'ulteriore conferma del ruolo delle controversie sulle eredità fondiari nella crisi del VII secolo²⁸⁹. Ancora alle questioni terriere, questa volta a quelle terre comuni che abbiamo già evocato, sembra ricondursi la norma sulla servitù prediale²⁹⁰. Se queste prescrizioni erano chiaramente indirizzate a definire quale doveva essere il "giusto" modo per vivere ed eventualmente arricchirsi, il gruppo delle "leggi suntuarie" («Aufwandgesetze»²⁹¹) eliminava la "tentazione", per gli aristocratici o per i "nuovi ricchi", di esibire il proprio *status*, e dunque di cercare sempre più ricchezze in una pericolosa competizione economica²⁹².

Quello che propone Solone è dunque un rinnovamento radicale del sistema *timē / geras* che sostituisca, alla valutazione del valore individuale/genetico come capacità di reggere la cosa pubblica, la ricchezza (giusta) ovvero la capacità di guadagno come unità di calcolo della *timē*, sulla quale fondare la ripartizione e la distribuzione dei *gera* politici. Nello scardinare così il monopolio aristocratico, delineando una nuova visione, più ampia e globale, del problema della *politeia*, Solone crea un nuovo modo di considerare i rapporti di forza all'interno della società civile, che avrebbe aperto la strada ad ogni successivo intervento — s'intende alludere a Pisistrato, Clistene, Efialte, Pericle — verso l'elaborazione di una vera e libera *politeia* completamente svincolata da poteri che non fossero "nel mezzo": la cosiddetta "democrazia"²⁹³. Poco importa se Dracone abbia per primo aperto la *politeia* agli "zeugiti" accogliendoli entro una *boulē* estremamente sospettabile di essere un tardo duplicato del Consiglio soloniano: perché il passo avanti compiuto da Solone — «the true founder of classical Athens»²⁹⁴ — veramente apriva una nuova stagione delle complesse conquiste istituzionali

289 Sottolinea l'insistenza della legislazione soloniana sui problemi di limiti e confini anche MANVILLE 1999, 153-5, pur senza ricondurli alle specifiche questioni che abbiamo qui proposto, sottolineando invece le relazioni con l'istituzione della proprietà privata come tramite di cittadinanza.

290 VS 23, 6 = SN 63.

291 RUSCHENBUSCH 1966, 95.

292 SN 71-2; cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 62-3. Si nota in particolare la disposizione che colpiva la principale estrinsecazione dell'etica competitiva aristocratica, la cerimonia funebre (SN 72). Sui rituali funerari pre-soloniani, cfr. D'ONOFRIO 1993; sulla relazione tra la competitività aristocratica e l'esibizione del lusso, vd. *supra* e cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 25-6; sul rituale funerario come manifestazione visibile ed esibita dell'inclusione civica e simbolo di prestigio, vd. *supra* e cfr. DUPLOUY 2006, 119 ss.; sull'"anticipazione" epimenidea in materia di rituali funebri, vd. *infra*; sulla "interruzione" ventennale — c. 580-560 a.C. — nell'uso delle statue di *kouroi* come segnacoli funerari e sui possibili legami di questo fenomeno con le leggi suntuarie, cfr. STEWART 1990, 111 e 119, e STANLEY 1999, 213-4; sul significato degli interventi "politici" in campo rituale-funerario in età più recenti ma con analogo significato — il mantenimento di un'*eukosmia* e di un equilibrio nei rapporti fra i cittadini e nell'articolazione del sistema *timē/geras* — cfr. FRISONE 2004 (in generale); BLOK 2006 (in specifico riferimento a Solone); sulle delimitazioni del corpo civico operate da Solone vd. anche *supra*. La proibizione di fabbricare e commerciare profumi (SN 73) andrà, viceversa, inserita nel "gruppo" delle regolamentazioni sul commercio.

293 Vd. *infra*.

294 OOST 1973, 196.

nell'antica Grecia. Con la creazione, o, per meglio dire, l'istituzionalizzazione con piena *politeia* della categoria dei *thētes* – nella quale probabilmente saranno confluiti i piccoli proprietari terrieri non-zeugiti, gli artigiani e i salariati privi di terra, gli Ateniesi recuperati dai loro volontari esili all'estero – il corpo civico ateniese si completa ed avviene quel “mescolamento” a cui fa esplicito riferimento Plutarco²⁹⁵ ma anche forse Solone stesso, quando all'inizio del fr. 30, allude a quella misteriosa “riunione” del *dēmos* che tanto ha impegnato gli esegeti²⁹⁶. Che *ξυνήγαγον* faccia riferimento alla concretezza delle assemblee²⁹⁷ ricostituite da Solone, oppure ad un ricongiungimento al corpo civico degli Ateniesi esuli o venduti in schiavitù, od anche al ricompattamento delle varie anime del “popolo” nell'unica categoria dei *thētes*²⁹⁸, l'allusione è ad una innovazione che abbraccia l'intero corpo del *dēmos* ateniese²⁹⁹.

3.6 *EUKOSMA KAI ARTIA*

Può sorprendere, nella poesia soloniana, l'apparente assenza di riferimenti espliciti alle riforme istituzionali, a fronte di numerose allusioni all'operato in campo sociale ed economico e alle significative note relative alla legislazione, che avremo modo di analizzare. Di fatto, se notiamo, con Giovanni Ferrara, che anche il famoso *incipit* del fr. 30, contenente le notizie sulla liberazione della terra, l'eliminazione degli *horoi*, la ricomposizione dell'ordine sociale, pare mostrare carattere secondario, quasi fosse una sorta di «introduzione al momento più importante del discorso»³⁰⁰, potremmo ritenere che, in ottemperanza ad un intendimento prevalentemente didattico, in Solone abbia prevalso il momento di esposizione delle modalità impiegate per raggiungere i propri scopi riformatori³⁰¹.

Ovviamente, lo stato frammentario dei testi non consente di trarre conclusio-

295 Vd. *supra*.

296 Cfr. FERRARA 1964, 88 n. 21; NOUSSIA 2001, 354-5. GIGANTE 1993, 28 ss., difendeva una diversa interpretazione del carne, che non sembra però accettabile.

297 Sulla scorta di Hom. *Il.* XX 20-1, così interpretava per esempio RHODES 1981, 174-5.

298 Cfr. NOUSSIA 2001, 354: meno probabile che si possa trattare della creazione di «un unico partito del popolo in contrapposizione ai nobili abbienti», dal momento che Solone avrebbe in questo modo smentito la propria equidistanza dalle parti in competizione.

299 VALDÉS GUÍA 2005 riconosce proprio nell'integrazione nella *politeia* del *dēmos* privo di proprietà terriera una delle innovazioni principali di Solone, addirittura un primo passo verso la “democrazia” del V secolo.

300 FERRARA 1964, 89.

301 *Ibid.*, 90 ss.

ni generali, né tantomeno certe, a proposito dell'assenza o della presenza di determinate tematiche, altrimenti dovremmo paradossalmente ritenere, leggendo questo stesso fr. 30, nel quale l'Autore passa dalla lunga introduzione sulla " *seisachtheia*" alla descrizione dell'originalità della legislazione, che le notizie sugli interventi istituzionali (vale a dire, l'organizzazione delle categorie censitarie e la regolamentazione di magistrature, assemblee e tribunali) siano invenzioni delle fonti più tarde. In realtà, se per Solone il metodo d'azione ha un qualche significato, esso è inscindibilmente legato ai conseguimenti dell'azione stessa, poiché al centro di tutto il suo operato è sempre, ben chiaro, l'obiettivo: "insegnare agli Ateniesi che *Dysnomia* procura moltissimi mali alla città, mentre *Eunomia* mette in luce ogni cosa ordinata e conveniente"³⁰². Ed il metodo seguito da Solone, di cui abbiamo più sopra illustrato la linea di logica successione, dal rifiuto di assumere un potere tirannico sempre in bilico sulla lama dell'*hybris* all'investitura della *bia* alla *dikē* per svincolare il *kratos*, potere supremo, da qualsiasi controllo squilibrato, ha portato un frutto straordinariamente importante e, soprattutto, nuovo:

θερμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ,
εὐθείαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην,
ἔγραψα³⁰³.

*Scrissi leggi ugualmente per il kakos e l'agathos,
armonizzando la retta giustizia per ciascuno...*

Queste parole, che fissano i termini della giustizia soloniana, presentano, a conferma di quanto abbiamo appena esposto, l'apparato legislativo come strumento di proporzionamento della giustizia stessa ad ogni cittadino, fissando i limiti che ciascuno, nel proprio ambito, era tenuto a rispettare. Qui ritroviamo l'antitesi *kakoi* / *agathoi* che, piuttosto che rispecchiare il «senso tecnico di non-nobili/nobili»³⁰⁴ che invece era più chiaro nel fr. 6, saranno termini — posti questa volta in un discorso che Solone pronuncia in prima persona — riferiti alla situazione molto più fluida della società ateniese del tempo, che accanto ad aristocratici di antica tradizione e proprietari terrieri medio-piccoli, contemplava anche *agathoi* decaduti e nuovi ricchi. Tuttavia, l'esatto valore delle parole è qui of-

302 Sol. 3, 30-2 (trad. M. Fantuzzi).

303 Sol. 30, 18-20.

304 NOUSSIA 2001, 361.

fuscatò dalla rivoluzionaria innovazione dei rapporti fra i due poli che, se fino a questo momento risultavano irrimediabilmente separati da una cesura politica, oltre che ideologica e sociale, vengono ora amalgamati e mescolati da questa loro associazione con l'avverbio ὁμοίως³⁰⁵.

La società ateniese viene, dunque, rimescolata nei rapporti che tradizionalmente separavano le diverse categorie di *politai*: e qui, a proposito del tema del *mescolamento* che già Plutarco aveva sapientemente colto, occorrerà fare un breve riferimento a un distico che, non meno di altri, ha impegnato da subito gli studi soloniani, la famosa sezione del fr. 31 relativa al "latte scremato":

οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον, οὐδ' ἐπαύσατο
πρὶν ἀνταράξαι πᾶρ ἐξεῖλεν γάλα³⁰⁶.

*Non avrebbe trattenuto il popolo né si sarebbe fermato
prima di aver agitato e scremato il latte.*

L'interpretazione del senso di questa metafora è resa difficoltosa, oltre che dall'oscurità del riferimento, anche dalla distribuzione sintattica della seconda frase, nella quale apparentemente l'oggetto dell'agitare sembrerebbe essere *piar* ("grasso, panna") e quello del togliere, il latte stesso³⁰⁷. Ultimamente Maria Noussia ha ribadito la linea interpretativa che intende *exaireō* con "togliere" costruito con il doppio accusativo di *piar* e *gala*, traducendo «"finché, avendo agitato il latte, non lo avrò privato della panna"»³⁰⁸. L'inizio del primo verso di questo distico, identico alla prima parte di 30, 22, ci fa presupporre un'ipotesi iniziale analoga a quella di 30, 20-1, vale a dire κέντρον δ' ἄλλοις ὡς ἐγὼ λαβὼν, / κακοφραδῆς τε καὶ φιλοκτῆμων ἀνὴρ, "se un altro avesse preso come me il pungolo, / un uomo malpensante e amante degli *ktēmata*...", che, come abbiamo già visto, era uno dei modi in cui Solone esponeva il proprio ammonimento contro un ipotetico tiranno: là diceva solamente che questa figura, se avesse avuto il

305 Vd. *infra*.

306 Sol. 31, 6-7.

307 Per una panoramica sulle diverse interpretazioni possibili cfr. VOX 1984, 119.

308 NOUSSIA 2001, 365-6, che riprende: LINFORTH 1919, 193; WEST 1974, 182; STINTON 1976, 159-60 (così già il Bergk nella sua quarta edizione del 1882 = fr. 25 B). Un'ipotesi alternativa, proposta da ALLINSON 1880 e recepita anche da MASARACCHIA 1958, 357, e VOX 1984, 119-22, intendeva πᾶρ come aggettivo di γάλα, e come oggetto di ἀνταράξαι poneva il popolo citato nel verso precedente, col senso di sottrarre il latte grasso al popolo (sulla base del parallelo con Hom. *Il.* XI 550, la metafora dei contadini che impediscono al leone di impadronirsi delle grasse mucche), vale a dire spremere per tornaconto economico personale (cfr. NOUSSIA 2001, 365); tuttavia Solone conosce già, come aggettivo, *pieira* (da *piōn*), riferito alla terra fertile in 29b, 8, e il latte non ha, nella cultura greca, un valore particolarmente positivo (cfr. AUBERGER 2001).

potere che era stato concesso a Solone stesso, non avrebbe trattenuto il popolo, utilizzando cioè il desiderio di rivalsa del *dēmos* per il proprio tornaconto personale, perseguendo eventualmente l'abborrita *isomoiria* della terra; in questo caso, invece, aggiunge un'ulteriore immagine, che di solito viene riferita alla creazione di disordine sociale nel quale poi eliminare fisicamente gli esponenti dell'aristocrazia, la "panna" o la "crema" della società³⁰⁹.

Il nesso fra il "latte" e la società ateniese potrebbe risultare rafforzato dal confronto con il termine *homogalaktēs*, utilizzato da Aristotele nella *Politica* per indicare i membri di uno stesso villaggio³¹⁰, e l'asportazione della panna potrebbe anche non avere un significato così violento come il metodo del taglio delle spighe di Trasibulo, tiranno di Mileto³¹¹, ma riferirsi più incisivamente ad una *separazione* all'interno del corpo civico tra i suoi diversi elementi³¹², così come accade nel latte, in cui, prima del rimescolamento, ogni componente è omogeneizzata alle altre in equilibrio: in questo senso verrebbe valorizzata l'operazione di amalgama, o meglio di definizione di una nuova armonia, che abbiamo poco prima ricordato a proposito di Solone, espressa in quei versi mediante l'avverbio *ὁμοίως* e il verbo *harmozein*³¹³.

309 NOUSSIA 2001, 366.

310 Arist. *Pol.* 1252b18; cfr. LAMBERT 1999, 485. La parola è attestata soprattutto nei lessici, negli onomastici e nelle compilazioni etimologiche (Poll. III 23, 2; 52, 6; VI 156, 5; VIII 111, 6; Harp. 79, 2; Paus.Gr. o 25, 12; [Zonar.] α 14, 1; Phot. γ 68, 8; o 332, 26; 344, 22; Hsch. α 262, 1; γ 357, 2; o 740, 1; *Et.Gud.* α 6, 19; *Add. in Et.Gud.* α 99, 21; EM 5, 42; 226, 21; *Lex.Seguer.* γ 231, 24; *Lex.Sabb.* γ 45, 16; *Lex.Patm.* 162, 22; *Et.Simeon.* I 18, 25; *Suda* γ 147, 7; o 261, 1; 511, 12) ma doveva comparire anche nell'opera attidografica di Filocoro (328F35a, 9 e F35b, 12 FGH): cfr. JACOBY 1954, I, 320-3. Sul termine ed il suo uso aristotelico si veda DERKS 1995: in questo contesto il significato (letteralmente «*sharers of the same milk*»: *ibid.*, 40) è quello ovviamente di una fittizia fratellanza, che pare del tutto analoga al famoso caso della *adelphothētia* di Nakone come risoluzione di una *stasis* (cfr. ASHERI 1985; *Id.* 1982; LORAUX 2006, 302-45; per confronti etnografici sulle costruzioni parentelari e le alleanze politiche cfr. PARKES 2001; vd. anche *infra*). Il termine potrebbe naturalmente non essere soloniano, ma è significativo che il primo a utilizzarlo, Polluce (cfr. JACOBY 1954, I, 322), lo faccia in un contesto riferito a Solone (οἱ γὰρ ὁμογάλακτες ἴδιον τῶν Ἀττικῶν, τὸ δ' ὁμοερκῆς κληρόν, εἰ καὶ παρὰ Σόλωνι: VI 156, 5-6 = SN 59), dal momento che «Solon prit tout d'abord la décision de faire reposer la citoyenneté sur des liens de parenté plus larges: tout descendant d'Ion, l'ancêtre mythique [...], devait désormais être traité comme un membre à part entière de la classe politique, sans distinction de famille ou de statut social» (OSTWALD 1992, 10; corsivo mio). Il sospetto è pertanto che l'immagine del latte sia stata usata dal legislatore per riferirsi metaforicamente al corpo civico ateniese (OLIVER 1980, 36, ne fa un sinonimo di *gennētai*, sulla scorta di certe citazioni filocoree nei lessici tardi — *Suda s.v.* ὀργεῶνες e Harp. *s.v.* γεννήται). Secondo MILLER M. 1953, 47 ss., vanno riferiti ad una qualche suddivisione tribale, mentre secondo HAMMOND 1973, 109-11, gli *homogalaktēs* sarebbero dei non-cittadini inclusi nel corpo civico. Sulla "fratellanza" come fondamento della cittadinanza, cfr. VERNANT 1993, 69-71, e vd. *supra* e *infra* per le interpretazioni delle *staseis* civiche come conflitti tra fratelli.

311 Hdt. V 92 ζ2-η1.

312 Cfr. NOUSSIA 2001, 366. Va notato, sulla base del recente studio di CECCARELLI/LÉTOUBLON/STEINRÜCK 1998, che l'immagine del "grasso" (*piōn*) appare già dall'epoca omerica correlata al *dēmos* (δημος, "territorio, popolo") attraverso la parola *dēmos* (δημός, "grasso"), in un sistema che pare ruotare attorno a nozioni di distribuzione (di terre, di onori, tra popolo e *basileis*, tra uomini e dèi); sul legame etimologico fra *dēmos* e *daiomai*, cfr. DELG *s.v.* δημος e LEVINE 1985, 177 n. 1.

313 In senso nettamente opposto interpreta STINTON 1976, 160: «An immoderate reformer, by giving the

Quest'ultimo rimanda a quelle immagini degli effetti benefici di *Eunomia*³¹⁴ che abbiamo illustrato più sopra: il "buon ordinamento" aveva come ultimo approdo εὐκόσμος καὶ ἄρτια πάντα³¹⁵, vale a dire la disposizione ordinata (*eukosmos*) e appropriata (*artios*) di quelle metaforiche *euphrosynai daitos* la cui gestione è necessariamente subordinata al *noos artios*, alla conoscenza della Verità che, come abbiamo visto, si esplica nel rispetto della corretta *Dikē*. Infatti, uno degli esiti di *Eunomia* è proprio, secondo Solone, il raddrizzamento di quelle "sentenze distorte" (va notato l'uso del plurale, da tradurre di conseguenza "sentenze" e non "giustizie", a fronte dell'unica retta Giustizia³¹⁶) che caratterizzavano gli abusi degli Ateniesi dotati di *adikos noos*. Non a caso, la giustizia che Solone dice di aver armonizzato è una sola, ed è definita *eutheia*: dall'uso di questo termine capiamo di essere di fronte agli esiti definitivi del processo di *Eunomia*, la quale εὐθύνει le *dikai skoliiai*³¹⁷. Questa giustizia "raddrizzata" — non possiamo non rammentare che la *skoliotēs* delle ingiustizie richiama l'immagine, analogamente non dritta, della terra ionica *klinomenē* del fr. 4 — non è più monopolizzata dai *basileis* aristocratici ai danni dei poveri contadini, ma, essendo dotata di *kratos* e di *bia*, è autonoma e svincolata da qualsiasi ingerenza umana e da qualsiasi distinzione sociale oppure economica: *armonizzata*, per l'appunto, anche se questa immagine sembra esser stata fraintesa dalle fonti successive.

Se, infatti, il frammento soloniano ci dice che la retta giustizia è stata *resa armonica nei confronti di ciascuno*, ciò non vorrà dire che «il buon legislatore deve adattare le leggi ai vari soggetti e temi con abilità chirurgica»³¹⁸, poiché se fosse così ci troveremmo nuovamente di fronte ad una giustizia relativa, soggetta all'uomo e dunque, potenzialmente, anche ad un *adikos noos*. La giustizia soloniana vuole invece essere assoluta e univoca, e l'armonia della convenienza sembra far qui riferimento, necessariamente ed esclusivamente, al senso opposto, vale a dire al fatto che *ciascuno deve raffrontarsi ad un'unica, armonica giustizia*, che provvederà a premiarlo oppure punirlo in relazione ai rispettivi meriti o colpe. In al-

demos its head, would have so stirred up the existing order as to deprive the state of its best element, viz. the aristocracy, which would be disintegrated and lose its identity — a process which Cleisthenes was to initiate by his own methods». Ma è evidente che l'operazione di agitare il latte per *separarne* la panna non può conciliarsi con una "disintegrazione" di una parte sociale, che verrebbe anzi a mescolarsi ulteriormente, fino a confondersi, con il resto.

314 Cfr. L'HOMME-WÉRY 1996b, *passim*.

315 Sol. 3, 32.

316 *Dikē* al singolare compare in Sol. 1, 7; 3, 14; 30, 3 e 16, oltre che in questo passo citato.

317 Sol. 3, 36. Sono gli unici due luoghi in cui Solone, almeno nei frammenti rimasti, utilizza derivati di *euthys*.

318 NOUSSIA 2001, 361, sulla scorta di VOX 1983a, 309, e ID. 1984, 136-8. Entrambi gli Autori interpretano *artios* — l'attributo delle cose rivelate da *Eunomia* — come "conveniente alle singole, diverse situazioni".

tre parole, possiamo affermare che la giustizia soloniana tende a *dare a ciascuno ciò che gli spetta*, ma proprio questo ha portato al fraintendimento, raccolto in tempi recenti da Louise-Marie L'Homme-Wéry³¹⁹ ma che leggiamo già in Plutarco, secondo cui Solone, interrogato dal famoso scita Anacarsi³²⁰, gli avrebbe spiegato che

καὶ συνθήκας ἄνθρωποι φυλάττουσιν ἅς οὐδετέρῳ
λυσιτελέες ἐστὶ παραβαίνειν τῶν θεμένων, καὶ τοὺς
νόμους αὐτὸς οὕτως ἀρμόζεται τοῖς πολίταις, ὥστε
πᾶσι τοῦ παρανομεῖν βέλτιον ἐπιδειξάτω τὸ
δικαιοπραγεῖν³²¹.

*come gli uomini rispettano anche i patti che a nessuno dei due
contraenti giova trasgredire, così egli stesso adattava le leggi ai
cittadini, in modo da mostrare che è meglio agire secondo giusti-
zia che contro le leggi.*

È assai probabile che questo dialogo sia modellato sulla base dei versi che stiamo analizzando, visto che ricorre l'immagine dell'*adattamento* delle leggi (qui i soloniani *thesmoi* sono sostituiti da più moderni *nomoi*³²²) ai cittadini, ovvero a chi è in possesso della *politeia*. L'immagine ci mostra all'opera il prototipo del Solone mediatore per eccellenza, pronto ad «armonizzare le leggi ai bisogni dei cittadini»³²³: ma, sempre secondo il racconto plutarco, questa altro non era stata se non l'*apatē*, quell'inganno che il legislatore aveva messo in atto, all'inizio della sua carriera politica, per convincere le parti in lotta ad affidargli i pieni poteri³²⁴. Naturalmente, chiosa il biografo, Solone fece così ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς πόλεως, non per proprio vantaggio personale: del resto, come avremo modo di vedere più oltre, il *dolos* è una forma specifica di manifestazione della sapienza soloniana, niente affatto priva di valore e significato³²⁵. Se, dunque, promettere interventi "compiacenti" era stato solo un espediente finalizzato a salvare la patria senza essere troppo contrastato dai suoi concittadini, risulta più spiegabile il

319 L'HOMME-WÉRY 1996b, 146-7.

320 Su Anacarsi e i suoi viaggi sapienziali ci informano Hdt. IV 76-7; D.L. I 101-5; Ael. VH V 7; Tz. H. IV 923 ss.; cfr. PICCIRILLI 1990, 127; BUSINE 2002, 25 e *passim*.

321 VS 5, 5.

322 Sulla maggior "antichità" dei *thesmoi* rispetto ai *nomoi* cfr. OSTWALD 1969, 9-54; NOUSSIA 1991, 361; MOSSÉ 2004, 245-6; vd. *infra*.

323 PICCIRILLI 1990, 128.

324 VS 14, 2.

325 Vd. *infra*.

motivo per il quale, al termine di tutto, nessuno era rimasto soddisfatto del nuovo ordinamento: Plutarco registra il malcontento ateniese non solo al termine della prima “fase” riformatrice, quella della “*seisachtheia*”³²⁶, subito superato da un ritrovato clima di concordia generale³²⁷, ma anche in séguito alla pubblicazione dell’apparato legislativo, vedendovi una delle cause della *apodēmia* dello statista³²⁸. Se Solone avesse voluto davvero assecondare tutti, dovremmo ritenere che egli non solo abbia fallito nel suo intento, ma anche che ce l’abbia messa tutta per fallire, poiché attraverso le sue stesse parole egli nega di voler prendere le parti per altri che non sia la Giustizia³²⁹.

Questo spiega sia il significato dell’aver scritto le leggi ὁμοίως per tutti (e qui adotta la più tradizionale distinzione fra *kakoi* e *agathoi* perché probabilmente intende rispondere alle critiche di parte aristocratica, che più del *dēmos* doveva premere per una più spiccata disequaglianza fra le categorie di *politai*), sia l’armonizzazione della Giustizia: in εἰς ἕκαστον non dovremo dunque vedere un senso direzionale (*adattare a ciascuno*), bensì un valore di relazione più generale, che non dipenda strettamente dal verbo (*armonizzare la Giustizia per ciascuno*). Insomma, in questi due versi Solone intende ribadire quanto aveva esposto, con altre parole, nel fr. 7 analizzato in precedenza³³⁰: non un generico e banalizzante adattarsi alle esigenze delle varie parti in campo, bensì una cosciente e fondamentale *rimodulazione dei rapporti timē / geras* all’interno della società attica, a partire dalla questione terriera (non una *isomoiria* generalizzata, ma un ritorno agli equilibri preesistenti³³¹) per arrivare al rapporto con la Giustizia, passando attraverso la ridefinizione degli assetti istituzionali.

Non possiamo non notare, infatti, che se Solone esclude decisamente dall’esercizio degli incarichi magistratuali il gruppo “popolare” dei *thētes* (che, oltre ai

326 “Non riuscì gradito né agli uni né agli altri” (VS 16, 1; trad. M. Manfredini).

327 VS 16,5; vd. *supra*.

328 VS 25, 6. Aristotele, che, come abbiamo già notato, non distingue esplicitamente le due fasi soloniane, registra comunque questo momento di malcontento finale (AP XI 2 ss.).

329 Siccome la replica di Solone è in risposta ad una battuta di Anacarsi relativa alla *scrittura* delle leggi (γράμματα: VS 5, 4), si potrebbe pensare che il discorso riguardi l’*interpretazione* delle leggi stesse che, secondo una consolidata tradizione, sarebbero state appositamente nebulose per valorizzare l’attività dei tribunali (VS 18, 4; cfr. AP 9, 2: οὐ εἰκόσ, secondo Aristotele): Anacarsi sostiene infatti che le parole scritte sono comunque soggette alla prepotenza dei potenti e dei ricchi, e a questo punto Solone gli replica con le parole citate. Ma questa possibile interpretazione è resa poco verosimile dal fatto che Solone si sarebbe allontanato da Atene proprio per evitare di fare questo, cioè di interpretare le leggi adattandole alle varie circostanze (AP 11, 1; VS 25, 6).

330 Vd. *supra*.

331 VLASTOS 1946, 79, aveva colto il senso del rifiuto dell’*isomoiria* («it fixes inequalities of “privilege” and “honor” which must be respected and preserved as a matter of political justice»), ma lo aveva ricondotto alla sua bipartizione di fondo fra “giustizia della polis” e “giustizia della ricchezza”, condizionandone così l’interpretazione.

contadini più poveri e ai cittadini senza terra doveva comprendere anche i nobili decaduti, passati dalla schiera degli *agathoi* a quella dei *kakoi* in questo nuovo sistema timocratico), ad esso apre l'accesso alle assemblee ed ai tribunali (συνεκκλησιάζειν καὶ δικάζειν³³²). E se ovviamente gli era precluso il consiglio areopagitico, riservato come sempre agli ex-arconti, sicuramente dovette confluire nella grande assemblea poi tecnicamente nota come *ekklēsia*, composta da tutti i cittadini, ovvero da tutti coloro che avevano diritto a *metechein tēs politeias*³³³. Come abbiamo già avuto modo di notare, è possibile che Solone non abbia creato dal nulla questa assemblea popolare³³⁴, ma l'abbia semplicemente ricostituita nella sua interezza, mediante la liberazione degli indebitati ed il recupero degli esuli³³⁵: anche in una società più marcatamente "oplitica", come poteva essere l'Atene draconiana, doveva sicuramente esistere un'assemblea popolare aperta a chiunque detenesse la *politeia*, come può suggerirci il confronto con l'*apella* spartana.

Possiamo però nutrire dei dubbi sull'effettiva composizione di questa assemblea, che si suppone – nel caso ateniese – reclutata su base familiare/territoriale³³⁶: recentemente, Miriam Valdés Guía ha attribuito a Solone, su basi archeologiche e culturali, la ridefinizione dei criteri di appartenenza civica, di cittadinanza, posta sotto la protezione di Apollo *Patroios*³³⁷, e forse è possibile supporre che l'*ekklēsia* pre-soloniana fosse riservata a quei membri del *dēmos* – vale a dire a quei non-aristocratici – che potevano dotarsi degli armamenti oplitici, sul modello, noto al mondo omerico e all'etica aristocratica, della riunione dell'esercito in armi attorno ai propri *basileis*, pronto ad approvare o disapprovare le loro decisioni. Potrebbe dunque essere che Solone, dopo aver liberato gli Ateniesi assoggettati, abbia comunque aperto i criteri d'accesso a questa basilare assemblea, superando anche in questo caso i vecchi rapporti *timē / geras* (nella società "oplitica" era la *timē* derivante dall'*aretē* militare a garantire il *geras* della partecipazione all'assemblea), non più basati sul valore guerriero, né sul ruolo militare e neppure sul reddito che invece regolava l'accesso alle *archai*, poiché dell'*ek-*

332 VS 18, 2; cfr. AP 7, 3.

333 «Posiblemente la principal innovación que se introduce en este momento deriva de la inclusión en la ciudadanía ateniense tanto de los antiguos hectémoros emancipados como del resto de los individuos que cumpliesen los requisitos mínimos aunque no tuviesen capacidad hoplítica» (DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 72).

334 *Ekklesiiai* e *boulai* coesistevano del resto già nel mondo omerico (cfr. CANTARELLA 2002, 89-94).

335 Vd. *supra*; sul dibattito circa l'effettiva "invenzione" soloniana dell'*ekklēsia*, oppure su una semplice ripresa di organismi preesistenti, cfr. PICCIRILLI 1990, 210-1 («ciò corrisponde meglio alle caratteristiche generali della politica soloniana, volta principalmente alla restaurazione dell'antica situazione di diritto», p. 211).

336 Cfr. PICCIRILLI 1990, 211.

337 VALDÉS GUÍA 2002a, 25-35 e 45-6; cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 62.

klēsia potevano ipoteticamente far parte anche i *thētes* più poveri che non erano in grado permettersi nemmeno le armi oplitiche³³⁸.

Pur fortemente innovativa in questa ipotetica apertura agli strati inferiori del *dēmos*, che venivano ad acquisire — o a vedersi restituita — una qualche rilevanza politica, la riforma soloniana tendeva comunque a riservare il potere di fatto agli *aristoi*: “migliori”³³⁹, però, non più in campo militare o in lignaggio, bensì in conseguimento della ricchezza — ricchezza giusta, ovviamente, ovvero conquistata attraverso la saggezza e la sapienza. Dovrebbe essere questo il senso dello stupore di Anacarsi di fronte ad una seduta dell’*ekklēsia* soloniana, secondo quanto ci tramanda Plutarco: il saggio scita sarebbe rimasto sorpreso del fatto che λέγουσι μὲν οἱ κοφοὶ παρ’ Ἑλλήσι, κρίνουσι δ’ οἱ ἀμαθεῖς³⁴⁰. È assai verosimile che questa immagine abbia subito pesantemente l’influenza delle più tarde procedure democratiche e rechi traccia della polemica antidemocratica di marca platonica, ma è comunque significativo che Plutarco ritenga plausibile associare alle istituzioni soloniane una differenziazione fra *sophoi* e *amatheis* nel senso di collegare ai primi la fase propositiva — come facevano i *basileis* omerici — ed ai secondi quella di approvazione/disapprovazione della decisione stessa³⁴¹.

La partecipazione degli *amatheis* alle procedure fondamentali della vita politica richiama quanto le nostre fonti tramandano circa la *boulē* soloniana, che sarebbe stata la principale concessione “popolare”, quale bilanciamento del consiglio areopagitico³⁴² (oppure dell’apertura dell’*ekklēsia* ai *thētes*). È ben noto il problema suscitato da questo “secondo consiglio”, come lo chiama Plutarco³⁴³, da molti sospettato d’essere una replica *a posteriori* del consiglio dei Cinquecento creato da Clistene, eventualmente modellato a giustificazione dei Quattrocento istituiti durante l’oligarchia del 411 e supportato dall’esistenza della quadripartizione tribale³⁴⁴: gli studi della Valdés Guía possono forse contribuire a restitui-

338 Ipoteticamente, poiché come è noto la partecipazione alle attività politiche sottraeva tempo prezioso a chi viveva del proprio lavoro, come la più tarda introduzione della *misthophoria* per i tribunali ben dimostra.

339 Cfr. VOX 1983a, 315; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 135.

340 VS 5, 6.

341 Si tratta della dicotomia sottolineata anche da Pericle nel famoso epitafio (Th. II 40, 2), ed è plausibile che questa fondamentale caratteristica della democrazia ateniese sia stata in qualche modo anticipata e favorita dalle riforme istituzionali soloniane (vd. *infra* sul tema della responsabilità civica in Solone).

342 VS 19, 1-2.

343 VS 19, 1.

344 Sul dibattito circa la *boulē* soloniana, cfr. PICCIRILLI 1990, 213-6, con ampia bibliografia; RAAFLAUB 1996a, 1065-6; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 72 e 234-5 nn. 169-70; ALMEIDA 2003, 63-4; interessante anche la trattazione di MUÑOZ VALLE 1976, 217 ss. Andocide, nell’orazione *Sui misteri* (1, 111) ricorda una disposizione soloniana che stabiliva che il primo giorno delle celebrazioni dei Misteri Eleusini la *Boulē* si sarebbe riunita, anziché nell’*agora*, nell’*Eleusinion* (cfr. RHODES 1981, 35 e 130-1).

re maggiore veridicità all'attribuzione soloniana, poiché questa *boulē* di quattrocento membri altro non sarebbe se non la controparte del vecchio Consiglio areopagico "di Teseo" che, come abbiamo visto, poteva essere costituito da trecento cittadini selezionati *aristindēn* sulla base della tripartizione attica in trittie ricostruita dall'Autrice³⁴⁵. Da questo punto di vista, pertanto, Solone potrebbe veramente aver creato un "contrappeso" all'Areopago³⁴⁶ (la metafora delle due àncore, usata da Plutarco per illustrare i reciproci rapporti fra i due Consigli soloniani, è così suggestiva e così vicina alle tradizionali immagini delle navi come simboli della *polis*, nonché all'idea di fondo dell'*equilibrio* della città, che potrebbe risalire allo stesso Solone³⁴⁷), istituendo un'assemblea ristretta simile per composizione all'antico Areopago e modificando quest'ultimo secondo le nuove modalità che abbiamo illustrato.

Stando alle nostre fonti, questo nuovo consiglio "ristretto" avrebbe avuto funzioni di controllo preventivo sull'assemblea generale, dovendo esaminare preliminarmente ciò di cui si sarebbe discusso³⁴⁸; forse i termini in cui immaginiamo questo procedimento possono essere in parte influenzati da quanto sappiamo sulle funzioni probuleumatiche del Consiglio clistenico, ed il controllo esercitato dalla *boulē* soloniana potrebbe assomigliare molto più a quello che viene ascritto al Consiglio dell'Areopago al quale essa, peraltro, si doveva contrapporre. L'Areopago, oltre a più o meno generiche funzioni di sorveglianza e guida statale³⁴⁹, già in precedenza aveva l'incarico di emettere sentenze a proposito degli omicidi, e non sembra che Solone ne abbia modificato sostanzialmente le competenze³⁵⁰. Considerando tutto ciò, è logico aspettarsi che vi fossero specifiche competenze giudiziarie detenute dalla *boulē*: e a queste andrebbe ricondotta, almeno secondo l'ipotesi della Valdés Guía che non è affatto priva d'interesse, l'esistenza del grande tribunale popolare noto, per la storia ateniese più recente, come

345 Vd. *supra*; per le ricostruzioni dell'Autrice sulla *boulē* dei Quattrocento, cfr. VALDÉS GUÍA 2002a, 139-56.

346 Secondo VALDÉS GUÍA 2002a, 143, la *boulē* soloniana sarebbe un vero e proprio «eredero del Consejo aristocrático representativo de toda el Ática del sVII, el Areópago (con Solón "recreado" en un cuerpo de exarcontes), pero abierto a una participación del *demos*». Sull'Areopago e la *Boulē* come le due àncore della città, cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 71.

347 L'immagine è in VS 19, 2; vd. *supra* per la metafora della nave. Per l'attribuzione a Solone, cfr. FREEMAN 1926, 79 n. 1; WADE-GERY 1933, 24 n. 1; MASARACCHIA 1958, 161; PICCIRILLI 1990, 216. *Contra*: HIGNETT 1952, 93, che ritiene che in questo caso Plutarco avrebbe citato direttamente l'originale.

348 VS 19, 1; cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 71; DE STE. CROIX 2004, 83-9.

349 È significativo che DE STE. CROIX 2004, 86, in riferimento alle funzioni di "controllo preventivo" della *boulē*, richiami i versi di Solone a proposito dei buoni *dēmou hēgemonēs* (6, 1-2), poiché questo permette di individuare uno specifico significato, nell'istituzione di questo consiglio, compatibile e congruente con il progetto del riformatore.

350 DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 70.

Eliea (*Hēliaia*)³⁵¹.

Come è noto, la controversa esistenza di questo organismo in età soloniana è segnalata da un passo di Lisia ed uno di Demostene, forse troppo posteriori agli eventi per poter essere considerati testimoni attendibili, soprattutto per quanto riguarda le effettive competenze del tribunale, nonché la sua esatta composizione³⁵². Per non addentrarci eccessivamente in un terreno troppo malsicuro per poter tentare di risolvere annose controversie, ricordiamo solamente la recente valorizzazione di Miriam Valdés Guía dell'ipotesi di riconoscere nell'Eliea una versione giudiziaria della *boulē*: «*la Heliea de Solón no era más que el Consejo [sc. la boulē], inaugurado en estos momentos, de 400 miembros, cien por cada tribu, que funcionaría como un tribunal "popular"»*³⁵³. Tra le prove adducibili per corroborare questa ipotesi, le più stringenti sono la probabile variante numerica dei membri di questa assemblea, che come abbiamo visto è data a quattrocentouno buleuti sotto Dracone, e che potrebbe essere un ricordo confuso di questo antico tribunale³⁵⁴; la parallela composizione dell'Eliea clistenica, di cinquecentouno membri contro i cinquecento della sua *boulē* – un aumento contestuale che fa pensare ad uno stretto collegamento fra le due istituzioni³⁵⁵; e infine la notizia, riportata da Aristotele, che quattro anni dopo le riforme di Clistene, sotto l'arcontato di Ermocreonte, venne stabilito un giuramento per i buleuti³⁵⁶ ai quali, forse in questa stessa circostanza (la nostra fonte non lo chiarisce), venne anche proibito di comminare multe (*χρήματιν ζημιούν*), imprigionare (*δεῖν*) e condannare a morte (*θανατούν*), prerogative che invece da quel momento sarebbero spettate

351 Cfr. Harp. s.v. Per i principali riferimenti dei testi antichi a questo tribunale, vd. VALDÉS GUÍA 2002a, 38 n. 88. Ultimamente M.H. Hansen ha sottolineato come, in base all'analisi delle testimonianze giuridiche in cui compare questo termine per indicare la corte giudiziaria popolare, sia assai probabile che esso appartenga ad una «archaic terminology» preservata, con valore tecnico, in contesti per loro stessa natura conservativi (HANSEN 1982, 14-15).

352 Lys. 10, 16; D. 24, 105; sui problemi legati all'Eliea soloniana cfr. HANSEN 1982, 27-39; PICCIRILLI 1990, 211-2; RAAFLAUB 1996a, 1066. Vd. *infra* per un'ulteriore ipotesi sulla sua istituzione.

353 VALDÉS GUÍA 2002a, 39 (corsivo dell'Autrice, che sviluppa la sua proposta alle pp. 39-42, riprendendola da EAD. 2001b, 94 ss.); cfr. anche DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 74-5; DE STE. CROIX 2004, 87. Un altro filone interpretativo, tendente a identificare l'Eliea con l'*ekklēsia* nelle sue funzioni giudiziali (HIGNETT 1952, 97-8; MASARACCHIA 1958, 170-1; EHRENBURG 1973a, 69; ANDREWES 1982, 388) è stato definitivamente confutato da HANSEN 1982, 28-39; alcuni dei problemi individuati da questo Autore potrebbero adattarsi a questa ipotesi di identificazione con la *boulē*, per esempio la notizia aristotelica sugli eliaisti sorteggiati (Arist. *Pol.* II 1274a4-5; cfr. HANSEN 1982, 32-3), incompatibile con la composizione "universale" dell'*ekklēsia* ma non con la *boulē*, i cui membri tribali potrebbero essere stati scelti proprio mediante sorteggio (vd. *infra*). Ricordiamo anche, con lo stesso Autore, che la parola dorica *haliaia/halia*, da cui, sia pure con difficoltà linguistiche, potrebbe derivare *hēliaia* (stante l'accertata inconsistenza della paretimologia da *hēlios*, nulla di più di uno scherzo aristofanesco), non fa riferimento ad una "assemblea popolare" completa, bensì, anche in questo caso, ad un «meeting of a section of the people» (HANSEN 1982, 29 e, per la paretimologia, 16-18).

354 VALDÉS GUÍA 2002a, 39 (il riferimento è ad AP 4, 3).

355 VALDÉS GUÍA 2002a, 40.

356 AP 22, 2.

tate al *dikastērion*³⁵⁷: secondo l'Autrice, questi accenni significherebbero che fino a quel momento le competenze della *boulē* erano anche quelle – giudiziarie – dell'Eliea perché costituivano lo stesso corpo; dopodiché il Consiglio, dotato di un nuovo giuramento diverso da quello previsto per gli eliaisti, avrebbe vissuto di vita propria³⁵⁸. Questo "tribunale della *boulē*" era dunque aperto a tutti i cittadini, su base tribale, senza distinzione di nobiltà o censo, pertanto anche ai *thētes*³⁵⁹, e deteneva il fondamentale diritto di appello (*epthesis*) che poteva essere esercitato anche contro le sentenze di altre magistrature³⁶⁰ e per l'interpretazione delle leggi controverse³⁶¹, configurandosi veramente come un importante controbilanciamento dell'Areopago³⁶².

Il "rimescolamento" delle istituzioni ateniesi si completa, nel disegno soloniano, con gli interventi sulla ripartizione sociale del territorio. A questo proposito, molto interessanti sono le osservazioni della Valdés Guía sulle quattro tribù attiche, assunte da Solone come base reclutativa per la sua nuova *boulē*: queste, nonostante Aristotele sia categorico nel presentarne l'antiorità rispetto a Solone³⁶³, sarebbero una sua innovazione finalizzata a rompere gli antichi schemi genetici dell'Attica e gli antichi rapporti fra nobili, cui per tradizione spettava il potere, e non-nobili. Infatti, prima di lui si registrano solo schemi fondati sul numero tre e suoi multipli³⁶⁴, mentre le quattro tribù sono sì attestate in area ionica, ma insieme ad altre due (*Boreis, Oenopes*)³⁶⁵; infine, la leggenda di Ione, dai cui figli avrebbero preso il nome le quattro tribù³⁶⁶, sarebbe nata in correlazione con una specifica zona periferica dell'Attica³⁶⁷ e «no estaba relacionada en primer lu-

357 AP 45, 1.

358 VALDÉS GUÍA 2002a, 40.

359 Cfr. AP 7, 3; VS 18, 2. L'inclusione dei teti nella *Boulē* e nell'Eliea è però oggetto di dibattito: cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 73-5.

360 AP 9, 2; VS 18, 3.

361 AP 9, 2; VS 18, 4 (=SN 40). Aristotele non crede che Solone abbia scritto leggi oscure apposta per dare più potere al popolo tramite i tribunali, e forse Plutarco esprime le stesse riserve nell'iniziale λέγεται di questo paragrafo. Sulla *epthesis* soloniana cfr. HUMPHREYS 1983, 237-8.

362 Cfr. ALMEIDA 2003, 67. Sull'importanza delle competenze giudiziarie affidate al "popolo" cfr. OSTWALD 1986, 5-15; sul legame fra Eliea e "liberazione" del *dēmos*, adombrato nel culto di Zeus *Eleutherios* in relazione al giuramento degli eliaisti, cfr. VALDÉS GUÍA 1999; 2001b, *passim*; 2002a, 7 ss.; sulla liberazione del *dēmos* come «libertad social», «independencia jurídica», «derecho a disponer de sí mismo», cfr. MUÑOZ VALLE 1978, 53 ss. (citt. da p. 41).

363 Φυλαὶ δ' ἦσαν τέτταρες καθάπερ πρότερον (AP 8, 3).

364 Cfr. VALDÉS GUÍA 2002a, 118-9, che fa risalire la tripartizione dell'Attica al sinecismo di Teseo, collegandola anche alla leggenda della suddivisione del territorio fra i tre figli di Pandione (cfr. RHODES 1981, 73-4). Il numero di quarantotto naucrari postulati in precedenza, che potrebbe essere considerato multiplo di quattro, andrà visto invece in relazione alle dodici *poleis* "cecropee" (vd. *supra*). È bensì vero che il numero di quattro potrebbe derivare dalle tre ripartizioni originarie alle quali si aggiunse il territorio di Eleusi, come proponeva OLIVER 1950, 65 ss. (cit. in VALDÉS GUÍA 2002a, 109): vd. *infra*.

365 ROEBUCK C. 1961, 495-500.

366 Hdt. V 66, 2; AP 41, 2; VS 23, 5.

367 La Tetrapoli di Maratona, che si diceva fondata dal di lui padre Xuto (cfr. VALDÉS GUÍA 2002a, 107-8).

gar con la ciudad de Atenas»³⁶⁸. L'ipotesi più probabile sembra dunque essere quella che le quattro tribù attiche di cui Plutarco ci fornisce i nomi — *Hoplētes*, *Argadeis*, *Geleontes*, *Aigikoreis* — siano state mutuate dal mondo ionico dell'Asia Minore, e non viceversa³⁶⁹: e forse fu lo stesso Solone a riprenderle³⁷⁰ ed associarle alle ripartizioni territoriali dell'Attica, le tre tradizionali più una nuova, che potrebbe identificarsi con l'area eleusina³⁷¹; del resto, che una riforma politico-sociale di Atene si potesse accompagnare ad una revisione della struttura tribale dell'Attica è fenomeno che non può sorprendere, visto, *a posteriori*, l'illustre caso di Clistene³⁷². La nuova articolazione tribale avrebbe avuto anche importanti ricadute sulle antiche partizioni di trittie, fratrie e naucrarie ("ogni tribù era suddivisa in tre trittie e dodici naucrarie"³⁷³), che divennero non più solo tassonomie interne ai *genē* aristocratici³⁷⁴ o comunque ad essi connesse in quanto base reclutativa militare³⁷⁵, ma strumento di partecipazione alla *politeia* da parte di tutti gli Ateniesi: su base tribale infatti non sarebbero stati ricavati solamente i magistrati, ma anche e soprattutto, perché senza limitazioni censitarie, i membri

368 VALDÉS GUÍA 2002a, 109.

369 Il passo di Plutarco è VS 23, 5. Sull'origine delle tribù attiche, cfr. RHODES 1981, 66 ss.; PICCIRILLI 1990, 247-8.

370 Ricordando il fr. 4 di Solone e la probabile identificazione della "più antica terra di Ionia" con l'Attica, potremmo pensare che il legislatore abbia valorizzato, se non addirittura contribuito a creare, il mito di Atene come madrepatria delle *poleis* ioniche.

371 VALDÉS GUÍA 2002a, 141; su Eleusi vd. *supra* e *infra*.

372 Polluce (VIII 109) riferisce una sequenza di gruppi di quattro tribù, chiamate sotto Cecrope *Kekropis*, *Autochthōn*, *Aktaia*, *Paralia*, sotto Cranao *Kranais*, *Atthis*, *Mesogaia*, *Diakris*, sotto Erittonio *Dias*, *Athenais*, *Poseidōnias*, *Hēphaistias*, e sotto Eretteo, dai nomi dei figli di Ione, *Teleontes* (*sic*, ma l'oscillazione fra *gamma* e *tau* è comprensibilissima paleograficamente), *Hoplētes*, *Aigikoreis*, *Argadeis*. In alcuni di questi nomi sono ravvisabili elementi geografici, e ritroviamo addirittura, variamente collocate, le tre zone tradizionali Paralia, Mesogea, Diacria; in altri sono chiari i riferimenti eponimici o teoforici; in generale, Polluce raccoglie evidentemente una tradizione assai confusa, sia pure interessante, sulla quale è bene non fare troppo affidamento. Le etimologie dei nomi delle tribù "soloniane" riportate da Plutarco nel passo citato, relative alle occupazioni professionali, e parzialmente rapportabili ad analoghe stratificazioni rammentate da Strabone (VIII 383; cfr. PICCIRILLI 1990, 248), potrebbero essere fittizie, ma potrebbero anche essere il risultato della stessa volontà amalgamante e armonizzante di Solone, poiché avrebbero costituito una ripartizione trasversale rispetto alle classi censitarie, dato che possiamo intendere agricoltori (*Geleontes* "popolo della terra"?) sia i grandi proprietari (*pentakosiomedimnoi/naukraroi*), che i medi (*hippeis/basileis*) e i piccoli (*zeugitai* oplitici e *thētes* contadini), così come a combattere nella falange oplitica (*Hoplētes*) erano probabilmente tutti gli appartenenti ai due censi di mezzo ("cavalieri" e "zeugiti"). La bipartizione fra artigiani (*Argadeis*, da *erga*?) e pastori (*Aigikoreis*, da *aix*?) interesserebbe invece — quasi a darle particolare rilevanza in rapporto alle altre — la sola categoria dei *thētes*. Ma tutto ciò è ancora lungi dall'essere definitivamente dimostrabile.

373 AP 8, 3 (trad. G. Lozza).

374 Ricordiamo che secondo le ipotesi della Valdés Guía le trittie erano la base reclutativa del Consiglio areopagitico all'epoca del "sinecismo di Teseo": ognuna di esse sarebbe stata articolata in dieci fratrie di dieci *genē* ciascuna (vd. *supra*).

375 Già Nestore consigliava ad Agamennone di organizzare l'esercito acheo *κατὰ φύλα κατὰ φρήτρας* (Hom. II. II 362); anche le naucrarie dovevano essere in qualche modo collegate al reclutamento della popolazione attica (vd. *supra*).

delle assemblee “aperte”, vale a dire *boulē/hēliaia* ed *ekklēsia*³⁷⁶.

3.7 NOMOS E GIUSTIZIA DISTRIBUTIVA

In questa vera e propria ripartizione dei poteri nella gestione del nuovo *kosmos* poleico, Solone conclude quel processo di rinnovamento del sistema *timē / geras* che aveva iniziato con gli interventi socio-economici che abbiamo analizzato in precedenza: possiamo ora estendere lo stesso fr. 7, già interpretato in precedenza in riferimento alla complessiva risistemazione fondiaria (“*seisachtheia*”, intesa sia nel senso di abolizione dei vincoli di dipendenza, sia in quello di rimozione degli *horoi* confinari) al panorama politico-istituzionale, come di fatto fecero già Aristotele e Plutarco³⁷⁷:

δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσον ἀπαρκεῖ,
 τιμῆς οὐτ’ ἀφελῶν οὐτ’ ἐπορεξάμενος·
 οἱ δ’ εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί,
 καὶ τοῖς ἐφρακάμην μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν·
 ἔστην δ’ ἀμφιβαλὼν κρατερὸν κάκος ἀμφοτέροισι,
 νικᾶν δ’ οὐκ εἶας’ οὐδετέρους ἀδίκως.

*Al popolo infatti ho dato tanto geras quanto bastava,
 senza togliere timē e senza dare di più.*

*Invece quelli che avevano potere ed erano in vista per le ricchezze,
 anche per loro ho fatto in modo che non ricevessero nulla di sconveniente.*

*Mi posi protendendo lo scudo possente su entrambi,
 e non permisi che alcuno dei due vincesse ingiustamente.*

Come abbiamo visto in precedenza, qui la *medietà* di Solone non si esplica né

³⁷⁶ Sulla provenienza “tribale” dei candidati alle magistrature, cfr. AP 8, 1. Sulla composizione della *boulē*, cfr. AP 8, 4; VS 19, 1. Sull’*ekklēsia*, come abbiamo visto, non vi sono notizie certe, ma non sembra dubitabile che l’iscrizione “anagrafica” dei cittadini avvenisse a livello di fratria od anche di naucraria (ricordando che Aristotele, AP 21, 5, individua nei demarchi di Clistene i discendenti degli naucrari, si potrebbe pensare che il sistema dei demi, creato dal legislatore dell’*isonomia*, abbia ereditato le competenze “anagrafiche” proprio dalle precedenti ripartizioni territoriali), e che questa (vale a dire l’iscrizione nelle liste dei cittadini) dovesse essere il requisito per l’ammissione all’assemblea plenaria (cfr. PICCIRILLI 1990, 211).

³⁷⁷ Il primo (AP 12, 1) lo ricollega globalmente a tutte le riforme soloniane, mentre il secondo (VS 18, 5) lo cita esplicitamente in riferimento al “potere politico” concesso al *dēmos*.

in un tentativo “arbitrale” di cercare un “giusto mezzo” che si confacesse ad entrambe le parti, né in una volontà di non urtare le esigenze e le istanze che gli pervenivano da aristocratici e *dēmos*, bensì nella definizione di un concetto autonomo di *giustizia* (qui espresso tramite la negazione del suo contrario, οὐκ ἄδίκως) che impedisca ad uno qualsiasi degli elementi in gioco di prevalere sull’altro³⁷⁸, nella visione di un *equilibrio* che consista in una ben determinata *ripartizione di timai e di gera* che non coincide con la reclamata *isomoiria* perché questa avrebbe significato, da una parte, *aeikia* per gli *aristoi* e, dall’altra, eccessivo *eporegein* per il *dēmos*, che finalmente perde ogni caratterizzazione tradizionale (*kakoi*), concordemente con l’abbandono della dizione *agathoi / esthloi* per la sua controparte, che viene invece definita con quell’endiadi che lega indissolubilmente i “detentori del potere” e i “magnificenti in ricchezza”, ad indicare che alla nobiltà tradizionale, erede di un’antica *dynamis*, si era ormai aggiunta la nuova “aristocrazia economica”. Ci eravamo anche posti il quesito del motivo per il quale, se concedere “troppo” al popolo avrebbe significato una sua “ingiusta” vittoria, conservare le abbondanti *timai* degli *aristoi* non poteva ritenersi ugualmente “ingiusto”³⁷⁹: alla luce di quanto abbiamo compreso nel corso di questa analisi delle riforme istituzionali, possiamo ora rispondere che qui si fa chiaramente allusione a *quanto è stato acquisito tramite saggezza*, e dunque *con giustizia*: quelle *ricchezze giuste* che rendevano coloro che le avevano sapute acquisire degni di governare, in quanto *sophoi*.

L’equilibrio che intende Solone, dunque, non è fatto di una perfetta uguaglianza fra i membri, ma risponde ad un principio di proporzionalità geometrica che ora possiamo definire *giustizia distributiva*³⁸⁰, in cui ogni parte del *kosmos* poleico possiede per intrinseca natura e insondabile ma preordinato destino una *timē*, alla quale corrisponde un *geras* prestabilito e proporzionale ad essa. Appare chiaro a questo punto che in tale visione diventa automaticamente ingiusto tutto ciò che tende ad oltrepassare quantitativamente e qualitativamente questo *geras*, ovvero a ridurlo, in modo non congruo alla *timē* corrispondente: “nulla di troppo”, ma anche “nulla di troppo poco”, in definitiva “nulla di non conforme al proprio *geras*”: lo sdegno di Achille di fronte al furto subito e all’eccessiva

378 A questa immagine di *Dikē* completamente svincolata da qualsiasi *kratos* contingente e di parte (vd. *supra*) andrà ricondotto anche il provvedimento soloniano riguardante la possibilità per chiunque di intentare un procedimento giudiziario, anche se non direttamente coinvolto (*AP* 9, 1: τὸ ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ τιμωρεῖν ὑπὲρ τῶν ἀδικουμένων; *VS* 18, 6: παντὶ λαβεῖν δίκην ὑπὲρ τοῦ κακῶς πεπονθότος ἔδωκε): «la norma è posta in relazione alla tendenza degli appartenenti ai gruppi sociali dell’epoca arcaica ad arrecarsi vicendevolmente sostegno» (PICCIRILLI 1990, 212).

379 Vd. *supra*.

380 Cfr. KALUĐEROVIĆ 2008, di cui ho per ora solamente una traduzione approssimativa ma dalla quale sembra che tratti della giustizia soloniana nei termini distributivi qui discussi.

bramosia di Agamennone è esattamente identico al monito lanciato da Solone agli Ateniesi, anche se i piani etici di riferimento hanno subito un deciso spostamento³⁸¹.

Per tornare alle immagini soloniane, se in questo sistema-banchetto tutto è *eukosmos* e *artios*, tutto è confacente agli esatti rapporti di equilibrio e di parti spettanti, *Dysnomia* è vinta e si può celebrare il regno di *Eunomia*. Ora possiamo tentare una traduzione, e di conseguenza un'interpretazione, di questo lessico politico che ha dato tanto da pensare ai commentatori e che è etimologicamente fondato sul concetto basilare di *nomos*, al quale Martin Ostwald ha dedicato una fondamentale monografia³⁸². In età classica *nomos* è la "legge" o la "regola" (anche l'"usanza") e, per traslazione, l'insieme delle "regole condivise" e dunque il governo, o l'ordinamento statale³⁸³: da questo punto di vista, molti hanno reso *Eunomia* come "buon governo" o "buon ordinamento", nel senso politico del termine. Ma *nomos*, derivando dal verbo *nemō*, reca comunque in sé l'idea di qualcosa che viene "diviso, assegnato, ripartito"³⁸⁴, per cui anche nel senso di "legge" esso sarà sempre una legislazione assegnata sulla base di criteri razionali e ben precisi, venendosi pertanto a differenziare da *thesmos* che, in quanto derivato da *tithēmi*, rimanda ad una "legge" semplicemente "collocata" da un qualche *kratos* esterno³⁸⁵.

A parte i composti *Eu-/Dys-nomia*, i versi superstiti di Solone non ci hanno restituito il termine *nomos*, ma non dobbiamo soffermarci su questo aspetto più di tanto, poiché potrebbe anche essere dovuto allo stato frammentario della documentazione in nostro possesso; ben più significativa invece è la presenza di *nomos* in Esiodo, perché delle tre occorrenze presenti nella *Teogonia*, una fa esplicito riferimento alla situazione di suddivisione delle parti cosmiche fra le divinità della nuova generazione: è il passo cui abbiamo già fatto riferimento in prece-

381 Sul concetto di "giustizia distributiva" esemplificato dall'omerica disputa fra Achille e Agamennone, cfr. BALOT 2001, 62-5.

382 OSTWALD 1969.

383 Cfr. *ibid.*, 20-56; DE ROMILLY 2005, 16-7.

384 Cfr. TALAMANCA 1996, 361-2.

385 Su *thesmos* cfr. OSTWALD 1969, 12-19; DE ROMILLY 2005, 17. Ostwald lo considera come qualcosa imposto dall'alto, mentre *nomos* qualcosa di accettato dalla collettività (*ibid.*, 55). Il maggior coinvolgimento della comunità notato dall'Autore identifica una legislazione non "collocata" in assoluto, ma "distribuita/assegnata" (cfr. REGGIANI, tesi 2006, 126 n. 706). Secondo Ostwald, è solo a partire da Clistene che si può parlare di *nomoi*, ma cfr. CAMASSA 1992, 137 (sulla scorta di G.P. Shipp, *nomos* in relazione a *nemō* come ripartizione terriera nelle fondazioni coloniali — simile constatazione anche in HAVELOCK 1995, 51: «i *nomoi* [...] vanno forse connessi con la distribuzione dei pascoli»); il *nomos* diventa legge quando esprime qualcosa di ben distribuito e ordinato; i singoli provvedimenti assumeranno dunque il nome di *thesmoi*, come dimostra lo stesso Solone (30, 18 e 40, 2; *thesmoi* potrebbero essere state anche le leggi di Dracone: cfr. Porph. *Abst.* IV 22, 31; vd. *infra*).

denza³⁸⁶, e in cui leggiamo che Zeus εὖ δὲ ἕκαστα / ἀθανάτοις διέταξε νόμους καὶ ἐπέφραδε τιμὰς³⁸⁷, “bene per ogni cosa agli immortali dispose i *nomoi* e stabilì le *timai*”. In questo contesto di ripartizione, in stretta connessione con gli “onori” fissati per gli dèi olimpici, *nomos* non potrà che alludere ai *gera*, dunque ad una ripartizione. E siccome questo è l’oggetto del canto delle Muse, come Esiodo chiarisce all’inizio del verso seguente³⁸⁸, forse non andranno riscontrate differenze rispetto ai *nomoi* che le stesse Muse cantano una decina di versi prima: πάντων τε νόμους καὶ ἦθεα κεδνὰ / ἀθανάτων κλείουσιν³⁸⁹, “celebrano i *nomoi* di tutte le cose e i saggi comportamenti degli immortali”³⁹⁰. Che gli ἦθεα κεδνὰ siano o meno riconducibili alla società divina ben regolata dal *nomos*, che dunque si caricherebbe anche dei valori della saggezza³⁹¹, è fuor di dubbio che il “buon *nomos*” degli dèi è lessicalmente analogo all’*Eunomia* soloniana, la quale dunque possiamo rendere come “buon ordinamento” nel senso di “buona ripartizione, buona distribuzione”³⁹²; e come l’*Eunomia* soloniana trova un significativo sinonimo nell’aggettivo *eukosmos*, così al *kata kosmon* che caratterizza la *Dikē* nel fr. 1 (sempre in immagine specularmente negativa, perché qui in realtà è la ricchezza ingiusta che arriva οὐ κατὰ κόσμον³⁹³) corrisponderà il *kata nomon* che, nella *Teogonia*, definisce i sacrifici corretti³⁹⁴: “secondo la regola”, certamente, ma altrettanto indubbiamente qui s’intende alludere alla regola di spartizione propria del sacrificio come banchetto ritualizzato³⁹⁵.

Eunomia, quindi, è una buona/giusta distribuzione di *gera* in base a *timai* altrettanto ben ripartite, e Solone, per fondare ad Atene una *Eunomia*, ha ridefinito le *timai* attraverso la classificazione censitaria, e su questa base assegnato i nuovi *gera*. Non a caso, secondo Aristotele, le magistrature ateniesi (*archai*) vennero da

386 Vd. *supra*.

387 Hes. *Th.* 73-4.

388 *Ibid.*, 75: ταῦτ’ ἄρα Μοῦσαι ἄειδον.

389 *Ibid.*, 66-7.

390 Ovviamente in questo contesto *nomos* ed *ethos* possono essere intesi come traduce G. Arrighetti, “le leggi e i saggi costumi degli immortali celebrano”, anche se lo stretto legame e la compresenza di queste due entità – *nomos* ed *ethos* – farebbe piuttosto pensare ad un nesso più causale fra i due termini, quasi come a dire che gli *ethea* divini sono *kedna* perché fondati sui *nomoi* universali (su questa dipendenza anche degli dèi dai *nomoi* universali, vd. *infra*).

391 Non va sottovalutata una classica teoria etimologica, sostenuta soprattutto dal Wilamowitz (1893, II, 130), che riconduce *kosmos* alla medesima radice di *kednos* (cfr. PUHVEL 1976, 158, che chiosa: «this etymology is formally possible, but the semantics remain at best unclear»).

392 Cfr. SINCLAIR 1961, 29 n. 6. Correttamente DE OLIVEIRA PULQUÉRIO 1962, 310, la definiva come «a justiça na polis», poiché si tratta dell’applicazione di *Dikē* nel contesto della città.

393 Sol. 1, 11.

394 Hes. *Th.* 417.

395 Vd. *supra* e *infra*. In Esiodo *nomos* indica anche «l’osservanza della giustizia [sc. «che Zeus ha assegnato agli uomini»] che impedisce loro di divorarsi reciprocamente» (DE ROMILLY 2005, 29, riferito a Hes. *Op.* 276).

lui distribuite (il verbo usato è *arōnemō*) *ploutindēn*³⁹⁶ e inoltre *ἐκάστοις ἀναλόγον τῷ μεγέθει τοῦ τιμήματος ἀποδιδούς τὴν ἀρχήν*³⁹⁷, “assegnando a ciascuno la *archē* equivalente alla grandezza del suo censo”. Se l’accesso alla *boulē*, pur più selettivo rispetto all’*ekklēsia*, non era apparentemente regolato da alcuna restrizione che non fosse la rigorosa distribuzione fra le quattro tribù (né Aristotele né Plutarco accennano ad altri criteri), le magistrature più importanti erano riservate alle “classi” secondo precisi criteri di assegnazione: la frase qui sopra citata può essere intesa solo nel senso che ad ogni categoria di reddito erano riservate specifiche cariche – per esempio, sappiamo che i *tamiai* dovevano provenire dai *pentakosiomedimnoi*³⁹⁸. È plausibile supporre che alla prima classe di censo fossero riservate le magistrature più alte, dunque l’arcontato e, in base alla notizia appena citata, quella dei *tamiai*; si potrebbe anche ritenere che all’arcontato potessero accedere anche i cavalieri, visto che Aristotele, parlando del primo arconte zeugita, Mnesitide, ammesso alla massima carica cinque anni dopo la morte di Efialte, nota che οἱ δὲ πρὸ τούτου πάντες ἐξ ἰπέων καὶ πεντακοσιομεδίμων ἦσαν, οἱ <δὲ> ζευγῖται τὰς ἐγκυκλίους ἤρχον, εἰ μὴ τι παρεωρᾶτο τῶν ἐν τοῖς νόμοις³⁹⁹. In queste cose “ordinarie” che gli zeugiti governavano dovevano rientrare anche quelle *archai* soloniane ricordate poco prima dallo stesso Aristotele: *pōlētai*, *hendeka* e *kōlakretai* (non necessariamente in quest’ordine: infatti, in questo stesso elenco gli arconti precedono i *tamiai*, ma se quest’ultimo incarico era riservato solo ai *pentakosiomedimnoi* doveva avere un valore più significativo ancora dell’arcontato, aperto anche ai cavalieri⁴⁰⁰). Ogni aspetto della vita politica e istituzionale veniva così regolato attraverso questa nuova misura, questo nuovo equilibrio bilanciato.

396 Sull’uso anacronistico di questo avverbio in AP 3, 1 e 3, 6, probabilmente per influsso delle riforme soloniane, vd. *supra*.

397 AP 7, 3 (corsivo mio).

398 AP 8, 1 e 47, 1.

399 AP 26, 2.

400 A meno che l’accesso dei cavalieri all’arcontato non si collochi in qualche momento fra Solone e Mnesitide: ma è possibile che Solone avesse ulteriormente distinto, all’interno del collegio arcontale, le cariche più antiche (*basileus*, polemarco e arconte), riservandole alla “classe” superiore (e in effetti queste dovrebbero anticamente essere state ricoperte dai naucrari, corrispondenti ai soloniani pentakosiomedimni), da quelle più recenti (i sei tesmoteti), aperte anche ai cavalieri. Il fatto che Aristotele, nella lista citata, specifichi il numero degli arconti, lasciando invece nel generico le altre magistrature, pur collegiali e citate al plurale, potrebbe essere un indizio a favore di questa interpretazione, e spiegherebbe anche perché gli arconti abbiano la precedenza sui *tamiai*. Su queste basi, potremmo addirittura leggere l’istituzione dei sei tesmoteti alla luce di quel progressivo emergere dei ceti oplitici alla *politeia* che abbiamo delineato *supra*, se davvero questi *hippeis* erano le “*élites*” della falange.

4. LA GIUSTIZIA DEL TEMPO: PENSIERO POLITICO E COSMOGONIA

In questi primi capitoli abbiamo concluso come le tematiche fondamentali del pensiero soloniano, gravitanti attorno all'idea centrale della *giustizia* come conoscenza di un certo tipo di misura e adeguamento ad esso, abbiano trovato congruente applicazione nelle sue riforme economico-sociali e politico-istituzionali. In una situazione percepita come fortemente squilibrata, disarmonica, ingiusta, egli intervenne dapprima ristabilendo una situazione preesistente di equilibrio, ma senza omogeneizzare in modo informe ("isomorico") la società, bensì mantenendo le *timai* proporzionali già assegnate alle varie parti del corpo civico, evitando che una qualsiasi delle parti in gioco potesse prendere il sopravvento sull'altra. L'articolazione sociale, e i conseguenti interventi sulle procedure istituzionali, miravano poi al manenimento di questo *kosmos* riordinato, attraverso il rispetto di ad una misura che viene configurata come *distribuzione proporzionale*, nell'adeguamento della volontà umana ad un *destino* prestabilito, che sarebbe stato esiziale oltrepassare. Ci accingeremo ora a verificare come Solone non abbia elaborato in solitudine queste riflessioni — che, peraltro, trovano puntuali riscontri nella filosofia politica "teognidea" — : esse, viceversa, appartengono ad una più ampia corrente di pensiero riguardante la struttura dell'Universo, ed i rapporti dell'uomo con le divinità.

4.1 DIKĒ E MOIRA: LA GIUSTIZIA DELLE PARTI E IL DESTINO

Se l'*Eunomia* istituita da Solone può essere definita come una *buona ripartizione*, appare ineludibile tornare al discorso della *misura* che il nomoteta propone come ordine di grandezza per questa nuova distribuzione di *gera*. È nostra intenzione dimostrare, da un lato, che il "metro" con cui egli valuta questa *eu-nomia* è quello della "giustizia distributiva", dall'altro che la sua Giustizia conserva, nonostante numerosi studiosi abbiano tentato di "laicizzarla", un fondamentale carattere religioso-sacrale.

Riprendendo un discorso in parte già concluso¹, possiamo partire dal presupposto che tutto il sistema elaborato dal pensiero soloniano si basi sulla *conoscenza*

1 Vd. *supra*.

za di una *misura* che, come lui stesso precisa, oltre ad essere *invisibile* e dunque di difficile percezione, “tiene da sola i termini di tutte le cose”: πάντων πείρατα μοῦνον ἔχει². Questo ruolo, che è al tempo stesso di possesso, controllo e conoscenza dei *peirata* di un non meglio identificato “tutto”, è esattamente coincidente con il compito che Solone assegna a Zeus nel frammento “alle Muse”, dal momento che qui leggiamo come Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος, “controlla il risultato finale di tutte le cose”³. Sul ruolo di Zeus nel fr. 1 abbiamo già riportato il parere di Fabienne Blaise, secondo la quale il processo di laicizzazione delle divinità tradizionali sarebbe qui all’opera nel presentare un’immagine sminuita del sovrano olimpico, riprendendo una metafora omerica ma dando al protagonista divino un ruolo marginale⁴ che di fatto, tuttavia, non ha, poiché nei versi successivi di questo stesso frammento è nuovamente ribadito che la *atē* che colpisce gli ingiusti è diretta espressione della sua vendetta (Ζηνός ... τίσις) e realizzazione del destino divino (θεῶν μοῖρ’ ἐπιούσα κίχνη), e nei versi finali addirittura è esplicitato che è proprio Zeus a inviarla a punizione dei mortali: ἦν [sc. ἄτη] ... Ζεὺς / πέμψη τειχομένην⁵. Il verbo che qui Solone usa, *tinō* (“pagare il fio, ripagare”), è lo stesso che esprime, nel fr. 3, l’azione di *Dikē*, la quale πάντως ἦλθ’ ἀποτειχομένη, “in ogni caso arriva a far pagare il fio”⁶. Questa corrispondenza non solo può aggiungersi agli indizi in favore di una possibile omogenità di questo testo con il primo frammento⁷, ma consente anche di inserire l’operato di *Dikē* nel contesto della *tisis* e della *atē* divine, delle quali diventa lo strumento d’azione presso gli uomini – a ciascuno viene assegnata la sorte che gli spetta e, su decisione di Zeus, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει⁸ la stessa *atē*, secondo una *misura* prestabilita⁹.

La misura sulla quale Solone intende fondare l’*Eunomia* presso gli Ateniesi si basa dunque sulla *giustizia distributiva*, ed in particolare sul principio di reciprocità espresso dall’attuazione del *nomos* (nel suo senso di “ripartizione”) per mezzo del sistema di corrispondenza *timē* / *geras*, secondo il quale ciascuno deve ricevere ciò che gli spetta, sulla base di un criterio oggettivo e condiviso: nulla in più, né in meno, altrimenti sarebbe *hybris*, e scatterebbe la punizione della *atē*. Per Solone, questo criterio su cui modellare il comportamenti umano è la *cono-*

2 Sol. 20, 2.

3 Sol. 1, 17.

4 BLAISE 1995, 27; vd. *supra*.

5 Rispettivamente: Sol. 1, 25; 30; 75-6.

6 Sol. 3, 16.

7 Vd. *supra*.

8 Sol. 1, 76.

9 Anche in questo il pensiero di Solone è perfettamente congruente con la tradizione epica, sia omerica che esiodea, nella quale la centralità di Zeus come «focal point of cosmic order and justice» è stata recentemente ribadita da ALLAN 2006 (cit. da p. 33).

scienza o la saggezza che permette agli uomini di accedere alla ricchezza giusta: ciò è reso assai esplicito nell'incipit dell'elegia "alle Muse", laddove fra i doni che il poeta chiede alle Muse vi è, accanto alla prosperità che viene dagli dèi (ὄλβον ... πρὸς θεῶν μακάρων), che è la ricchezza acquisita giustamente che rimane ferma e stabile nel tempo (πλοῦτον ... ὄν ... δῶσι θεοί), e alla buona fama da parte degli uomini (πρὸς ἀπάντων / ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ... ἀγαθήν¹⁰), che è quella gloria intellettuale derivante dalla conoscenza della Verità e della Misura della Giustizia, la richiesta di "essere dolce per gli amici e amaro per i nemici".

Un simile desiderio era un pilastro dell'etica arcaica (e classica), e trovava un parallelo formale in un ben noto *topos* della poesia arcaica e classica¹¹, ma viene reso da Solone attraverso specificazioni lessicali affatto nuove, che sostituiscono i tradizionali ἄλγεα / χάσματα, φιλεῖν / ἐχθαίρειν¹² eccetera, con termini che rimandano direttamente al concetto di Giustizia elaborato dal legislatore: se l'essere *glykys* non può non richiamare le "dolci parole" (μείλιχα) che le Muse esiodee instillano nei *basileis* saggi e giusti¹³, l'essere *pikros* ("appuntito", ma qui, in quanto contrapposto a "dolce", "amaro") richiama la forza *ameilichos* associabile al potere tirannico¹⁴. È evidente che l'uso di queste metafore trascende il semplice «presentarsi come mediatore in equilibrio tra le parti sociali»¹⁵, introducendo, come già notato da Fabienne Blaise¹⁶, un'istanza di giustizia distributiva: «la répartition entre amis et ennemis ne peut donc que correspondre à un esprit de justice qui apparaîtra explicitement dans ce qui suit (v. 7). Ce que demande donc le poète est d'avoir l'autorité d'un roi-juge qui opère sur la société un partage clarifiant, assorti, quand il le faut, d'un acte de sanction comparable au paiement que Zeus demande infailliblement au coupable»¹⁷.

Si comprende dunque perché Solone, dopo aver rifiutato l'amara ingiustizia insita nella forza "monarchica", nell'invocare amarezza per i nemici non contraddice se stesso: non si propone, come Archiloco, di essere lui stesso, in prima persona, la causa della loro rovina, ma affida questo compito alla forza autonoma di cui egli stesso ha dotato *Dikē* affinché possa realizzare il *nomos*, la distri-

10 Rispettivamente: Sol. 1, 3; 9; 3-4.

11 Vd. *infra* e cfr. VOX 1984, 128-9; NOUSSIA 2001, 193-4. Come *topos* letterario, per l'età arcaica, cfr. Hom. *Od.* VI 183-4; Sapph. 5, 6; Archil. 23, 14-15 e 126 West; Thgn. 869-72; Pi. P. 2, 83-5. Per l'età classica, cfr. gli esempi citati in NOUSSIA 2001, 193. Come principio etico, cfr. BLUNDELL 1991, 26-59.

12 Gli esempi citati si riferiscono a Hom. *Od.* VI 183-4 e Archil. 23, 14-15 West.

13 Hes. *Th.* 84; vd. *supra*.

14 Sol. 29, 2; vd. *supra*.

15 NOUSSIA 2001, 194; cfr. anche DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 17; SASSI 2009, 61.

16 BLAISE 1995, 34.

17 *Ibid.*, 36 (corsivo mio); il verso cit. si riferisce alla bipartizione fra ricchezza giusta e ingiusta.

buzione a ciascuno di ciò che gli spetta¹⁸. Come recita lo scolio attico tramandato da Ateneo e citato da Onofrio Vox¹⁹, l'amico è *euthys* e il nemico invece *skolios*, perciò il primo merita la dolcezza e l'altro l'amarezza della giustizia²⁰. Alla giustizia *distributiva*, si affianca dunque una giustizia *retributiva*²¹, nella definizione non solo delle "parti" spettanti sotto forma di *archai* per il governo della *polis*, ma anche nell'assegnazione della "retta giustizia" *armonizzata* a ciascuno²²: basilare fu, a questo proposito, l'istituzione del tribunale "popolare" e delle garanzie giuridiche che Solone avrebbe introdotto per evitare la monopolizzazione dell'amministrazione giudiziaria da parte dei *basileis*, in primis il diritto d'appello (εἰς τὸ δικακτῆριον ἔφεσις²³).

In questo sistema-*nomos*, dunque, viene ad assumere un ruolo centrale il concetto di "parte", intesa sia come una suddivisione, un sottoinsieme del *kosmos*, sia come la parte stessa in quanto assegnata a colui al quale spetta, tramite la "regola" espressa dalla formula *kata kosmon*, che possiamo considerare equivalente a dire "secondo giustizia". Tale concetto, quello di "parte spettante", viene reso da Solone, in alcune significative occasioni, con il termine *moira*²⁴: significative perché, a parte il verso 29b, 9 in cui compare con il significato originario di "porzione" (dal verbo *meiromai*, che nei frammenti soloniani non compare ma

18 Per ulteriori considerazioni sulla relazione fra questa affermazione soloniana e il concetto di giustizia retributiva, vd. *infra*.

19 Ath. *Deipn.* XV 50, 55-9 = PMG 9:

ὁ δὲ καρκίνος ᾧδ' ἔφη,
χαλᾶ τὸν ὄφιν λαβῶν·
"εὐθὺν χρὴ τὸν ἐταῖρον ἔμμεν
καὶ μὴ σκολιὰ φρονεῖν".

*Il granchio così diceva
tenendo con la chela il serpente:
"Bisogna che l'amico sia diritto
e non abbia mente obliqua"* (trad. O. Vox)

20 Cfr. Vox 1984, 128-30.

21 BALOT 2001, 60-1, discute sulla "giustizia retributiva" di cui era garante Zeus; per questo Autore, tuttavia, la giustizia "retributiva" assume carattere generale, mentre le sue applicazioni specifiche ricadono sotto la categoria della giustizia "distributiva" (pp. 62-5). Qui invece utilizziamo il termine "distributiva" per indicare il più generale *nomos* basato sulla ripartizione dei *gera* in base alle corrispettive *timai*, e "retributiva" per indicarne il senso giudiziario, che *retribuisc*e ciascuno in base ai propri meriti o alle proprie colpe. Sulla *dikē* retributiva in Esiodo cfr. DE OLIVEIRA PULQUÉRIO 1962, 308.

22 Sulla giustizia retributiva in età arcaica si veda la testimonianza su Simonide in Pl. R. 331e3 (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάτῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι), e il frammento di Tirteo (4, 5-8 W.) già cit. *supra*, in cui gli uomini del popolo sono tenuti ad agire giustamente in reciprocità con i buoni ordinamenti ricevuti. In generale, cfr. LÉVY 1998, 76-7.

23 AP 9, 1; VS 18, 3; vd. *supra*. Potremmo addirittura pensare (ma è solo una suggestione) che Solone avesse in mente, mentre scriveva dell'amarezza da riservare ai nemici ingiusti, la denuncia al *dikastērion*.

24 Sol. 1, 30 e 63; 15, 2; 23, 18; 26, 4; 29b, 9.

che è eloquentemente utilizzato da Esiodo ad indicare la spettanza di una *timē*²⁵) nel ben noto composto *isomoiria*, in tutti gli altri casi fa riferimento al “destino”, la porzione di sorte tracciata dagli dèi per gli uomini – una componente che, come abbiamo visto, è centrale nella riflessione dell’elegia “alle Muse” e di quella “all’*Eunomia*”.

La speculazione intellettuale greca sul destino umano è stata oggetto di numerosi approfondimenti, e per le linee generali si rimanda in particolare alla monografia di Ugo Bianchi che, sebbene pubblicata più di cinquant’anni fa, offre ancora una completa panoramica, anche lessicale, su questo concetto. Partendo da un significato, aderente all’etimologia, di “parte/porzione/spettanza”²⁶, *moira* a volte può indicare l’idea di una «retta (opportuna o giusta) correlazione»²⁷ di queste parti, da cui discende l’uso iliadico di indicare con *kata moiran* (che letteralmente farebbe riferimento ad una corretta spartizione “secondo le spettanze”²⁸) anche situazioni o discorsi confacenti al contesto in cui sono inseriti, appropriati (si ricordi l’*artios* soloniano²⁹), venendo ad essere praticamente sovrapponibile alla locuzione *kata kosmon*³⁰.

Dall’analisi di alcuni passi dell’*Odissea* emerge, come già notava Bianchi, una diversificazione nell’uso di *moira* e, con esso, di quello, che a noi ora interessa maggiormente, di *kata moiran*³¹. Questa locuzione è sempre riferita, come nel poema precedente, a parole pronunciate in modo conveniente (oppure non conveniente, se al negativo)³², ma quando viene utilizzata per definire il racconto

25 Così per esempio nel caso di Ecate, due volte (*Th.* 414 e 426), oppure dell’alba che distribuisce un terzo del lavoro agricolo (*Op.* 578); per le altre occorrenze esiodee, vd. *infra*.

26 Secondo Arthur Adkins (1960, 17 ss., e 1972a, 1-2), all’origine vi sarebbe il concetto della posizione individuale all’interno di una società stratificata.

27 BIANCHI 1953, 12.

28 Conserva questo valore in Hom. *Od.* XVI 385.

29 Vd. *supra*.

30 Nell’*Iliade*, la maggior parte delle occorrenze di *kata moiran* riguarda parole sagge, pronunciate a ragion veduta e nel momento opportuno, vale a dire *convenienti* alle circostanze (I 286; VIII 146; IX 59; X 169; XV 206; XXIII 626; XXIV 379), ma troviamo anche una forma negativa, οὐδὲ κατὰ μοῖραν (XVI 367), che descrive la rotta disordinata dell’esercito troiano incalzato da Patroclo, e un *kata moiran* che, applicato al sacrificio celebrato da Agamennone (XIX 256), ricorda da vicino le analoghe celebrazioni auspiccate *kata nomon* nella *Teogonia* esiodica a proposito di Ecate (vd. *supra*). Su *kata kosmon* in Omero, cfr. anche PUHVEL 1976, 154, e vd. *infra*.

31 Cfr. BIANCHI 1953, 62.

32 *Od.* II 251; III 331; IV 266; VII 227; VIII 141; 397; XIII 48; XVII 580; XVIII 170; XX 37; XXI 278; XXII 486. Anche nell’*Odissea* un sacrificio celebrato secondo le regole è *kata moiran* (III 457), e con la stessa locuzione vengono espresse azioni compiute nel modo più corretto (XV 170; 203), oppure ordinatamente, come l’allestimento di navi (IV 783; VIII 54) o la mungitura degli ovini di Polifemo (IX 245; 309; 342), alle regole di vita civile (IX 352). Con le parole di Ugo Bianchi, essa sta ad indicare, secondo il senso più comune, un «ordine dispositivo, ma anche in riferimento all’idea di equità e di rettitudine» (BIANCHI 1953, 62). Sui concetti di *kata moiran* e correlati cfr. anche LONG 1970, 135 ss. – il quale conclude che nel definire *kata moiran* ciò che è appropriato all’*agathos* si verrebbe a creare una sorta di *standard* di comportamento (p. 139), senza però chiamare in causa il destino vero e proprio.

delle peripezie del protagonista (un racconto *passato*, dunque, non più parole di saggio consiglio rivolte verso il *futuro* o tutt'al più al *presente*), assume un valore diverso, di racconto veritiero: quando Odisseo dice che se Demodoco canterà *kata moiran* la storia del cavallo di legno, egli diffonderà presso tutti gli uomini la sua fama³³, intende dire che se Demodoco racconterà alla perfezione la vicenda pur senza avervi assistito, ciò dimostrerà che è ispirato dagli dèi oppure, meglio, dalle Muse, che abbiamo visto essere preposte alla conoscenza anche di cose di cui non si è personalmente esperti³⁴. Ciò significa che nel concetto di *kata moiran* – e dunque di *moira* stessa – risiede una istanza di veridicità e di saggezza che non si esplica solo nella capacità di parlare in modo conveniente, ma anche nella *conoscenza esatta e vera delle cose*, il che presuppone la loro *completezza*: sicché lo stesso Odisseo può dire di aver fatto dei racconti *kata moiran* in tutto rispondenti alle aspettative di Eolo e di Circe, che desideravano sapere πάντα, ἔκαστα³⁵. Questa inscindibile compresenza di *conoscenza*, *verità* e *completezza*, che trova il suo culmine nella rivelazione quasi profetica che Atena disvela a Odisseo, sulla situazione che troverà nel suo palazzo itacese³⁶, ci richiama l'essenza stessa della *alētheia* come l'abbiamo definita più sopra³⁷ e, se confrontato con un altro *kata moiran* odissiaco che questa volta fa esplicito riferimento al destino³⁸, ci mostra chiaramente come quell'associazione soloniana di *Moira*-Destino con la Verità, la cui conoscenza rende saggi e giusti poiché chiarisce la misura secondo la quale avvengono tutte le cose³⁹, affonda le proprie radici in un pensiero arcaico di cui queste occorrenze epiche sono una testimonianza non propriamente articolata⁴⁰, ma che trova una realizzazione già più compiuta proprio dove ci aspetteremmo di trovarla, ovvero negli *Erga* esiodei, laddove il grandioso sistema cosmogonico e cosmologico costruito nella sua opera mitografica si riverbera nelle relazioni fra i dettami divini e il mondo delle azioni umane.

Nel poema dedicato al lavoro ed alla quotidianità dell'uomo, il poeta-pastore di Ascra espone i dati di un calendario religioso, tradizionale, che è il culmine dei rapporti fra uomini e dèi, perché è il punto di raccordo più significativo fra

33 *Od.* VIII 496-8.

34 *Vd. supra.*

35 *Od.* X 14-16; XII 34-5.

36 *Od.* XIII 385.

37 *Vd. supra*, in riferimento allo studio di Thomas Cole sulla «Archaic Truth».

38 È la sorte del cane Argo in *Od.* XVII 326, il quale κατὰ μοῖρ' ἔλαβεν μέλανος θανάτιο, "venne colpito secondo la *moira* della nera morte".

39 *Vd. supra.*

40 Ma si vedano già le interessanti riflessioni di PRIER 1976 sul concetto arcaico "dinamico" di *misura* come pienezza, completezza e compiutezza.

il tempo dell'uomo e il tempo dei cicli naturali e universali⁴¹. Non a caso è proprio all'inizio di questa ultima (*last but not least*) parte degli *Erga*, che comprende i versi dal 765 all'828 e che termina con alcune significative allusioni⁴², che rinveniamo l'unica attestazione esiodea di un *kata moiran*: ἦματα δ' ἐκ Διόθεν πεφυλαγμένον εὖ κατὰ μοῖραν⁴³, "sii attento ai giorni che sono da Zeus, secondo la buona *moira*". Che questa parenesi sia qualcosa di più di una semplice convenienza nel rispettare i giorni sacri ci è spiegato, pochi versi dopo, dallo stesso Esiodo:

Αἶδε γὰρ ἡμέραι εἰς Διὸς παρὰ μητιόεντος,
εὖτ' ἂν ἀληθείην λαοὶ κρίνοντες ἄγωιν⁴⁴.

*Questi giorni, infatti, sono (provengono) dal saggio Zeus,
qualora le persone vogliano trascorrerli distinguendo la verità.*

Vi è una strettissima relazione fra questi giorni favorevoli, dono di Zeus *mētioeis*⁴⁵, e *alētheia*, la Verità, poiché solo conoscendo quest'ultima gli uomini potranno viverli — e vivere — *kata moiran*.

Dunque già nell'epica omerica ed esiodea possiamo trovare le radici della concezione soloniana di *Moira* come destino e cosmica verità, una risposta articolata e concettualmente elevata ai problemi ed alle inquietudini suscitati nell'a-

41 Cfr. AVENI 1993, 52-3 e 61-3.

42 Gli *Erga* si concludono, come è noto, con l'esortazione ad essere ἀνάτιος e ὄρνιθας κρίνων, nei giorni prestabiliti (*Op.* 826-8), il che ci richiama il lessico utilizzato da Solone nel fr. 1, dove leggiamo di ἀνάτιοι che vengono comunque colpiti dalla *atē* divina (*Sol.* 1, 31; si noti anche che qui viene fatto riferimento ai loro ἔργα, laddove in Esiodo è presente la voce ἐργάζηται), e dell'inutilità di οἰωνός (l'uccello, che però è termine che tradizionalmente comprende tutte le osservazioni mantiche: cfr. *Ar. Av.* 716-22) e ἱερά, i sacrifici (ovvero la devozione agli dèi, che nell'ultimo verso degli *Erga* Esiodo presenta sotto forma di esortazione negativa: ὑπερβασία ἀλεείνων), nel prevedere τὰ μόρσιμα, le cose già assegnate (*Sol.* 1, 55-6). Non si pensi però all'allusiva polemica di un disincantato statista contro un bucolico utopista, poiché in Solone non c'è condanna né rimprovero per chi segue questi precetti esiodei: semplicemente, egli sottolinea che tutto ciò può servire sì a *conoscere* la *moira* (e cfr. εἰδώς, *Hes. Op.* 827, in parallelo con le iterazioni in fine di verso di ἰδεῖν, *Sol.* 1, 6; 22; 24), ma non a *evitarla*, secondo il concetto che emerge anche dall'impostazione concettuale esiodea: agire *kata moiran* è l'unico modo per essere ὄλβιος (*Hes. Op.* 826, con ancora un significativo parallelismo lessicale: ὄλβον di *Sol.* 1, 3).

43 *Op.* 765.

44 *Ibid.* 769-768, seguendo la restituzione del testo (con i rigi invertiti) proposta dall'edizione del Solmsen.

45 *Mētioeis* è propriamente epiteto di Zeus dopo aver inghiottito *Mētis*, πλείστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων (*Hes. Th.* 887), ὥς οἱ κυμφράσσαιο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε (*ibid.* 900): notiamo che secondo Solone è Zeus a inviare la *atē* presso gli uomini per realizzare l'azione di *Moira*, che τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐχθλόν (*Sol.* 1, 63).

nimo greco dalla percezione dell'apparente casualità delle cose della vita; una risposta ancora ambientata in un mondo di eroi e di *kōmai* rurali, e che Solone trasferisce decisamente all'interno della *polis*.

Anche il giambografo Semonide, che nel suo fr. 1 West sembra dettare il "manifesto" del pessimismo lirico sul destino umano⁴⁶, risponde in realtà alla stessa corrente di pensiero che presentava, come unica "arma" di cui l'uomo è dotato per affrontare la propria sfortunata e precaria condizione, la *conoscenza intellettuale*⁴⁷. Dopo un *incipit* che ribadisce l'immagine portante del pensiero soloniano, Zeus che "tiene il termine di tutto" (τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος / πάντων ὅς ἐστί⁴⁸), le immagini che seguono non fanno che riproporre l'antica polemica contro gli ignoranti, i "pastori solo ventre" di Esiodo⁴⁹, che non avendo intelletto (νοῦς δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν) si cullano nelle loro speranze e nella fiducia di un futuro positivo (ἐλπὶς ... κάμπυθειν) ma alla fine non fanno altro che amare i mali che li affliggono (κακῶν ἐρῶμεν⁵⁰). Anche in Semonide, però, il pessimismo, «quell'atteggiamento rinunciatario di fronte a θεός»⁵¹, un dio che, al contrario dell'uomo, sa qual è il senso di tutte le cose, può trovare una sua soluzione: e questa non sembra essere la strada dell'*elpis*, la "speranza" che allevia le sofferenze, ché «tale energia è in realtà illusione»⁵², bensì quella del *noos*, della *conoscenza della verità*⁵³; ed è una strada perfettamente percorribile da parte degli uomini, contrariamente a quanto si possa pensare giudicando l'insormontabile «diversità di natura» fra «dio onnisciente» e «uomo assolutamente insciente»⁵⁴. È lo stesso Semonide a indicarla, quando ci esorta a prestargli attenzione: εἰ δ' ἐμοὶ πιθοίατο⁵⁵, ancora un poeta *didaskalos* che probabilmente forniva una soluzione positiva al "problema della vita"⁵⁶ in una perduta seconda parte del carne giambico: forse una soluzione non politica né sociale, come quella offerta da So-

46 Cfr. LAURENTI 1985, 53-7 ss.

47 Anche Renato Laurenti (1985, 58) istituisce il confronto fra Solone e Semonide.

48 Semon. 1, 1-2.

49 Th. 26.

50 Semon., rispettivamente 1, 3; 5; 23. Giustamente LAURENTI 1985, 58, identifica questi "mali" con «quelli enumerati sopra, suggeriti dall'ἐλπὶς», quasi in una riedizione della polemica soloniana contro l'ingiusto perseguimento di ciò che è *kakon* perché *ou kata kosmon*, dettato dall'ignoranza di ciò che è *agathon* o *esthlon*, vale a dire *kata kosmon* o, in altri termini, *kata moiran*. L'*elpis* di Semonide ha molto in comune con il cieco *koros* di Solone, il quale del resto parla di *kouphai elpides* (1, 36, con *kouphos* sinonimo di *chaunos*, che è l'attributo con cui viene identificato il *noos* non *artios* degli "ignoranti"; vd. *supra* e cfr. il *kouphos thymos* del fr. 8 del lirico Semonide) e di *elpides aphnean* (29b, 1).

51 LAURENTI 1985, 57.

52 *Ibid.*, 56.

53 Sul contrasto tra *elpis* e *noos* in Semonide cfr. *ibid.*, 60-2, che però non richiama l'analoga contrapposizione soloniana fra *koros* e *noos*.

54 *Ibid.*, 57.

55 Semon. 1, 22.

56 Cfr. anche FRÄNKEL 1951, 268, sulla positività della proposta semonidea.

lone, forse una soluzione parodistica o moralistica, magari vivere solo il presente, anche se non in modo sfrenato⁵⁷, quale potrebbe adattarsi alla produzione giambica – ma non dimentichiamo che anche il saggio, elegiaco Solone aveva scritto in metri giambici⁵⁸.

Come detto, la Verità la cui conoscenza renderebbe l'uomo "saggio" e dunque *olbios*, poiché gli permetterebbe di comprendere – e conseguentemente di non contrastare – i meccanismi dell'azione divina, si identifica, in Solone come già nell'epica arcaica, con *Moirā*, il "destino"⁵⁹. Un destino che però si configura in modo tutt'altro che casuale e fortuito, cieco dispensatore della "parte" spettante a ciascuno (il "caso" per i Greci è *Tychē*, "ciò che accade", da *teuchō* / *tygchanō*, ed è concetto di V secolo⁶⁰): ché altrimenti, se *Moirā* non seguisse una "regola" oppure una "misura", non sapremmo spiegarci come qualcosa che deve essere *kata kosmon* e *kata nomon*, vale a dire perfettamente ordinato nella rispondenza ad un sistema di commisurata reciprocità, possa essere definito anche *kata moiran*. E l'immagine che abbiamo è proprio quella di un Destino che agisce secondo modalità distributive, che si configura esso stesso in una sorte di *Dikē* cosmica che dà "a ciascuno il suo". Nei frammenti di Solone, *Moirā* non è semplicemente l'insondabile "destino" come parte di vita o accadimento assegnato, bensì la *pena* o *punizione assegnata* dagli dèi agli uomini, alla quale essi non potranno sfuggire nemmeno con la morte (e qui si vede benissimo come *moira* non sia l'equivalente della morte, la quale ne è solamente un aspetto, specificato come *μοῖρα ... θανάτου*⁶¹), attraverso la *atē* inviata da Zeus⁶²; ma essa è anche ciò che di buono, oltre che di cattivo, gli dèi riservano agli uomini⁶³, e la sua apparente arbitrarietà, che a volte può parer sfociare nell'ingiustizia più sfacciata, viene spiegata da Solone con quel meccanismo di colpa (*hybris*) e punizione (*atē*)

57 Una soluzione di questo tipo, forse allusa da alcuni fr. seimonidei, è prospettata da LAURENTI 1985, 59-60 e 63-4.

58 Secondo l'interpretazione corrente, gli scritti politici giambici di Solone sarebbero riferiti, insieme ai componimenti in tetrametri, alla giustificazione delle sue iniziative, contro il malcontento suscitato dai suoi provvedimenti (cfr. NOUSSIA 2001, 336).

59 Giacché abbiamo gettato lo sguardo anche alla poesia giambica, ricordiamo che *Moirā* è presente pure in Archiloco, come dispensatrice di tutte le cose agli uomini (fr. 16 West), e soprattutto nello stesso Semonide, in cui parodisticamente allude al gramo "destino" dell'uomo afflitto dalla donna che trova sempre di che rimproverarlo ("soprattutto quando l'uomo crede di essere contento", in una scherzosa riproposizione del contrasto fra *elpis* umana e *moira* ineluttabile: 7, 103-4 West), e all'infelice *isomoiria* che, sotto forma muliebre, colpisce gli uomini (ἴτην δ' ἔχοντες μοῖραν: 7, 114 West); sul rapporto fra *elpis* e *moira*, vd. anche *infra*.

60 Cfr. GUIDORIZZI 2001, 42-3. Sul "caso" e i suoi rapporti col Destino, vd. *infra*.

61 Sol. 26, 4; 23, 28; sulla *moira* della morte cfr. ADKINS 1987, 39-40.

62 Sol. 1, 29-31. In questo senso essa può essere anche la "causa razionale" delle miserie degli Ateniesi, di cui essi devono incolpare se stessi e non gli dèi (che si limitano semplicemente a punire una *hybris*) e che comunque hanno un'origine ben precisa e non casuale.

63 Sol. 1, 63.

che abbiamo illustrato⁶⁴ e che diviene fondativo del suo ideale di Giustizia. *Moirā*, dunque, è la “grandezza” sulla quale Solone fonda il proprio discorso politico e sociale: la ricchezza che viene *kata kosmon* è giusta perché è anche *kata moiran*, vale a dire segue le modalità distributive del Destino stesso, e la *hybris* ateniese, punita dagli dèi con la *atē* conseguente — commisurata, *kata moiran* ovvero secondo i dettami di *Moirā* — consiste proprio nel non rispettare questa *moira*, che è la “parte” di ciascuno nel microcosmo della società.

Il valore profondamente religioso insito in questa visione del destino — che richiama quel “modello parcellare” teorizzato da Gábor Betegh a proposito di un filone escatologico prevalentemente orfico⁶⁵ — emerge senza dubbio alcuno da un frammento teognideo, nel quale si esorta l’uomo che ha ricevuto una rivelazione oracolare sulla “propria” verità, sulla verità della propria vita, a procedere *diritto* (dunque in modo *giusto*, secondo la metafora che ci è ormai nota) e a *non aggiungere né togliere nulla*, pena la punizione divina:

Τόρνου καὶ στάθμης καὶ γνώμονος ἄνδρα θεωρόν
εὐθύτερον χρῆ (ἔ)μεν Κύρνε φυλακκόμενον,
ᾧτινὶ κεν Πυθῶνι θεοῦ χρήσας ἰέρεια
ὀμφὴν κημήνη πίονος ἐξ ἀδύτου·
οὔτε τι γὰρ προσθεὶς οὐδέν κ’ ἔτι φάρμακον εὔροισ,
οὔδ’ ἀφελὼν πρὸς θεῶν ἀμπλακίην προφύγοις⁶⁶.

*Deve stare attento, o Cirno, a essere più dritto
del compasso e del filo a piombo e della squadra l’uomo
a cui, vaticinando in Pito, la profetessa annunci
dal pingue penetrare la voce del dio:
né se aggiungi qualcosa troverai in séguito una medicina contro l’errore commesso
né qualcosa togliendo schiverai la colpa che viene dagli dei.*

Se, dunque, è *Moirā*, il Destino universale, quella Verità di difficile comprensione cercata e insegnata da Solone, la sua *misura* — che anche questi versi teognidei evocano nella menzione di strumenti misuratori⁶⁷ — non può che essere la *giustizia distributiva*, che il nomoteta adotta come regola fondamentale della

64 Vd. *supra*.

65 BETEGH 2006, 31 ss.; cfr. SASSI 2009, 175-6.

66 Thgn. 805-10 (trad. F. Ferrari).

67 Si vedano i suggestivi confronti effettuati da ENRIGHT/PAPALAS 2002 fra strumenti per misurare (specialmente il filo a piombo, “diritto” per eccellenza) e la giustizia cosmica.

“nuova” Atene da lui riordinata e risolleata dallo stato di squilibrio che era provocato, congruentemente alla sua analisi, dalla deviazione rispetto al sentiero di *Moirā*. Ciò si attua, come abbiamo analizzato nei dettagli, nella ridefinizione dei rapporti di *timē*, attraverso la creazione delle quattro “classi censitarie” che rimescolavano le antiche bipartizioni fra *agathoi* e *kakoi*, e di *geras*, attraverso una ponderata distribuzione delle *archai*, le cariche pubbliche, fra queste classi; nella definizione di una giustizia veramente ed oggettivamente retributiva, svincolata dal *kratos* egemone dei *genē* aristocratici; prima ancora di tutto ciò, in quella riforma economico-sociale che è passata alla storia come “*seisachtheia*” e che proprio su questa concezione distributiva di *moira* è fondata, come lo stesso Solone dichiara a gran voce nel suo rifiuto di una *isomoiria tēs gēs* che avrebbe appiattito qualsiasi differenza nella definizione delle parti spettanti che invece, come abbiamo già spiegato, dovevano essere, *kata kosmon*, ineguali: e *hybristēs* è non solo chi pretende una parte maggiore rispetto a ciò che conviene alla sua *timē*, ma anche chi esige una esatta ripartizione fra *kakoi* ed *esthloi*⁶⁸.

4.2 L’EUNOMIA COSMICA

Tutte le azioni che si svolgono nell’*Iliade*, il grande *thesaurus* anche etico e giuridico della Grecia arcaica, sono improntate su due livelli, quello umano e quello divino⁶⁹. Il primo, come è noto, prende le mosse e si articola intorno alla funesta ira di Achille, che fa da motivo conduttore del poema fino alla fine (la sorte di Ettore è segnata dall’aver ucciso Patroclo, che aveva sostituito in battaglia lo sdegnato Pelide): un’ira che, come abbiamo già mostrato, è in sostanza una questione di *timai* non rispettate nell’assegnazione di un *geras*. Agamennone, che essendo il *basileus* in capo ha diritto a qualcosa in più anche se raramente combatte in prima fila, pretende con ingordigia molto di più, mentre Achille, il più valoroso di tutti gli Achei, non può avere nemmeno una ἵκη μοῖρα⁷⁰, una parte di bottino uguale a quella degli altri *basileis*. Da una parte, il prototipo del “tiranno” *philochrēmatos*; dall’altra, il guerriero che reclama una *isomoiria*, giusta in questo caso⁷¹, poiché si tratta di ripartizione fra combattenti dotati della stessa

68 Vd. *supra*.

69 Sui rapporti fra società umana e società divina in Omero si veda ADKINS 1972a, 17 ss.

70 Hom. *Il.* IX 318.

71 Che poi anche Achille ecceda nella sua richiesta, sfociando egli stesso nella *hybris* (cfr. BIANCHI 1953, 88 n.3), è altro e conseguente discorso che non riguarda il *merito*, ma la *modalità* della protesta.

timē (ἴη τιμῆ⁷²): una situazione *ou kata kosmon*, ovvero *ou kata moiran*.

Anche il livello divino è fondato su di una *eunomia* isomorica di fondo⁷³, che è quella, già citata, che Poseidone, piccato per l'intromissione di Zeus, ribadisce alla messaggera Iride: i fratelli Cronidi sono *homotimoi*⁷⁴, poiché τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς,⁷⁵ e sono *isomoroï* ed *homēi aisēi peprōmenoi*⁷⁶ poiché sulle basi di quella *homotimia* hanno ripartito l'eredità paterna, lasciando una parte comune⁷⁷. Anche in questo caso, la pretesa di Zeus di comandare a Poseidone romperebbe l'equilibrio di un *kosmos* ordinato e commisurato, sicché si configura esattamente come una condizione, analogamente alla precedente, *ou kata moiran* (Poseidone utilizza, per l'appunto, il verbo *meiromai*).

Tutti questi confronti ci portano a dimostrare che, secondo il pensiero greco arcaico, esisteva un'unica, universale *Moira*, alla quale venivano ricondotti i principî fondanti della società umana e di quella divina⁷⁸; e che questa *Moira* universale era dotata di una sua *misura* che trovava espressione tramite l'ideale della *giustizia distributiva*, configurato nell'aspetto di una *eunomia isomorica*, in cui ad egual *timē* veniva fatto corrispondere un egual *geras*. Solone si inserisce perfettamente in questo ordine d'idee, semplicemente sostituendo all'antico sistema di *timai* aristocratiche, fondate sull'*aretē* individuale e personale, un nuovo metro di valutazione basato sulla *ricchezza giusta* ed in ultima analisi sulla *sophia*, la *conoscenza* di questa Verità cosmica (identificata con la *Moira* stessa), e ampliando il concetto di *isomoiria* al *dēmos*, rifiutando una spartizione — di terre, di *archai* — che omogeneizzasse i diritti di tutti, indistintamente⁷⁹. Questa doveva essere la sua idea di fondo di *dikē*, una Giustizia che fosse veramente uguale per tutti e non più monopolio aristocratico, per garantire a tutti quanti l'equo rispetto di questa nuova *Eunomia*.

L'esistenza della *Moira* cosmica ci permette anche di chiarire in modo più specifico l'annosa questione sul carattere della Giustizia soloniana: se fosse, cioè, una entità divina, erede della *Dikē* esiodea, o viceversa un principio astratto e laico, completamente calato nel mondo umano. Nella *Teogonia*, questa divinità

72 Hom. Il. IX 319.

73 Sulla *moira* nel mondo divino dell'*epos* omerico come perfettamente congruente con la *moira* umana si veda ADKINS 1972a, 2-3.

74 *Ibid.* XV 186.

75 *Ibid.* 189.

76 *Ibid.* 209. Il verbo utilizzato è **porō* (forma ricostruita dall'aoristo *eporon*), "fornire" e, come participio aggettivale, "destinato" (cfr. lat. *pars*, *portio*, e vd. *infra*).

77 Hom. Il. XV 190-3.

78 Vd. *infra*.

79 Si veda l'osservazione di VERNANT 2001, 405, sulla nascita della *polis*: «la città si costituisce a partire dall'antica organizzazione sociale: essa la distrugge, ma nello stesso tempo ne conserva la cornice».

secondaria (almeno rispetto al *pantheon* principale e meglio noto) ha una genealogia di tutto rispetto: è figlia di Zeus e di *Themis*, e sorella delle *Hōrai*, di *Eunomiē*, di *Eirēnē* e delle *Moirai* (*Klōthō*, *Lachesis*, *Atropos*). L'analisi approfondita di questo segmento della numerosa e prolifica famiglia di Zeus ci porterebbe a lungo fuori tema: per non generare confusione, è sufficiente qui ricordare che in queste tre *Moirai* non sono da ravvisare delle equivalenti di quella *Moirai* cosmica che abbiamo appena delineato, bensì piuttosto delle sue "agenti" di cui avremo modo di occuparci a tempo debito⁸⁰. Ciò che qui, ora, è più interessante, è la filiazione di *Dikē* (ed *Eunomiē*) da *Themis*. Come è noto, Esiodo utilizza l'espedito genealogico – un sistema tassonomico di cui la tradizione genetica aristocratica conosceva bene il valore di legittimazione cronologica e familiare – per specificare non solo determinati momenti cosmogonici, ma anche per istituire relazioni concettuali fra diverse astrazioni personificate come divinità e fornire un'interpretazione sistematica dell'intero Universo⁸¹. Ma queste figlie di Zeus non sono solamente «le personificazioni degli aspetti positivi del suo regno»⁸², poiché rappresentano anche delle componenti essenziali per la società umana: τ' ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι⁸³. Che *Dikē* ed *Eunomiē/Eunomia* fossero strettamente connesse fra loro, nel pensiero arcaico, abbiamo già avuto modo di verificarlo dall'analisi dei carmi di Solone, per il quale non può esservi *Eunomia* senza il rispetto per *Dikē*, poiché una *buona ripartizione* può avvenire solo rispettando i canoni della corretta *giustizia distributiva*; il passo teogonico aggiunge un tassello in più, che è la discendenza da *Themis*⁸⁴.

Non è opportuno soffermarsi in questa sede sui significati e i valori di questa potente divinità, personificazione di quelle *themistes* che, in connessione con *ti-thēmi*, indicavano le norme "stabilite" da una qualche autorità⁸⁵. Con una differenza fondamentale: mentre con *themistes* si allude ad una regola umana, terrena, *Themis* è invece riferita ad una legge/ giustizia (il significato è ambivalente)

80 Vd. *infra*.

81 Cfr. ARRIGHETTI 2000, 34-5 e 52. Sull'uso esiodico della genealogia cfr. già PHILIPPSON 1936.

82 *Ibid.*, 35: Arrighetti, del resto, poche righe più sotto presenta la nascita delle Muse da Zeus e *Mnēmosynē* come di un evento che riguarda tutto il mondo, e non soltanto il regno divino.

83 Hes. *Th.* 903.

84 Sulla discendenza di *Eunomia* da *Themis* ha proposto qualche considerazione MELE 2004, 57 ss.

85 Le *themistes* sembrano essere le "norme" derivanti dalle sentenze "stabilite" dai giudici/*basileis* "omerici" (vd. *supra*): cfr. BONNER 1911, 12-3; HÖLKEKAMP 1992, 61-2 («rules and sentences handed down in public [...] in accordance with some kind of received practice and idea of what is just and fair [...] like those administered by Homer's "sceptre-holding kings"»); CAMASSA 1996, 561; BERTELLI 2007, 33-9, per la casistica (anche se preferisce vedervi «codici di comportamento», usi consuetudinari invalsi nella tradizione, che saranno invece piuttosto gli *ethea* di Hes. *Th.* 66). Ad esse sono assimilabili i *thesmia* di cui parla AP 3, 4 (cfr. RUZÉ 1992, 87). Per la figura di *Themis* si rimanda a CORSANO 1988; per la connessione fra *themistes* e *Themis*, cfr. MELE 2003, 1-5.

più alta⁸⁶: è la *themis*, unica e singolare, quel tipo di norma universale che si richiama Zeus nel passo esiodeo che abbiamo già menzionato come “precursore” del ristabilimento soloniano di *timai* e *gera* convenienti ai cittadini ateniesi⁸⁷:

ὄστις ἄτιμος ὑπὸ Κρόνου ἠδ' ἀγέρατος,
τιμῆς καὶ γεράων ἐπιβησέμεν, ἢ θέμις ἐστίν⁸⁸.

Chi rimase senza timē e senza gera sotto Kronos,
parteciperà di timē e di gera, questa è la norma.

Con queste parole, Zeus fonda il “nuovo corso” della società divina, rimediando ad una situazione di evidente squilibrio che ci fa immaginare, alle origini della teomachia primordiale, una situazione analoga a quella lamentata da Achille nell’*Iliade*, che si dice ἄτιμος⁸⁹ esattamente come i figli di Urano, esautorati e incatenati da Kronos⁹⁰. Ebbene, Zeus dichiara che tutti coloro che con Kronos erano stati privati delle loro *timai* e dei *gera* corrispondenti, verranno ricompensati perché “questa è la norma”: la legge di giustizia sulla quale si basa il cosmo⁹¹.

La filiazione di *Dikē* da *Themis* ci permette dunque di comprendere su quale livello Solone — che indubbiamente aveva presente la tradizione mitografica esiodea — collochi la Giustizia che intende fondare ad Atene. Essa non può non essere una divinità, ma non è neppure la Giustizia divina: è, semplicemente, una derivazione della giustizia universale, alla quale Solone desidera conformare la giustizia terrena⁹². Un’operazione resa possibile dalla constatazione che sia la *dikē* umana sia la *themis* divina si attuano attraverso quella *misura distributiva* che equivale alla *Moira*, il destino cosmico che abbraccia sia gli uomini che gli dèi. Il rapporto fra la volontà ed il potere degli dèi, da una parte, e la *Moira* dall’altra, è questione spinosa dell’esegesi omerica: la valorizzazione della *Dios boulē*, che Ugo Bianchi conduce nel suo lavoro già citato in polemica con chi nella *Moira* omerica vuole vedere un principio universale, risolvendo l’aporia “spezzettando” l’idea di destino in tanti “destini” individuali, che lasciano ampio spazio di

86 Sull’ambivalenza tra legge e giustizia cfr. LSJ s.v.; i legami fra i due concetti sono generalmente molto stretti: come s’è visto, non può esservi *dikē* se non *kata nomon*.

87 Vd. *supra*.

88 Hes. *Th.* 395-6.

89 Hom. *Il.* I 171.

90 Hes. *Th.* 501-2.

91 Su senso di *themis* cfr. SINCLAIR 1961, 23; ROEBUCK D. 2001, 30; MELE 2007, 102; VERNANT 2009, 17.

92 La relazione genealogica era già stata sottolineata da DE OLIVEIRA PULQUÉRIO 1962, 306, che però vedeva in *Themis* soltanto il simbolo della stabilità del diritto.

manovra agli dèi⁹³, si scontra con alcuni episodi, quali la sostanziale impossibilità divina di alterare più di tanto le vicende umane⁹⁴, che ci lascerebbero quantomeno perplessi se non li rapportassimo ad una visione globale di una *Moirai* alla quale anche gli dèi devono render conto, non tanto in termini di sottomissione, quanto di adeguamento della propria volontà e delle proprie azioni ai dettami di questa *Themis* cosmica⁹⁵.

Così, il rimprovero che Hera muove a Zeus intenzionato a salvare il figlio Sarpedone si può chiarire in tutte le sue parti:

αἰνότετε Κρονίδη ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες.
ἄνδρα θνητὸν ἔόντα πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ
ἄψ ἐθέλεις θανάτοιο δυσηγέος ἐξαναλῦσαι;⁹⁶

Temibile Cronide, che parola hai detto?

Un uomo mortale, da tempo destinato alla sorte,

vorresti strappare alla morte penosa?

La prima esclamazione (“che parola hai detto?”) fa percepire il senso di uno sproposito pronunciato dal dio e fa, pertanto, esatto riferimento ad una situazione opposta a quei numerosi discorsi *kata moiran* che abbiamo elencato precedentemente⁹⁷; e ciò che Hera rammenta allo sposo non è tanto il «rapporto ontologico» fra uomo e destino di morte, ovvero un ordine «che fa sì che l’uomo sia mortale»⁹⁸, poiché Zeus non ha la minima intenzione di rendere immortale il figlio, ma soltanto di evitare che soffra durante il combattimento con Patroclo⁹⁹. Ciò che la dea ricorda è una *aisē* (“parte”, “porzione”) di cui “anticamente” è stato “fornito” o “destinato” Sarpedone, ovvero quella *moira* che già Zeus conosceva ma non voleva accettare: μοῖρ’ ὑπὸ Πατρόκλοιῳ Μεινοτιάδαο δαμῆναι¹⁰⁰. La

93 Cfr. BIANCHI 1953, 85-99.

94 È lo stesso Bianchi (1953, 90) a ricordare come né Teti possa alterare il destino del figlio Achille, né Poseidone impedire il *nostos* di Odisseo, ma tutt’al più ritardarlo.

95 Cfr. ALLAN 2006, 7-8, sul rapporto fra ordine cosmico e volontà degli dèi nell’*Iliade*: «the stability of the universe rests [...] upon a balance of power that is vulnerable to the turbulence of competing divine wills» (p. 8).

96 Hom. *Il.* XVI 440-2; le stesse parole (a parte il primo verso) sono ripetute da Atena in XXII 178-80, quando Zeus propone agli dèi di salvare Ettore.

97 Vd. *supra*.

98 Così BIANCHI 1953, 107-8; ma cfr. *ibid.*, 110: «Zeus intenderebbe salvare Sarpedone e Ettore dalla morte, più esattamente da quella morte» (corsivo mio).

99 Infatti, il re degli dèi è combattuto fra due possibili soluzioni: rapirlo e riportarlo in Licia, di cui era sovrano, oppure dargli una morte veloce (XVI 437-8).

100 Hom. *Il.* XVI 434. Si noti che, oltre tutto, non è una generica *moira* di morte, né di morte in battaglia, ma è specificato che si tratti della morte per mano di Patroclo. Ciò rafforza l’idea che Zeus non voglia

frase è introdotta dalla locuzione *moira (esti)*, in cui non a caso Bianchi già sentiva un sapore temporale di futuro, imminente e temuto¹⁰¹: è praticamente analoga a quel *kata moiran / kata kosmon* che, riferito ad un saggio consiglio, era a sua volta proiettato nel futuro più o meno imminente¹⁰²; ma contiene anche un riferimento al passato, visto che questa *moira* è stata data in consegna a Sarpedone già *palaion*: nuovamente ci viene ricordato, questa volta attraverso le parole di Hera, che alla *Moira* che distribuisce a ciascuno il destino futuro che gli spetta, si può accedere attraverso la *conoscenza esatta del passato*.

Anche la sorte di Ettore è ben nota a Zeus, che prima dello scontro fatale con Achille ha eseguito la ben nota *kērostasia*, la pesatura dei destini di morte di entrambi gli eroi¹⁰³, una procedura che ricorre in vari altri punti del poema¹⁰⁴ e che ha sempre suscitato ipotesi contrastanti presso gli studiosi¹⁰⁵. È abbastanza evidente che, se fosse Zeus a decidere il destino dei combattenti, non avrebbe bisogno di pesarne le *kēres* sulla bilancia. Questa procedura è tipica del giudice, tanto che ancora oggi la bilancia è il simbolo della giustizia, e rimanda anche alle idee di equilibrio e di esatto rapporto fra le parti: ma, come solitamente il giudice non è colui che dispone le leggi, bensì colui che le esegue, le mette in pratica, allo stesso modo, pesando le sorti, Zeus — quasi sorteggiando¹⁰⁶ — non fa altro che *applicare una legge o una giustizia più alta*¹⁰⁷. Non a caso, nel corso di una di queste operazioni Zeus è definito τ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο¹⁰⁸: egli è propriamente il *tamias* che, prima ancora del “custode”, è colui che cura la suddivisione (*temnō*) delle parti¹⁰⁹, garantendo che ciò avvenga *kata nomon*, ma non stabilendo per sua personale decisione le modalità di ripartizione. Ci troviamo di fronte alla medesima immagine dello Zeus di Solone, che interviene con la sua *atē* per punire la *hybris* di chi agisce *ou kata kosmon*, cioè contro la *Moira* che stabilisce le misure di ogni cosa¹¹⁰.

Chi ha interpretato la *kērostasia* come una consultazione oracolare¹¹¹ non è

evitare la morte di Sarpedone *tout court*, ma specificamente la sua tragica fine in questo specifico duello.

101 BIANCHI 1953, 22-5; cfr. anche *ibid.*, 50 e 53.

102 Vd. *supra*.

103 Hom. *Il.* XXII 209-13.

104 *Ibid.* VIII 69-74 (*kēres* di Achei e Troiani); XVI 658; XIX 223-4 (generici riferimenti)

105 Si veda per esempio BIANCHI 1953, 77-85, che personalmente propone un'interpretazione suggestiva, ma svincolata da un rapporto diretto col problema del Destino.

106 Vd. *infra* sul sorteggio come metodo “profetico” per conoscere la *Moira*.

107 Cfr. MORRISON 1997, *passim*; GUIDORIZZI 2001, 49-50; NÓTÁRI 2005, 253-6.

108 Hom. *Il.* XIX 224.

109 Cfr. DELG s.v. ταμία.

110 Sol. 1, *passim*; vd. *supra*.

111 BJÖRCK 1945; con qualche connessione al tema della profezia anche DETIENNE 1967, 37-9.

probabilmente andato troppo lontano dalla verità, visto che in tutta la procedura entra in gioco una variabile che nemmeno Zeus può controllare, vale a dire il *peso* delle *kēres*: e se ci chiedessimo chi, o cosa, stabilisca questo peso (questa *misura*, direbbe probabilmente Solone), non potremmo che rispondere: il Destino cosmico.

4.3 DIKĒ E CHRONOS: GIUSTIZIA DISTRIBUTIVA E COSMOGONIA

Abbiamo pertanto suggerito come Solone, nell'elaborare il pensiero di una Giustizia politica operante secondo una misura retributiva e nell'applicarlo al contesto della *politeia* ateniesi, abbia tenuto presente la speculazione teorica che la cultura del suo tempo aveva riservato al tema del rapporto fra vita umana, volontà e dèi. Partendo dal presupposto di un universo ordinato secondo una specifica modalità di relazioni, dipendente da un principio cosmico noto anche (ma non solo) come *Moirā*, che regola le azioni sia degli dèi che degli uomini, la giustizia/giustizia del sistema-*polis* non poteva che essere conforme alla struttura universale. Ma la suggestione di questo Destino che regola e punisce egualmente uomini e dèi è soltanto il primo passo necessario per la nostra verifica, alla luce delle acquisizioni intellettuali della sua epoca, del fatto che il pensiero di Solone, nel riprendere e sviluppare tematiche e concetti già noti, sia pure in modo non sempre articolato, ai "padri" della cultura greca arcaica, Omero ed Esiodo *in primis*, era coscientemente finalizzato a riproporre, sul versante della *polis*, un modello cosmico che andava oltre una "semplice" valutazione di ordine morale, o squisitamente filosofico.

L'insistenza, nei testi di Solone, sul tema della *misura*, dal quale siamo partiti per quel lungo viaggio che ci ha portato a definire il concetto di Destino e di Giustizia nel pensiero greco arcaico, si accompagna ad una evidente valorizzazione del concetto del *tempo*, in stretta relazione con l'azione della Giustizia: *Dikē* arriva a far pagare il fio τῷ χρόνῳ¹¹², e il tempo stesso sembra dotato di una propria giustizia, alla quale allude il famoso passo del fr. 30, ἐν δίκῃ χρόνου¹¹³. In altri luoghi soloniani, non c'è esplicita citazione di *chronos*, ma ugualmente i compiti della Giustizia avvengono nel corso del tempo: πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη

112 Sol. 3, 16.

113 Sol. 30, 3.

e πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη (sc. la *atē*), sicché ἄλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτειεν, ὁ δ' ὕστερον¹¹⁴.

Questi accenni, interpretabili come allusioni alla «imprevedibile lentezza, ma anche l'inesorabilità della giustizia»¹¹⁵, fanno in effetti riferimento ad una temporalità molto lenta nello svolgersi della Giustizia, che sfiora a volte l'eternità (la ricchezza giusta è ἔμπεδος), in contrasto con la velocità con cui si manifesta l'ingiustizia e la punizione ad essa conseguente: ταχέως δ' ἀναμίγεται ἄτη ... οὐ γὰρ δὴν θνητοῖς ὕβριος ἔργα πέλει, perché la *atē* inviata da Zeus arriva ἐξαπίνης¹¹⁶. Lo squilibrio temporale fra i due momenti è evidente, e viene da chiedersi se possa essere compatibile la breve durata delle ingiustizie con il lento procedere della Giustizia: perché se è vero che colui il quale “paga subito il fio” si inserisce perfettamente in questa immagine della *atē* subitanea, quelli che invece saranno puniti *hysteron* sembrano contraddire l'affermazione che “le azioni dell'*hybris* non durano a lungo per i mortali”, anche se sono perfettamente in linea con la “lentezza” di *Dikē*.

L'apparente aporia si potrebbe spiegare in vario modo (per esempio, interpretando l'arrivo “repentino” della punizione nel senso di “improvviso”, congruentemente con le affermazioni di Solone circa l'ingiustizia come ignoranza del proprio destino, della propria *moira*), ma il più pertinente è senza dubbio il confronto, già istituito da numerosi commentatori, con il più enigmatico frammento di Anassimandro¹¹⁷, il “fisiologo” milesio vissuto all'incirca contemporaneamente a Solone (le date tradizionali si aggirano fra il 610 ed il 545 a.C.), così come ci viene tramandato da Simplicio:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίειν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν¹¹⁸.

Le traduzioni di questo complesso testo sono state molteplici, e non sempre chiarificatrici di un linguaggio a dir poco *poiētikōteros*¹¹⁹; non possiamo qui, ov-

114 “In ogni caso, poi, giustizia arriva” (Sol. 1, 8); “in ogni modo alla fine si manifesta” (1, 28; cfr. in generale tutto questo passo, alle ll. 25-32), “uno paga subito, un altro dopo” (1, 29; trad. M. Fantuzzi).

115 NOUSSIA 2001, 248; cfr. MANUWALD 1989, 5; ALMEIDA 2003, 220.

116 Sol., rispettivamente 1, 10; 13 e 16; 17.

117 Sul richiamo ad Anassimandro, cfr. già JAEGER 1967, 267 con n. 33; si vedano inoltre WEST 1993, 125 n. 29; BERNABÉ 1990, 77-8; NOUSSIA 2001, 355; SASSI 2007, 196.

118 Simp. *In Ph.* IX 24, 18-20 Diels = Anaximand. 12B1 DK = 11A1 Colli.

119 Così lo definisce Simplicio nel citare il passo. Sembra opportuno riportare, a titolo d'esempio, alcune traduzioni ancora correnti. La versione di Giorgio Colli (1992, 155) sembra voler ripetere la diffi-

viamente, entrare nei dettagli dei problemi sollevati dalla figura di Anassimandro nella storia della filosofia e della scienza antica¹²⁰, ma alcuni paralleli lessicali con i frammenti di Solone sono evidenti e meritano attenzione. Dovremo partire necessariamente da una traduzione letterale del frammento filosofico (difficile, se non impossibile, discostarsi dalla lettera del testo, poiché qualsiasi tentativo di renderlo più “comprensibile” significherebbe necessariamente interpretarlo *a priori*), in cui lasceremo tuttavia intradotte le parole più significative, nell'impossibilità di trovare una soluzione soddisfacente che al contempo non sia fuorviante per la comprensione del testo. Anassimandro probabilmente scrisse qualcosa come:

Da ciò da cui è origine per gli esseri, ha origine anche la (loro) rovina, secondo to chreōn: infatti l'uno all'altro (gli esseri) danno la dikē e la tisis dell'adikia secondo la taxis del tempo.

È abbastanza evidente come Anassimandro descriva gli stessi meccanismi che contrappongono *dikē* e *adikia*, con conseguente “punizione” / “espiazione” (*tisis*), che possiamo trovare nei frammenti soloniani: è logico che da molti questa *chronou taxis* venga raffrontata con la *dikē chronou* di Solone e, dal momento che *taxis*, facendo riferimento ad una “disposizione ordinata”¹²¹, viene ad assumere col tempo il valore di “decreto, ordine”, entrambe le immagini vengono ricon-

coltà lessicale e sintattica dell'originale (“le cose fuori da cui è il nascimento alle cose che sono, peraltro, sono quelle verso cui si sviluppa anche la rovina, secondo ciò che dev'essere: le cose che sono, difatti, subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia, secondo il decreto del Tempo”), mentre quelle fornite da Martin West (1993, 123, secondo la traduzione italiana curata da Giovanni Giorgini: “da dove infatti gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo il decreto del tempo”) e da Giorgio de Santillana (1986, 157: “ciò da cui nascono tutte le cose è anche la causa della loro fine, *com'è giusto*, perché esse devono espiare e farsi reciproca ammenda per la loro reciproca ingiustizia nell'ordine del tempo”; corsivo dell'Autore, tradotto da Alessandro Passi) sono molto più lineari. Un po' più libera la versione inglese di Thomas Heath (1913, 25: “and into that from which existent things arise they pass away once more, 'as is ordained; for they must pay the penalty and make reparation to one another for the injustice they have committed, according to the sequence of time”); cfr. anche quella di Charles Kahn (1960, 166: “out of those things whence is the generation for existing things, into these again does their destruction take place, according to what must needs be; for they make amends and give reparation to one another for their offense according to the ordinance of time”). La traduzione nell'edizione italiana di DK (p. 139), curata da Alessandro Lami, suona così: “i fattori da cui è la nascita per le cose che sono, sono anche quelli in cui si risolve la loro estinzione, secondo il dovuto, perché pagano l'una all'altra, esse, giusta pena ed ammenda della loro ingiustizia secondo la disposizione del tempo”.

120 Per la posizione tradizionale del filosofo nell'ambito della storia della scienza, si rimanda a HEATH 1913, 24-39; KAHN C. 1960, 75-216; DE SANTILLANA 1966, 27-48; sul versante filosofico, cfr. da ultimo l'ottima messa a punto di SASSI 2009, 73-82 ss.; per ulteriore bibliografia su Anassimandro, cfr. i riferimenti nell'edizione italiana parziale di DK, alle pp. 104-5.

121 Cfr. BERNABÉ 1990, 78.

dotte alla consueta dimensione temporale dell'azione della Giustizia, nella quale il Tempo verrebbe ad assumere una certa qualifica di legislatore, più o meno cosmico: «il tempo come giudice», secondo le parole di Martin West¹²².

Alberto Bernabé, nella sua analisi del significato del “tempo” nelle cosmogonie presocratiche, ha negato che il *chronos* di Solone e quello di Anassimandro possano essere comparati su questo piano: se infatti, da un lato, il riferimento soloniano alluderebbe solamente al tempo come luogo d'azione di una giustizia a volte lenta ma inesorabile («como cuando nosotros decimos “el tiempo me dará la razón” o hablamos del “tribunal de la historia”»), il *chronos* anassimandro non sarebbe per nulla un amministratore di giustizia, poiché sono gli “eseri” che si danno reciprocamente giustizia o punizione, bensì solamente, di fatto, un altro modo di esprimere il precedente *κατὰ τὸ χρέων*¹²³. Ed è su questa espressione che conviene soffermarsi, per fare un po' d'ordine nelle parole di Anassimandro, poiché nel trovarvi, come hanno fatto tutti i traduttori, quel significato di necessario adeguamento ad un ordine predisposto, non possiamo non riconoscervi la medesima istanza che abbiamo riscontrato dietro le varie locuzioni *kata nomon*, *kata kosmon*, *kata moiran* di cui ci siamo variamente occupati in precedenza¹²⁴. Insomma, lasciando per un attimo da parte la presenza intrigante quanto fuorviante di *chronos*, ciò che Anassimandro descrive è una vicenda cosmica e cosmogonica di giustizia ed ingiustizia, di colpa ed espiazione, che si adegua ad una norma universale ed avviene in modalità ordinata (*kata taxis* = *kata kosmon*¹²⁵): non v'è soluzione di continuità rispetto a quanto abbiamo evinto dai frammenti soloniani, nei quali, in un universo retto da una “misura” dettata da *Moira*, le ingiustizie consistono nel superare in qualsiasi modo questa misura, e vengono punite dalla *atē* di Zeus, *kata to chreōn* — e τῶ ... χρόνῳ¹²⁶.

122 WEST 1993, 125 n. 29; cfr. KIRK G.S. 1955, 35-6 («it implies one or both of two things: (a) that Time on each occasion will make an assessment of the period for repayment, for example a short period for an encroachment of night on day, a longer one for an encroachment of winter on summer; and (b) that Time has made a general assessment once and for all, to the effect that sooner or later in time the compensation must be paid»); BERNABÉ 1990, 77.

123 BERNABÉ 1990, 78 (cfr. anche GARCÍA NOVO 1980, 205: «el tribunal del Tiempo lo juzgará: Solón pone su obra ἐν δίκῃ Χρόνου»). Così già KIRK G.S. 1955, 36, riconduceva il fattore “tempo” (sia in Solone che in Anassimandro) all'inevitabilità della giustizia, ma in tutto ciò disturberebbe la sovrapposizione fra *chreōn* e *chronos*.

124 Vd. *supra*.

125 La perfetta sovrapponibilità di *taxis* e *kosmos* ci è confermata dalla speculazione pitagorica: secondo la tradizione dossografica, Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως ([Plu.] *Plac. philos.* 886b6 = Aët. *De plac. rel.* 327, 3 = Pythag. 14A21 DK; A. Lami traduce: “Pitagora per primo denominò la globalità di tutte quante le cose ‘assetto cosmico’ [*kosmos*] in base all'ordine [*taxis*] che è in esso”).

126 Sol. 3, 16.

La spartizione egualitaria di cui ci siamo già occupati¹²⁷, che vede protagonisti i tre figli di Kronos, si inserisce nella più lunga e articolata trattazione teogonica, in cui viene riproposto a più riprese il tema della *Moirai* alla quale sono sottoposti anche gli dèi. Già la *Teogonia* esiodea, che fra tutti i racconti sulle origini del mondo è il più articolato e completo che sia giunto fino a noi, presenta chiaramente la predestinazione delle teomachie che ne costituiscono l'asse portante¹²⁸: Kronos aveva saputo, da Urano e Gaia, che era "destinato" ad essere sconfitto da uno dei suoi figli (οὐνεκά οἱ πέπρωτο ἔφ' ὑπὸ παιδὶ δαμῆναι; gli stessi dèi primordiali rivelano a Rhea ὅσα περ πέπρωτο γενέσθαι¹²⁹: in entrambi i casi, il verbo *porō è lo stesso utilizzato da Poseidone nell'*Iliade* per alludere alla tripartizione fraterna¹³⁰), e Zeus, a sua volta, aveva ricevuto dagli stessi un'analogo profezia: ἐκ γὰρ τῆς [sc. Metis] εἴμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι¹³¹; questa volta Esiodo utilizza il verbo *meiromai*, da cui è tratto anche il nome di *Moirai*. Notiamo *en passant* che in entrambi i casi la rivelazione della *Moirai* è configurata come una *profezia* che abbraccia al contempo la conoscenza del *passato* (perché la norma è stata fissata *palaion*, come il destino di Sarpedone) ed il *futuro* (perché il risultato di questa norma si avrà in séguito): la profezia è per l'appunto l'espressione sapienziale più prossima alla *Verità*¹³².

Nella teogonia, dunque, si compie un ciclico destino degli dèi, secondo il quale ad ogni generazione regnante dovrà succederne un'altra per mezzo di una violenta teomachia. Se ne deducono due fattori di primaria importanza: prima di tutto, anche gli dèi sono indissolubilmente vincolati ad una scansione fattuale già predestinata; in secondo luogo, questo destino catastrofico è legato alla *punizione* per una *colpa* commessa: Urano viene pittorescamente spodestato da Kronos perché opprime la Terra e i suoi figli, compiendo un *kakon ergon*¹³³ (e qui la situazione oggettiva si fonde con la valutazione morale — Esiodo dice che Kronos θαλερὸν δ' ἤχθηρε τοκῆα¹³⁴ — anticipando la riflessione soloniana sull'origine etica dei mali — e dei beni — della città), mentre Kronos perde il regno perché inghiotte i figli e relega nel Tartaro i suoi fratelli¹³⁵. Già Ugo Bianchi sottolineava come fossero queste azioni ricolme di *hybris* a decretare la conseguente, necessa-

127 Vd. *supra*.

128 Cfr. BIANCHI 1953, 137-8.

129 "...per lui era destino l'essere vinto da un figlio"; "...quanto dal fato era fissato avvenisse" (Hes. *Th.* 464 e 475; trad. G. Arrighetti).

130 Vd. *supra*.

131 "Da essa infatti era fatale che nascesse una prole assai saggia" (Hes. *Th.* 894; trad. G. Arrighetti).

132 Cfr. DETIENNE 1967, 32-3, e vd. *supra* per i rapporti tra Verità, Memoria e Tempo.

133 Hes. *Th.* 158.

134 *Ibid.* 138.

135 *Ibid.* 459-60 (figli divorati); 423-4 (sottrazione delle *timai* degli Uranidi: cfr. [Apollod.] I 1, 5).

ria nemesis della perdita della regalità¹³⁶, ma andrà sottolineato come, in specifico, si tratti in tutti i casi di comportamenti *ou kata moiran*, vale a dire tendenti esplicitamente a contrastare con il destino prestabilito, ovvero con il *nomos* vigente, il che, come abbiamo visto, è analogo.

L'insistente accenno al "tempo", unitamente all'idea di una seriazione (ché tale è in Anassimandro) di "ingiustizie" e "punizioni" *kata moiran*, appartengono al complesso patrimonio delle cosmogonie greche arcaiche che, così come ci sono giunte, rivelano un modo sfaccettato e caleidoscopico, a volte veramente pittoresco, di rappresentare il mondo mediante l'illustrazione dell'origine dell'Universo, degli dèi e degli uomini. Considerando gli scopi che ci siamo prefissi – rintracciare quanto più possibile le radici culturali di Solone, per spiegarne l'attività politica e il significato delle sue riforme – occorrerebbe una lunga introduzione, ed un'altrettanto lunga dimostrazione, per ricondurre ad unità questo immenso patrimonio mitologico e pre-scientifico ma, in questa sede, dovremo necessariamente limitarci all'essenziale, rimandando per i termini generali alla fondamentale ricerca di Francis M. Cornford¹³⁷ che, nello sforzo di dimostrare le radici mitologiche delle cosmologie "ioniche", aveva dimostrato la sostanziale unità delle cosmo-teogonie arcaiche¹³⁸. Le ricerche del Cornford andavano soprattutto nella direzione dell'individuazione di un'analogia strutturale fra i due momenti – quello "mitico" e quello "filosofico": quello che qui ci interessa, invece, è il *principio* – inteso come "regola" di fondo – che vi è sotteso, una logica costante che a questo Autore era pressoché sfuggita¹³⁹ e che è stata rivalutata successivamente da autori quali Gregory Vlastos e Jean-Pierre Vernant, sia pure in contrasto con le ipotesi cornfordiane¹⁴⁰.

Esaminiamo il caso di Urano: non sappiamo perché a un certo punto egli abbia "preso in odio" i figli, tanto da impedirne la fuoriuscita da Gaia¹⁴¹, ma la somiglianza con la successiva azione di Kronos ci farebbe pensare che anch'egli abbia conosciuto una profezia sul *destino* che uno di quei figli lo avrebbe spodestato (in fin dei conti, è lui, insieme alla sua sposa Gaia, a rivelare le successive

136 BIANCHI 1953, 157-60.

137 Soprattutto CORNFORD 1952. La tesi del Cornford, come è noto, prevede che il sistema cosmologico dei filosofi presocratici, in particolare milesi, non sia altro che una "laicizzazione", o "astrazione", o "razionalizzazione", del pensiero mitico cosmo-teogonico (si veda ad esempio la ripresa commentata che di VERNANT 2001, 384-96, e SASSI 2009, 40 ss.).

138 Contro questa unificazione, così come contro quella tendenza, che chiama "panellenismo", a individuare connessioni e riferimenti incrociati fra cosmogonie mitiche e filosofia "naturale" presocratica, si è pronunciato VLASTOS 1952, 104 n. 34; il rischio di una posizione ipercritica è però quello di giungere a negare l'evidenza stessa delle testimonianze in nostro possesso.

139 Cfr. SASSI 2009, 45.

140 VLASTOS 1970; VERNANT 2001, 385 ss.

141 Hes. *Th.* 155-8.

profezie)¹⁴². Ma a questa *hybris* di voler intervenire violentemente per modificare a proprio vantaggio la *Moirai* cosmica se ne aggiunge un'altra: la costipazione dei figli nel seno di Gaia è definita, da Kronos, ἀεικέα ... ἔργα¹⁴³ e, come abbiamo già avuto modo di notare, *aeikēs* è propriamente, nell'ambito di un sistema *timē / geras*, il decadimento dalla propria posizione d'onore, e con tale valore verrà utilizzato dallo stesso Solone¹⁴⁴. L'impedimento alla nascita — la quale si tradurrebbe di fatto in acquisizione di *timai* ripartite ereditariamente, come nel caso dei figli di Kronos — è dunque un'azione volta a contrastare il *nomos*, inteso come ordinamento cosmico fondato sulla ripartizione proporzionata, in cui ognuno ha la parte che gli compete: non a caso, dei figli di Urano si dirà poi che τιμὴν ἔλαχον¹⁴⁵. Il suo comportamento è dunque totalmente contrario a *Moirai*, e come tale subisce la violenta repressione di *atē*, che questa volta ha come strumento di vendetta lo stesso Kronos.

Anche Kronos, a sua volta, agisce contro la norma universale: di lui questa volta sappiamo che era a conoscenza dell'esiziale profezia, e che inghiottiva i figli proprio per eludere la sua *moira*¹⁴⁶. Egli inoltre aveva relegato i propri fratelli, gli altri figli di Urano, nel Tartaro, e questa azione richiama esattamente quanto già perpetrato prima di lui: quando Zeus ristabilirà i corretti rapporti di *timai*, farà riferimento a ὅστις ἄτιμος ὑπὸ Κρόνου ἢ δ' ἀγέρατος¹⁴⁷. Nel primo episodio, inoltre, compaiono anche le figure delle *Erinni*, che svolgono la funzione di vendicatrici della *hybris* perpetrata, di custodi della *tisis* divina che immancabilmente colpirà il trasgressore della norma cosmica¹⁴⁸.

142 Di diverso avviso DETIENNE/VERNANT 1999, 45-8, secondo i quali Urano non avrebbe i caratteri del "re cosmico", bensì di «potenza cosmica primordiale»: il trattamento da lui riservato ai propri figli non sarebbe pertanto confrontabile con quello di Kronos e la sequenza delle tre regalità (Urano-Kronos-Zeus) sarebbe una tarda costruzione dello ps. Apollodoro. Questa interpretazione non tiene evidentemente conto del parallelo mesopotamico della sequenza dei regni cosmici (cfr. per esempio BIANCHI 1953, 150-65; ARRIGHETTI 2000, 29-33), ma coglie comunque una duplice veste dell'Urano primordiale, al tempo stesso personificazione di una condizione oggettiva e "personaggio" di una ciclica teomachia (vd. *infra*).

143 Hes. *Th.* 172.

144 Vd. *supra*.

145 Hes. *Th.* 422.

146 *Ibid.* 459-67.

147 *Ibid.* 395.

148 Vd. *infra*. Generalmente si ritiene che le *Erinni* fossero coloro che materialmente compivano la *atē*, la vendetta divina: ma in questo episodio teogonico, viene esplicitamente detto che sarà Zeus a compiere la vendetta, ταίειται δ' ἐρινὺς πατρὸς ἐοῖο (Hes. *Th.* 472), ovvero "che egli ripagasse le *Erinni* di suo padre". Le *Erinni* sono dunque più esattamente le *custodi* della *Moirai* (vd. *infra*), le sanzionatrici delle trasgressioni, «les déesses de la Justice "en marche"» (DETIENNE 1967, 58); non a caso saranno identificate con le *Moirai*, personificazione e triplicazione del concetto originario di *Moirai*: «...la figura delle *Moire* è tale che [...] può avere riferimento alle esperienze umane e alle realtà cosmiche più varie, cosicché queste divinità sono state dagli antichi frequentemente accostate, interpretate o identificate con altre figure divine parzialmente convergenti» (BIANCHI 1953, 193).

È evidente che ci troviamo di fronte alla stessa tipologia sequenziale di ingiustizie prospettata da Anassimandro; anche la *Moirā*, dalla quale dipende questa successione di catastrofi, è ciò a cui il filosofo milesio allude quando parla di *to chrēon*, il “necessario”, rivelando che un’antica immagine mitica nascondeva in realtà un modernissimo principio matematico e fisico, quello della “ragion sufficiente”¹⁴⁹.

In questa costruzione cosmogonica il *Tempo*, nella dizione *Kronos*, sembrerebbe relegato da Esiodo a semplice anello di una catena culminante nel “regno di giustizia” instaurato da Zeus, ma la sua importanza nel sistema ci è rivelata dalle cosiddette *teogonie orfiche*, corpus mitografico, parte integrante delle omonime dottrine salvifiche, giuntoci attraverso testi tardi ma plausibilmente risalenti ad un nucleo più antico, databile almeno al VI-V secolo a.C. e in séguito articolatosi in alcuni filoni principali¹⁵⁰.

Questi testi, pur in un’apparente difformità reciproca¹⁵¹, frutto senza dubbio di interpolazioni, interpretazioni, contaminazioni, fraintendimenti, sincretismi successivi¹⁵², sembrano seguire un filo conduttore comune, identificando nell’*archē* di tutto un elemento liquido, chiamato a volte *hydōr* (“acqua”)¹⁵³ o rappresentato dalla coppia mitica Oceano-Teti¹⁵⁴, in conformità con quella che è stata spesso presentata come una versione “alternativa” alla cosmogonia esiodea¹⁵⁵ e

149 È stato l’illustre storico della scienza Giorgio de Santillana a porre più volte in rilievo come Anassimandro abbia esposto per primo, nella sua cosmologia, questo principio fondativo del razionalismo scientifico moderno (cfr. DE SANTILLANA 1971, 41-8; più recentemente l’idea è stata ripresa in FREUDENTHAL 1986, 211, HANKINSON 2001, 15, e citata *en passant* da SASSI 2009, 74).

150 JAEGER 1961, 97-8 ss.; Colli 1990, 33-5; DETIENNE/VERNANT 1999, 97. Il riferimento alla “teogonia di Eudemo” è in Damascio, *Pr.* 124 (= Eudem. fr. 150 Wehrli = Orph. 28 Kern = 4B9a Colli), il quale parla anche di quella “di Ieronimo ed Ellanico” (*Pr.* 123bis = Orph. 54 Kern = 4B72 Colli) e delle “rapsodie orfiche” (*Pr.* 123 = Orph. 60 Kern = 4B73 Colli).

151 Ad esempio, mentre nella “Teogonia di Ieronimo ed Ellanico” all’inizio vi sarebbero state l’acqua (ὕδωρ) e la materia (ύλη), da cui la terra (γη) e a seguire *Chronos agēraos* con la sua sposa *Anagkē-Adrasteia* (Orph. 54 Kern = 4B72 Colli, 2-11), nella narrazione detta “rapsodica” i principî dovevano essere *Chronos*, *Aither* e *Chaos* (Orph. 60 Kern = 4B73 Colli, 1-6), e per Eudemo “primissima dea” è detta *Nyx* (Orph. 28+28a Kern = 4B9 Colli, 4 e 20-2). I paragrafi che seguono recuperano, con correzioni e aggiornamenti, parti di una ricerca già effettuata per la tesi di Laurea triennale (REGGIANI, tesi 2004).

152 JAEGER 1961, 105, parlava di una «teologia senza dogma», ma ricondurre il polimorfismo delle teogonie orfiche ad una originaria «variabilità delle opinioni» pare forse eccessivamente riduttivo per il pensiero greco arcaico, specialmente considerando la concreta possibilità di ricostruire un sostrato comune.

153 Orph. 54 Kern = 4B72a Colli.

154 Orph. 15 Kern = 4A35 Colli.

155 Esiodo conosce, ovviamente, i due titani, ma li colloca nella serie genealogica come figli di Urano, dunque fratelli di Kronos, e non assegna loro alcun ruolo se non di progenitori della stirpe divina preposta alle acque (Hes. *Th.* 133, 136 — nascita di Oceano e Teti da Urano — e 337-70 — loro prole acquatica).

che traspare anche in Omero¹⁵⁶, trovando forse compiuta espressione nella cosiddetta “cosmogonia di Alcmane”, probabilmente un partenio di soggetto teogonico¹⁵⁷ composto dal poeta spartano vissuto nella generazione precedente a Solone, nella seconda metà del VII secolo a.C., che narra di come Teti avesse operato, agli inizi dei tempi, come un metallurgo sul bronzo¹⁵⁸: è la tradizionale immagine, già omerica, del cielo di bronzo¹⁵⁹, ma in questo caso è anche metafora di una materia ancora grezza, che Teti doveva forgiare da uno stato di indistinzione primigenia.

La divinità marina di Alcmane o, in ambiente orfico, la coppia divina marina primordiale, corrisponde a quanto ci è conservato di un'altra singolare cosmogonia arcaica, quella di Ferecide di Siro, altra tipica figura enigmatica degli albori della civiltà greca, annoverata fra i Sette Sapienti e tradizionalmente datata più o meno all'epoca di Anassimandro¹⁶⁰. Ferecide aveva scritto, in prosa, una narrazione teogonica, dal curioso titolo di “*Teocrasia dei cinque recessi*”¹⁶¹, di cui ci sono pervenuti scarsi frammenti e nella quale il ruolo di divinità primigenie sembra spettare a: *Zas*, una evidente variazione del nome di Zeus¹⁶²; *Chthoniē*, una “terra” non ancora “terrestre”¹⁶³, visto che diventerà *Gē* solo quando Zeus, nello sposarla, le donerà un “manto grande e bello” che rappresenta per l'appunto la terra, oltre che *Ōgēnos* (il nome ferecideo per Oceano) e le sue dimore¹⁶⁴; e *Chronos*, il Tempo, che genererà gli elementi primigeni i quali, alloggiati nei “cinque recessi” che davano il titolo all'opera, avrebbero poi dato origine a tutto il mondo materiale¹⁶⁵. In séguito *Chronos* avrebbe regnato sul mondo, ma

156 Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθόν (Hom. *Il.* XIV 201 = 302); ancora Oceano è detto γένεσιν πάντεσσι in *Il.* XIV 246; per la fluttuazione fra Oceano e Acheloo, e alcune osservazioni sulle acque primigenie, si veda l'interessante articolo di D'ALESSIO 2004.

157 Il testo (P.Oxy. XXIV 2390, 2, ed. E. Lobel = PMG 5 Page = Alcman. 81 Calame, riedito ultimamente da FUNGHI/MOST 1995; cfr. anche WEST 1963, 154-6; MOST 1987; DETIENNE/VERNANT 1999, 103 n. 18; SASSI 2009, 94-9) contiene un frammento del commentario a questo componimento ed è come di consueto abbastanza controverso: v'è anche chi sospetta che l'originale alcmaliano narrasse una semplice storia di divinità, reinterpreta in senso cosmogonico dal commentatore (cfr. FUNGHI/MOST 1995, 12-13; SASSI 2009, 96). Anche in questo caso, tuttavia, la possibilità di individuare in queste divinità acquatiche l'origine di tutto era evidentemente ritenuta plausibile.

158 *Il.* 17-19; vd. *infra* per il testo. Sul problema delle due Teti, vd. *infra*.

159 Cfr. per esempio Hom. *Il.* V 504; che questa immagine fosse usata anche da Alcmane è provato da Eust. IV 216, 7 (*ad Il.* XVIII 476).

160 Cfr. SCHIBLI 1990; WEST 1993, 29-30; SASSI 2009, 91-4.

161 Sul quale cfr. WEST 1993, 36-8. Sulla cosmogonia di Ferecide aveva già scritto *Id.* 1963, 157-72.

162 *Zas*: D.L. I, 119 = Pherecyd.Syr. 7B1 DK = 9A1 Colli; cfr. WEST 1993, 39.

163 JAEGER 1961, 111, la interpreta come «Sotterranea», ma *chthōn* è indubbiamente la “terra”, anzi specialmente la sua superficie (cfr. LSJ s.v.).

164 *Chthoniē*: D.L. I, 119 = Pherecyd.Syr. 7B1 DK = 9A1 Colli (cfr. WEST 1993, 40); il dono nuziale: P.Grenf. II 11; Clem.Al. *Strom.* VI 9 = Pherecyd.Syr. 7B2 DK = 9A2 Colli (cfr. JAEGER 1961, 112-3; WEST 1993, 46-52).

165 *Chronos*: D.L. I, 119 = Pherecyd.Syr. 7B1 DK = 9A1 Colli (cfr. WEST 1993, 39-40); la generazione degli elementi: Dam. *Pr.* 124 = Eudem. fr. 150 Wehrli = Pherecyd.Syr. 7A8 DK = 9B3 Colli (cfr. WEST 1993,

solo dopo aver sconfitto un essere mostruoso legato al mondo dell'acqua, *Ophioneus*, che lo avrebbe preceduto insieme alla sposa *Eurynomē* al governo cosmico¹⁶⁶.

Chronos ha un ruolo altrettanto rilevante nelle teogonie orfiche, secondo le quali avrebbe retto il mondo dopo la prima serie di elementi "quasi fisici", ed in particolare dopo lo stadio "acquatico" impersonato da Oceano e Teti. In verità, la questione è assai complessa, perché se la versione secondo Ieronimo ed Ellanico conosce una scansione che vede all'origine di tutto *hydōr*, l'acqua, insieme a *hylē*, una "materia" plasmabile che richiama la *Chthoniē* ferecidea, dalle quali si sarebbe originato *Chronos* sotto forma di serpente, le cosiddette "rapsodie" (cui vanno forse accostati alcuni riferimenti teogonici del Papiro di Derveni¹⁶⁷) elevavano proprio quest'ultimo a divinità primordiale, affidandogli anche il ruolo di padre di *Chaos*, oltre che di *Aither* e *Erebos*, all'interno dei quali avrebbe poi generato l'uovo (*ōion*), dal quale non solo si sarebbero diversificati i vari elementi (e questo ripete in sostanza la scansione ferecidea), ma sarebbe anche apparsa la singolare divinità androgina *Phanēs*, "ordinatore dell'intero cosmo"¹⁶⁸. Del resto, analoga confusione regnava anche su Ferecide: nonostante Sesto Empirico sia categorico nel dirci che per lui l'*archē* di tutto era la terra¹⁶⁹ (probabilmente riferendosi a *Chthoniē/Gē*), Achille Tazio non esita ad affermare che per Ferecide l'*archē* sarebbe stata l'acqua e, per complicare ulteriormente la questione, egli l'avrebbe anche chiamata *Chaos*, "ricavando questo probabilmente da Esiodo"¹⁷⁰.

Apparentemente ci siamo allontanati parecchio dalla *Moirā* umana di Solone, da quella divina delle teomachie di Esiodo e dal *chreōn* di Anassimandro, ma ci basterà tornare alla cosmogonia attribuita ad Alcmane per chiarire l'intera questione, che Ferecide e gli Orfici hanno indubbiamente contribuito a confondere, sia pure fornendo preziosi indizi per ricostruire un grandioso e unitario pensiero cosmogonico arcaico, che dalle sue prime comparse in Omero viene assorbito da Ferecide, Anassimandro e dal loro quasi contemporaneo Solone, che lo

42-5). Dalla narrazione sembra che gli elementi primordiali siano tre (fuoco, aria, acqua), poi suddivisi nelle cinque cavità, ma l'elencazione è lacunosa (cfr. JAEGER 1961, 113) e potrebbe anche darsi che essi fossero già originariamente cinque.

166 *Ophioneus*, la battaglia e la presunta successione: Origenes *Cels.* 6, 42 = Pherecyd.Syr. 7B4 DK = 9B14 Colli (cfr. WEST 1993, 52-5); *Eurynomē*: Nonn. *D.* 8, 161 (cfr. WEST 1993, 53).

167 Cfr. BRISSON 1997; sul papiro di Derveni (P.Thessaloniki) si veda ora JOURDAN 2003 (in specifico, sulla teogonia orfica commentata nel testo, pp. xv-xvii). Segnaliamo anche KOULOUMENTAS 2007 per la presenza, in questa teogonia, della concezione di giustizia cosmica.

168 Dam. *Pr.* 123bis = Orph. 54 Kern = 4B72a Colli.

169 S.E. *P.* 3, 30 = Pherecyd.Syr. 7A10 DK = 9B15 Colli.

170 Ach.Tat. *Intr.Arat.* 3 = Pherecyd.Syr. 7B1a DK = 9B19 Colli (trad. G. Colli); vd. *infra*.

avrebbe applicato in modo assai originale al governo di Atene.

La situazione primordiale, il “cielo di bronzo” su cui, per il commentatore di Alcmane, doveva lavorare Teti per forgiare il mondo, era probabilmente in realtà, nel partenio originale, uno stato informe, aristotelicamente interpretato come ὕλη, “materia” confusa, agitata, incompiuta, che West identifica con «una distesa desolata di acqua»¹⁷¹. Da questo stadio primordiale originava una sorta di differenziazione, che veniva resa con i termini di *poros* (“passaggio”) e *tekmōr* (“segno”)¹⁷², presentati rispettivamente come *archē* e *telos*:

ὥς γὰρ ἤρξατο ἡ ὕλη κατασκευα[σθῆναι] | ἐγένετ[ο]
 πόρος τις οἶονεὶ ἀρχή· λ[έγει] | οὖν ὁ Ἄλκμαν τὴν ὕλην
 πάν[των τετα]||ραγμένην καὶ ἀπόητον· εἶτα [γενέ]σθαι
 τινὰ φησὶν τὸν κατασκευά[ζοντα] | πάντα, εἶτα γενέσθαι
 [πό]ρον, το[ῦ δὲ πό]ρου παρελθόντος ἐπακολουθῆ[σαι]
 τέ|κμωρ· καὶ (ἔστιν) ὁ μ(ὲν) πόρος οἶον ἀρχή, τὸ δὲ
 τέ|κμωρ οἶονεὶ τέλος. τῆς Θετίδος γενο|μένης ἀρχῆ καὶ
 τέ[λ]ο[σ] [ταῦτ]α πάντων ἐγένετο, καὶ τὰ μὲν πάντα
 [ὄμο]ίαν ἔχει | τὴν φύσιν τῆ τοῦ χαλκοῦ ὕλη, ἡ δὲ |
 Θετίς τ[ῆ] τοῦ τεχνίτου, ὁ δὲ πόρος καὶ τὸ τέ|κμωρ τῆ
 ἀρχῆ καὶ τῷ τέλει¹⁷³.

...perché, quando la materia iniziò a essere disposta, un certo poros venne ad essere, quasi un'archē. Così Alcmane dice che la materia del tutto era turbata e incompiuta; poi, dice, venne ad essere qualcuno che dispose tutte le cose, poi venne ad essere poros, e presentatosi poros, gli tenne dietro tekmōr. E poros (è) come un'archē, tekmōr come un telos. Dopo che Teti venne ad essere, queste cose vennero ad essere un'archē e un telos del tutto, e il tutto ha una natura simile alla materia del bronzo, Teti a quella dell'artigiano, poros e tekmōr all'archē e al telos.

171 WEST 1993, 273; cfr. ampiamente ID. 1967, 3-7. RICCIARDELLI APICELLA 1979, 11-2, accostava questo stato primigenio all'*apeiron* anassimandreo; alcuni commentatori (per esempio DETIENNE/VERNANT 1999, 104) forniscono a questa materia informe anche l'attributo dell'oscurità, sulla scorta del termine *skotos* che compare più avanti nel testo; ma il passo suscita problemi filologici: cfr. WEST 1963, 156, e FUNGHI/MOST 1995, 10, *ad l.*)

172 Cfr. WEST 1963, 155-6; ID. 1967, 2-3; RICCIARDELLI APICELLA 1979, 18-21; FUNGHI/MOST 1995, 11. *Poros* compariva, insieme ad *Aisa* (il Destino), in un'altra composizione alcmaliana, il cosiddetto Partenio del Louvre (fr. 1.1 West; cfr. WEST 1967, 7 ss.; SASSI 2009, 97).

173 P.Oxy. XXIV 2390, 2, iii, 7-20 = CPF III 1, iii, 7-20 (la traduzione è quella di M.S. Funghi e G.W. Most, nella quale si sono solamente sostituiti alle parole d'incerta resa [«via»; «fine (vel limite)»; «inizio (vel principio)»; «fine (vel meta)»] i corrispettivi originali *poros*, *tekmōr*, *archē*, *telos*).

A questo punto è abbastanza chiaro che tutte le teogonie finora presentate concordano, sia pure in termini differenti, a collocare all'inizio di tutto una sorta di indistinzione materiale, assolutamente priva di determinazioni di qualsiasi tipo, all'interno della quale si trova ad agire un'entità divina, generalmente legata all'acqua¹⁷⁴, il cui intervento determina una prima differenziazione, un *poros*, un "passaggio" aperto verso la progressiva materializzazione dell'Universo¹⁷⁵. Se Ferecide parla di una *Chthoniē* che diventerà *Gē* solo quando riceverà in dono un mantello su cui sono disegnate le cose del mondo, ed in particolare una terra ed un "oceano" ben differenziati, Alcmane sembra più vicino all'orfica *hylē* su cui agisce una potenza marina in vista di un progressivo disvelarsi di tutte le cose, che gli personificano in *Phanēs*, la divinità che appare come un segno (*tek-mōr*) luminoso (la radice è sempre quella di *phainō*, e va notato che Ferecide chiama il mantello di *Chthoniē* con il termine *pharos*¹⁷⁶) che fuoriuscendo dall'uovo primigenio determina l'organizzazione del cosmo.

Così si possono spiegare al meglio anche le apparenti discordanze degli antichi commentatori, che come abbiamo visto confondevano l'*archē* ferecidea di volta in volta con la terra, con l'acqua – abbinandola così a Talete¹⁷⁷ – e addirittura con *Chaos*. Di quest'ultimo principio Achille Tazio aveva proposto la paretimologia stoica da *cheō*, "versare, spargere", per cercare evidentemente di conciliarlo con l'idea dell'acqua primordiale¹⁷⁸: ma già Esiodo ci aveva suggerito che questo *Chaos* era in realtà un *χάσμα μέγα*¹⁷⁹ da identificare forse con il Tartaro, un "abisso, voragine" che però non andrà propriamente visualizzato come «un indefinito e immenso spazio vuoto»¹⁸⁰, poiché in un'assenza di materia,

174 Del significato profondo di queste acque cosmiche hanno dato un'interessante, ulteriore spiegazione DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, soprattutto 217-321, in cui possiamo trovare un'affascinante interpretazione dei vari gorgi, vortici, fiumi avvolgenti, come Oceano, che abbiamo incontrato anche nelle nostre cosmogonie. L'interpretazione tradizionale si rifà alle potenzialità multiformi, cangianti e vitali dell'elemento liquido (cfr. RICCIARDELLI APICELLA 1979, 13-8).

175 Cfr. già CORNFORD 1952, 168 ss.; VERNANT 2001, 388.

176 La parola *φᾶρος* "tunica, mantello", distinta da *φᾶρος* "faro", è di etimo ignoto (cfr. DELG s.v.), ma non si può escludere che Ferecide abbia potuto utilizzarla per la sua contiguità fonetica con la radice che identificava l'apparizione luminosa (cfr. DELG s.v. *φαίνω*).

177 Anche Talete, come è probabile, è incorso in quella stessa generalizzazione/banalizzazione che abbiamo rilevato a proposito di Ferecide (cfr. SASSI 2009, 55-60): ma proprio là dove ci viene detto quello che poi sarebbe stato il paradigma della filosofia milesia taletea, vale a dire l'identificazione dell'*archē* con *hydōr*, l'acqua, è Aristotele stesso, nel confrontarla con le antiche credenze sulle origini acquatiche dell'universo, a rivelarci cosa, in realtà, dovremmo leggere dietro questa opinione comune alla quale lo stesso Stagirita mostra di non credere troppo (Arist. *Metaph.* I 3, 983b6 - 984a2; cfr. anche WEST 1993, 274-80, e vd. *infra*).

178 *Intr.Arat.* 3; cfr. WEST 1993, 41-2.

179 *Th.* 740.

180 SASSI 2009, 71.

quale è il vuoto, sarebbe stato impossibile postulare la nascita della terra¹⁸¹. Giustamente Maria Michela Sassi scrive: «non si può escludere che Esiodo intenda alludere a una precondizione di cui lo stesso *cháos* sarebbe una modificazione»¹⁸², anche se poi, proseguendo il discorso, mostra di preferire l'interpretazione più tradizionale¹⁸³. Ma una "voragine" non può aprirsi nel nulla, per realizzarsi necessita di qualcosa di già esistente: qualcosa di indefinito, informe, nel quale questo *chasma/chaos* appare come un'apertura¹⁸⁴ (il corradicale *chainō/chaskō* allude proprio alla bocca spalancata¹⁸⁵) e dunque già un segno di distinzione. Un *poros*, lo avrebbe chiamato Alcmane, un *pharos*, secondo Ferecide; e non è un caso se nella *Teocrasia* del sapiente di Siro a beneficiare di questo "mantello" è *Chthoniē*, che diventa *Gē* solo nel suo distinguersi da un "oceano" celeste: già per Esiodo, la prima entità a nascere da *Chaos* è Gaia e, subito dopo e da lei, Urano¹⁸⁶.

Abbiamo in questo modo proposto una ricostruzione unitaria delle cosmogonie greche arcaiche, tentando di dare logica collocazione agli svariati fattori in gioco (l'indistinzione originaria pensata come liquida o acquosa, il *poros* come limite/passaggio che determina la prima distinzione, le *misure* che alludono ad una cosmica legge di giustizia distributiva) ed alle fuggevoli potenze chiamate in causa (le divinità equoree primordiali, il Destino universale). Ma che ruolo dobbiamo affidare al *tempo*, dalla cui citazione soloniana e anassimandrea siamo partiti per questo lungo *excursus*?

La sua assenza da quel che si può ricostruire del partenio alcmaniano non è significativa, visto che tutto ciò che ci rimane è un commentario papiraceo frammentario: ma la sua presenza e attiva partecipazione alle cosmogonie orfiche e ferecidea è, per fortuna, sufficientemente eloquente. Dal coacervo delle prime, emerge chiaramente che *Chronos* è fra le entità più antiche, addirittura la prima, secondo la versione "rapsodica": esso si colloca comunque in una fase interme-

181 Né è del resto possibile pensare che *Chaos* sia sempre esistito, dal momento che lo stesso Esiodo ci informa che esso γέμετο (*Th.* 116; cfr. BERNABÉ 1990, 71).

182 SASSI 2009, 71, seguendo alcune suggestioni di Mitchell H. Miller jr.

183 «Sarebbe allusione assai oscura, ed è invece probabile che Esiodo sia in qualche modo "obbligato" dal suo schema genealogico» (ivi).

184 «Hesíodo lo niega a Caos el carácter de eterno. Lo eterno debía ser aquello preexistente a Caos, en lo que se produjo la tal abertura» (BERNABÉ 1990, 71). Non condividiamo perciò l'idea di un possibile confronto fra il *Chaos* esiodeo e l'*apeiron* di Anassimandro (cfr. per esempio DE SANTILLANA 1971, 45; CHASE 1983, 90; SASSI 2009, 71).

185 Cfr. LSJ s.vv. MONDI 1989, 6-11 ss., viceversa, lo riconduce ad uno stato volatile aeriforme.

186 Ciò non andrà però inteso nel senso che gli dà, per esempio, BERNABÉ 1990, 71, di apertura che separa il Cielo e la Terra: Urano nasce da Gaia quando *Chaos* già esiste, e dalla Terra verrà separato solo da Kronos (vd. *infra*).

dia fra la prima comparsa di “qualcosa” di concreto — la materia informe, la terra, almeno secondo Ieronimo ed Ellanico — e l’avvento dell’uovo cosmico di *Phanēs*, che anzi sarebbe stato generato dallo stesso *Chronos*¹⁸⁷. E siccome da questo uovo ha origine la differenziazione di tutti gli elementi, non potremo non notare l’analogia con la posizione del *Chronos* ferecideo che, presente nel mondo fin da subito, dopo (forse) il matrimonio di *Zas* e *Chthoniē*, dunque dopo la differenziazione terra-cielo, genera i tre elementi basilari da cui poi avrà origine tutto il resto.

Il Tempo appare dunque come un principio che, originato in concomitanza con la “spaccatura” dell’indefinito primordiale, ne regola la successiva disposizione secondo gli elementi che poi costituiranno l’universo. Noteremo che esso ha esattamente la medesima funzione in Esiodo, dove è Kronos a causare la “spaccatura” fra Urano e Gaia permettendo la fuoriuscita di tutti i loro figli, che sono i fondamenti elementari, poiché è da essi che poi saranno prodotte tutte le altre componenti cosmiche. Non resta ormai che verificare quale relazione vi sia fra il Tempo e il *chreōn* che, secondo Anassimandro, regola i ciclici rapporti di giustizia ed ingiustizia fra gli “esseri” che muovono dall’*apeiron* (il quale, come ormai s’è dimostrato da sé, sarà esattamente quello stato d’informe materialità originaria nel quale deve prodursi il *poros* differenziatore), per comprendere in quale modo *chronos* sia giunto a Solone in netta relazione con l’idea di *Dikē*.

Innanzitutto dovremo richiamare l’attenzione sulla sposa di cui *Chronos*/Kronos è dotato nel racconto cosmogonico: *Rhea*, la “scorrente” (*rheō*), che Ferecide nella sua usanza di storpiare i nomi tradizionali presenta come *Rhē*¹⁸⁸ e le teogonie orfiche conoscono anche sotto forma di *Anagkē*, la “Necessità”, e *Adrasteia*, “Colei che non si allontana” (*didraskō*)¹⁸⁹. In quest’ultimo aspetto, che dovrebbe identificarsi con la ninfa che avrebbe allevato Zeus sottratto alla furia divoratrice di Kronos¹⁹⁰, la dea è ricordata nel commento di Ermia al *Fedro* di Platone come colei che *πᾶσι νομοθετοῦσα τοὺς θεῖους θεσμούς*¹⁹¹, mentre nel solito Damascio è citata come *ἀκόματον διωρυωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην*¹⁹². Si tratta pertanto di una divinità cosmica il cui compito è quello di reggere l’intero universo e di essere la “nomoteta” delle leggi divine, laddove l’immagine dell’abbracciare tutti i limiti del *kosmos* non può non richiamare, an-

187 Dam. *Pr.* 123bis = Orph. 54 Kern = 4B72a Colli.

188 Cfr. Hdn. *II. μὲν. λέξ.* 3, 2, 911, 23-4 = Pherecyd.Syr. 7B9 DK = 9B13 Colli.

189 Dam. *Pr.* 123bis = Orph. 54 Kern = 4B72a Colli.

190 Cfr. [Apollod.] I 1, 7.

191 HERM. *In Phdr.* 248c = Orph. 105 Kern = 4B70 Colli.

192 L.c.

che lessicalmente, l'idea di Solone sulla misura e sui limiti di tutte le cose, che vengono controllati da Zeus nella sua funzione di esecutore della punizione divina¹⁹³.

Che vi sia dunque da identificare la *Rhea* delle teogonie arcaiche con la grande divinità che, *palaion*, ha fissato le norme universali che tutti, dèi e uomini, devono rispettare, vale a dire i limiti e le misure che costituiscono la *Moirai* cosmica? Il suo nome, connesso al verbo "scorrere", la mette in relazione con i suoi fratelli "acquatici", Oceano e Teti¹⁹⁴ (ci riferiamo naturalmente al poema esiodico, l'unico a connettere fra loro tutte queste divinità disparate), che già in Omero sono detti *πείρατα γαίης*¹⁹⁵; nello scolio a Licofrone già ricordato¹⁹⁶, la stessa Teti (il "mare") era considerata origine di tutte le cose e della loro *eukosmia*. Ci troviamo con tutta probabilità di fronte all'ennesima reminescenza di questa arcaica teogonia, nella quale da un sostrato liquido e informe veniva a consolidarsi la "terra" (*hē xēra*), e della divinità che a tutto ciò presiedeva come prima artefice dell'*eukosmia*. Dalle nostre precedenti riflessioni soloniane sappiamo che ciò che è *eukosmos* è anche *kata moiran*, perché segue l'ordine universale sottomesso alla *misura* che proprio il concetto di *moira* esprime. Se ora consideriamo come le figure di Teti e di Metis (che sono peraltro, almeno secondo Esiodo, madre e figlia) possano essere praticamente sovrapponibili¹⁹⁷, e che nell'antico pensiero orfico il processo genetico, presieduto da Teti/Metis, veniva equiparato all'attività della tessitura¹⁹⁸ che è anche la principale modalità con cui si manifesta il potere di *Moirai*¹⁹⁹, possiamo vedere come tutte queste figure femminili siano in realtà ipostasi di un'unica, somma divinità, personificazione di *Moirai*, il "destino" o la "necessità" (*Anagkē*) che tiene le misure dell'universo e detta la legge cosmica della giustizia distributiva, oltre che — attraverso la pluralizzazione in *Moirai*/Erinni²⁰⁰ — assicurare la giusta punizione a chi sarà tanto *hybristēs* da voler andare oltre i confini predestinati, che sono i *poroi* tracciati dalla dea all'inizio

193 Sol. 20, 2 e 1, 17; vd. *supra*.

194 Per esempio, Oceano è dotato di "correnti", *ῥέεθρα* (Hom. *Il.* XIV 245) o *ῥόον* (Hes. *Op.* 566; vd. *infra*).

195 Hom. *Il.* XIV 200 = 301.

196 Vd. *supra*.

197 Cfr. DETIENNE/VERNANT 1999, 100-1 e 106, e vd. *supra* per la tradizione raccolta da Eschilo, secondo la quale ad essere inghiottita da Zeus non sarebbe stata Metis ma Teti.

198 «Che questo modello di un'attività intelligente di tessitura sia stato utilizzato dagli orfici, molto prima dell'epoca ellenistica, per spiegare il processo di genesi, è provato da un'osservazione di Aristotele: il filosofo nota che, nei versi attribuiti a Orfeo, il vivente è prodotto (*gínesthai tò zôion*) nello stesso modo in cui s'intreccia una rete (*homoíos... tēi tou diktíou plokēi*)» (DETIENNE/VERNANT 1999, 101; il riferimento aristotelico è alla *Riproduzione degli animali*, 733b20). Sulla metafora cosmogonica della tessitura/filatura, cfr. DETIENNE/VERNANT 1999, 101 n. 14, e vd. *infra*.

199 Su *Moirai* filatrice, cfr. BIANCHI 1953, 47-54 e 205-20.

200 Vd. *infra*.

dei tempi²⁰¹.

La correlazione fra *Destino* e *Tempo* si realizza, secondo il frammento anassimandro, nella necessità ciclica (*to chreōn*) delle reciproche ingiustizie punite: ecco dunque la Giustizia come principio regolatore dello sviluppo cosmico²⁰². Il referente mitico è costituito, come abbiamo già notato, dalle teomachie che puntualmente segnano la transizione da una sovranità divina alla successiva, in base alla *giustizia* punitiva di una *colpa* che viene individuata proprio nel superamento della *Moirā* destinata. Al termine di queste epocali battaglie, la *Moirā* stravolta e oltraggiata necessita di una riparazione (*dikē*), che avviene mediante un processo di rifondazione del *kosmos* e di organizzazione di un nuovo *nomos*, realizzato attraverso l'assegnazione di nuove (o la restituzione di vecchie) *timai*: così fin dai tempi di Urano sembra esservi stata una spartizione di onori fra gli dèi, se l'*ap'archēs dasmos* cui si riferisce Esiodo a proposito di Ecate allude a questa originaria distribuzione²⁰³ – e del resto anche Ferecide conserva notizia di un *geras* degli inizi, il mantello concesso a *Chthoniē* da *Zas*²⁰⁴. Per questo Anassimandro, accanto alla *tisis tēs adikias*, ricorda anche la *dikē*, la giustizia di queste nuove ripartizioni.

Ma cosa riguardano queste distribuzioni ancestrali di *timai*? Si tratta, ovviamente, delle varie competenze divine, dei vari settori cosmici dei quali ogni divinità è signora e padrona, come si evince ad esempio dalla descrizione che Poseidone fa del *nomos* realizzato da Zeus, l'ultimo in ordine di tempo che conosce la tradizione greca. Riguardano, dunque, gli elementi costitutivi dell'intero universo: da quelli più semplici – acqua, fuoco, aria, terra – a quelli più complessi, che da questi traggono origine. Non a caso, nella *Teocrasia* ferecidea, dopo che *Zas* ha, con il suo *poros/pharos*, creato la prima differenziazione di base (la materia amorfa, *Chthoniē*, articolata in terra e oceano/cielo), viene descritta la generazione dei tre principî elementari (terra esclusa, essendo già nata) dai quali poi si sarebbe sviluppato tutto il resto. E a originare questi elementi, in Ferecide, è proprio *Chronos*, lo sposo di *Rhea/Moirā*, che le teogonie orfiche conoscono con l'attributo di *agēraos*, “senza vecchiaia”²⁰⁵, che è lo stesso termine che utilizza Ippolito per riferirsi all'*apeiron* di Anassimandro (o, meglio, ad una sua “certa na-

201 Un famoso frammento di Eraclito (*cit. infra*) immortalava le Erinni come custodi della pista del Sole.

202 Cfr. ALEXANDER 1988, *passim*; LANZI 2000, 61.

203 *Th.* 425; *contra*, BIANCHI 1953, 140, ritiene che si tratti di una spartizione iniziata da Kronos e poi fallita a causa della sua *hybris*: ma l'esiodico ἀπ' ἀρχῆς pare alludere a un evento collocato all'inizio dei tempi.

204 Vd. *supra*; al mantello come γέρας si riferisce Diogene Laerzio, e il passo dovrebbe essere una citazione dall'inizio dell'opera ferecidea (D.L. I 119 = Pherecyd.Syr. 7B1 DK = 9A1 Colli).

205 *Dam. Pr.* 123bis = *Orph.* 54 Kern = 4B72a Colli.

tura": φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου), il quale non soltanto viene detto αἶδιον ... καὶ ἀγήρω, ma anche circondante in un abbraccio tutti i *kosmoi* (ἦν καὶ πάντα περιέκειν τοὺς κόσμους)²⁰⁶, secondo l'immagine che ormai ben conosciamo e che rimanda al concetto della *misura* cosmica.

4.4 COSMOLOGIA E ISONOMIA

È dunque *Chronos*, il *tempo*, che amministra per conto di *Moirai* la generazione dei vari elementi, e ne cura le misure, ovvero la *taxis*, attraverso il movimento²⁰⁷, poiché essi, corrispondendo alle varie *timai* divine, necessitano di un ordine intrinseco, di una distribuzione bilanciata. Se il riferimento alle reciproche ingiustizie non può che riguardare la situazione cosmica nel suo complesso, come già riteneva Teofrasto²⁰⁸, piuttosto che "mondi" o gli stessi elementi, come hanno tentato di dimostrare alcuni studiosi²⁰⁹, non si può ignorare il fatto che nel pensiero di Anassimandro la disposizione degli elementi, nell'ordine del mondo, segua uno speciale *equilibrio* che è stato oggetto di controversia da parte di molti commentatori.

Secondo il filosofo, innanzitutto a regolare la generazione dell'ordine dei cieli (τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον) è un movimento eterno (κίνησιν αἶδιον εἶναι, ἐν ἧ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς²¹⁰), che deve in qualche modo essere connesso al *chronos*, visto che è quest'ultimo l'agente della differenziazione originaria; inoltre, la generazione dei mondi, vale a dire l'organizzazione dei *kosmoi*, è ascritta alle «modalità di interazione tra fattori fisici»²¹¹, anche se è tutt'altro che certo come debbano intendersi queste modalità. Fra i primi testimoni, Aristotele già ci dà notizia della dottrina dei contrari²¹², che poi sarebbe divenu-

206 Hippol. *Haer.* I 6, 1, 2-4 = Anaximand. 12A11 DK = 11B22 Colli.

207 Cfr. D'ANNA 2006, 36.

208 Cfr. WEST 1993, 124.

209 Per la prima ipotesi cfr. VLASTOS 1947, 170 ss.; per la seconda, cfr. KAHN C. 1960, 167 ss.; per ulteriore bibliografia, cfr. WEST 1993, 123 n. 26.

210 Anaximand. 12A11 DK = 11B22 Colli; cfr. BARREAU 2007, 8-9.

211 SASSI 2009, 77.

212 "Vi sono infatti alcuni che così intendono l'infinito [sc. "al di là degli elementi", παρὰ τὰ στοιχεῖα], e non già come aria oppure acqua, affinché dal loro infinito non venga distrutto il resto. In questo senso difatti i corpi infiniti hanno tra loro rapporti di contrarietà [ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν]; per esempio, l'aria è fredda, l'acqua poi è umida, il fuoco invece è caldo: se uno di essi fosse infinito, il resto già risulterebbe distrutto" (Arist. *Ph.* 204B24-9 = Anaximand. 12A16 DK = 11A8 Colli; trad. G. Colli). Sull'identificazione di questa dottrina con quella di Anassimandro, cfr. VLASTOS 1947, 168; la testimonianza è di solito ammessa nella sezione anassimandrea delle edizioni dei Presocratici.

ta “canonica” in molte successive esposizioni della cosmologia anassimandrea: Gregory Vlastos, ad esempio, l’ha reinterpreta alla luce della sua teoria su «equality and justice», secondo la quale «cosmic equality was conceived as *guaranty* of cosmic justice» e «the order of nature is maintained *because* it is an order of equals»²¹³.

Da questo punto di vista, Vlastos interpreta la *giustizia* intrinseca dell’originario *apeiron* in quanto costituito da un’omogenea mescolanza degli elementi, nella quale nessuno prevale sull’altro ma tutti si mantengono uguali; una volta fuoriusciti e differenziati, sempre come enunciato nella *Fisica* aristotelica²¹⁴, essi si mantengono in uno stato di *giustizia* finché permane questa *misura* di *equità*, con eventuali compensazioni reciproche, secondo «un principio di equilibrio dinamico»²¹⁵; non appena uno prevale, commettendo *ingiustizia*, tutto viene fatto riconfluire e nuovamente mescolare nell’*apeiron* iniziale²¹⁶. Naturalmente da questa visione, che conduce ad una conseguente idea sulla “naturalizzazione” di una giustizia astratta e immanente che è di solito l’apporto più significativo riconosciuto ad Anassimandro²¹⁷, e che ha avuto pure una ricaduta su Solone²¹⁸, scompare la variabile *chronos* (oppure si riduce ad una mera indicazione cronologica), ed il *chreōn* diviene semplicemente questo equilibrio interno alla natura delle cose, una “legge naturale”²¹⁹ di cui Solone stesso avrebbe formulato gli assunti:

ἐκ νεφέλης πέλεται χιόνος μένος ἡδὲ χαλάζης,
βροντὴ δ’ ἐκ λαμπρῆς γίγνεται ἄστεροπῆς·
ἀνδρῶν δ’ ἐκ μεγάλων πόλις ὄλλυται, ἐς δὲ μονάρχου
δῆμος ἀιδρεΐη δουλοσύνην ἔπεσεν²²⁰.

213 VLASTOS 1947, 156 (corsivi dell’Autore).

214 “Gli altri invece dicono che fuori dall’uno venono separate le contrarietà in esso presenti [οἱ δ’ ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι], come asserisce appunto Anassimandro...” (Arist. *Ph.* 187a20-1 = Anaximand. 12A16.9 DK = 11A5 Colli; trad. G. Colli).

215 SASSI 2009, 77.

216 VLASTOS 1947, 169-73.

217 *Ibid.*, 173; DE SANTILLANA 1971, 48; SASSI 2009, 79 (ma «l’equilibrio delle cose e delle specie [in Anassimandro] non sembra essere del tutto immanente al mondo. [...] L’*apeiron* continua a regolarne le trasformazioni nel mondo attuale»: *ibid.*, 78).

218 JAEGER 1966, 91-4, basandosi sull’analogia fra Solone e Anassimandro, aveva ricondotto la riflessione del primo alla determinazione di una giustizia immanente alla città, una specie di legge della necessità naturale che governa la vita politica e sociale. Si tratta di un’idea che risale almeno a VLASTOS 1946, ed oggi anche LEWIS J. 2001b e ALMEIDA 2003, 212, sembrano orientati verso questa interpretazione (cfr. anche RAAFLAUB 1996a, 1059-60).

219 Cfr. RAAFLAUB 1996a, 1060; SASSI 2009, 204; vd. *infra*.

220 Sol. 12, 1-4.

*Dalla nuvola viene la violenza della neve e della grandine,
e il tuono origina dal lampo splendente:
per (colpa de)gli uomini grandi la città muore, e il popolo
per ignoranza è caduto nella schiavitù d'un monarchos.*

Ultimamente Maria Michela Sassi, rielaborando anche le idee di Vlastos sull'equilibrio dinamico degli elementi, o meglio delle sostanze naturali²²¹, ha riportato la dimensione temporale al canone "soloniano" dei tempi della Giustizia: «tale prevaricazione [sc. quella che le sostanze si danno reciprocamente] configura un atto di ingiustizia che dev'essere risarcito entro un determinato limite di tempo»²²².

In realtà, tutte queste interpretazioni, fondandosi anche in parte sulla speculazione filosofica successiva (le idee di Vlastos su Anassimandro sono esplicitamente indebitate con la sua analisi del pensiero di Empedocle, Parmenide, Eraclito) non tengono conto di alcune idee di fondo che invece appaiono chiare dal confronto con ciò che le ha precedute, vale a dire le grandi costruzioni cosmogoniche e l'idea di *destino cosmico* che le informa. Già Gad Freudenthal aveva proposto una critica alla ricostruzione dell' "equilibrio immanente" di Vlastos e, fondandosi sulle teorie della medicina ippocratica relativa alla salute e alla malattia umana, aveva mostrato che anche l'equilibrio anassimandreo doveva basarsi su qualche principio esterno, identificato nell'*apeiron*²²³. Queste suggestioni possono essere ulteriormente sviluppate in riferimento ai sistemi cosmogonici già discussi.

Per esempio, il fatto che nel frammento anassimandreo "ciò da cui hanno origine gli esseri" sia espresso, da un plurale, sia pure notato da Vlastos, viene spiegato con la natura composita dell'*apeiron*, nel quale tutti gli elementi sono mescolati, e non annullati²²⁴: e perfino quando West nota come il primo prodotto dell'*apeiron* non sono le coppie di contrari, bensì «qualcosa capace di generare le potenze opposte»²²⁵, analizzando acutamente un passo dello ps. Plutarco²²⁶ e notando oltretutto che «è possibile [...] che Anassimandro parlasse di σπέρμα

221 SASSI 2009, 76.

222 *Ibid.*, 77 (corsivo mio).

223 FREUDENTHAL 1986, 197-207 (cfr. anche SASSI 2007, *passim*). L'Autore faceva riferimento in prima istanza ad Alcmeone di Crotona, per il quale vd. *infra*.

224 VLASTOS 1947, 170-1.

225 WEST 1983, 125 (corsivo mio).

226 "Ciò che dall'eternità [sc. l'*apeiron*] è generatore del caldo e del freddo [γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ] [...] fu separato nella generazione di questo mondo..." ([Plu.] *Strom.* 2 = Anaximand. 12A10 DK = 11-B20 Colli; trad. G. Colli).

(seme) o di una struttura simile ad un uovo»²²⁷, non richiama alla memoria del lettore l'uovo cosmico orfico, prodotto per opera di *Chronos* nel corso della prima differenziazione, o *poros*, della materia informe delle origini. Da ciò deriva, conformemente alla dottrina anassimandrea sulla pluralità dei mondi (*kosmoi*)²²⁸, che l'unica soluzione accettabile è che vi siano state *più strutture intermedie* (*gonima*, secondo il lessico pseudo-plutarco, da riportare a Teofrasto piuttosto che ad Anassimandro, a parere dello stesso West²²⁹) fra *apeiron* ed elementi.

In seconda istanza, potremmo notare che se i reciproci "risarcimenti" delle qualità naturali vengono di volta in volta pagati (sia Vlastos che Sassi fanno l'esempio dell'alternarsi stagionale, nel quale a periodi dominati dal caldo si alternano fasi fredde²³⁰), se cioè l'equilibrio dinamico del *kosmos* è costituito da tante piccole ingiustizie auto-compensanti, non si vede la necessità di una ciclica riconduzione all'*apeiron* o comunque alla fase di partenza, come invece il frammento in questione esplicitamente spiega: dovremmo quantomeno aspettarci una ingiustizia più grande, ma in questi termini non si riesce a comprendere quale possa essere.

Infine possiamo avere qualche obiezione da muovere all'assunto che l'*apeiron* sia di per sé *giusto* in virtù della sua indeterminata omogeneità: in primo luogo, il fatto che al suo interno le sostanze naturali sarebbero amalgamate, ma non annullate²³¹, significherebbe che esse mantengono comunque una loro specifica identità che le distingue le une dalle altre. Ma *apeiron* è proprio l'indistinto per eccellenza, l'assoluta mancanza di ogni *peras* ("limite") e di qualsiasi apertura, *poros* o *chasma* che sia, che crei distinzione al suo interno: dunque un equilibrio come quello postulato da Vlastos non è propriamente pensabile. Ne consegue che neppure la sua giustizia/giustizia, derivando dalla precedente determinazione, sia concepibile in questi termini: ricordiamo, ad esempio, il mare di Solone, "giusto" proprio perché ordinato nei suoi *poroi* dai venti costanti e non perché indistinto e indefinito. Posto che la *giustizia* si manifesta nel mondo attraverso una specifica modalità di organizzazione degli elementi che, come avremo modo di vedere, non è propriamente quella dell'*uguaglianza* bensì quella della

227 WEST 1983, 126.

228 Cfr. *ibid.*, 121, e FINKELBERG A. 1994; vd. *infra*.

229 WEST 1983, 125.

230 Queste immagini richiamano l'originale teoria di SHELLEY 2000 sui rapporti fra la cosmologia anassimandrea e la meteorologia popolare.

231 «When the world is, in due course, reabsorbed into the Boundless, the opposites are *not* destroyed. They do *not* cease to exist. They are only blended once again, and their equilibrium is perfectly restored» (VLASTOS 1947, 172).

proporzione, è evidente come la giustizia non possa dirsi compiuta prima che questa organizzazione si avveri. Insomma, è possibile ritenere che l'*apeiron* possa dirsi giusto in quanto luogo in cui avvenne ai primordi l'origine di quel processo che avrebbe portato alla nascita della Giustizia cosmica.

Per chiarire questo ultimo punto, dovremo tornare alla *Teogonia* di Esiodo, all'inizio della quale ci viene ricordato che Gaia, nata dal *Chaos* come prima materia sensibile e in questo equiparabile alla *Chthoniē* ferecidea, aveva generato Urano ἴσων ἔωντιῆ, "simile a sé"²³²: una notazione dimensionale, che ci riporta ad un concetto di misura che allude ad un equilibrio primordiale fondato sulla perfetta *isotēs*, l'eguaglianza di Vlastos, l'esatta corrispondenza fra cielo e terra. Orbene, questa perfetta simmetria è proprio la causa della primissima ingiustizia, quel *kakon ergon* consistente nella compressione dei figli nel seno di Gaia, perpetrata ad opera di Urano. Certo, a questo livello non ci troviamo più nel contesto dell'*apeiron* indistinto, che cronologicamente doveva precedere il *Chaos* esiodeo²³³, bensì in quella fase che corrisponde alla *Chthoniē* di Ferecide e all'uovo orfico, in cui cielo e terra e tutti gli elementi sono ancora tutti uniti in un'unica massa che dovrebbe coincidere con il *gonimon* attribuito ad Anassimandro.

Ecco pertanto che il primo intervento del Kronos esiodeo, la separazione dei genitori, non può essere assolutamente visto come l'ingiustizia originale da cui si sarebbe sviluppato il destino di ascesa e caduta delle divinità successive²³⁴: viceversa, classificata essa stessa come *tisis*²³⁵, è l'opera quasi demiurgica che, attuando la prima fondamentale divisione cosmica, ha dato origine al processo di progressiva differenziazione²³⁶ di cui Esiodo dà conto secondo il suo peculiare stile genealogico e che si organizza *kata kosmon*, vale a dire *kata moiran*, rispettando cioè un ben preciso *nomos*²³⁷, secondo Giustizia. Una Giustizia rappresentata da una corretta ripartizione delle *timai*, le spettanze delle varie divinità che però si dovrebbero tradurre anche nella corretta distribuzione degli elementi e delle sostanze costitutive dell'intero universo fisico; una Giustizia che Kronos subito disattende, relegando nel Tartaro — ciò che rimaneva dell'originario *Chaos* — i

232 Hes. *Th.* 127.

233 Vd. *supra*.

234 Come invece scrivono DETIENNE/VERNANT 1999, 73-4.

235 πατρός κε κακὴν τευκαίμεθα λώβην / ὑμετέρου ("potremo vendicare il malvagio oltraggio del padre": Hes. *Th.* 165-6; trad. G. Arrighetti).

236 «Il gesto di Crono, con la lacerazione che esso provoca nell'ordinamento del mondo, permette a tutte le cose di prendere la loro forma e di trovare il loro posto nello spazio e nel tempo» (DETIENNE/VERNANT 1999, 73).

237 Ciò si evince anche dal fatto che il canto teogonico delle Muse esiodee ha per soggetto, come abbiamo già notato, πάντων τε νόμους καὶ ἦθεα κεδνὰ / ἀθανάτων (Hes. *Th.* 66-7), che non sono solamente le buone ripartizioni di Zeus, citate poco più sotto (ll. 73-4), ma quelle relative all'intero universo, valide per "tutti gli immortali" (vd. *supra*).

suoi fratelli, sottraendo loro le *timai* ereditarie. In ciò è da vedere la fondamentale ingiustizia, la *colpa primordiale* che richiede espiazione e vendetta. Tale espiazione, già scritta nel suo destino, sarà la sua violenta sconfitta e la perdita della sua *timē*²³⁸. La “profezia di Urano”, lungi dall’essere la postuma vendetta contro la sua castrazione ad opera di Kronos, viene dunque ad assumere un ruolo ben diverso nell’economia del racconto teogonico: non punizione per un crimine — la separazione originaria — che non era tale, bensì fissazione dell’espiazione per la *hybris* futura dei Titani; fissazione, insomma, di quella norma cosmica che stiamo indagando, col nome di *Moirai*.

Leggiamo il passo esiodeo:

τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπὶ κλησὶν καλέεσκε
παῖδας νεικείων μέγας Οὐρανός, οὗς τέκεν αὐτός·
φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίη μέγα ῥέξαι
ἔργον, τοῖο δ’ ἔπειτα τίςιν μετόπισθεν ἔσεσθαι²³⁹.

Costoro dunque, suoi figli, il padre li chiamò Titani,
per odio, il grande Urano, che pure generò lui stesso;
e diceva che tendendo per tracotanza le braccia avrebbero commesso un grande
misfatto, del quale avrebbero dopo scontata la pena.

Le parole di Urano sono solitamente intese nel senso esplicitato, ad esempio, dalla traduzione di Arrighetti qui riportata. Fin da subito, possiamo però notare che, mentre nelle precedenti occasioni in cui si parlava dell’odio di Urano per i figli, sentimento da loro (e in particolare da Kronos) ricambiato, era stato utilizzato il verbo *echthō* (ἤχθησε: l. 138; ἤχθοντο: l. 155), nel passo appena citato, con una *variatio* insolita per un genere epico fondato sulla ripetizione mnemonica (e resa ancora più insolita dalla presenza del verbo *tiktō*, che avrebbe potuto richiamare i contesti in cui era stato usato *echthō* in combinazione con *tokeus* e *pais*), troviamo *neikeō*, che fa piuttosto riferimento ad una situazione di conflitto e con-

238 In effetti Esiodo non racconta di una lotta violenta, come quella che aveva contrapposto Kronos a Urano o che contrapporrà Zeus a Tifeo: anzi, il verso 494 della *Teogonia* (Γαίης ἐννεσίησι πολυφραδέεσσι δολωθείς), insieme a parte del 496 (νικηθεὶς τέχνησι) avrebbe ispirato la tradizione, confluita poi nello ps. Apollodoro, del Kronos costretto con l’inganno a espellere i figli ingoiati ([Apollod.] I 2, 1; cfr. DETIENNE/VERNANT 1999, 49-50). In realtà l’allusione all’astuzia andrà riferita all’espedito di sostituire Zeus con la pietra, come suggerito appunto da Gaia a Rhea; i ripetuti accenni alla *forza* di Zeus come requisito essenziale per la sua vittoria (per esempio ὁ μιν τάχ’ ἔμελλε βίη καὶ χερσὶ δαμάσσει, l. 490; νικηθεὶς ... βίηφί τε παιδὸς ἐοῖο, l. 496) sono i testimoni di un conflitto ben più animoso che Esiodo per qualche motivo tace, o non conosce. Sulla perdita della *timē*, cfr. l. 491: τιμῆς ἐξέλααν.

239 *Th.* 207-10 (trad. G. Arrighetti).

trapposizione e che richiama, prima ancora che il *Neikos* di Empedocle, quanto riporta Apollonio Rodio, nelle *Argonautiche*, sul canto cosmogonico di Orfeo. Testimonianza di certo ancor più tarda di quella empedoclea, ma forse più suggestiva per il riferimento orfico, che possiamo pensare — anche se solo a livello di ipotesi di lavoro — potesse vagamente coincidere con quanto si ricordava, all'epoca, delle omonime dottrine²⁴⁰.

Nel canto che Orfeo intona alla partenza degli Argonauti, accompagnandosi con la lira²⁴¹, l'universo ha origine da una massa indistinta e informe (*mia morphē*) contenente terra, cielo e mare, che si separano poi ad effetto di *neikos*:

Ἦειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
τὸ πρὶν ἔτ' ἀλλήλοισι μὴ συναρηρότα μορφῇ,
νεῖκεος ἕξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα²⁴².

*Cantava come la terra e il cielo e il mare,
in principio uniti l'uno all'altro in unica forma,
si separarono l'uno dall'altro per discordia distruttiva.*

La terminologia è senza dubbio empedoclea, ma il sostrato assai probabilmente orfico²⁴³, e del resto il concetto di una contrapposizione primigenia all'origine dell'universo è propriamente ciò che troviamo anche in Anassimandro. Tutto questo ci spinge a ipotizzare che le parole di Urano, in Esiodo, vogliano alludere al significato cosmogonico della sua mutilazione: l'inizio della generazione, svolta attraverso progressive contrapposizioni, delle sostanze cosmiche. Che anche Esiodo non fosse ignaro di questa "dottrina dei contrari", è provato dalle sue genealogie, che connettono nella medesima famiglia divinità pertinenti a principî contrapposti (come accade, per esempio, con *Nyx* che genera *Aithēr* ed *Hēmerē*, e, nel caso più eclatante, con Gaia che genera Urano); il senso è chiaro: da un'indistinzione primordiale, devono necessariamente provenire elementi fra loro contrari. Ma il *neikos* di Urano è già anche quasi un'anticipazione delle grandi battaglie e dei rivolgimenti che, da Kronos in poi, scuoteranno la società degli immortali: a ciò si vuole alludere mediante la menzione della *tisis*, che solitamente viene interpretata come un riferimento paretimologico al nome (anzi, al

240 Si noti fra l'altro che l'Orfeo di Apollonio Rodio non ha dubbi su quale sia la coppia divina primordiale, identificandola con *Ophiōn* ed *Eurynomē* (l. 503).

241 Vd. *infra* sul valore di questi canti cosmogonici con la lira.

242 A.R. I 496-8 (= Orph. 29 Kern = 4B16 Colli).

243 Cfr. per esempio COLLI 1990, 408.

“soprannome” – *epiklēsis*) dei Titani, ai quali però già si riferisce – erroneamente, dal punto di vista linguistico – il verbo *titainō*, da *teinō/tanuō*, col quale Esiodo cerca al contempo di alludere alla *hybris* degli Uranidi²⁴⁴.

Questa contestualità fra la fuoriuscita di *Kronos/Chronos*, la separazione fra cielo e terra che determina ogni successiva suddivisione cosmica e la profezia/maledizione di Urano che fonda la legge cosmica della *tisis* si inserisce perfettamente nel quadro di una specifica fase della sequenza cosmogonica che abbiamo seguito finora: dalla differenziazione iniziale ha origine, oltre che le generazioni delle sostanze cosmiche, anche il *Tempo*²⁴⁵, anima del *movimento* che regola l'organizzazione elementale, la loro *trasformazione* e la loro *delimitazione*. È il *Tempo*, in questo sistema, che scandisce i limiti e le *misure* dettate dalla legge della *tisis*, che è la *Moirā* universale, la *giustizia distributiva*. Il *Tempo*, che è insieme *ordine* e *trasformazione*²⁴⁶, è l'agente principale della differenziazione per Ferecide e nelle teogonie orfiche, mentre in Anassimandro è il garante della *taxis*, la disposizione delle cose del mondo *kata to chreōn*, ovvero *kata kosmon*²⁴⁷. In questa fase cosmogonica, successiva solo al primo *poros*, il primo “sentiero”, la prima “spaccatura” nell'infinito indefinito, entrano in gioco le due potenze che poi regoleranno l'intera vita del cosmo: *Moirā*, il *nomos* universale, la legge della giusta distribuzione, e *Chronos*, che in base a questa legge dispone le *misure* necessarie alla sua realizzazione.

Abbiamo detto che il *Tempo* dispone le modalità della necessaria alternanza

244 È pur vero che a compiere gli atti *ou kata moiran* è soprattutto Kronos, che è anche l'artefice materiale della separazione tra terra e cielo, per cui in questa “profezia” potremmo sorprenderci per il riferimento complessivo ai Titani: ma non dobbiamo dimenticare che, dopo la sconfitta di Kronos, Zeus si trova a dover affrontare anche tutti gli altri, ribellatisi alla sua sovranità nel tentativo di sovvertire, con la loro *hybris*, il *nomos* del nuovo *kosmos* (tentativo che gli Orfici esprimevano icasticamente con il sacrificio di Dioniso ad opera della prima generazione divina).

245 «El reloj de los acontecimientos se pone en marcha con la aparición de Caos, se inicia la línea del tiempo...» (BERNABÉ 1990, 72). In questo panorama, l'unico vero problema è costituito dalla temporalità degli dèi primigeni di Ferecide, che ἦσαν ἀεί (D.L. I 119 = Pherecyd.Syr. 7B1 DK = 9A1 Colli; cfr. BERNABÉ 1990, 73-4), cosa che escluderebbe una progressione genetica simile a quella delle altre teogonie, tanto che JAEGER 1961, 110-1, lo pone in diretta opposizione con il genalogizzare esiodico: ma in questo caso è probabile che gli influssi orientali di cui direttamente Ferecide risente (in particolare, la concezione zoroastriana di Zurvān) abbiano giocato un ruolo importante nella sua personale elaborazione di mitologemi preesistenti, riguardanti in particolare il *Tempo* (cfr. WEST 1993, 61-113). Diversa sfumatura ha l'attributo di *agēraos* del *Chronos* orfico, che sta a significare che esso, indubitabilmente nato e non sempre esistente, non invecchierà mai, rimarrà sempre se stesso.

246 Cfr. BERNABÉ 1990, 66-7. Degne di nota anche le osservazioni di questo Autore sul “tiempo-receptáculo” en el que se insertan los acontecimientos, al modo en que el espacio puede ser el ámbito en que se encuentran los cuerpos» (p. 67).

247 A spiegarci al meglio la correlazione fra *taxis* e *kosmos* è un brano di Aezio riferito a Pitagora, il quale, ci viene detto, πρῶτος ἀνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως (Aët. 327, 2-4 = Pythag. 14A21 DK).

fra Giustizia (sempre distributiva) e ingiustizia (sempre *ou kata moiran*), che queste modalità sono il *limite* e la *misura* di tutte le cose, e che si esprimono attraverso un *movimento* che viene generalmente descritto come circolare e vorticoso²⁴⁸: nelle cosmogonie orfiche *Chronos* è descritto come un serpente (*δράκων*)²⁴⁹, che è notorio simbolo di moto ciclico e avvolgente, mentre sia per Esiodo che per Ferecide è associato alla dea *Rhē(a)* che, come abbiamo visto, deriva il suo nome dal verbo *rheō*, il quale a sua volta è connesso al turbinare delle acque cosmiche di Oceano²⁵⁰. Ancora Platone sapeva che Omero “dicendo ‘Oceano, origine degli dèi, e la madre Teti’, voleva significare che tutte le cose sono generate dal flusso (*rhoē*) e dal movimento (*kinēsis*)”²⁵¹, che era senza dubbio alla base anche della metafora della filatrice dea del Destino²⁵².

248 È singolare e interessante notare come anche un moderno studioso di astronomia e antropologia, Anthony Aveni, descriva il *tempo* negli stessi tre termini con cui era noto al mondo greco più arcaico: secondo le sue parole, il concetto di *Tempo* è «l’idea che una sequenza ordinata è individuabile nel complesso delle nostre conoscenze», è «una misurazione, la misura dell’intervallo tra eventi» ed è infine «connesso al moto [...], un corpo in movimento che passi ripetutamente nello stesso modo sopra spazi uguali, come il sole che attraversa il cielo e getta un’ombra mobile» (AVENI 1993, 11-13).

249 Cfr. per esempio il fr. 4B72a Colli cit. *supra*.

250 Vd. *supra*

251 *Th.* 152e5-8. *Kinēsis* è lo stesso termine, sicuramente non originale, che compare nella teoria del vortice, che è la spiegazione di solito fornita circa l’attuazione dei cicli elementali in Anassimandro, come ad esempio riferito da Ippolito: κίνησιν αἰδίου εἶναι, ἐν ἧ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς. (*Haer.* I 6, 2 = Anaximand. 12A11 DK = 11B22 Colli; cfr. anche Thphr. *Phys. op.* fr. 2 Colli: οὗτος [sc. Anaximandro] δὲ οὐκ ἀλλοιούμενον τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ’ ἀποκρινόμενον τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως; DE SANTILLANA 1971, 34, sembra far coincidere questa «grande corrente» con l’*apeiron* stesso, che però secondo le parole di Aristotele sarebbe assurdo intendere come avvolgente: *Ph.* 208a3-4). Sulle modalità in cui debba intendersi questo movimento, molte delle teorie moderne si basano su un passo aristotelico che è in realtà un’inferenza logica che nulla ha a che vedere con l’originaria dottrina anassimandrea, poiché si limita a dedurre empiricamente che l’equilibrata centralità della Terra (altra famosa teoria del filosofo di Mileto, che avremo modo di illustrare fra poco) dovrebbe necessariamente derivare dalla meccanica tendenza dei corpi solidi a fermarsi al centro di un vortice fluido (Arist. *Cael.* 295a9-13; cfr. HEATH 1913, 30; GREGORY 2007, 43-4). Se non proprio una *dinē* di sapore empedocleo, un qualche movimento scorrente Anassimandro dovette immaginarlo, poiché altrimenti sarebbe rimasta senza spiegazione la causa del moto circolare degli astri attorno alla Terra che, sia pure presenti una serie di problemi interpretativi, sembra assodata (Cfr. HEATH 1913, 31-9; WEST 1963, 173-5; GREGORY 2007, 44): questo movimento, stante l’indeterminatezza dell’*apeiron*, che deve necessariamente provenire dal *gonimon*, lo stadio intermedio da cui si sarebbero differenziati i primi contrari. Ed infatti sembra possibile che Anassimandro potesse riferirsi a quest’ultimo come ad *ouranos*, il cielo percorso dalle orbite astrali: Simplicio, riferendo che dall’*apeiron* originano gli *ouranoi* e i *kosmoi* entro questi (*In Ph.* IX 24, 13 Diels = Thphr. *Phys. op.* fr. 2 Colli; cfr. ugualmente Hippol. *Haer.* I 6, 1 = Anaximand. 12A11 DK = 11B22 Colli), ha sicuramente in mente una successione a “gusci” concentrici *apeiron-ouranos-kosmos*.

252 Platone, attraverso il mito di Er, descrive il “fuso di Ananke” per mezzo del quale ruotano tutte le sfere celesti (ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον, δι’ οὗ πάσας ἐπιτρέφεσθαι τὰς περιφοράς: *R.* X 616c4-5), e in questo mito Ananke è la madre delle tre *Moirai*. Sull’immagine del fuso, vd. *supra*; cfr. BIANCHI 1953, 206-8; DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 273 ss. Come abbiamo visto *supra*, la filatura è collegata alla tessitura, e precisamente il cielo ruotato dall’Ananke platonica è costituito da un intreccio/rete di luci (616c2-4): suggestivo ed intuitivo il confronto con il mantello intessuto da Zas per *Chthoniē* nella cosmogonia di Ferecide. Sulla tessitura come attributo delle *Moirai*, cfr. ANDÒ 2005, 45-53, e vd. *infra*.

Nella cosmogonia di Anassimandro, da questo “flusso” avrebbe origine la prima separazione degli “elementi” contrari. Che in questi non siano da vedere i tradizionali quattro elementi (*stoicheia*) – aria, acqua, terra, fuoco – che avrebbero avuto fortuna nella successiva dossografia, sembra oggi condiviso dai principali commentatori²⁵³: già Charles Kahn aveva ampiamente mostrato, con l’autorevole supporto aristotelico, come negli opposti anassimandrei potessero in realtà vedersi quelle “forze” («powers»: *dynameis*) corrispondenti agli stati della materia (caldo, freddo, secco, umido)²⁵⁴, mentre più recentemente si preferisce parlare di concetti meno sottili come le «sostanze naturali» di Maria Michela Sassi (vento, acqua, vapore, fuoco)²⁵⁵. È bensì vero che la teoria delle *dynameis*, con le loro reciproche interazioni (*caldo+secco/umido, freddo+secco/umido*), potrebbe rispondere meglio a quei concetti di *kosmos* armonico e soprattutto all’immagine di una coppia di opposti primordiali da cui si sarebbe originato tutto quanto²⁵⁶, come riporta il passo dello ps. Plutarco già citato, che dall’*apeiron* fa procedere il γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ²⁵⁷, ma possiamo lasciarci alle spalle questa diatriba per concentrarci, invece, sulle modalità con le quali questi elementi primi, secondo Anassimandro, vengono combinati, per mezzo di *chronos*, nella *taxis*, l’organizzazione cosmica *kata to chreōn*.

Kahn, nella sua esauriente trattazione del “principio degli opposti”²⁵⁸, aveva già notato come il loro nome “tecnico”, *ta enantia*²⁵⁹, possa essere fatto derivare dalla terminologia militare, già presente in Omero, delle schiere contrapposte degli eserciti in campo²⁶⁰, e ciò giustifica anche i termini con cui viene indicato il momento in cui uno di questi “opposti”, prevalendo sugli altri secondo quel meccanismo di ingiustizia che abbiamo più sopra evocato, ne causa la “distruzione”, *phthora*²⁶¹; non per nulla, in Esiodo e nella teogonia orfica rintracciabile nei versi di Apollonio Rodio compaiono immagini di *neikos*²⁶². Anche Kahn aveva ricondotto questi rapporti di reciproco *kratein* e *phthora*, sulla scorta di Aristo-

253 Ma cfr. DE SANTILLANA 1971, 34, che parla ancora degli elementi tradizionali.

254 KAHN C. 1960, 119 ss.

255 SASSI 2009, 76-7.

256 In effetti, almeno secondo JAEGER 1961, 113, anche «Ferecide pensa in termini di forze e spazi cosmici».

257 *Strom.* 2 cit. (vd. *supra*).

258 KAHN C. 1960, 119-65.

259 Per esempio in Arist. *GC* 331a14.

260 Per esempio in Hom. *Il.* V 497: ἐναντίοι ἔσταν Ἀχαιῶν: cfr. KAHN C. 1960, 130.

261 KAHN C. 1960, 130. *Contra*, FREUDENTHAL 1986, 222-3, interpretava la *phthora* come una conseguenza “giusta” dell’equilibrio dinamico delle forze universali, ma nel primo frammento anassimandreo è evidente una connessione di dipendenza causale (γάρ) fra le varie ingiustizie (e relative *dikai*) reciproche e la *phthora* finale.

262 Vd. *supra*.

tele, alle modalità di aggregazione, organizzazione e trasformazione degli *enantia*: «air becomes fire when its moisture is dried, as earth becomes fire when its coldness is heated»²⁶³. Tuttavia, come abbiamo già evidenziato, se queste sono le reciproche ingiustizie di cui gli elementi si devono dare vicendevole *dikē*, come si spiega che queste stesse continue ingiustizie costituiscano l'ordine del *kosmos* governato dall'*apeiron*, che è giusto di per sé? In realtà, dovremo pensare che questo sistema, necessariamente ordinato (altrimenti non sarebbe collegabile a concetti quali *kosmos*, *taxis*, *chreōn*), sia fondamentalmente *equilibrato*, dunque *giusto* secondo la *Moirā* universale, o, meglio, secondo le *misure* stabilite dalla *Moirā* universale e realizzate dal *chronos* attraverso specifiche modalità di *kinēsis*.

L'ipotesi corrente, a proposito di questo *equilibrio*, è quella della perfetta simmetria fra le varie costituenti cosmiche, la cui teorizzazione migliore comparirebbe nelle formulazioni mediche quali, ad esempio, possiamo trovare nel pensiero di Alcmeone, il "padre della medicina", l'esponente più rilevante della scuola medica di Crotone, vissuto tra gli ultimi anni del VI e la prima metà del V secolo a.C.²⁶⁴, e che soleva dire, secondo Aristotele, che εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, "a due a due sono la maggior parte delle cose umane"²⁶⁵. La formula più nota del pensiero alcmeoniano, espressione di una «totally different conception of disease from that encountered previously in Greek epic» che avrà poi notevole influenza sulle trattazioni successive, *in primis* quella ippocratica²⁶⁶, è la seguente, come ci riporta Aezio:

Ἄλκμαίων τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν²⁶⁷.

Secondo Alcmeone è conservativa della salute la isonomia delle forze — umido, secco, freddo, caldo, amaro, dolce eccetera — mentre è produttiva della malattia la monarchia di uno fra essi: è in-

263 KAHN C. 1960, 130.

264 Cfr. LONGRIGG 1993, 47-8. La cronologia relativamente tarda di Alcmeone non esclude che la sua definizione delle condizioni di salute dell'uomo sia il punto d'arrivo del pensiero medico crotoniate, sviluppato lungo tutto il VI secolo (cfr. PERILLI 2001, 55 ss.).

265 *Metaph.* 986a31 = Alcmaeon 24A3 DK (trad. A. Lami).

266 Cfr. LONGRIGG 1993, 52. Per un'opinione dissonante si veda CAMBIANO 1982, 227 ss.

267 [Plu.] *Plac. philos.* 911a2-3 = Aët. V 30, 1-4 = Alcmaeon 24B4, 1-4 DK.

fatti distruttiva la monarchia di uno solo.

Filtrata attraverso le sue personali convinzioni, come per esempio la moltiplicazione dei principî opposti²⁶⁸, si è sempre trovata dietro questa visione delle *dynameis* costitutive del corpo umano un'impostazione riconducibile al modello anassimandreo del *kosmos* come bilanciamento tra forze eguali ed opposte²⁶⁹ e, in effetti, alcune immagini, come quella della *phthora* e della reciproca interazione, ci richiamano il sistema cosmologico anassimandreo, sicché, anche se quest'ultimo non sembra parlare esplicitamente di *enantia*²⁷⁰, è possibile che avesse ad ogni modo in mente una contrapposizione fra *eonta* contrari.

Per capire come questi "contrari" si potessero disporre in equilibrio, occorre soffermarci per un istante sui concetti contrapposti di *isonomia* e *monarchia*, che spiccano nel linguaggio di Alcmeone (che si suppone venir qui citato alla lettera²⁷¹) e che usualmente vengono considerati una «application of politico-social concepts to the physical sphere in a manner paralleled in both Anaximander and Heraclitus»²⁷². Questo investe, evidentemente, la più ampia questione dei rapporti fra speculazione filosofica, pensiero medico e applicazioni politiche della Grecia arcaica, sulle quali avremo modo di tornare più specificamente in relazione a Solone. L'ipotesi di partenza che dovremo accettare è dunque quella che «la problematica viva della razionalità e regolarità dell'ordine sociale abbia contribuito allo sviluppo di una nuova concezione del mondo della natura, centrata su nozioni di equilibrio e simmetria»²⁷³, ma a questo punto il problema fondamentale diviene che cosa, dal punto di vista politico, significasse "equilibrio e simmetria".

La palla a questo punto passa di nuovo fra le mani di Anassimandro, visto che il suo modello cosmologico geocentrico, così come descritto per esempio da Aristotele²⁷⁴, è stato preso come referente "fisico" per i concetti politici di *equili-*

268 Cfr. Arist. *Metaph.* 986A22-34 (= Alcmaeon 24A3 DK); cfr. CAMBIANO 1982, 221.

269 LONGRIGG 1993, 52; cfr. anche KAHN C. 1960, 127-9, che però non fa riferimento specifico ad Alcmeone, bensì alla trattatistica ippocratica.

270 Cfr. per esempio la radicale critica di WEST 1993, 126, secondo cui il filosofo milesio avrebbe solo descritto la sfera di fuoco costituente la Terra, avvolta dalla "corteccia" di aria, immagini che poi sarebbero state "razionalizzate" da Teofrasto nella contrapposizione fra caldo e freddo.

271 CAMBIANO 1982, 219; LÉVY 2005, 119-20.

272 LONGRIGG 1993, 53; cfr. CAMBIANO 1982, 220.

273 SASSI 2009, 80.

274 *Cael.* 295b11-6 (= Anaximand. 12A26 DK = 11A16 Colli):

εἰς δὲ τινες οἱ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασι αὐτὴν [sc. γῆν] μένειν, ὡς περ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος· μᾶλλον μὲν γὰρ οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἰδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· ἅμα δ'

brio, *simmetria*, *centralità* e *isonomia* così come sono stati acutamente indagati, a più riprese, dalla scuola francese, in particolare relazione alle riforme di Clistene²⁷⁵.

Due sono i punti nodali che ora ci interessano: la novità che sarebbe costituita da una «concezione sferica dell'universo», contrapposta alle antiche rappresentazioni a più livelli, e la spiegazione di questa fondamentale innovazione, basata sulle trasformazioni sociali ed economiche occorse fra l'età di Omero ed Esiodo e quella di Anassimandro, in particolare l'avvento della *polis* e delle aspirazioni egualitarie ad essa connesse, che avrebbero portato ad una razionalizzazione delle pratiche sociali, con conseguenze analoghe anche sul piano della riflessione filosofica e specialmente cosmologica²⁷⁶. In questo senso, la *polis* egualitaria, elaborando un suo modello "isegorico" nell'estensione dell'assemblea (*agora*) dal dominio aristocratico-militare a quello della *koinonia* civica, avrebbe ricreato uno spazio idealmente circolare il cui centro rappresentava la comunità stessa (simboleggiata dal focolare pubblico, *hestia koinē*²⁷⁷): un centro nel quale le questioni poste *en koinōi* erano anche poste *en mesōi*, e rispetto al quale i cittadini erano idealmente equidistanti, dunque *isoi* fra loro²⁷⁸.

Questo tipo di concetto, elaborato in ambito cittadino, trova secondo Jean-Pierre Vernant la sua primaria espressione negli impianti urbani, veri o teorizzati, delle città di nuova fondazione²⁷⁹, ma anche nella concezione cosmica di Anassimandro, in particolare nella Terra fissa e stabile perché *epi tou mēsou*, equidistante, e *hypo mēdenos kratoumenē*, non dominata da nulla, come i concitta-

ἀδύνατον εἰς τὰναντία ποιεῖσθαι τὴν κίνησιν, ὥστ' ἐξ ἀνάγκης μένειν.

Ci sono alcuni che affermano che essa [la terra] resterebbe al suo posto per via della parità, come degli antichi Anassimandro. Perché per niente più in alto che in basso o nelle direzioni trasverse compete di spostarsi a ciò che sta collocato al mezzo e che è in condizione di parità rispetto agli estremi; ed è poi impossibile che possa fare il movimento contemporaneamente nelle direzioni opposte, sicché necessariamente resta (trad. A. Lami).

275 I lavori fondamentali restano LÉVÊQUE/VIDAL-NAQUET 1964 e VERNANT 2001, che raccoglie, oltre a studi inediti, alcuni contributi pubblicati in precedenza, come gli articoli su "geometria ed astronomia sferica nella prima cosmologia greca", comparso originariamente nel 1963, e su "struttura geometrica e nozioni politiche nella cosmologia di Anassimandro", del 1968 (VERNANT 2001, 201-42).

276 VERNANT 2001, 204-10.

277 Cfr. *ibid.*, 215-6, con *background* mitico e antropologico analizzato approfonditamente alle pp. 147-200; vd. anche *infra*.

278 *Ibid.*, 210-2.

279 L'Autore fa gli esempi di Ippodamo a Mileto e del Metone "misuratore della città" negli *Uccelli* di Aristofane (*ibid.*, 212-3).

dini equidistanti si governavano da soli e la *polis* poteva dirsi autonoma²⁸⁰. Questa, dell'autogoverno della *polis* trasposto al meccanismo cosmico, è un'ipotesi che arriva fino ai giorni nostri²⁸¹, mirante a dare risalto assoluto ad uno dei principali apporti della civiltà greca al mondo moderno, l'idea di una categoria "politica" autonoma ed autosufficiente, sottolineando vieppiù il momento di "scoperta" di questa "legge naturale" nel farlo coincidere con la transizione dal pensiero mitico alla razionalità logica²⁸². È una linea di pensiero ben argomentata, che ha subito forse un'unica modificazione, rispetto alle linee generali come le possiamo leggere in Vernant: l'estensione anche all'Atene soloniana del concetto di "autonomia interna della *polis*".

Quarant'anni fa, l'Autore francese vedeva in Clistene la personalità di spartiacque fra un'epoca ancora proto-politica («al tempo di Solone, le città che sono in crisi fanno appello ad un personaggio qualificato da certi doni eccezionali: un arbitro, un legislatore straniero spesso designato dall'oracolo, un tiranno») e il definitivo affermarsi della logica interna della *polis* («invece l'ideale d'*isonomia* implica che la città risolva i suoi problemi grazie al normale funzionamento delle sue istituzioni, rispettando il proprio *nómos*») ²⁸³, visualizzabile nella precisa geometria (o «esprit géométrique», secondo la felice definizione di Lévêque e Vidal-Naquet) sottostante alle riforme clisteniche²⁸⁴. Oggi, è merito di John D. Lewis l'aver definitivamente valorizzato la statura intellettuale di Solone, vero e proprio «thinker» di un sistema politico, che l'Autore riconduce alle stesse idee: «once properly ordered the *polis* itself becomes a *polis-kosmos*; freed from external forces both divine and foreign, its justice is found in the arrangement of its internal factors, and their dispositions towards one another, understood as a whole»²⁸⁵.

280 *Ibid.*, 213-5.

281 Cfr. DE SANTILLANA 1971, 27; COLLI 1992, 32-2 (in modo però molto vago, che non lascia intendere quale sia la priorità, tra la politica e la cosmologia); NADDAF 1998, 19 ss.; LEWIS J. 2008, 20 ss.; AL-MAINI 2009 (in particolare sull'*Inno omerico a Demetra*); SASSI 2009, 79-80. L'idea era già stata abbozzata dal Gomperz (1943, 167), al quale come sempre aveva attinto de Santillana, ed è poi stata pienamente sviluppata dal Vernant. Segnaliamo in particolare il contributo del Naddaf (1998, 20 ss.) per le interessanti osservazioni di carattere geometrico che l'Autore aggiunge al "sistema" di Vernant, sempre però dal punto di vista dell'origine politica delle idee anassimandree.

282 VERNANT 2001, 216-7; sulla "legge naturale" della giustizia immanente vd. *supra*.

283 *Ibid.*, 244 (diciamo "quarant'anni fa" perché, se il riferimento è alla più recente edizione italiana, la prima edizione francese è del 1965, ripubblicata poi nel 1971).

284 LÉVÊQUE/VIDAL-NAQUET 1964, 5-24 e 63-122; VERNANT 2001, 243-69, con un *excursus* che partendo dalle conclusioni dell'opera di Lévêque e Vidal-Naquet arriva fino a Platone. In verità, Vernant ha dedicato la sua attenzione anche a Solone (*ibid.*, 260-1), presentandolo però come esponente di una certa "corrente" pitagorica che tendeva a individuare nel *kosmos* sociale delle coppie d'opposti, positivo e negativo (che nel caso del nostro legislatore sarebbero, ovviamente, *agathoi* e *kakoi*).

285 LEWIS J. 2008, 20; alcuni temi già in LEWIS J. 2001b.

Da un altro punto di vista, sta l'interpretazione di Victor Ehrenberg, secondo il quale nella riflessione di Solone vi sarebbe «no mention of an ideal or natural law», bensì solamente uno sforzo intellettuale tutto personale: «to him the good order of the State was identical with the willingness of its citizens to maintain this order. Moreover, by the great task which Solon set himself he learnt the causes of the illness of the State and the remedies needed to restore it to health. This implies that he found himself compelled to form a definite "view" of the State, a *theoria*, an ideal picture as the final goal. This ideal naturally grew from the vital forces of the Polis, but to the rational and active mind of Solon [...] the ideal of *eunomia* became a piece of practical work which it was possible eventually to bring to life»²⁸⁶.

Ma è veramente così? Sono queste le uniche due possibilità di leggere l'operato di Solone? Seguendo l'affascinante percorso delle arcaiche cosmogonie, abbiamo visto come non vi sia alcuna soluzione di continuità, almeno per quanto riguarda i concetti fondamentali sottostanti le multiformi rappresentazioni narrative, da Omero ad Anassimandro e oltre: è bensì vero che «il posto delle antiche divinità primordiali o personali è stato preso, nella dottrina dei filosofi milesi, da elementi, concepiti come potenze imperiture al modo degli dèi e che, come loro, hanno una forza più o meno grande e dei campi d'azione più o meno estesi»²⁸⁷, e questo è stato il fondamentale — se non l'unico — momento di transizione dall'antica mitografia alla speculazione "filosofica", di cui ci sono rimaste tracce, per esempio, nella cosmogonia "ibrida" di Alcmane; ma si è trattato solo di un mutamento superficiale, esteriore, poiché i concetti più profondi sono rimasti esattamente gli stessi: un indistinto primordiale in cui la prima distinzione (*poros*) ha portato alla nascita del *tempo* e della legge cosmica della *Moirai*, valida per ogni essere del *kosmos* — uomini, elementi, *dynameis*, dèi²⁸⁸.

Converrà dunque non solo abbandonare l'idea della "legge naturale" immamente — nel mondo come nella *polis* —, ma anche ripensare, da una diversa prospettiva, questi rapporti fra politica e filosofia, non però nel senso di una loro completa inversione (vale a dire, una derivazione delle istanze civiche delle nuove *poleis* dalla costruzione cosmologica coeva²⁸⁹), bensì come sviluppi paralleli procedenti da uno stesso sistema principale, centrato attorno all'idea della *Moirai* universale, derivante a sua volta dall'osservazione e dall'interpretazione,

286 EHRENBURG 1973b, 85-6.

287 VERNANT 2001, 229.

288 Sul sottofondo divino della cosmologia di Anassimandro cfr. per esempio GRAHAM D. 2006, 13-4.

289 Cfr. SASSI 2009 per una proposta di analogia in duplice direzione (dalla *polis* al cosmo e dal cosmo alla *polis*).

ancora allo stato “mitologico”, di fenomeni cosmici²⁹⁰. Ritrovare queste suggestioni “cosmogoniche” nei frammenti di Solone non significa snaturarne il significato politico e il valore storico, poiché anzi permettono di comprendere meglio alcuni nodi problematici dell’Atene di quegli anni e dei tempi a venire.

Per arrivare a questo punto, tuttavia, occorrerà rileggere le testimonianze di Anassimandro, per le quali ci limiteremo a quei concetti – l’autonomia della Terra, l’equilibrio dei contrari – che maggiormente sono stati chiamati in causa per stabilire i nessi fra la nascente filosofia razionale e l’esperienza civica poleica. Sulla scorta di quanto già notato²⁹¹, questa idea di un *kosmos* auto-regolato, che ha avuto tanta fortuna nel definire le conquiste “razionali” dei Milesî (nonché nel tracciare paralleli con il pensiero soloniano), trova un principale ostacolo proprio nelle testimonianze relative allo stesso Anassimandro, per il quale l’ordine globale del *kosmos* non trovava in se stesso la forza e il potere di reggersi in autonomo equilibrio (secondo quel principio di ragion sufficiente che Giorgio de Santillana vi individuava²⁹²), ma, almeno secondo quanto ci riporta Aristotele, pensava che l’*apeiron*, abbracciando tutte le cose, le governasse (καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν²⁹³). A parte che con questa immagine avvolgente ci ritroviamo negli stessi parametri di quel principio universale, variamente denominato, che “tiene i termini/limiti del tutto”, e che Solone identifica sia con Zeus che con la *misura*, abbiamo una sorta di contraddizione con quell’ὑπὸ μηδενὸς κρατούμενην che Ippolito riconduce alla centralità/simmetria della Terra²⁹⁴: l’uso di *krateō* è stato ampiamente dibattuto²⁹⁵ e successivamente Vernant²⁹⁶ lo ha correttamente ricondotto al tradizionale significato di *kratos* nell’ambito di un sistema di *dynameis* che non possono prevalere l’una sull’altra, pena la violazione del *kosmos* e la necessità di instaurare un nuovo *nomos*.

290 La stessa SASSI 2009, 110, ha notato l’opportunità di ripensare questi rapporti nei termini di «una costellazione di elementi interattivi». NADDAF 1998, 17-20, ha utilmente riassunto le quattro teorie formulate dagli studiosi a proposito dei modelli di riferimento per la cosmologia anassimandrea (mitologie greco-arcaiche e orientali, osservazioni astronomiche, tecnologie architettonico-urbanistiche e schemi politici). Il fascino di ognuna di esse, non privo di puntuali riscontri e di indubbi contatti con la speculazione filosofica milesia, spinge senz’altro a riesaminare l’intera questione in modo da comprendere ogni spunto in un unico “sistema” che potrebbe anche ben rendere conto della straordinaria complessità della cultura greca. Sull’origine cosmica del sistema si veda già Aristotele (*Metaph.* XII 1074a38 ss.: l’intuizione della natura divina degli astri), e più recentemente l’indagine di DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003 (vd. *infra*).

291 Vd. *supra*.

292 Vd. *supra*.

293 Arist. *Ph.* 203b11-12 = Anaximand. 12A15=B3 DK = 11A3 Colli.

294 *Haer.* I 6, 3 (= Anaximand. 12A11 DK = 11B22 Colli).

295 Cfr. KAHN C. 1960, 80 e 130; JANDA 1966, 205; VERNANT 2001, 221-2; vd. anche *supra* per il *kratos* di Solone.

296 VERNANT 2001, 222-37 (l’articolo originale è del 1968).

Secondo Vernant, la Terra di Anassimandro non è *kratoumenē* da alcunché perché, a differenza di quanto sostenevano Talete e Anassimene, non poggia su una “forza” concreta (acqua, aria), bensì sull’*apeiron*, sull’indistinto *koinon*, e dunque di fatto si regge solo su se stessa, in virtù della sua equidistanza da ogni altra parte del *kosmos*, “governata” da ciò che la avvolge e non “comandata” da uno dei singoli “elementi”²⁹⁷. E a questo punto si inserisce il concetto dell’equilibrio delle *dynameis* contrarie e contrapposte: la Terra continua a reggersi “autonomamente” (in realtà, retta dall’*apeiron*) fintantoché vige questo equilibrio di *dynameis*; non appena una di esse acquista *kratos*, contravvenendo alla Legge cosmica della *Moirai* e creando uno sbilanciamento del sistema, l’intero *kosmos* deve rinnovarsi nei suoi rapporti di forza²⁹⁸.

Generalmente, la *taxis* interna al *kosmos* viene descritta in termini di assoluta uguaglianza fra tutte le sue componenti e fatta derivare dalle suggestioni della nascente idea della *polis* come società civica di pari. Questa uguaglianza riguarda il “posto” che ogni elemento occupa nel sistema generale, poiché «ogni potenza si esercita in una sfera ben delimitata, così come in Omero i diversi dèi hanno la loro parte, la loro *moîra*»²⁹⁹, che è anche, naturalmente, la loro *timē*: questo è il senso della *misura*, il cui esatto valore è fissato secondo Necessità/Destino, *kata to chreōn* ovvero *kata moiran*, e che viene realizzato (“tenuto”) per mezzo del Tempo, secondo quello schema dinamico “circolare” che abbiamo citato poco sopra³⁰⁰ e che, piuttosto che al controverso vortice, dovrebbe assomigliare maggiormente al moto regolare degli astri³⁰¹. Dal suddetto concetto deriva la de-

297 *Ibid.*, 237-42. Dai passi che cita l’Autore (a p. 228), appare chiaro come in altri contesti questo ruolo di *kratos* cosmico, connesso all’ “avvolgimento” di tutte le cose, sia da riconnettere alla personificazione della “necessità”, Ananke: si tratta in particolare di una frase riferita da Diogene Laerzio a Talete (ἰσχυρότατον Ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων — la più forte [sc. tra le cose che sono] è la necessità, perché domina su ogni oggetto: D.L. I 35 = Thal. 11A1 DK = 10B1 Colli; trad. G. Colli), confrontata con una testimonianza pitagorica (Ἀνάγκη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ: Aët. I 25, 2) e un frammento parmenideo (κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει: 28B7/8, 30-1). Dall’uso diversificato delle maiuscole da parte di Vernant (che trascrive minuscola la ἀνάγκη taletea) si comprende quale distinzione egli intenda fare fra pensiero razionale (Talete) e ancora mitico o quasi (Pitagora, Parmenide); in realtà, in tutti e tre i casi ricorre la stessa figura, che come abbiamo visto è paragonabile alla *Moirai* che regge la Legge cosmica e regola le misure della *taxis* universale (vd. *supra*). È possibile dunque che l’attribuzione di questi *kratoi* all’*apeiron* sia una semplificazione dossografica, e che Anassimandro avesse in realtà in mente *to chreōn*.

298 È probabile che la “pluralità dei mondi”, spesso attribuita al pensiero anassimandreo in virtù dell’uso del plurale (*ouranoi, kosmoi*; vd. *supra*), possa essere letta anche e soprattutto come teoria di un avvicinarsi ciclico di *kosmoi* successivi, conformemente al “mito delle cinque razze” che possiamo leggere già in Esiodo (sul dibattito in merito cfr. KIRK G.S. 1955, 28-32; FINKELBERG A. 1994, *passim*; HANKINSON 2001, 18; GREGORY 2007, 32-7).

299 VERNANT 2001, 229.

300 Vd. *supra*.

301 «For this fifth-century Ionian [sc. Anaxagoras], as for the Milesians before him, it is the seasonal regularity of celestial and meteorological processes which exhibits the organic structure of the universe» (KAHN C. 1960, 191); cfr. anche AVENI 1993, 14: «alcuni affermano che l’osservazione della rotazione

finizione oggi più largamente accettata di *isonomia*, come di uguaglianza di fronte alla legge (*nomos*), nel senso di parità di diritti civili e giuridici e di partecipazione politica³⁰²: in questo senso, già Solone, con le sue riforme giudiziarie, avrebbe aperto la strada alla definitiva fondazione dell'*isonomia* come principio di governo, avvenuta poi grazie alla geometrizzazione equalizzatrice delle riforme di Clistene.

Martin Ostwald, nella sua monografia sul *Nomos*, presentava la prima testimonianza del termine *isonomia*, quella attribuita ad Alcmeone, come illustrazione della parità fra coppie di forze opposte, e la considerava ispirata a un principio politico di bilanciamento fra due parti (popolo e governanti)³⁰³, avendo presente il riferimento tucidideo al regime ateniese dei Cinquemila (all'epoca del recupero della *patrios politeia*) come μετρία ζύγκρασις di democrazia e oligarchia³⁰⁴, paragonato al giudizio alcmeoniano sulla *symmetros krasis*³⁰⁵. Tuttavia, risultano illuminanti le considerazioni effettuate, a proposito dello stesso passo, da Giovanni Giorgini, secondo il quale l'*isonomia* politica sarebbe meglio definita come «una nozione connotata da un contesto di forze che si contrastano nella gestione del potere ed esprime delle aspirazioni comunitarie all'uguaglianza, ma fra elementi di pari valore: uguaglianza di pari, non uguaglianza di tutti»³⁰⁶. Sul versante anassimandreo, Joyce Engmann aveva raggiunto conclusioni del tutto analoghe, in contrasto con l'idea di "equality" di Vlastos³⁰⁷, e Gad Freudenthal, dopo aver dimostrato l'inesistenza del principio di immanenza, aveva dedotto, da una testimonianza di Aezio a proposito della cosmogonia anassimandrea³⁰⁸, che, «contrary to what most scholars tacitly assume, the roles here attributed to the opposites are strictly *asymmetrical*: one of the opposites moves out, the other hangs on immobile at the center; the one heats and sets in motion, the other gest heated and moved»³⁰⁹. Un equilibrio *dinamico*, dunque, in cui ogni *dynamis* acquisisce una propria posizione secondo principî di armonia, ma non di

celeste per innumerevoli generazioni abbia indotto i nostri antenati a creare modelli temporali oscillanti». Sul sistema planetario anassimandreo, cfr. HEATH 1913, 26-38.

302 Cfr. per esempio gli scritti fondamentali e fondanti di EHRENBERG 1940; VLASTOS 1953; LÉVÊQUE/VIDAL-NAQUET 1964, 25-32; OSTWALD 1969, 119-20. Ulteriore bibliografia in LÉVY 2005, 119.

303 Sulle immagini mediche applicate alla politica (anche in età successive). cfr. BROCK 2005, 33-4.

304 Th. VIII 97, 2.

305 OSTWALD 1969, 97-106; cfr. la ripresa di CAMBIANO 1982, 221-3.

306 GIORGINI 1993, 128.

307 ENGMANN 1991, 19-24.

308 Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσαν φησὶ εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ ὑπολειφθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν ("Anaximandro del mare afferma che è rimanenza della prima umidità, di cui la maggior parte disseccò il fuoco, ed il restante per via della combustione ebbe a mutare": Anaximand. 12A27, 13-5 DK = Aët. III 16, 1; trad. A. Lami).

309 FREUDENTHAL 1986, 212 (corsivo dell'Autore).

perfetta simmetria.

Le parole di questi studiosi acquistano maggior valore se confrontate con testimonianze storiche, praticamente coeve³¹⁰, sulla *isonomia*, riguardanti le origini di quello che Vernant chiama il concetto di *koinon*³¹¹, ovvero i resoconti erodotei dell'istituzione dei governi "moderati" a Samo e a Cirene: in entrambi i casi, la proclamazione dell'*isonomia*, da parte di Meandrio e di Demonatte, viene presentata come una collocazione dell'*archē es meson*³¹², alla cui simbologia, come visto, si fa risalire anche il geocentrismo di Anassimandro. La questione è problematica, e non solo dal punto di vista cronologico³¹³: dal discorso di Demonatte, in particolare, apprendiamo che le prerogative dei *basileis* non vengono messe genericamente *es meson*, cosa che potrebbe coincidere col vernantiano *koinon*³¹⁴, bensì ἐκ μέσων τῷ δήμῳ: il destinatario finale è per l'appunto il *dēmos*, il potere (*kratos*) non viene convogliato "nel mezzo", nella "cosa comune" della *politeia*, per rimanervi, bensì viene da qui distribuito ai cittadini³¹⁵. Un'altra esperienza simile, anche se meno ricordata delle precedenti, conferma questa usanza: circa un secolo dopo, anche Cadmo di Cos avrebbe rinunciato (ὑπὸ δικαιοσύνης) alla tirannide ereditata, e nel fare questo ἐκ μέσων Κόβοις καταθεῖς τὴν ἀρχὴν³¹⁶.

Questo movimento, dal centro alla comunità radunata attorno ad esso (che pare così legato ai regimi isonomici da confluire poi nel discorso di Otane all'interno del famoso *logos tripolitikos* di Erodoto³¹⁷), ci riporta ad un altro basilare utilizzo della simbologia del *meson*, quello della distribuzione del bottino militare e, per traslato, della carne nel banchetto/sacrificio³¹⁸. Come abbiamo già no-

310 COSTA 2003, 47.

311 Vd. *infra* su questo concetto.

312 Meandrio a Samo: ἐγὼ δὲ ἐκ μέσων τὴν ἀρχὴν τιθεὶς ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω (Hdt. III 142, 3; cfr. DETIENNE 1967, 95-6; ROISMAN J. 1985, 264-7; COVIELLO 2005 per una critica ad alcune acquisizioni sulla vicenda); Demonatte a Cirene: τὰ ἄλλα πάντα τὰ πρότερον εἶχον οἱ βασιλέες ἐκ μέσων τῷ δήμῳ ἔθηκε (Hdt. IV 161, 3; vd. *infra*); cfr. OSTWALD 1969, 107-13. Anche la proposta di Talete circa il "sinecismo panionico" con sede nella centrale Teo (Hdt. I 170, 3) richiama questo ordine d'idee, almeno secondo VERNANT 2001, 253-4 (cfr. anche DETIENNE 1967, 97); l'istituzione dell'*isonomia* da parte di Aristagora di Mileto (Hdt. V 37, 2; cfr. COSTA 2003, 37) è un riferimento troppo cursorio e generico per ricavarne qualche considerazione circa la natura del principio (si sa solo che al posto di alcuni tiranni dovevano essere nominati degli strateghi: Hdt. V 38, 2).

313 Cfr. VERNANT 2001, 252-6, che collega in una «catena» concettuale Talete, Anassimandro, Alcmeone, Meandrio e Clistene.

314 Cfr. anche DETIENNE 1967, 84-9, sul "mettere nel mezzo" come "mettere in comune".

315 In questo passo dovremo intendere *dēmos* nel senso più generale di *politai*: i coloni cirenei erano tutti di discendenza aristocratica. Va notato che, anche se Meandrio non dice che porrà il potere *es meson* per il *dēmos*, egli pronuncia il proprio discorso davanti ad una *ekklēsia pantōn tōn astōn* (Hdt. III 142, 2; cfr. SANCHO ROCHER 1991, 253).

316 Hdt. VII 164, 1.

317 Hdt. III 80: ἐκ μέσων Πέρσῃσι καταθεῖναι τὰ πρήγματα; cfr. EVANS 1981, 81-4, per le interessanti suggestioni che avrebbero portato l'Otane erodoteo a parlare di *isonomia*.

318 Cfr. DETIENNE 1965, *passim*.

tato³¹⁹, il sistema aristocratico “omerico” di *timai* e *gera* trovava nella spartizione del bottino un momento fondante e legittimante di questa articolazione sociale – una esplicitazione della scala gerarchica che, nelle *poleis*, era affidata alla distribuzione delle parti alimentari nel corso dei sacrifici o dei banchetti pubblici, come momento di coesione e di fissazione della comunità. Nelle società aristocratiche, in cui ogni membro, ad esclusione del condottiero, era uguale agli altri, simili ripartizioni sottolineavano ogni volta l’eguaglianza sociale³²⁰, ma in altre occasioni, come per esempio durante i sacrifici, dove anche gli dèi partecipavano al sacro banchetto ricevendo la loro porzione, la ripartizione doveva ovviamente avvenire in termini asimmetrici sia pure, in reciproco rapporto, equi³²¹: esistevano dunque due modelli di spartizione (nei banchetti, nei sacrifici e nei bottini), uno gerarchico ed uno egualitario, entrambi illustranti una particolare suddivisione del potere all’interno della comunità, poi della città³²².

Nel modello gerarchico, «certe parti “d’onore” vanno ad un piccolo numero di persone scelte», in quello egualitario «parti di peso uguale vengono distribuite all’insieme dei partecipanti»³²³. Il paradigma della spartizione aristocratica è Hom. *Il.* VII 321: Agamennone riserva ad Aiace la parte migliore. Apparentemente queste due spartizioni si escludono a vicenda, ma in realtà esse si combinano perfettamente³²⁴, come dimostra Hom. *Od.* XIV 432-6 (Eumeo suddivide fra “parti d’onore” per gli dèi, parte nobile per Odisseo, parti uguali per gli altri commensali³²⁵). La spartizione egualitaria ha dunque alla propria origine una pre-determinazione di gerarchie, all’interno delle quali si procede poi per distribuzioni paritetiche. In entrambi i modelli, comunque, pratica comune era quella di porre i “valori” da distribuire in parti uguali, ma anche a seconda del valore individuale³²⁶ (vittima sacrificale, bottino, o anche premi per una gara atletica) *al centro*³²⁷, posto che i destinatari prendevano posizione, realmente o idealmente, in cerchio, per segnalare la loro equidistanza dal “bottino”.

Il legame fra *isonomia*, *meson* e banchetto si rafforza nel famoso riferimento della silloge teognidea, in cui, in un clima disordinato assai affine all’Atene solo-

319 Vd. *supra*.

320 Cfr. GLOTZ 1963, 1402-3.

321 BURKERT 1988, 166; RUNDIN 1996, 195-6 («this is a sort of equality whereby some are more equal than others», p. 196).

322 Cfr. BOTTIN 1979, 71-5 ss.; GROTTANELLI/PARISE/SOLINAS 1984, 830-1.

323 LISSARRAGUE/SCHMITT-PANTEL 1988, 212-3.

324 PARISE 1988, 261-2.

325 Per altre citazioni cfr. *ivi*; per Eumeo, vd. anche *infra*.

326 Cfr. anche DETIENNE 1988, 178-9.

327 Cfr. per esempio Hom. *Il.* XXIII 704: ἐκ μέρων ἕθεκε. E si noti come in questo caso il riferimento è al premio per lo sconfitto, indubbiamente di valore minore rispetto a quello riservato al vincitore (stimato dodici buoi, contro i quattro dell’altro: *Il.* 700-5), ma comunque posto *nel mezzo*.

niana, a Megara κόσμος δ' ἀπόλωλεν ε δαμὸς δ' οὐκέτ' ἴσος γίνεται ἐς τὸ μέσον³²⁸. Nell'*isos dasmos* con cui Teognide indica il "banchetto" come metafora politica – il termine, affine alla *dais* soloniana che ben conosciamo³²⁹, è lo stesso con cui Esiodo allude alla spartizione originaria degli dèi³³⁰ – si è da tempo identificato il modello politico della *isonomia*³³¹, e proprio come nei comuni *dasmoi* la distribuzione delle porzioni avviene secondo quei due modelli trasversali che abbiamo or ora ricordato, così dovremo immaginare la ripartizione delle *timai* e dei *gera*, a partire dal "centro", nei regimi isonomici³³². Secondo il racconto tucidideo, Atenagora di Siracusa, durante la famosa assemblea sull'arrivo degli Ateniesi, rimprovera i giovani di voler già comandare, pur essendo questa loro pretesa – a causa della loro età – οὐκ ἔννομον; la giusta diversificazione dei diritti politici attivi, viceversa, costituisce l'*isonomia*, espressa tramite il verbo ἰσονομεῖσθαι. Secondo Atenagora, in democrazia è giusto che a proporre siano gli intelligenti (τοὺς ξυνετούς) e che a decidere siano i molti (τοὺς πολλούς): "e che queste classi, sia separate (κατὰ μέρη) sia unite (ξύμπαντα), in una democrazia hanno una giusta distribuzione di compiti (ἰσομοιρεῖν)"³³³.

Il caso è molto distante nel tempo, ma è significativo che per Tucidide *isonomia* non sia tanto «the political equality of the majority – presumably equality with the members of the upper classes»³³⁴, quanto la giusta distribuzione/spartizione degli incarichi politici: qualcuno ("migliore") propone, il popolo in assemblea decide (cioè, di fatto, accetta o rifiuta la proposta, scegliendo la migliore)³³⁵. Ancora in età classica, insomma, *isonomia* presuppone una chiara spartizione (*nemō*) di compiti, realizzata in un *dēmos* guidato da politici saggi e intelligenti: non è uguaglianza *tout court* nell'esercizio del potere politico, o uguale opportunità nell'occupare un posto di comando. Il *nomos* che vi sta dietro certo «distributes power in the state on a basis of equality»³³⁶, ma questa non è appunto indiscriminata uguaglianza bensì sapiente (armonica) ripartizione. Come ha notato giustamente Mauro Moggi, «non ci sono ragioni cogenti per spingere oltre certi limiti la contrapposizione sul significato etimologico del termine: in ef-

328 Thgn. 677-8.

329 Vd. *supra*.

330 Vd. *supra*.

331 CERRI 1969.

332 Cfr. COSTA 2003, 41.

333 Th. VI 38, 5 - 39, 1.

334 OSTWALD 1969, 115. Così anche COSTA 2003, 48-9, che parla di «condizione di uguaglianza giuridico-politica».

335 Cfr. SANCHO ROCHER 1991, 251; LÉVY 2005, 131.

336 OSTWALD 1969, 120.

fetti, sia νέμειν che νόμος si connettono alla stessa radice *nem-»³³⁷. Nel suo significare però, in ogni caso, una «spartizione legale»³³⁸, l'attenzione si sposta sul prefisso e sull'esatto significato dell'idea di "uguaglianza" che esso esprime: «*Isonomia* was a kind of equality. But it was not an arithmetical equality. [...] From the Ionians onwards, the Greeks thought not of the equality of two elements, but on an equality of more than two elements. This *isometria* involved a *geometric* equality (an *isotês geômetria*, an equality of ratios) among three or more elements. In giving account of the physical *kosmos*, the Milesian would not equate heat with dryness, but equate the ratio of hot to cold with the ratio of dry to wet. Translated into quantitative terms, these were *ratios not of equal but of unequal numbers*. Geometrical equality yielded a world that was well proportioned, and the sense of what might be dubbed isonomic proportion was a key to spirit of the city»³³⁹.

Ad Atene, il termine *isonomia*, o meglio una sua forma aggettivale, compare per la prima volta negli scolî conviviali dedicati ai tirannicidi Armodio e Aristogitone tramandatici da Ateneo e che, pur con una controversia cronologica di fondo³⁴⁰, hanno senza dubbio come ambiente di riferimento quello di un'aristocrazia che mira a valorizzare il ruolo dei Gefirei nella fine della tirannide pisi-stratide in contrapposizione al ruolo avuto dagli Alcmeonidi nella cacciata di Ippia³⁴¹:

ὄτε τὸν τύραννον κτανέτην
ἰσονόμους τ' Ἀθήνας ἐποίησάντην³⁴².

...avendo ucciso il tiranno
hanno reso Atene isonomica.

Come ha giustamente notato Laura Sancho, la forma aggettivale chiarisce che qui non si sta parlando dell'istituzione di un sistema politico, bensì della «consecución de una situación distinta a la existente bajo los tiranos»³⁴³: v'è dunque

337 MOGGI 2003, 66.

338 Ivi.

339 MURPHY 2001, 48.

340 OSTWALD 1969, 121-36, lo riconduce agli anni immediatamente seguenti il tirannicidio, *contra* PODLECKI 1966, che invece tende ad ascriverlo alla propaganda aristocratica dell'età di Temistocle.

341 PODLECKI 1966, 138-9; per ulteriori riferimenti bibliografici, vd. REGGIANI, tesi 2006, 65 n. 351; cfr. anche NAKATEGAWA 1988, 266 n. 43; COSTA 2003, 42-6.

342 Ath. *Deipn.* XV 50, 63-4 e 78-9.

343 SANCHO ROCHER 1991, 239 (e 241); cfr. anche NAKATEGAWA 1988, 266-7 con n. 45. Questo giustifica, fra

una contrapposizione di fondo fra *isonomia* e tirannide che andrà cercata precisamente nella natura stessa del potere tirannico come già lo aveva inteso Solone, non negativo di per sé, ma comunque potenzialmente ingiusto poiché concentrava il *kratos* nelle mani di una sola persona³⁴⁴. L'instaurazione dell'*isonomia* ad Atene dopo la caduta dei tiranni, dunque, prima ancora delle riforme di Clistene, viene intesa come il *ristabilimento di una condizione di giustizia*, esattamente come a Samo il *kratos* del tiranno Policrate era stato posto da Meandrio nel mezzo, in modo che fosse ripartito *giustamente* (scrive Erodoto che in questo modo egli avrebbe voluto essere *ho dikaiotatos andrōn*³⁴⁵) fra i cittadini; analogamente a Cirene ciò che viene messo *es meson* da Demonatte sono certe prerogative dei *basisleis*, in tal modo sottratte al loro *kratos* personale, e a Mileto Aristagora rinuncia al proprio potere tirannico in favore della *isonomia*³⁴⁶.

Tornando a ritroso ad Alcmeone, vedremo come la sua concezione di *isonomia* sia chiaramente equivalente, poiché si tratta di una situazione ideale e giusta, contrapposta alla *monarchia* di una sola *dynamis* che, acquisendo *kratos*, dominerebbe tutte le altre³⁴⁷: in maniera del tutto simile, la Terra di Anassimandro è in perfetto equilibrio in quanto *hypo mēdenos kratoumenē*, ma al centro di un sistema che non è perfettamente simmetrico, bensì sfericamente concentrico *a più livelli* in dinamica espansione³⁴⁸. E così come le spartizioni nella società aristocratica avvenivano non in modo uniformemente paritario, ma in base a precise gerarchizzazioni secondo le quali l'egualitarismo riguardava soltanto i pari-grado, così l'*isonomia*, che gli scolî attici ci presentano come conio aristocratico e che Teognide riconduce alle pratiche distributive del *dasmos es to meson*, non deve essere intesa come uguaglianza "democratica", quasi un miraggio politico dal sapore indeterminato³⁴⁹, bensì, secondo le parole di Giorgini citate più sopra, come *eguale ripartizione di diritti e potere* in ottemperanza ad una norma (*nomos*)³⁵⁰

l'altro, come possa essere *isonomos* anche un'oligarchia, come in Th. III 62, 3 (cfr. COSTA 2003, 48-9, anche se con un altro valore dato all'aggettivo).

344 Cfr. EHRENBERG 1973b, 89-89; ROSIVACH 1988, 46 ss.; RUZÉ 1989, 228-31.

345 Hdt. III 142, 1.

346 Cfr. ROISMAN J. 1985, 266. *Contra*: NAKATEGAWA 1988, 268, che sottolinea l'apparenza dell'operazione di Aristagora (λόγος: Hdt. V 37, 2; vd. *supra*) e dunque descrive la testimonianza come «the only evidence against a widespread view according to which *isonomia* and *tyrannis* are incompatible»; tuttavia è evidente che Aristagora può istituire l'*isonomia* solo in quanto ha depresso, davvero o per finta, la tirannide, dunque non v'è contraddizione con gli scolî attici, né con il senso generale di *isonomia*.

347 Cfr. LÉVY 2005, 125 ss.

348 Cfr. FREUDENTHAL 1986, 216.

349 Così COSTA 2003, 39; certo essa fu usata anche come *slogan* di comodo in più occasioni, ma manteneva comunque un suo valore ben preciso (cfr. NAKATEGAWA 1988, 267-9; RAAFLAUB 1996b, 145).

350 «*Isonomia* has originally a close connection with law, such as rule of the law, equality before law, equality maintained through law etc.»: così NAKATEGAWA 1988, 269, riassume le principali posizioni circa il valore di questo concetto. Il legame con una "legge" è indubbio, ma l'importante è stabilire di

che assegna le parti proporzionalmente in base al valore di ogni singolo elemento, che dunque riceve *ciò che gli spetta* secondo giustizia, *kata moiran*, esattamente come quando Solone dichiarava di aver armonizzato la retta giustizia per ciascuno³⁵¹.

È proprio questa stretta relazione fra banchetto/distribuzione e *isonomia* che ci fa comprendere uno dei principali malintesi a proposito del nesso fra la cosmologia delle *dynameis* di Anassimandro e la concezione “isonomica” della società: ad essere interessati da questa “distribuzione” armonica di *kratos* non sono le grandi suddivisioni politiche della società, “governanti e governati” secondo Ostwald³⁵², né i grandi gruppi socio-economici, secondo la sottile ma forse troppo macchinosa ipotesi di Antonio Capizzi³⁵³, ma i singoli *politai*, ciascuno dei quali valorizzato secondo le proprie qualità e le proprie forze. E fra i pionieri della teorizzazione di questo superamento delle categorie in favore dei singoli individui dovremo annoverare proprio Solone, il quale per la prima volta, come abbiamo avuto modo di vedere, fa uso di una terminologia prettamente “classista” per modificarla progressivamente nel senso della valorizzazione delle potenzialità individuali: sicché per lui gli *agathoi* non sono più solo gli aristocratici, “buoni” per diritto genetico e di “casta”, ma tutti coloro i quali sanno arricchirsi saggiamente, e conseguentemente, attraverso la creazione delle quattro “classi” censitarie, vero perno di una riforma iniziata con l’abolizione dei vincoli personali e conclusa con la valorizzazione dell’eguaglianza giudiziaria, sottolinea nuovamente proprio questa sua originale idea del valore individuale³⁵⁴.

quale tipo di legge si tratti.

351 Vd. *supra*. Anche COSTA 2003, 40-1, riconduce l’*isonomia* a Solone attraverso questo passo, ma interpretando entrambi (*isonomia* e armonizzazione della giustizia), sulla scorta del Mazzarino, come «parità di diritti», non come ripartizione equa in quanto proporzionale. Cfr. MUSTI 1999, 58-9: «l’*isonomia*, che probabilmente è da concepire in primo luogo come il sostantivo pertinente all’azione dell’*ísa némein*, cioè del *dividere equamente* (*non necessariamente in parti uguali*) e che (molto rapidamente, con ogni probabilità) viene apparentata alla parola *nómos* ed evoca l’idea di un’uguaglianza di fronte alla legge, appartiene in prima istanza allo stesso tronco di ideologia aristocratica di cui fa parte *eunomia*; ma nel momento in cui accentua l’aspetto dell’*uguaglianza* (o, più propriamente, dell’*equità* o *adeguatezza*), rivela il suo potenziale significato di reazione a condizioni tendenzialmente diverse» (cfr. anche SANCHO ROCHER 1991, 246: «es perfectamente posible que *isonomía* sea una voz nueva en la época en la que escribía Alcmeón y, también, que haya surgido al calor del movimiento emergente en torno a Clístenes y sus reformas. Resulta del todo imaginable que haya podido reemplazar a *eunomia* como resumen del ideario político identificado con la defensa del orden justo»). Sulla seriorità del concetto di uguaglianza di fronte alla legge si pronuncia anche HÖLKESKAMP 1992, 58-9.

352 OSTWALD 1969, 106; vd. *supra*.

353 CAPIZZI 1982, 286-311, leggeva le successive cosmologie di Talete, Anassimandro e Anassimene come concezioni, in polemica fra loro, circa il peso politico e giudiziario da attribuire a due “fazioni” milesie, legate rispettivamente alle attività mercantili (“acqua”) e al possesso terriero (“terra”).

354 Vd. *infra* sui concetti di valore individuale e responsabilità in relazione a Solone. Un percorso analogo è stato compiuto anche dallo studioso polacco Włodzimir Lengauer (1988) nel saggio recensito da BIEZUNSKA-MALOWIST/LÉVÉQUE 1989: qui *isonomia* — attraverso le testimonianze di Alcmeone, dello scolio dei tirannicidi e di Erodoto — viene correttamente riportata ad un rapporto armonico piuttosto

4.5 SOLONE HOROS E LA GIUSTIZIA DEL MARE

Nel pensiero di Solone non si dovrà pertanto individuare un settore d'interesse precipuo «pratico e morale» come contrapposto alla parallela ricerca di «conoscenze scientifiche»³⁵⁵; a ragione si è sempre visto un nesso fra l'idea di Giustizia in Solone e il pensiero cosmologico di Anassimandro, ma non nel senso di una innovativa rottura di una tradizione riconducibile fino ai “padri fondatori” della Grecia arcaica, Omero ed Esiodo. Col rischio di un sovvertimento anacronistico, che dipende però esclusivamente dalla nostra conoscenza “puntiforme” delle fonti arcaiche, potremmo riassumere quanto esposto finora in questi termini: la medesima concezione, di un Universo come insieme ordinato (*kosmos*) secondo precise misure che vengono fatte risalire alla legislazione primordiale di un Destino definito *Moirai* in virtù del suo carattere distributivo (così in Anassimandro), trovava nel pensiero greco applicazione sia alla società degli dèi, che ne erano il tramite (così in Omero ed Esiodo), sia a quella degli uomini, per cui il buon funzionamento di una *polis* non poteva che fondarsi — *kata to chreōn* — sulla riproposizione di quella stessa Legge cosmica, o meglio delle *misure* distributive su cui essa si fonda, secondo i limiti segnati dalla giustizia e secondo l'ordine stabilito dal *Tempo*: e questo, in definitiva, pare essere il senso dell'*Eunomia* di Solone³⁵⁶.

Recentemente, Maria Michela Sassi, fornendo un fondamentale contributo all'applicabilità della cosmologia anassimandrea ai concetti di *isonomia*, ha distinto fra quest'ultima e l'*eunomia* soloniana, da lei considerata più affine — rispetto ai regimi politici individuati da Vernant — al sistema di equilibrio gerarchico del fisiologo milesio³⁵⁷. Tuttavia, alla luce dei confronti che abbiamo proposto nelle pagine precedenti, sembra abbastanza chiaro che a proposito di Solone

che esattamente egualitario, anche se poi da essa viene distinta l'*eunomia* come uguaglianza interna ai gruppi aristocratici, mentre l'esempio di Solone identifica evidentemente i due concetti, o meglio fa dell'*isonomia* la *misura* dell'*eunomia*.

355 Così invece SASSI 2009, 61.

356 Va notato che ALMEIDA 2003, 232-3, parlando del *Chronos* in Solone, fa un uso costante della maiuscola iniziale, e lo riconosce, insieme a *Gē*, come «two significant primordial deities from Greek cosmology» (p. 233), pur in un discorso di tutt'altro tenore.

357 SASSI 2007, 196-7: «l'ordre de la cité de Solon [...] est un ordre de classes inégales, dans lequel le nivellement absolu des différences n'est pas observé» (p. 197). L'Autrice prosegue individuando una linea di pensiero — sempre relativo a questo “equilibrio gerarchico” — che passa per il pitagorismo di Archita e giunge alle organizzazioni urbanistiche di Ippodamo.

non si possa distinguere fra *eunomia* ed *isonomia*, dal momento che si tratta di due concetti sostanzialmente differenti: il primo fa riferimento alla *positività* del sistema (indicata dal prefisso *eu-*) e richiama dunque le istanze di giustizia insite nel sistema; il secondo, invece, con il prefisso sul quale è già stata prestata attenzione, descrive le *modalità* di attuazione del sistema stesso, secondo quella giustizia distributiva che abbiamo ampiamente analizzato. Ancora una volta etica e politica si fondono nel riferimento ad un sistema concettuale più ampio, che Solone conosce ed applica alla sua città, l'Atene squilibrata per la *hybris* dei suoi cittadini, che per evitare la sua fatale *tisis* dovrà riscoprire *Eunomia*, la buona ripartizione, la misura isonomica della Legge cosmica – una legge universale, non “naturalmente” immanente alla *polis*.

Questa situazione di crisi doveva aver suggerito a Solone, evidentemente, un'analogia con quanto, a livello più elevato, accade quando nel *kosmos* qualche elemento acquista *kratos* e, perdendosi l'originaria *isonomia kata moiran*, tutto l'universo deve rimescolarsi e darsi un nuovo *nomos*. In questo contesto egli si pose come *horos*, secondo la celebre quanto controversa frase che chiude il fr. 31, come noi oggi lo conosciamo:

ἐγὼ δὲ τούτων ὥσπερ ἐν μεταίχμῳ
ὄρος κατέστην³⁵⁸.

*Io, come in mezzo alle schiere di costoro,
mi posi come horos.*

Secondo entrambi i testimoni che ce li hanno tramandati³⁵⁹, i due versi seguono l'immagine del latte agitato e scremato, che abbiamo analizzato in precedenza³⁶⁰, ma la collocazione in sequenza con gli attuali versi 1-5, che costituiscono la contropolemica soloniana verso i detrattori delle sue riforme, è data esclusivamente dalla loro concatenazione nella citazione aristotelica³⁶¹. L'esegesi del distico incompleto verte in particolare sul significato metaforico e, prima ancora, letterale da attribuire ai termini *metaichmion* e *horos*, quest'ultimo, ovviamente, riconnesso a più riprese con gli altri *horoi* soloniani³⁶² che, come abbiamo già avu-

358 Sol. 31, 8-9.

359 AP 12, 5; VS 16, 4.

360 Vd. *supra*.

361 Cfr. WILAMOWITZ 1893, II, 310; NOUSSIA 2001, 364.

362 Sol. 30, 6.

to modo di rilevare, dovrebbero essere i segnacoli di confine delle terre soggette all'ectemorato e/o delle terre pubbliche e sacre indebitamente razziate dai grandi proprietari attici, piuttosto che cippi ipotecari³⁶³. Nicole Loraux ha dato di quest'immagine una magistrale esegesi³⁶⁴, alla quale è possibile aggiungere qualche ulteriore suggestione.

Metaichmion è, originariamente, lo "spazio fra le schiere", da *aichmē*, la punta della lancia, e successivamente passa ad indicare qualsiasi "spazio intermedio"³⁶⁵; T. Stinton, nella sua analisi al frammento³⁶⁶ (per lui era il 25, seguendo la numerazione Diehl = Bergk), richiama la similitudine omerica riferita alla battaglia presso il muro acheo:

ἀλλ' ὥς τ' ἄμφ' οὖροισι δὺ' ἀνέρε δηριάσθων,
μέτρ' ἐν χερσὶν ἔχοντες, ἐπιζύνω ἐν ἀρούρη,
ὥ τ' ὀλίγω ἐνὶ χώρῳ ἐρίζητον περὶ ἴκης,
ὥς ἄρα τοὺς διέεργον ἐπάλξιες...³⁶⁷

*Ma come s'ingiuriano due intorno ai confini,
con le misure in mano, sul campo comune,
che su poco terreno questionano per il diritto,
così li dividevano i parapetti...*

Abbiamo già incontrato questa disputa confinaria, presumibilmente legata ad una questione ereditaria piuttosto che all'acquisizione di terre comunitarie³⁶⁸, in cui comunque il termine *ouroi* fa riferimento ai "confini" contesi, siano essi segnalati da pietre o da altri marcatori. Stinton, facendo leva sull'interpretazione degli *horoi* come simboli ipotecari³⁶⁹, proponeva di emendare l'*horos* soloniano con *ouros*, operazione giustificabile sul piano paleografico (ed ancor più considerando la tradizione orale che i componimenti soloniani devono aver conosciuto³⁷⁰), stante l'apparente insensatezza di porsi come confine/baluardo (*epalxis*) in una "terra di nessuno", e di interpretarlo come «watcher», nel senso di «guard»: Solone, insomma, si sarebbe posto come «watchdog of the constitution he has

363 Vd. *supra*.

364 LORAUX 1984.

365 LSJ s.v.

366 STINTON 1976, 161-2.

367 Hom. *Il.* XII 421-4 (trad. R. Calzecchi Onesti).

368 Vd. *supra*.

369 In particolare su WADE-GERY 1932, 877-83; vd. *supra*.

370 Vd. *supra*.

framed», oppure come «impartial protector of both sides», oppure infine (l'ipotesi conclusiva dell'Autore, che suppone che τούτων si possa riferire al termine cui è dedicata la parte forse precedente di questo frammento), «protector of the ἔσθλοί».

Più recentemente è stato invece rivalutato il significato originario di *horos*, e Solone metaforizzerebbe se stesso in una pietra di confine che i contendenti vorrebbero spostare in loro favore, come i rivali del passo omerico³⁷¹. È tuttavia evidente che la similitudine iliadica non riguarda la disputa per il confine/baluardo, bensì la disputa *tout court* tra due contendenti attorno al confine/baluardo³⁷², poiché sarebbe alquanto inconsistente pensare che Achei e Troiani volessero spostare dalla propria parte la fortificazione: i primi vogliono difenderla, i secondi conquistarla e abbatterla per dilagare nel campo avverso. Così anche l'immagine di Solone *ouros* di ambo le parti, secondo il modo in cui lui stesso si presenta nel fr. 7³⁷³, non può avvalersi del richiamo omerico; e, d'altra parte, l'ipotesi che qui il nomoteta si erga a difensore degli *esthloi* contro il dilagare del *dēmos* si basa troppo sul presupposto che le due parti dell'attuale frammento appartengano allo stesso componimento, e in più che la lacuna intermedia sia irrisoria³⁷⁴, per poter essere accettato senza numerose riserve. Che, infine, si tratti di un *horos* quale quelli che aveva detto di aver divelto, sarebbe contraddittorio e abbastanza arduo da spiegare.

Che il termine *horos*, inteso come cippo confinario conformemente al significato soloniano, sia etimologicamente connesso o meno con *ouros* "guardiano"³⁷⁵, è abbastanza evidente la contiguità semantica: la funzione di un "confine" è quella di "custodire" ciò che ricade entro il confine stesso. Tale è il significato originariamente geometrico (intendendo proprio, alla lettera, *geōmetria* come misurazione terrestre), come ci spiega Proclo nel commentare la tredicesima definizione di Euclide, relativa proprio al concetto di ὄρος:

371 NOUSSIA 2001, 367. L'interpretazione dell'*epixynos aroura* richiamata dall'Autrice («stretta striscia di terra un cui bordo è confine della terra di un contendente e l'altro confine della terra dell'altro») non sembra applicabile a questo contesto: solitamente *aroura* è la terra coltivata, e inoltre i due litiganti stanno ἀμφ' οὐροίσι, come nota anche la Noussia, «"attorno" anche fisicamente alle pietre di confine che sono oggetto del loro contendere», proprio come se la linea di pietre confinarie fosse singola, altrimenti essi starebbero fra gli *ouroi*, non attorno ad essi (vd. anche *infra*, nota successiva).

372 E questo avvalora quanto scritto nella nota precedente circa il senso dell'*epixynos aroura*.

373 Vd. *supra*.

374 Lo stesso STINTON 1976, 162, notava come «the argument is inconclusive, especially as the gap in Solon's poem may be longer than Aristotle seems to indicate».

375 Sulla connessione con *ouros* "limite, confine", cfr. MILANI 1987, 4: insieme a *ouron* "solco, limite" e *horion*, "segnacolo confinario", sono tutti termini riconducibili al verbo *feruō*, ionico *eiruō*, "tracciare il solco, tirare, trascinare", da una radice indoeuropea **uoru-*, **ueru-* da cui anche il miceneo *wo-wo* = *forfos* "territorio, appezzamento". Per il senso etimologico di "guardiano" cfr. già WADE-GERY 1932.

ἐκτὶ δὲ τὸ ὄνομα οἰκεῖον τῇ ἐξ ἀρχῆς γεωμετρία, καθ' ἣν τὰ χωρία ἐμέτρουν καὶ τοὺς ὅρους αὐτῶν ἐφύλαττον ἀσυγχύτους³⁷⁶.

Questo è un termine proprio fin dal principio alla geometria, per mezzo della quale si misuravano i terreni e si mantenevano i confini ben distinti.

Ma, ai nostri fini, è ancor più significativo il titolo della definizione euclidea: ὅρος ἐκτὶν ὃ τινός ἐστι πέρας, “*horos* è ciò che è *limite* di qualcosa”³⁷⁷. Questi due termini appartengono a un’importante tradizione del pensiero geometrico greco, recentemente indagata da Maria Luisa Catoni in relazione al concetto di *schēma*³⁷⁸: l’Autrice, in particolare, individua, a partire da Erone, due linee interpretative differenti, che concepivano lo *schēma* come forma o figura *contenuta* da un contorno o *horos/peras* (σχῆμά ἐστι τὸ ὑπὸ τινος ἢ τινῶν ὅρων περιεχόμενον³⁷⁹), oppure come forma/figura *delineata* dal contorno stesso e con questo identificabile: la prima è la posizione assunta da Proclo, Erone, Euclide, dalla scuola stoica, facendosi risalire fino ad Aristotele, il quale nega a linee, superfici e punti (i *confini* o limiti geometrici), in quanto oggetti puramente matematici, lo *status* di sostanza³⁸⁰. L’altra linea, invece, rintracciabile ad esempio in Posidonio di Apamea, risale direttamente fino a Platone, e identifica lo *schēma* con il *contorno* della figura, il *peras/horos*: στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι³⁸¹. La cosa da notare, ai nostri fini, è come sia possibile «porre in relazione la sua [sc. di Platone] definizione di *schema* con il ruolo dell’opposizione *peras/apeiron*, già probabilmente pitagorica, e con l’importanza che Platone e la scuola Accademica attribuivano all’*imposizione del limite da parte della divinità nella formazione della materia*»³⁸²: nuovamente troviamo a muoverci in ambito cosmico, nello scoprire come anche il concetto geometrico di *limite* (*peras*) sia riconducibile a quel *poros* che, nel pensiero cosmogonico arcaico, segnava la prima differenziazione nell’*apeiron* primordiale.

Il riferimento ai Pitagorici riguarda l’usanza, loro attribuita, di rappresentare i

376 In *Euc.* I 136, 8.

377 *Euc.*, def. 13.

378 CATONI 2005.

379 “*Schēma* è ciò che circondato da uno o più *horoi*” (*Euc.*, def. 14).

380 CATONI 2005, 9-14 e 17-22; i passi aristotelici in questione sono *Metaph.* 1002a4-24; 1016b25 ss.; 1090b5-13.

381 “Lo *schēma* è il *limite* di un solido”: Pl. *Men.* 76a7; CATONI 2005, 15-16 (Posidonio) e 22-6 (Platone).

382 CATONI 2005, 29 (corsivo mio).

numeri secondo figure geometriche, che sarebbe confluita nella dottrina platonica dei solidi elementali, sviluppata per esempio da Speusippo sulla scorta della cosmogonia del *Timeo*³⁸³; proseguendo in questa direzione, è possibile notare come lo *schēma* rivesta una fondamentale importanza negli studi astronomici, come segnalato da alcune sezioni del secondo libro dello ps. Plutarco (*Περὶ σχήματος κόσμου, Περὶ σχημάτων ἀστέρων*), e come per Simplicio il compito dell'astronomo sia analizzare e dimostrare la grandezza (*megethos*), la figura (*schēma*) e la posizione (*taxis*) degli astri celesti nel *kosmos*³⁸⁴. Anche se trasposta in linguaggio astronomico, siamo sempre di fronte alla consueta immagine delle orbite astrali (le "vie celesti") come limiti e sentieri (*schēma-peras-poros*), che ne sono «la quantità delimitata»³⁸⁵ e che rendono ordinato l'universo, nonché all'origine degli elementi primi (gli *enantia*) dalla differenziazione primigenia ottenuta mediante l'assegnamento dei *poroi*, i "passaggi" che segnavano i "limiti"³⁸⁶, ovvero degli *horoi*, i "segnali dei confini".

A questo punto, la suggestione soloniana può chiarirsi e precisarsi: egli non si trova in una "terra di nessuno" qualsiasi, e nemmeno in una terra collettiva di controversa assegnazione, bensì in un campo di battaglia nel quale le schiere sono *enantia*, opposte e contrapposte: in una situazione potenzialmente caotica e indifferenziata, in cui uno dei due contendenti rischia di conquistare il *kratos* e di provocare, di conseguenza, la *phthora* della comunità civica, egli si pone come *horos*, segnacolo di un confine che è al tempo stesso *peras* e *poros*, egli traccia con la sua persona e la sua attività (che assume visibilità e materialità proprio nella ricollocazione degli *horoi* come confini corretti) una strada da seguire, conformemente al suo sforzo didattico per insegnare ai concittadini la conoscenza della Verità, che è al contempo conoscenza della *Moira*, il Destino cosmico che traccia per ogni uomo la strada che si deve seguire, senza uscire dai suoi limiti rischiando di macchiarsi di *hybris* e scatenare così la *tisis* necessaria per ristabilire la corretta Giustizia³⁸⁷. Tracciando questa strada egli al contempo crea (o ricrea) le delimitazioni del corpo civico³⁸⁸, ordinandolo secondo le giuste misure.

383 Cfr. *ibid.*, 30-8 e 41-60.

384 Simp. *In Ph.* IX 291, 25-6 Diels; cfr. CATONI 2005, 38-41.

385 CATONI 2005, 63.

386 Nella cosmogonia del *Timeo* possiamo trovare l'ultimo esito di questa concezione che abbiamo seguito fin da Omero ed Esiodo: il Demiurgo per mettere ordine nell'*apeiron* iniziale organizza gli elementi in forme e numeri (53b4-5). Il verbo utilizzato è *diaschēmatizō*, dunque il Demiurgo opera definendo gli *schēmata* degli elementi, vale a dire i loro *perata*, le "linee di contorno" (cfr. CATONI 2005, 59-60). Anche per un pitagorico come Eurito, il numero può diventare il limite delle forme sensibili (*ibid.*, 66-7).

387 Un'interpretazione similmente cosmologica era stata data da SEAFORD 2003a a proposito dell'*Oresteia* di Eschilo (cfr. in particolare p. 161).

388 MANVILLE 1999, 153 ss.; DARBO-PESCHANSKI 1996, 712 ss.; LEWIS E. 2006, 302.

A sua volta, la *stasis* così descritta da Solone verrebbe significativamente ad assomigliare a quella ricostruzione dei conflitti poleici che Nicole Loraux ha condotto per tanti anni, quella della «città divisa»³⁸⁹: quella sedizione che è quasi un'istituzione comunitaria³⁹⁰ — necessaria come le reciproche ingiustizie e le periodiche *phthorai* del cosmo anassimandro³⁹¹ —, quella «giustizia come divisione»³⁹² che riconduce lo stesso processo giudiziario — come del resto evidente già nell'archetipico Scudo di Achille — come “lotta” fra due contendenti, la *dikē* come *dichē* (“bisezione”, da *dicha* “in due parti”) ma anche come “strada, direzione”³⁹³, che fa dell'arbitro e del riconciliatore proprio la figura mediana tra le due parti³⁹⁴, la figura che però non fa vincere — tirannicamente — l'una parte sull'altra (altrimenti sarebbe la *phthora*), ma che riamalgama il tutto delimitando il gruppo civico, assegnando a ciascun elemento quanto gli spetta *kata moiran*. Che Solone concepisse la *stasis emphylos* in questi termini, è chiaro dal suo chiamarla *dichostasiē*³⁹⁵.

Applicare questa concezione “cosmica” della *phthora* alla crisi ateniese potrebbe sembrare quantomeno azzardato, ma possiamo addurre un'ulteriore, significativa suggestione a riprova di come queste costruzioni cosmogoniche — eterogenee solo all'apparenza, mentre in realtà espressioni di un unico, articolato sistema — non debbano venir considerate estranee alla riflessione soloniana.

389 È il titolo dell'opera pubblicata originariamente nel 1997 (LORAUX 2006).

390 LORAUX 2006, 159-98.

391 SASSI 2009, 138, pur partendo dall'idea della derivazione del pensiero anassimandro dalla scrittura legislativa (vd. *supra*), giunge a chiedersi «se la sua [sc. di Anassimandro] attenzione non vada all'aspetto del processo e della *conflittualità* all'interno del cosmo piuttosto che all'equilibrio risultante da tale processo». Questa importante acquisizione (speculare, secondo la Sassi, al programma politico di Solone: *ibid.*, 138-9) permette di abbandonare definitivamente la vecchia dicotomia vernantiana fra cosmogonie mitiche fondate sulle teomachie della regalità e cosmogonie filosofiche fondate sull'interazione di elementi razionali (VERNANT 1993, 93-105 ss.; cfr. SASSI 2009, 87-8) alla luce dell'esistenza di un principio regolatore comune e condiviso, consistente in un ordine necessario che altrettanto necessariamente dovrà essere disatteso per un ciclico rinnovamento delle strutture cosmiche (e ciò che si cela dietro questa incombente necessità è stato magistralmente indagato da DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003).

392 LORAUX 2006, 347-69.

393 Etimologicamente, *dikē* vale “sentiero, percorso, direzione” e, nei paralleli sanscriti, mantiene un significativo valore cosmico (cfr. DELG s.v. *δίκη*, con richiami ai termini *dis-* «direction, région du ciel, manière» e *disā-* «direction, région du ciel»; cfr. anche GAGARIN 1973, 82); tutte le accezioni lessicografiche di *dikē* studiate da ALMEIDA 2003, 175-88, si lasciano ricondurre all'idea di “norma di comportamento da seguire” (così già SINCLAIR 1961, 22, e GAGARIN 1973, 83), dunque ancora ai nuclei concettuali della “direzione” e del “sentiero”.

394 Cfr. già GAGARIN 1973, 82 ss.

395 Sol. 3, 37. L'immagine della Giustizia come divisione richiama quelle, analoghe, della Legge come spazio o limite dello spazio che, nei termini analizzati da Eric Lewis (2006; un articolo assai valido, nonostante l'abbondanza di errori tipografici), dà il senso di questa interconnessione fra pensiero politico e cosmologico che abbiamo analizzato in questo capitolo.

Potremmo chiederci infatti: se per lo stadio finale della crisi egli utilizza immagini e concetti cosmogonici, si possono rintracciare gli stessi elementi anche nella fase iniziale del processo, quella *eunomia* cui egli intende riportare Atene? È opportuno a questo proposito analizzare un ben noto e controverso frammento, che finora non avevamo preso in considerazione perché sembra discostarsi, anche se di poco, dal percorso “politico” del suo Autore. Si tratta del famoso distico sulla “giustizia del mare”:

ἐξ ἀνέμων δὲ θάλασσα ταρασσεται ἢν δέ τις αὐτὴν
μὴ κινῆ, πάντων ἐστὶ δικαιοσύνη³⁹⁶.

*Dai venti il mare è agitato: ma se uno/qualcuno
non lo muove, è il più giusto di ogni cosa.*

Abbiamo già messo in evidenza la probabile ripresa, da parte di Solone, della metafora della “nave” per alludere alla precarietà della *polis*³⁹⁷; in questo caso, l’adesione ad un *topos* naturalistico è ancora più esplicita³⁹⁸, anche se pare in netto contrasto con la tradizionale «visione del mare come *per sua natura* incostante e capriccioso»³⁹⁹ quale emerge, per esempio, in Semonide⁴⁰⁰. L’interpretazione tradizionale identifica nel mare la gran massa del *dēmos*, meglio se burrascosamente vociante come in alcuni passi omerici⁴⁰¹, e i venti che la agitano con i *dē-mou hēgemonēs*, stante la somiglianza con il fr. 12, che accosta la furia degli elementi alla schiavitù imposta dal *monarchos* alla città. Una simile lettura non susciterebbe alcun problema, se non per quella precisazione, data quasi per scontata, secondo la quale il “mare” è il più *giusto* di tutte le cose: per quale motivo il popolo non-sobillato dovrebbe essere *naturalmente giusto*? Il contesto sociale ateniese, anzi, avrebbe dovuto sconsigliare a Solone un simile accostamento.

Inoltre, a leggere il frammento con più attenzione, non possiamo non notare come, sebbene il verbo *tarassō* trovi un parallelo nell’*anatarassō* del fr. 31⁴⁰², riferito al “rimestamento” della società ad opera del presunto “tiranno” preconizzato da Solone, qui l’agitazione del mare ad opera dei venti sembra intrinseca alla sua “giustizia/giustizia”: “il mare è agitato dai venti, se qualcuno non lo muove è il

396 Sol. 13.

397 Vd. *supra*.

398 Cfr. NOUSSIA 2001, 284-5: sembra in particolare riecheggiare una favola esopica.

399 NOUSSIA 2001, 285, sulla scorta del Fränkel (corsivo dell’Autrice).

400 φῦν δὲ πόντος ἀλλοίην ἔχει (“mutevole è l’indole del mare”: 7, 42; trad. A. Aloni)

401 *Il.* II 144-6; 394-7; IV 422-9; cfr. GENTILI 1975, 161-2; NOUSSIA 2001, 284; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 137.

402 Sol. 31, 7

più giusto di ogni cosa”, analogamente al caso del frammento eracliteo sul ciccone, che “se non viene agitato” si decompone⁴⁰³. Naturalmente tutto sta nell’interpretazione del pronome *tis* nel verso soloniano, che potrebbe riferirsi ad uno dei venti appena citati, oppure ad altro indeterminato soggetto. In ogni caso, rimane un problema di fondo: perché il mare, in quanto naturalmente tranquillo, è naturalmente *giusto*?

Correttamente Bruno Gentili aveva richiamato, a proposito di questo frammento, di nuovo Anassimandro, con le sue nozioni di *reciprocità* ed *equilibrio*⁴⁰⁴: ma non al *dēmos tout court* andrà riferita la metafora, il popolo non è *naturalmente equilibrato* — Gentili richiama il concetto di *dikē*, ma senza approfondire il suo ruolo nel contesto. Dobbiamo qui ricordare che nelle cosmogonie che stiamo analizzando, e che costituivano la *summa* del sapere sulla *physis* dell’epoca di Solone, lo stato d’indistizione originario (l’*apeiron* di Anassimandro⁴⁰⁵) era identificato con una massa informe di natura acquosa, connessa sempre a divinità marittime o ad esse imparentate, che avevano, come attributo fondamentale, la *giustizia/giustizia*⁴⁰⁶.

Anche Marcel Detienne ha dedicato qualche pagina al tema della “giustizia del mare”, con interessanti confronti vicino-orientali e citando il passo soloniano⁴⁰⁷, richiamando il ruolo sovrano di Nereo⁴⁰⁸ senza però indagare il motivo per cui proprio una *divinità marina* era stata indicata come prototipo di giustizia. Il Vecchio del Mare non era il solo a conoscere tutta la Verità in virtù del ricordo di tutte le *themistes*: negli “inni” — testi tardi, ma che nel loro sincretismo rivelano associazioni d’idee che il “razionale” Esiodo aveva cercato di nascondere nei suoi ingranaggi genealogici — esso era venerato come ἀρχὴ πάντων⁴⁰⁹, ed uno stesso ruolo era riservato ad un altro dio marino, Proteo, *prōtogenēs*, πάντων φύσεως ἀρχὰς ὃς ἔφηνεν e con capacità di intervenire sulla materia informe per darle innumerevoli forme visibili (ὑλὴν ἀλλάσσων ἱερὴν ἰδέαισι πολυμόρφοις)⁴¹⁰. Di Teti, nella sua versione onomastica derivata da *tithēmi*⁴¹¹, alcuni scolî ricordano

403 καὶ ὁ κυκεὼν δίσταται (μὴ) κινούμενος (22B125 DK = 14A6 Colli; cfr. LORAUX 2006, 179-82.

404 GENTILI 1975, 160.

405 Per il dibattito circa l’esatta natura dell’*apeiron* anassimandreo si rimanda a FINKELBERG A. 1993.

406 Vd. *supra*.

407 DETIENNE 1967, 34-6.

408 *Ibid.*, 39 ss.

409 Orph. H. 23, 4; cfr. DETIENNE/VERNANT 1999, 107.

410 Orph. H. 25, 2-3; cfr. DETIENNE/VERNANT 1999, 107

411 Il problema delle “due Teti” è probabilmente inesistente: ancora SASSI 2009, 95, ammonisce a non confondere la nereide *Thetis* (Hes. Th. 244), madre di Achille, con la titanessa *Tēthys*, sposa di Oceano, contrariamente a Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant che, viceversa, notano come tra le due «i legami sono abbastanza stretti perché nonna e nipote appaiano talvolta come duplicati» (DETIENNE/VERNANT 1999, 105; cfr. già RICCIARDELLI APICELLA 1979, 15, sulla scorta del Kerényi). Non sor-

non solo il ruolo di origine e “limite” di tutto, ma anche di regolatrice dell’ordine universale: *θέειν και φύειν τοῦ παντός*, “il fondamento e la natura del tutto”⁴¹². Ancora più esplicito, uno scolio a Licofrone parla di

Θέειε ἢ θάλασσα, ὅτι εὐθεσίας αἰτία· συναχθέντος γὰρ
κατ’ ἀρχὰς τοῦ ὕδατος ἐφάνη ἢ ξηρὰ καὶ γέγονε τοῦ
παντός εὐκομία⁴¹³.

*Teti (è) il mare, per cui è la causa della corretta stabilità: infatti
essendosi condensata in origine l’acqua, apparve la terra e si origi-
nò l’eukosmia del tutto.*

In particolare, queste divinità marine avevano il potere di *conoscere/ricordare e individuare le misure*, in perfetta analogia con la Teti di Alcmane che, agendo sull’informe massa di bronzo primordiale, ne apriva il primo *poros*, il primo passaggio differenziatore, tracciandone dunque per la prima volta i *peirata*, i limiti, i confini, le misure. Ancora negli inni citati Nereo è presentato come ἔρδην, ... *πυθμὴν μὲν πόντου, γαίης πέρας*: “base, fondo/fondamento del mare, limite della terra”⁴¹⁴ e il suo omologo Proteo è il detentore delle *πόντου κληῖδας*⁴¹⁵, *νημερτής*⁴¹⁶, conoscitore di *ὁδοὺν καὶ μέτρα κελεύθου κτλ*⁴¹⁷. Come abbiamo visto, per Solone conoscere le *misure* che abbracciano ogni cosa equivale a conoscere la Verità, che a sua volta corrisponde alla conoscenza del Destino universale (*Moirai*) che regola la vita dell’Universo e degli uomini: sono le misure che il medesimo Destino ha fissato, all’inizio dei tempi, e che è *hybris* oltrepassare o non rispettare; una *hybris* che il Destino stesso punisce (*tisis*) attraverso l’azione di Zeus, la *atē* divina. Abbiamo visto anche come queste *misure* vengano concretizzate, attraverso

prenderebbe se l’originaria *Tēthys* fosse stata artificiosamente trasformata in *Thetis* per renderla *nomen agentis* di *tithēmi* (WEST 1963, 154-5) e dunque compatibile con l’idea di *Thēmis* come ordine cosmico (per *Thēmis*, vd. *supra*; per *Thetis*, cfr. DETIENNE/VERNANT 1999, 105; SASSI 2009, 95); Esiodo registrerebbe dunque entrambe le versioni, distinguendole in due divinità differenti; l’indistinzione che proponiamo nel testo consegue alla convinzione che si tratti della stessa divinità marina, anche perché sarebbe ben strano che una qualsiasi delle cinquanta Nereidi avesse potuto assurgere agli onori di dea cosmica primordiale, addirittura venerata in un tempio a Sparta (Paus. III 14, 4; cfr. WEST 1963, 155; RICCIARDELLI APICELLA 1979, 16; SASSI 2009, 95). Che le divinità acquatiche siano comunque collegate all’idea delle leggi cosmiche è provato anche da Nereo, il quale, come abbiamo visto in apertura, è il saggio conoscitore di tutte le *themistes* (vd. *supra*).

412 *Schol. ad Hom. Il.* I 399-406, 19.

413 *Schol. ad Lyc.* 22, 62-4.

414 *Orph. H.* 23, 1 e 4.

415 *Orph. H.* 25, 1.

416 *Hom. Od.* IV 384.

417 *Ibid.* 389-90.

il *Tempo*, in modo dinamico, attraverso cioè un particolare *movimento rotatorio* che potrebbe essere quello di stelle e pianeti⁴¹⁸, ciò che Anassimandro esprimeva in termini di sfere racchiudenti la Terra.

Ora, i termini con cui Anassimandro descrive il “controllo” esercitato dall’*a-peiron* (o meglio, probabilmente, dalla Giustizia cosmica) sul *kosmos* sono resi con *kybernaō*, che rimanda, prima ancora che al lessico politico del “governare” (in questo senso la metafora è usata anche dall’oracolo delfico che assegna a Solone il compito di *kybernētēs*⁴¹⁹), al “reggere il timone della nave”: un’operazione che ben si addice alla *Moirā*, il Destino che dirige l’universo «tracciando in anticipo il cammino, come il pilota guida la nave sul mare», ma anche disegnando i percorsi delle orbite astrali, «in quanto i movimenti degli astri e del sole, sui quali si regola tutto il corso del divenire, tracciano nel cielo degli *hodoí*, *kéleuthoi*, *póroi*, strade visibili che segnano le diverse regioni dello spazio» e che «sono anche i cammini o le porte del mare, poiché gli astri emergono dalle acque per tuffarsi nuovamente in esse»⁴²⁰. Così facendo, essi svolgono l’identica funzione del *Poros* alcmaliano, che traccia (per opera della marina Teti) un primo percorso nell’indifferenziato *a-peiron* originario⁴²¹ in vista di *Tekmōr*, il “segno” chiarificatore⁴²², che abbiamo accomunato al *Phanēs* orfico, il dio protogono che “appare” (*phainō*), e al *pharos*, il mantello donato da *Zas* a *Chthoniē* nella teogonia di Ferecide, che nella sua trama intessuta, equivalente, come l’uso platonico della metafora ci suggerisce, alla struttura stessa del cosmo, fa apparire l’universo ordinato⁴²³.

418 Cfr. AVENI 1993, 14.

419 VS 14, 6. Sull’uso politico dell’immagine del timoniere (e della nave), anche in altri contesti, cfr. BROCK 2005, 28-30. CAMPANILE 1991, 470, non accetta l’autenticità anassimandrea del termine, ma la parola è compatibile con l’immaginario arcaico.

420 DETIENNE/VERNANT 1999, 110; sugli astri che emergono o si tuffano in Oceano, vd. per esempio Hes. *Op.* 566 e 619-20; sui *poroi* celesti degli astri, vd. per esempio D.S. I 98, 3; Orph. *A.* 37; 207; 781 (DETIENNE/VERNANT 1999, 110-1).

421 «Benveniste ha mostrato che *póntos* corrisponde al vedico *pánthaḥ* che, contrariamente ai termini che si applicano ai cammini tracciati, fissati, ai sentieri stabiliti, designa il cammino che non è tracciato in anticipo, il percorso tentato attraverso una regione sconosciuta e ostile, la strada da aprire laddove non esiste, e non può esistere, nessuna strada propriamente detta» (DETIENNE/VERNANT 1999, 116). Dal canto suo, KAHN C. 1960 (appendice II) aveva proposto che *a-peiron*, in Anassimandro, non derivasse da *a* + *peras/peirar* (“senza limite”), bensì dalla radice dei verbi *peirō/peraō/perainō* (“provare”, “attraversare”, “completare”), avendo un significato *grosso modo* di “inattraversabile”, che è concettualmente molto vicino all’immagine di un indistinto primordiale privo di passaggi ben delimitati.

422 *Tekmairō*, “mostrare, indicare”, compare come termine tecnico della navigazione (“insegnare una rotta”), per esempio in Hom. *Od.* X 563 (ἄλλην δ’ ἤμιν ὁδὸν τεκμήρατο Κίρκη), ma è anche il potente e veritiero cenno del capo di Zeus (μέγιστον τέκμων: Hom. *Il.* I 525-6) e, in generale, la manifestazione del Destino, δειλῶν τε καὶ ἐθλῶν τέκμαε ἐναργέε (Musae. 2B7 DK = 5A3 Colli, in Clem. Al. *Strom.* VI 26, 3).

423 Cfr. già le osservazioni di PRIER 1979, 163-4, sui legami fra il concetto di *metron* e le “strade”, i “sentieri”, i “limiti” (*hodoi*, *keleutha*, *peirata*).

Ma i *poroi* marini non sono segnati solamente dai percorsi notturni delle stelle e dei pianeti, grazie ai quali «lo spazio marino è [...] orientato e ordinato»: vi sono anche «alcuni venti, i venti regolari, Zefiro, Borea, Noto, che soffiano sempre negli stessi periodi, nella stessa direzione, [e] costituiscono i *póroi* dello spazio marino»⁴²⁴. Questi venti, che posso anche collegare fra loro varie parti del mondo greco creando dei veri e propri itinerari prefissati⁴²⁵, sono figli di *Astraios*, a sua volta nato dal titano *Kreios* e da *Eurybiē*, figlia di Ponto, e di *Eōs*, anch'essa di stirpe titanica (era nata da *Theia* e *Hyperion*): essi sono dunque imparentati alla lontana con le divinità marine ed appartengono alla stessa categoria di entità luminose e astrali dei loro zii, *Pallas*, *Persēs* (ὄς καὶ πᾶσι μετέπρεπεν ἰδμοσύνην, “che su tutti si distingue per il suo sapere”), *Helios* e *Selēnē* e dei loro fratelli, *Eōsphoros* e stelle splendenti⁴²⁶. Essi «con i loro percorsi accordati [...] fissano l'Oriente e l'Occidente, il Nord e il Sud, orientando uno spazio che sarebbe altrimenti informe e indistinto»⁴²⁷, e si contrappongono ai venti tempestosi, nati dal corpo di Tifeo sconfitto da Zeus e gettato nel Tartaro⁴²⁸, che causano «non soltanto il disordine dei *póroi*, la confusione di tutte le direzioni dello spazio, ma anche una confusione del mare con il cielo» quasi in un ritorno «all'*áporon* e all'*atékmarton*»⁴²⁹, in quel turbine oscuro che Apollonio Rodio chiamerà *katoulas*⁴³⁰.

I venti tempestosi, quindi, dannosi per gli uomini, cancellano quei *poroi* che i venti buoni avevano tracciato nell'indistinto spazio marino rendendolo ordinato, orientato, adatto ad essere percorso; dal punto di vista cosmologico, essi annullano quell'azione del *poros* che, individuando una prima distinzione all'interno dell'*apeiron* originario, sotto forma di passaggio o sentiero ben delimitato, aveva portato alla nascita dell'universo come *kosmos* ordinato, e dunque giusto⁴³¹. Allo stesso modo Anassimandro, nel cui *apeiron* iniziale dovremo riconoscere qualcosa di vagamente liquido, almeno secondo le testimonianze circa la sua teoria sull'origine del mondo⁴³², e di dinamicamente equilibrato secondo un'azione di forze opposte, ma armoniche⁴³³.

424 DETIENNE/VERNANT 1999, 117.

425 Così secondo il *Περὶ ἀνέμων*, cit. da DETIENNE/VERNANT 1999, 117.

426 Discendenza di *Theia* e *Hyperion*: Hes. *Th.* 371-4; di *Krios* ed *Eurybiē*: *ibid.* 375-82.

427 DETIENNE/VERNANT 1999, 118; cfr. Orph. A. 1149-51: ἐπιφρίσσοντα γὰρ ἦδη / ἄκραν ζέφυρον καταδέρκομαι· οὐδ' ἀτέκμαρτον / ὕδωρ Ὀκεανοῦ κελαρύζεται ἐν ψαμάθοισιν.

428 Hes. *Th.* 869-80. Anche per Ferecide il Tartaro è la dimora di Θύελλα, la Tempesta (Pherecyd.Syr. 7B5 DK = 9A3 Colli, da Origenes *Cels.* 6, 42).

429 DETIENNE/VERNANT 1999, 119.

430 IV 1695.

431 Sui legami fra il concetto di *dikē* e l'immagine del “sentiero” vd. *infra*.

432 12A27 DK (= 11A17 + 11B2 Colli): testimonianze di Aristotele (*Mete.* II 353b6), Alessandro di Afrodisia (*in Mete.* 353b6) e Aezio (III 16, 1) sul mare come “residuo” di una primordiale *hygrotes*.

433 Cfr. FREUDENTHAL 1986, 211; vd. *supra*.

Ecco dunque da dove Solone riprende il concetto della “giustizia/giustizia” del mare: un mare è bene ordinato, *eukosmos*, grazie alla presenza di venti costanti, che non lo sconvolgono; se però viene agitato dalle tempeste, diviene *ingiusto*, perché torna a quello stato di indistinzione nel quale non sono più visibili le misure e i confini delle realtà. Nel mare agitato, nulla è più *kata moiran*: non conoscendo il contesto da cui questo distico è stato estrapolato da Plutarco⁴³⁴, possiamo solo immaginare che in questa condizione di *katoulas* la nave-*polis*, secondo l'usata metafora, sostasse senza più riconoscere il proprio *poros*, forse anche *klinomenē*⁴³⁵.

434 VS 3, 6.

435 Vd. *supra*.

5. LA GIUSTIZIA DI HERMES

Come abbiamo mostrato nelle pagine precedenti, la nuova *misura* su cui Solone intende fondare l'*Eunomia* ad Atene è quella di una *giustizia distributiva* secondo la quale ogni elemento della società occupa il posto che gli spetta in base ad un metro valutativo – quello della ricchezza – che permetta di definire la giustezza delle sue azioni, vale a dire la capacità di adeguare la sua volontà al destino assegnato. Questo sistema appare strettamente connesso al pensiero cosmogonico greco arcaico, che tendeva a individuare un processo genetico consistente nella progressiva differenziazione di un *apeiron* primordiale, secondo ben precise misure e in ottemperanza ad una norma universale di giustizia che assegna ad ogni elemento il posto che gli spetta, e che non dovrà mai oltrepassare per non causare la rovina dell'intero *kosmos*. La presenza di concetti cosmogonici in Solone può essere provata attraverso alcune immagini utilizzate nei suoi poemi, come quella del "mare giusto" – richiamo alla massa acquosa primigenia che trova nelle sue divisioni ordinate la sua giustezza/ giustizia – e quella dell'*horos* con cui egli stesso si identifica, che ponendosi come limite invalicabile e segnalazione di un cammino interviene a ordinare una situazione conflittuale, potenzialmente distruttiva per la città.

In questo clima teso, pericoloso, nel quale ogni parte della società era pronta ad avversare delle riforme ritenute ora troppo blande, ora troppo radicali, Solone è costretto a muoversi con circospezione e cautela, dimostrandosi astuto e ingannatore – nelle parole ed anche, se volessimo dar credito ai racconti tradizionali, nei fatti¹ – come i referenti mitici individuati dalla critica moderna, Idomeneo, cretese, e Odisseo, fasullo cretese².

5.1 LA GIUSTIZIA DEL LUPO

L'insistente ricorrenza della tematica dei Cretesi, mentitori per antonomasia³,

1 Vd. *supra* per un accenno al *dolos* soloniano.

2 Cfr. VOX 1984, 23-4. Anche nella silloge teognidea vengono sviluppate tematiche relative agli inganni odissiaci cfr. NAGY 1982, 123 ss.

3 Κρήτες ἀεὶ ψεύδεται, κακὰ θηρία, γακτέρες ἀργαί (Epimenid. 3B1 DK = 8A1 Colli).

sembra avere un suo significato⁴, ma ciò che ora è importante sottolineare è questa sottile astuzia di cui Solone rivendica l'utilizzo anche in un altro, famoso contesto:

τῶν οὐνεκ' ἀλκὴν πάντοθεν ποιούμενος
ὥς ἐν κυσὶν πολλαῖσιν ἐστράφην λύκος⁵.

*Perciò, facendomi riparo da ogni parte,
presi a rigirarmi come un lupo tra molte cagne.*

Si tratta di un altro distico che ha molto sollecitato la curiosità degli studiosi⁶; se l'uso della similitudine zoologica rientra nella prassi comune della letteratura greca⁷ e la tipologia venatoria è d'indubbia ascendenza omerica — l'accento è stato posto in particolare sull'Ettore del libro dodicesimo dell'*Iliade*, che affronta i nemici “come a volte tra i cani e i cacciatori si gira / un cinghiale o un leone ebbro della sua forza”⁸ –, la scelta del lupo come animale referente sembra carica di interessanti significati. Infatti il lupo compare a volte, nell'immaginario omerico, come simbolo di coraggio⁹, ma è per lo più un coraggio connesso al mondo della guerra e della violenza devastatrice degli eroi: «il restitue, au travers du prisme sociétal, le reflet de certaines pratiques aristocratiques du monde homérique bien connues, telles la chasse, la ruse et la razzia du bétail»¹⁰. Si è anche pensato che Solone, con l'immagine del lupo — animale selvatico ed estraneo alla società umana — volesse rappresentare il proprio isolamento, la propria estraneità rispetto alla società, la propria indipendenza¹¹: ma, altrove, il riferimento a fantomatici ἡμεῖς¹², “noi”, ha fatto pensare che Solone non agisse da

4 Vd. *infra*.

5 Sol. 30, 26-7 (trad. M. Fantuzzi).

6 Per una panoramica sulle più recenti interpretazioni, cfr. NOUSSIA 2001, 362-4, alle quali si aggiunge quella “ironizzante” di SAUGE 2000, 463.

7 Gli animali erano considerati «rappresentanti privilegiati della *physis* in quanto pensati come eternamente uguali a sé stessi, e perciò sicuro termine di raffronto per la sconcertante varietà dell'etologia umana» (FRANCO 2008, 73). Ancora sul rapporto fra gli animali e l'ordine sociale cfr. CHARPENTIER 2007, 144.

8 Hom. *Il.* XII 41-2 (trad. R. Calzecchi Onesti); cfr. FERNÁNDEZ DELGADO 1999, 40.

9 Hom. *Il.* IV 471-2; XI 72; XVI 156-66; cfr. DETIENNE/SVENBRO 1979, 4-5; NOUSSIA 2001, 363.

10 MARCINKOWSKI 2001, 9 e 26; cfr. anche DETIENNE/SVENBRO 1979, 4.

11 KATZ ANHALT 1993, 130-1; BLAISE 1995, 33-5; NOUSSIA 2001, 363; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 151-2. Il parallelo alcaico a volte addotto a confronto (il difficilissimo e controverso λυκαί(χ)μῆαις: 130b, 9-10 Voigt; cfr. MAINOLDI 1984, 128; VOX 1984, 130) non ha invece nulla a che fare, dato che qui il lupo o i lupi sono evocati semplicemente per alludere ad un posto selvaggio, veramente l'opposto della civile *polis*.

12 Sol. 5, 4.

solo, né desiderasse isolarsi¹³; d'altra parte Solone non avrebbe mai potuto scegliere il lupo come metafora del suo eventuale isolamento, giacché un "lupo solitario" avrebbe evocato soltanto «l'inquiétante impunité du tyran»¹⁴.

All'epoca l'immagine della caccia ai lupi doveva essere ben presente nei pensieri degli Ateniesi, continuamente minacciati nei propri pascoli dalle incursioni di questi predatori provenienti principalmente dal monte Licabetto, come la sua etimologia lascia credere¹⁵: sembra anzi che proprio nel corso della legislazione soloniana siano stati presi provvedimenti per debellarli¹⁶. Era dunque un esempio ben vivo e attuale, quello scelto da Solone: e, come è stato recentemente messo in evidenza da Alexandre Marcinkowski in uno studio sulla simbologia del lupo presso i Greci, nel contesto venatorio questi animali venivano ad assumere connotazioni di *intelligenza* e di *astuzia* nello sfuggire ai cacciatori, i quali utilizzavano proprio i cani per stanarli¹⁷.

Ma l'astuzia sfuggente del lupo, *epiboulos* nelle parole di Aristotele¹⁸, è rivolta solo nei confronti di chi lo caccia per ucciderlo: altrove, questo animale può addirittura diventare un salvatore, come anche alcune tradizioni delfiche ci confermano¹⁹. Il lupo è, cioè, buono con gli amici e astutamente perfido con i nemici, proprio in quella reciprocità distributiva che lo stesso Solone sottolineava come

13 Cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 132. MELISSANO 1994 aveva ricondotto la poeisa soloniana agli ambienti simposiali degli *esthloi/agathoi*, ma come abbiamo visto la polemica è diretta tanto contro questi ultimi quanto contro i *kakoi* (vd. *supra*). La "solitudine" in ogni caso potrebbe appartenere a una fase più avanzata, per esempio quella dello scontento generale nei confronti della prima parte delle riforme.

14 LORAUX 1984, 207. L'Autrice accetta questo paradosso "impensabile" come altra figura dell'*horos en metaichmiōi*, ma va notato che mentre Solone «au milieu de la lice» fa da spartizione tra due schiere ordinate e opposte (vd. *supra*), la muta di cagne che lo assediano in quanto lupo veicola un'immagine diversa, più disordinata, forse proprio simbolo dello squilibrio civico che egli tentava di risolvere.

15 Sul problema dei lupi, cfr. VS 23, 4 ("di antica data è poi per gli ateniesi combattere contro i lupi, perché hanno un territorio più adatto per il pascolo che per l'agricoltura", trad. M. Manfredini); sull'etimologia del Licabetto, cfr. Hsch. λ 1366.

16 VS 23, 3 = SN 32a (vd. *supra*, *Introduzione*). La questione delle ricompense coinvolge il problema della monetazione ateniese (cfr. PICCIRILLI 1990, 245-7), ma non è necessario che i compensi venissero forniti in moneta. Sulla lotta degli Ateniesi (ma non solo) contro i lupi cfr. MAINOLDI 1984, 127; MARCINKOWSKI 2001, 17.

17 MARCINKOWSKI 2001, 14-15; cfr. anche DETIENNE/SVENBRO 1979, 5; FERNÁNDEZ DELGADO 1999, 41. Il fatto che il lupo-Solone sia qui braccato da *cagne* ci riporta probabilmente ad un intento denigratorio nei confronti degli oppositori (cfr. FRANCO 2008, 83: «la femminilità delle *kynes* nel passo pare potersi spiegare proprio con l'effetto polare che la coppia animale [sc. quella cane/lupo, in relazione all'opposizione femminile/maschile precedentemente analizzata dall'Autrice] produceva e che conferiva alla metafora il seguente senso: il poeta "maschio" indipendente e solo, si oppone a un branco di "femmine", codarde e vili»), pur rimanendo sempe all'interno del medesimo sistema d'idee (vd. *infra*).

18 H.A. 488b18 (cfr. DETIENNE/SVENBRO 1979, 4).

19 Cfr. MARCINKOWSKI 2001, 23-5: a Delfi il lupo era per esempio connesso a segnalazioni profetiche (cfr. Paus. X 6, 2) e come tale collegabile ad Apollo *Lykeios* (MARCINKOWSKI 2001, 16 n. 75; in generale, sui lupi e Apollo, anche in relazione a fondazioni civiche: MAINOLDI 1984, 22-8).

comportamento “giusto”²⁰. Non ci sorprenderà notare, sulla scorta di Onofrio Vox²¹, che Pindaro utilizzerà queste stesse immagini – reciprocità e lupo, fuse insieme – nella seconda *Pitica*:

φίλον εἶη φιλεῖν·
ποτὶ δ' ἐχθρὸν ἅτ' ἐχθρὸς ἐὼν λύκοιο
δίκαν ὑποθεύσομαι,
ἄλλ' ἄλλοτε πατέων ὁδοῖς σκολιαῖς²².

*Possa amare chi mi ama;
verso il nemico comportarmi da nemico,
mi proporro il modo del lupo,
camminando ora di qua ora di là per strade oblique.*

Le “strade oblique” sono quelle dell’astuzia, dell’inganno finalizzato a colpire il nemico parando, al contempo, i suoi colpi: non tanto, dunque, l’esercizio di «risorse prettamente bestiali» per l’affermazione della giustizia²³ che Solone invece, come abbiamo già notato, tende a sottrarre a qualsiasi ingerenza personale – compresa la sua – per darle invece forza assoluta e svincolata²⁴, bensì l’applicazione di quel principio di giusta distribuzione che doveva essere alla base del suo concetto di *eunomia* e, pertanto, di *dikē*. Il “metodo del lupo” pindarico è dunque una vera e propria “giustizia del lupo”, una giustizia che per affermarsi deve combattere con i propri nemici, specie se essi sono numerosi come le “cagne” del verso citato. È del resto la stessa scelta del lupo come referente simbolico a mostrare il rifiuto, da parte di Solone, di qualsiasi *bia*, forza/violenza che avrebbe rischiato di assimilarlo ad un tiranno: la giustizia per affermarsi deve fondarsi sull’astuzia perché si tratta di un valore essenzialmente razionale, intellettuale, noetico – non dimentichiamo che Solone, nel personalissimo agone intrapreso contro gli *hybristai*, sposta il campo d’azione sul piano intellettuale, cui pertiene il tipo di successo (e di *kleos*) che egli intende conseguire²⁵. È qualcosa di più che un ambiguo ricorso alla «doppiezza come modo di governo»²⁶, anzi di completamente opposto: «le valenze implicite di questa immagine del lupo

20 Vd. *supra*.

21 Vox 1983a, 305-7, con considerazioni confluite poi in *Id.* 1984, 127-30.

22 *Pi. P.* 2, 83-5 (trad. O. Vox).

23 Vox 1984, 131-3, che riprende e sviluppa *Id.* 1983a, 307-8.

24 Vd. *supra*.

25 Vd. *supra*.

26 Vox 1983a, 312.

[...] non implicano solo l'idea di violenza, ma anche quella di abilità nel difendersi e nello stesso tempo di rifiuto della doppiezza e di coerenza nel rispettare il principio della reciprocità»²⁷.

Una favola esopica ("Il lupo e l'asino"²⁸) racconta:

λύκος τῶν λοιπῶν στρατηγῆσας λύκων νόμους ἔτραξε
 πᾶσιν, ἵνα ὅ τι ἂν ἕκαστος κυνηγήσῃ, πάντα εἰς μέσον
 ἄξῃ καὶ μερίδα ἴσῃν ἕκαστῳ δώσει, ὅπως μὴ οἱ λοιποὶ
 ἐνδεεῖς ὄντες ἀλλήλους κατεσθίουσιν.

Un lupo che era a capo del branco, aveva promulgato una legge per cui ognuno doveva mettere in comune il prodotto della sua caccia e darne a tutti in parti uguali, per evitare che gli altri lupi, affamati, si mangiassero tra loro.

Il racconto prosegue con l'inadempienza alla stessa norma da parte del capobranco, schernito dall'asino, in quella che sembra una puntuale trasposizione del comportamento *hybristēs* di Agamennone nell'*Iliade*: ma ai nostri scopi è assai significativo il contesto di partenza, che ambienta nel branco dei lupi cacciatori, metafora della società organizzata²⁹, una vera e propria legislazione isonomica. Come nella più ordinata schiera aristocratica, i lupi dovranno mettere le loro prede *nel mezzo* e spartirle *equamente*³⁰. S'intende, in questo caso, che ad ogni membro del branco andrà una parte uguale a quella di ogni altro compagno, poiché i lupi fra loro sono *homoioi*, privi di qualsiasi differenza³¹.

Lupo legislatore o nomoteta, fondatore di un regime isonomico³², garante di una giustizia distributiva e, ancora, "araldo", annunciatore come nella tradizione delfica citata poco più sopra; lupo che si colloca *nel mezzo* per porvi una regola assoluta «destinée à modifier le rapport social dans un monde de prédateurs et de carnassiers»³³. Un lupo molto soloniano, quello raccontato da Esopo³⁴, che, a parte il finale "tirannico", sembra ben consapevole dell'abilità "spartitoria" di

27 NOUSSIA 2001, 363, con specifico riferimento al passo pindarico.

28 228 Chambry³; trad. E. Ceva Valla.

29 Questo già in Omero (cfr. DETIENNE/SVENBRO 1979, 4-5; MAINOLDI 1984, 101-2); addirittura nella favola esopica su *Lupi e cani in guerra* (215 Chambry³) i primi vengono descritti come più coesi dei cani.

30 Sull'argomento, cfr. DETIENNE/SVENBRO 1979, 6-8 ss.

31 Cfr. *ibid.*, 7.

32 «Loup isonomique» lo chiama infatti LORAUX 1984, 207, cogliendo pur su basi differenti (vd. *supra*) questa basilare valenza.

33 DETIENNE/SVENBRO 1979, 7.

34 Sul valore delle favole esopiche come fonte storica e culturale vd. *infra*.

questo carnivoro, tanto da farne un adepto della *mageirikē technē*³⁵. Ora, *mageiros* non è solamente il “macellaio”, ma è anche colui che opera concretamente la suddivisione delle parti durante i riti sacrificali: non a caso, Esichio esplicava con *mageiros* il termine *daitros* che, fin da Omero, indicava colui che, a tavola, tagliava e spartiva le carni, con un compito dunque assai affine a quello dell’araldo³⁶. Da dove nasce questa “specializzazione” del lupo? Secondo quanto hanno ricostruito Marcel Detienne e Jesper Svenbro, dall’osservazione delle naturali tendenze alimentari di questi animali: «spontanément, la gueule du loup tranche des morceaux de même poids. D’instinct, sa mâchoire procède au partage égalitaire. C’est incontestablement ce savoir inscrit dans la vocation naturelle du loup à l’art du boucher et du cuisinier qui lui ouvre la carrière politique. Technicien de la découpe en parts égales, [...] est porteur du modèle isonomique qui fait du repas communautaire l’acte producteur et reproducteur de l’égalité politique»³⁷.

È assai significativo che l’immagine del lupo associ la valenza nomotetica a quella distributiva, perché evidentemente risale ad una fase ben precisa dello sviluppo del pensiero politico greco, nella quale non si potevano disgiungere fondazione legislativa e giustizia distributiva. E vi sono concrete possibilità che Solone stesso si collochi in questa fase, se proprio non ne fu il vero iniziatore: come abbiamo già ampiamente analizzato, egli è consapevole dell’impossibilità di scindere il momento legislativo da quello (ri-)fondativo di una società sulla base di nuovi rapporti di reciprocità, espressi dalle riforme “istituzionali” che trovavano base nella suddivisione “censitaria” della popolazione attica. Secondo quanto abbiamo notato, l’articolazione delle “classi” soloniane corrispondeva ad una vera e propria “misura di valore” — completamente innovativa rispetto ai vecchi modelli *timē/geras* — che scandiva il ritmo della distribuzione “isonomica” delle cariche pubbliche, i nuovi *gera* della nuova *dikē*, svincolata dagli interessi di casta che si erano venuti accumulando nel corso dell’evoluzione sociale che abbiamo cercato di evidenziare³⁸.

35 Aesop. 281 Chambry³; addirittura un *makellarios* nella favola 107 (cfr. DETIENNE/SVENBRO 1979, 10).

36 Su questi ruoli del *mageiros* cfr. BERTHIAUME 1982, *passim*, e GROTTANELLI 1988, 35. *Daitros*: Hom. *Od.* I 141; XVII 331; Hsch. δ 118 (δαιτρός· μάγειρος διαίρων τὰ κρέα, ἢ ὁ ἐν τραπέζῃ κόπτων τὰ μέρη); lo stesso, per esempio, anche in *Suda* δ 131. Cfr. anche Thphr. fr. 18 Pötscher, cit. in DETIENNE/SVENBRO 1979, 22. *Daitros*, naturalmente, è etimologicamente derivato da *dais*. Per il ruolo dell’araldo come distributore di onori nell’ambito del banchetto, vd. *supra*. Erodoto (VI 60) accosta araldi e *mageiroi*, insieme agli auleti (altra presenza indispensabile nelle celebrazioni rituali), nell’elencare i mestieri ereditari, e quasi iniziatici, presso gli Spartani (cfr. DETIENNE/SVENBRO 1979, 11; BERTHIAUME 1982, 41-3). Sull’associazione fra araldi e sacrificatori cfr. BURKERT 1988, 167.

37 *Ibid.*, 12.

38 Vd. *supra*. Va notato che, se davvero a questa complessa simbologia del lupo legislatore si possono ricondurre anche le immagini del *cerchio* e del *centro* (cfr., per esempio, DETIENNE/SVENBRO 1979, 7 e

Questa spartizione ha, ancora una volta, una precipua ascendenza cosmica e cosmogonica: “fare le parti” e poi “distribuirle” secondo misura, *kata nomon*, significava infatti conformarsi alla Moira universale (*kata moiran*) che stabilisce per ciascun elemento cosmologico la corretta spettanza (*moira*, il Destino individuale). Ma significa anche evitare che la società si dissolva in un disordine fratricida in cui alcuni elementi prendono il sopravvento su altri, distruggendoli, in quella *hybris* trascendente oltre la misura che ci è ormai ben nota³⁹: la commensalità disordinata è qualificata come *akosmia* da Ateneo⁴⁰, e nella favola esopica del lupo nomoteta l’istituzione del *nomos* serve per l’appunto ad evitare che i membri del branco, spinti dalla fame, si divorino a vicenda⁴¹. Il cannibalismo è proprio ciò che esclude – per oracolo delfico – Atamante dalla vita sociale finché, partecipando ad un banchetto di lupi, ben regolato secondo precise ripartizioni, quasi ritualizzato come fosse un sacrificio, tornerà alla sua condizione umana⁴². Ma è anche ciò che trasforma, secondo il racconto della *Repubblica* di Platone, il capo del popolo in un tiranno: nella leggenda del tempio di Zeus *Lykeios* in Arcadia, chi assaggia visceri umani insieme a quelli di altre vittime sacrificali è destinato a trasformarsi in lupo⁴³. Le parole di Socrate, riecheggianti il mito di Licaone⁴⁴, stanno a significare che qualunque singolo che detenga il potere potrebbe inclinare alla tirannide, sospinto dalla possibilità di eliminare con la violenza i propri oppositori.

Il retroterra soloniano è ben presente nella formulazione politica di Platone: la condanna della tirannide si basa sugli stessi termini, il pericolo di una *bia* non svincolata dal potere individuale, e la trasformazione in lupo dell’uomo che si macchia di *hybris* aspirando alla *pleonexia*⁴⁵ ha il sapore di una iniziazione catartica che, attraverso l’apprendimento delle giuste modalità distributive da parte dei “veri” lupi, detentori della *mageirikē technē*, insegna a soppiantare la violenza e l’ingiustizia con doti più intellettuali, l’astuzia e l’intelligenza, di cui il lupo ri-

13), anche l’innovativa geometrizzazione operata da Clistene non potrà più essere considerata appannaggio esclusivo del pensiero politico tardo-arcaico.

39 Vd. *supra*.

40 *Deipn.* I 12d-e; cfr. DETIENNE/SVENBRO 1979, 22.

41 Ancora nell’Atene di fine V secolo queste suggestioni erano ben presenti, se si nota, con DETIENNE/SVENBRO 1979, 17, che nel decreto di Patrocleide *sphageus*, “sgozzatore”, è il termine tecnico con cui ci si riferisce a chi si macchia di un assassinio nel corso di una guerra civile (And. 1, 78) – e “sgozzare” è l’azione del lupo che assale un proprio simile. Sulla *stasis* come *sphagē* cfr. LORAUX 1995, *passim*.

42 [Apolod.] I 9, 2; cfr. DETIENNE/SVENBRO 1979, 13-14.

43 Pl. R. VIII 16, 565d-566a; cfr. DETIENNE/SVENBRO 1979, 15; MAINOLDI 1984, 11-18. Anche Licaone, a causa di una colpa analoga a quella di Atamante, viene trasformato in lupo: cfr. MARCINKOWSKI 2001, 8.

44 Cfr. GROTTANELLI 1984, 854; sul mito di Licaone, KITTS 1992.

45 Cfr. DETIENNE/SVENBRO 1979, 16-17.

mane metaforico veicolo⁴⁶. L'antitesi fra il lupo nomoteta e il lupo che viola il *nomos* prevaricando la giusta ripartizione è dunque solo apparente, e questo animale rimane il simbolo, sfuggente e fuorviante, di una sapienza "nera" (per utilizzare il suggestivo aggettivo di Vox) che sa attribuire a ciascuno ciò che gli è dovuto, premiando a viso aperto gli amici e punendo, spesso ingannandoli astutamente, i nemici, seguendo le strade, a volte diritte, altre volte contorte ed enigmatiche, di *Dikē*.

L'uso singolare che Solone fa della metafora zoologica non si limita all'evocazione del patrimonio concettuale connesso ad una figura, quella del lupo, ben presente nell'immaginario ateniese anche per ragioni contingenti: nel fr. 15, già citato a proposito della polemica contro i "poveri" oppressi⁴⁷, la critica soloniana, focalizzata sulla loro ignoranza (*χαῦνος νόος*) si serve di un altro sorprendente paragone:

ὁμέων δ' εἷς μὲν ἕκαστος ἀλώπεκος ἴχνεσι βαίνει,
κύματιν δ' ὑμῖν χαῦνος ἔνεστι νόος...⁴⁸

*Ognuno di voi va singolarmente sulle orme della volpe,
ma nel vostro insieme avete il cervello vuoto...*

Come il lupo, anche la volpe è universale simbolo di furbizia⁴⁹, e il distico è generalmente interpretato come una frecciata contro «l'abilità del singolo a perseguire i propri privati interessi in opposizione alla sua totale miopia nella gestione del bene pubblico»⁵⁰. Questa però è materia di scandalo soprattutto nella piena democrazia ateniese⁵¹, mentre dobbiamo ricordare che all'epoca di Solone il "popolo", al quale questo carne si rivolge, prendeva solo marginalmente parte alla gestione della cosa pubblica. L'immagine risulterà meglio inquadrata nel

46 KUNSTLER 1991 ha dedicato un approfondito studio sulla tematica del "licantropo" in relazione alla tirannide. Secondo l'Autore, l'immagine della trasformazione dell'uomo tirannico in lupo risale a specifiche "società segrete" di carattere militare; tuttavia, come qui abbiamo notato, solo la pratica del cannibalismo (praticata dagli uomini tanto quanto dai lupi "anomici" di Esopo) allude all'illegittimità politica, e l'utilizzo del lupo nella simbologia iniziatica militare non fa che rimarcare la sua stretta connessione con l'*isonomia*, i cui concetti basilari, come è noto, sembrano muovere da contesti guerrieri (cfr. DETIENNE 1965).

47 Vd. *supra*.

48 Sol. 15, 5-6 (trad. M. Fantuzzi).

49 Già in Archiloco troviamo una ἀλώπηξ κερδαλή e πυκνὸν ἔχουσα νόον (185, 5-6 West).

50 NOUSSIA 2001, 293; sul dibattito filologico relativo a questi versi si veda HENDERSON 2007, 96-8.

51 Cfr. Ar. *Eq.* 752-5; E. fr. 886 TGF.

contesto, dedicato all'avvertimento sui pericoli della tirannide⁵², se consideriamo quale tipo di astuzia incarnava, nell'immaginario greco, la volpe: essa è certo furba, ingannatrice e dissimulatrice⁵³, ma non per dare a ciascuno ciò che gli spetta, come il lupo, bensì per perseguire unicamente i propri interessi a scapito delle sue "prede"; in particolare, sa fingersi quieta, o morta, per poi scattare al momento opportuno⁵⁴. Non è un caso se Alceo aveva scelto questo paragone, dal mondo animale, per descrivere il suo eterno nemico, il tiranno Pittaco⁵⁵; il verbo *alōpekizein* vale proprio "ingannare seduttivamente"⁵⁶. Dunque nel fr. 15 non sono gli Ateniesi le "volpi", tutte tese ai vantaggi personali ma cieche di fronte all'affermarsi del tiranno, bensì il tiranno stesso⁵⁷, che li inganna dissimulando la sua violenza, sfruttando il loro *χαῦνός* *vóoc*: non v'è opposizione fra il v. 5 ed il successivo; *camminare sulle orme della volpe* significa *seguirla*, farle da cieco appoggio.

5.2 LE ASTUZIE DELLA DISTRIBUZIONE PROPORZIONALE

Dalla lettura proposta risulta ulteriormente valorizzata l'identificazione di Solone, fiero oppositore del potere tirannico, con il tradizionale "opposto" della volpe, il lupo⁵⁸ che, viceversa, presiede alla spartizione corretta ed è garante della giustizia distributiva, applicando ove necessario l'astuzia, l'inganno, la dissimulazione: «il court sus à l'ennemi, même s'il sait ensuite lui dérober sa trace dans mille détours tortueux»⁵⁹. La mitologia greca conosce un illustre antecedente per queste attività di astuto disimpegno, l'ingegnosa tecnica messa in opera da Hermes per sfuggire al fratello Apollo, al quale aveva appena sottratto la mandria:

52 Vd. *supra*; cfr. HENDERSON 2007, 98-102 (che prende posizione a favore dell'identificazione del pericolo tirannico in Pisistrato).

53 Cfr. HENDERSON 2007, 102-3.

54 Cfr. DETIENNE/VERNANT 1999, 23-6.

55 Alc. 69 Voigt; cfr. DETIENNE/VERNANT 1999, 25; NOUSSIA 2001, 293.

56 NOUSSIA 2001, 293.

57 Alla medesima conclusione è giunto anche HENDERSON 2007, 103-5. GOTTESMAN 1998, 19-21, sempre rigettando l'interpretazione tradizionale (l'identificazione della volpe con i cittadini), preferiva invece pensare che qui gli Ateniesi siano impegnati in una battuta di caccia ed abbiano perso l'orientamento: il senso generale è forse lo stesso, ma si perde la grande pregnanza simbolica della volpe "tirannica".

58 Cfr. Artem. II 12, 125-35 (il lupo agisce allo scoperto, la volpe di nascosto); FRANCO 2008, 90.

59 DETIENNE/SVENBRO 1979, 5; cfr. MARCINKOWSKI 2001, 14-15.

πλανοδίας δ' ἤλαυνε διὰ ψαμαθώδεα χῶρον
ἴχνι' ἀποστρέψας· δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης
ἀντία ποιήσας ὀπλάς, τὰς πρόρθεν ὄπιθεν,
τὰς δ' ὄπιθεν πρόρθεν, κατὰ δ' ἔμπαλιν αὐτὸς ἔβαινε⁶⁰.

...e le spinse per la spiaggia sabbiosa, per vie traverse,
rovesciando le orme; memore dei suoi trucchi,
invertì gli zoccoli, quelli davanti dietro
e quelli dietro davanti: lui invece camminava di fronte.

Seguendo il racconto dell'inno omerico, Hermes fabbrica anche un paio di sandali aggiuntivi che ne dissimolino le orme⁶¹, e poi ancora adotta ulteriori "trucchi e raggiri"⁶² prima di restituire il maltolto. L'astuzia del lupo si rivela dunque astuzia ermaica, e lo stringente parallelismo fra il predatore con cui si indentifica Solone e il dio della *mētis*⁶³ è evidenziato anche dall'episodio del vecchio di Onchesto, che vede il transito del divino razziatore e per questo gli viene imposto il silenzio (che poi sarà disatteso, ma questa è un'altra storia⁶⁴): analogamente, «la croyance populaire admettait qu'un homme perdait sa voix si un loup le voyait le premier»⁶⁵. Non solo: il lupo era connesso anche con lo svolgimento delle attività umane, specialmente commerciali, nell'*agora*, esattamente come Hermes⁶⁶, ed era collegato anche all'esercizio della parola profetica, altra competenza del figlio di Maia⁶⁷. I punti di contatto fra le due figure possono trovarsi sparsi qua e là, per esempio nella loro analoga voracità⁶⁸ o nell'essere entrambi nemici giurati dei cani⁶⁹, ma è naturalmente l'astuzia, la *mētis*, il loro trat-

60 *h.Merc.* 75-8 (trad. G. Zanetto). Il vecchio di Onchesto, testimone del transito, rivelerà poi ad Apollo che Hermes pure ἐπιτροφάδην ἐβάδιζεν (*ibid.*, 210).

61 *h.Merc.* 79-86.

62 τέχνησιν τε καὶ αἰμυλίοισι λόγοισιν (*ibid.* 317).

63 Vd. *infra*.

64 Vd. *infra*.

65 MARCINKOWSKI 2001, 23, con riferimenti alla n. 112. Sul lupo e il silenzio cfr. anche BETTINI 2000, 23-33 (un'analisi del proverbio *lupus in fabula*, ma senza alcun accenno a Hermes, pur avendogli dedicato l'articolo in cui compare questa trattazione!).

66 Il paremiografo Michele Apostolio ricorda la locuzione ἀγορὰ λύκιος· ἐπὶ τῶν ταχέως πιπρασκομένων: ἐκ μεταφορᾶς τοῦ ζῴου. ἀρπακτικὸν γάρ (I 17 s.v. = II p. 243 Leutsch-Schneidewin: "agora del lupo: si dice di ciò che viene venduto rapidamente, per metafora dall'animale, perché è (un mercato) rapace"); cfr. MARCINKOWSKI 2001, 11. Su Hermes *Agoraios*, cfr. SIEBERT 1981, 376; MILLETT 1998, 221-2; MOGGI/OSANNA 2000, 309; VERNANT 2001, 150 e 195.

67 Sugli ululati profetici dei lupi, cfr. MARCINKOWSKI 2001, 7 e 24; su Hermes e la parola profetica, cfr. REGGIANI, tesi 2006, 124-5 ss. con riferimenti bibliografici, e vd. *infra*.

68 Voracità del lupo: MARCINKOWSKI 2001, 11-12; voracità di Hermes: *h.Merc.* 130 ss.

69 Sull'opposizione lupo/cane, vd. *supra*; su Hermes e i cani, ricordiamo qui solamente gli epiteti *Kynagchēs*, *Kandaula* (entrambi in Hippon. 3a, 1 West; su Candaule cfr. CASSOLA 1975, 166) e *Argeiphontēs* (per il quale si rimanda a REGGIANI, tesi 2006, 11 n. 78, con bibliografia). D'altra parte, Hermes per con-

to distintivo più evidente. Hermes è il dio della *mētis* per eccellenza⁷⁰, *polytropos*⁷¹, versatile, pieno di risorse⁷², un vero artista del *poros*, l'espedito che assicura il superamento di una situazione apparentemente aporetica. Non si tratta mai di un'astuzia generica, né fraudolenta di per sé, ma risolutiva: quella cioè in grado di superare un ostacolo, di aggirare un impedimento, di varcare una frontiera⁷³. Hermes è un inventore⁷⁴: posta un'apparente impervietà, trova l'espedito per risolvere l'*impasse*. E, come è stato notato, quasi sempre la soluzione di Hermes è pacifica, persuasiva piuttosto che violenta⁷⁵: un'altra caratteristica dell'astuzia lupesca, ingannatrice ma mai fondata sulla *bia*⁷⁶.

Le strade di Hermes e del lupo si incontrano anche in un altro punto, fondamentale per la nostra analisi della simbologia soloniana: Hermes è anche il patrono, se non l'inventore, della *giustizia distributiva*. Perché dopo aver sottratto, con l'inganno e l'astuzia, il bestiame di Apollo, questa sorprendente divinità si dispone a celebrare un sacrificio *kata nomon*, secondo tutte le regole⁷⁷:

Ἑρμῆς χαρμόφρων εἰρύκατο πίονα ἔργα
λείψ' ἐπὶ πλαταμῶνι καὶ ἔσχισε δώδεκα μοίρας
κληροπαλεῖς· τέλειον δὲ γέρας προσέθηκεν ἑκάστη.⁷⁸

...Hermes dal cuore giocondo portò il suo pingue bottino
su un masso liscio e ne fece dodici parti, pronte
per il sorteggio, e aggiunse a ciascuna un pezzo perfetto.

trasto può anche farsi portatore delle specificità negative del cane, come quando gli viene richiesto di fornire a Pandora *κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος* (Hes. *Op.* 62): in questo caso si tratta dunque di un cane al femminile (cfr. FRANCO 2008, 77, e vd. *supra* per le connessioni con il frammento soloniano del lupo), e questo *kyneos noos* sembra avere più di una semplice assonanza con il *chaunos noos* che Solone rimprovera costantemente ai suoi concittadini.

70 Cfr. CÔTÉ 2008.

71 *h.Merc.* 13.

72 CASSOLA 1975, 158; KAHN-LYOTARD 1989, 597-9 e 601; SIEBERT 1981, 288; ZANETTO 2000, 258 n. 7; vd. anche *infra*.

73 Cfr. BURKERT 1987, 156-8.

74 *h.Merc.* 25, 111 e 512; CASSOLA 1975, 158; SIEBERT 1981, 288; ATHANASSAKIS 1989, 35.

75 SIEBERT 1981, 288; cfr. anche KAHN-LYOTARD 1989, 603. La contesa primigenia, quella fra Hermes e Apollo, si conclude del resto con la garanzia di reciproca *philotēs* (*h.Merc.* 507; KAHN-LYOTARD 1989, 600).

76 Vd. *supra*. Si può notare, a questo proposito, come il nonno di Odisseo, Autolico, superava tutti gli altri uomini nel sottrarre furtivamente (*κλεπτοσύνη*), oltre che nel giurare: *θεὸς δὲ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν / Ἑρμῆϊας* (Hom. *Od.* XIX 395-7). «A true son of Hermes» (BURKERT 1987, 158) ma anche, etimologicamente, *autos lykos*, un "vero lupo".

77 Che il sacrificio di Hermes avvenga nel rispetto delle regole è esplicitamente riferito dall'*Inno* al v. 138 (*αὐτὰρ ἐπεὶ τοι πάντα κατὰ χρέος ἦνυσε*).

78 *h.Merc.* 127-9 (trad. G. Zanetto).

Sugli aspetti peculiari di questo sacrificio torneremo poco più oltre⁷⁹; ciò che qui interessa notare è che il racconto fondativo della mitologia ermaica s'impernia sulla celebrazione di un sacrificio, amministrato secondo le norme ordinate della giusta spartizione (notiamo, *en passant*, il ricorrere dei termini *moirai* e *geras*). La distribuzione delle parti di carne avviene, in questo caso, mediante sorteggio, poiché i dodici destinatari hanno una condizione di originaria eguaglianza, rendendo impossibile stabilire "razionalmente" un ordine gerarchico interno⁸⁰. Il ruolo "distributivo" che Hermes assume in questo mito è ulteriormente ribadito da alcune favole esopiche che, occupandosi dei rapporti fra uomini e dèi, permettono anche di chiarire la stretta connessione concettuale esistente fra sacrificio/banchetto e società⁸¹.

Una di queste racconta di come Zeus, dopo aver plasmato gli uomini, affidi a Hermes il compito di versare in loro il *nous*⁸². Hermes ripartisce questo *nous* in parti uguali, in giusta misura, per versare la stessa quantità in ciascuno (*μέτρον ποιήσας ἕκαστον ἐνέχεεν ἑκάκτω*); tuttavia, le persone più alte ne ricevono, in relazione alle proprie dimensioni, di meno, e viceversa: "questo racconto è adatto all'uomo grande di corporatura, ma povero nell'anima (*κατὰ ψυχὴν ... ἀλόγιτον*)". Altrove leggiamo qualcosa di molto simile: Zeus incarica Hermes di versare il "veleno della menzogna" (*ψεύδους φάρμακον*) a tutti gli artigiani; Hermes procede come al solito, facendo parti uguali per ognuno (*μέτρον ποιήσας ἕκαστον ἐνέχει*), ma, rimasto il solo *skyteus* (calzolaio/cuoiaio) e avanzandogli ancora molta "menzogna", versa tutto il rimanente in quello⁸³. La favola, ovviamente, viene narrata in chiave di feroce critica contro i calzolai, ma l'idea che Hermes sia fundamentalmente collegato a pratiche distributive — idea che torna anche

79 Vd. *infra*.

80 Cfr. GUIDORIZZI 2001, 44-6 e 52-4. Sulla connessione fra la ripartizione di Hermes e i Dodici Dèi, cfr. REGGIANI, tesi 2006, 19 n. 133; sul sorteggio applicato a questo sacrificio, cfr. BURKERT 1988, 166; ZANETTO 2000, 267 n. 39. Analogamente, anche la spartizione operata da Zeus al tempo di suddividere le *timai* cosmiche fra sé e i fratelli era avvenuta mediante sorteggio, per le medesime ragioni: vd. *supra* e *infra*. Sul sorteggio nell'epica, cfr. DEMONT 2000, 302-9; sul sorteggio ereditario, cfr. *ibid.*, 309-15, e PEPE 2007, 43-53.

81 Cfr. GROTTANELLI 2001, 165-9. Sull'uso delle favole esopiche come fonte storica e culturale, cfr. CASCAJERO 1991, *passim*; in particolare, le favole nascono dalla percezione di quell'apparente, negativa imprevedibilità del mondo (*ibid.*, 36-7), comune alle esigenze di definire il rapporto tra volontà umana e destino che avevano condotto all'elaborazione del principio della giustizia distributiva. Che esse non esprimano una semplice rassegnazione all'ordine delle cose, ma assumano il valore di una sua specifica discussione, è stato mostrato da CHARPENTIER 2007, mentre JEDRKIEWICZ 1989, 346-51 ss., 379 ss. e 395 ss., ha fornito interessanti spunti di riflessione circa l'omogeneità fra la favola esopica e la cultura ateniese, in relazione alla poesia simposiale, la trattazione di tematiche universali (si nota in particolare «il senso del limite: chi è realista e non ha pretesa di oltrepassare la propria natura non sbaglia», p. 383), il rapporto comunicativo con il *dēmos*, la sapienzialità quasi delfica, facendone in definitiva un insostituibile confronto culturale per le tematiche che stiamo analizzando.

82 Aesop. 120 Chambry³.

83 Aesop. 111 Chambry³.

nel racconto successivo, nel quale il dio gira per la terra guidando un carro pieno di inganni distribuendoli *kata chōran*⁸⁴ – pare ben radicata, e pare anche essere qualcosa d'altro che non l'azione di un *trickster*⁸⁵ che sovverte l'ordine che Zeus vorrebbe impostare nel mondo umano, un comportamento assurdo, «une recherche d'égalité qui a comme conséquence paradoxale l'établissement d'une inégalité»⁸⁶. Dal momento che le differenze fra i corpi umani pre-esistono all'azione del dio, e che il numero degli artigiani è, evidentemente, diverso rispetto a quello delle parti pre-disposte di menzogna, la disuguaglianza non è creata da Hermes, è insita nell'ordine del mondo: e la favola, a nome di Hermes, insegna che solo tenendo conto di questa difformità primigenia si potrà amministrare e ottenere – in termini distributivi – la vera giustizia. L'aderenza al principio soloniano del rifiuto dell'*isomoiria* delle terre è palese: l'uguaglianza proporzionale della giustizia non coincide con l'uguaglianza del possesso terriero⁸⁷.

Non è un caso se, nei racconti esopici, è Hermes il mandatario della giustizia di Zeus: divinità tipicamente mediatrice fra gli dèi e gli uomini⁸⁸, egli è anche colui il quale trasmette la potestà giudicante che proviene dal signore di tutti gli dèi. Come Pelope riceve lo scettro di Zeus, legittimazione regale, per mezzo di Hermes⁸⁹, così gli anziani radunati per giudicare in assemblea, nella scena dello scudo di Achille⁹⁰, ricevono lo scettro dagli araldi, che avevano la stessa funzione del loro divino collega⁹¹. Hermes è il *kēryx* degli dèi⁹², agisce come doppio distributore, della giustizia e della parola, o della facoltà di parlare – facoltà che egli è anche in grado di revocare, come mostra l'esempio già addotto *supra* per analogia con gli effetti dei lupi.

84 Aesop. 112 Chambry³.

85 Secondo la terminologia antropologica, il *trickster* è l'entità divina dispettosa e ingannatrice, fondatrice della civiltà, ricorrente in tutte le mitologie del mondo (cfr. BURKERT 1987, 156 e 410 n. 8).

86 GROTTANELLI 2001, 169.

87 Cfr. a questo proposito PAIARO 2008, *passim*, per alcune osservazioni sulla coesistenza fra uguaglianza politica e disuguaglianza terriera in Atene classica. Queste favole esopiche danno l'impressione di essere una presa di posizione nei confronti di uno specifico regime politico, come lo stesso Grottanelli (2001, 168-9) accennava riportando il passo dalle *Leggi* di Platone (757b-d), in cui si descrivono “due forme di uguaglianza” (δυσὸν ἰσότητων): una, generica, secondo le giuste misure (τὴν μέτρον ἴσην) nella quale si distribuiscono gli onori (τὰς τιμὰς) mediante sorteggio (κλήρω), e l'altra che dà a ciascuno la parte che gli conviene, in quanto distribuisce (διανέμει) di più al più grande e di meno al più piccolo; e quest'ultima è definita τὴν ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα. Il Grottanelli (ivi) riconosceva nel passo platonico delle reminescenze esopiche, e dunque il sottofondo ermaico è abbastanza evidente: cfr. REGGIANI, tesi 2006, 152-4. Sul valore storico-sociale delle favole esopiche, vd. *supra*.

88 Cfr. REGGIANI, tesi 2006, 5-15, sui molteplici aspetti di Hermes, riconducibili ad un ruolo di divinità del passaggio e della mediazione.

89 Hom. *Il.* II 102-8; cfr. REGGIANI, tesi 2006, 9; vd. *infra*.

90 Vd. *infra*.

91 Cfr. REGGIANI, tesi 2006, 150-1. Sulla *timē* fornita ai *basileis* dagli scettri cfr. MONDI 1980, *passim*.

92 *Kēryx*: *h.Merc.* 331; [Apollod.] III 115, 7; *symbolos* (“mediatore”): *h.Merc.* 527; *aggelos*: *h.Hom.* 29, 8; cfr. REGGIANI, tesi 2006, 8 con n. 54.

È possibile che Solone, nel raffigurarsi quale lupo fra gli Ateniesi, avesse in mente tutti questi complessi concetti che abbiamo illustrato? Come già sottolineato, è plausibile che la scelta del lupo sottintenda qualcosa di più che non la sola estraneità/superiorità del nomoteta rispetto alla società civile, in un contesto venatorio-conflittuale che è già patrimonio dell'epica⁹³: anche ammettendo che egli non volesse compararsi ad un leone in quanto troppo compromesso dai suoi significati nell'araldica aristocratica tradizionale⁹⁴, non possiamo non tralasciare il fatto che ad altri animali selvatici, ugualmente pericolosi per uomini e bestiame ed altrettanto noti all'immaginario tradizionale, quali il cinghiale⁹⁵ o l'orso⁹⁶ o ancora la pantera⁹⁷, egli preferisca proprio il lupo, che pare avere valenze politiche così peculiari che riportano all'ambito "ermaico" della giustizia distributiva, ovvero quella tipologia di giusta ripartizione che lo stesso Solone attuò nelle proprie riforme⁹⁸.

5.3 HERMES AD ATENE

Nei frammenti del legislatore non troviamo accenni a Hermes, ma questa non è ovviamente una prova conclusiva; sull'antichità della presenza di Hermes ad Atene ci informa però Pausania, che conserva la memoria di un arcaicissimo simulacro ligneo di questo dio, coperto di rami di mirto, che sarebbe stato dedicato nel tempio di Atena Poliade dal mitico re Cecrope⁹⁹. Quest'ultimo, oltre ad essere connesso alla formazione della prima fase sinecistica attica, quella della "dodecapoli"¹⁰⁰, era stato anche coinvolto in un processo di "ateniesizzazione" della tradizione eleusina: delle due famiglie sacerdotali, Eumolpidi e Kerykes, che tradizionalmente celebravano i Grandi Misteri, si diceva che discendessero dal fondatore dei sacri riti, Eumolpo, e dal di lui figlio *Kēryx*¹⁰¹; ma per il secondo *genos*, che era una famiglia ateniese, esisteva anche la versione che rendeva padre di *Kēryx* ("araldo") Hermes, il quale lo avrebbe generato da una delle fi-

93 Cfr. per esempio Hom. *Il.* XII 41-50.

94 Cfr. MAINOLDI 1984, 128; NOUSSIA 2001, 363.

95 Cfr. Hom. *Il.* XI 293; 414; XII 42; XVII 282.

96 Cfr. Hom. *Od.* XI 611; *h.Merc.* 223; V 71; 159; VII 46-7.

97 Cfr. Hom. *Il.* XIII 103; XXI 573; *Od.* IV 457; *h.Ven.* 71.

98 Vd. *supra*.

99 Paus. I 27, 1 (su questo idoletto cfr. REGGIANI, tesi 2006, 30 n. 194).

100 Vd. *supra*.

101 *Eumolpidai*: PARKER R. 1996, 293-7; *Kērykes*: *ibid.*, 300-2.

glie di Cecrope¹⁰².

Le vicende successive dei mitici re di Atene sono alquanto nebulose e le ripetizioni onomastiche di Cecrope, Eretteo, Pandione, rintracciabili variamente articolate nelle narrazioni di Pausania, dello ps. Apollodoro, del *Marmor Parium* e di Eusebio di Cesarea, sottendono con tutta probabilità qualche goffo tentativo di colmare lacune cronologiche¹⁰³, rendendo abbastanza difficile individuare una logica d'insieme. Tuttavia, alcuni riferimenti risultano coinvolgere, in modo alquanto significativo, Eleusi, lasciando scorgere, probabilmente, un tentativo propagandistico ateniese teso ad affermare una tradizione di supremazia sul territorio eleusino, mediante il suo inserimento nelle vicende dei re autoctoni. Se nelle genealogie tradizionali Cefalo, l'amante di Eos, è considerato figlio di Deione/Deioneo¹⁰⁴, mentre ad un certo punto ai suoi "legittimi" genitori sembrano sostituirsi Hermes ed una figlia di un re ateniese¹⁰⁵, ciò non può essere casuale; e se a questo fatto aggiungiamo che a Cefalo viene affiancato, con la medesima genealogia, *Kēryx*¹⁰⁶, non possiamo non domandarci se questa riconversione si possa spiegare con l'esigenza di procurare legittimità mitica al possesso di Eleusi da parte di Atene.

L'interferenza culturale di Atene nei Grandi Misteri è già nota da tempo: in età classica, essi venivano anticipati dal solenne trasferimento degli *hiera* eleusini in un tempio ateniese chiamato *Eleusinion*; nel sobborgo ateniese di *Agrai* venivano celebrati i cd. "Piccoli Misteri", una variante locale; le cerimonie dei Grandi Misteri erano organizzate dall'arconte *basileus*¹⁰⁷. Sebbene le testimonianze più significative risalgano all'epoca pisistratide¹⁰⁸ ed in effetti si integrino perfettamente con la politica di assimilazione e amalgama del territorio attico portata avanti dai tiranni¹⁰⁹, il processo sembra essere iniziato ben prima: «between the end of the seventh century and the fifth the control of the Mysteries at Eleusis had been taken over by Athens»¹¹⁰. Solitamente, infatti, la costruzione di una mi-

102 Aglauro secondo Paus. I 38, 3, che racconta le due versioni della discendenza dei *Kērykes*; Pandroso secondo Androt. 324F1 FGH e Poll. VIII 103, 5-6; «the Kerykes themselves seem to have named different daughters of Kekrops (at different times?), for we have sound attestations of all three» (JACOBY 1954, I, 109). Non citano la madre Hellanic. 323aF23a, 5 FGH e Hsch. κ 2560 (s.v. Κήρυκες), ma entrambi confermano comunque la paternità ermaica di *Kēryx*.

103 Cfr. FRAZER 1995, 376 n. 311.

104 [Apollod.] I 86, 1-3; Paus. I 37, 6 e X 29, 6; Ant.Lib. 41; *schol. ad Hom. Od.* XI 321; Hyg. *Fab.* 189, 1 e 270, 2.

105 Erse, figlia di Cecrope, per [Apollod.] III 181, 1; Creusa, figlia di Eretteo, per Hyg. *Fab.* 160.

106 Cfr. VALDÉS GUÍA 2002c, 206, e vd. *infra*.

107 Cfr. GIOVANNINI 1991, 465-7; inoltre AP 57, 1 (arconte); PADGUG 1972, 143-5 (*Eleusinion* e arconte); PARKER R. 1996, 97-8 (Piccoli Misteri).

108 Cfr. PARKER R. 1996, 72 e 96.

109 Cfr. REGGIANI, tesi 2006, 43-6.

110 BOARDMAN 1975, 3.

tologia “compiacente” soggiace a interessi di conquiste territoriali: si potrebbero riportare numerosi esempi, fra i quali, per lo specifico della storia ateniese, possiamo ricordare la storia delle ossa di Teseo a Sciro in occasione della conquista dell’isola da parte di Cimone, nel 476/5¹¹¹, ma anche i richiami alle relazioni ateniesi di Aiace e dei suoi figli Fileo ed Eurisace, che proprio Solone avrebbe sostenuto in occasione della conquista di Salamina¹¹². La riorganizzazione culturale, viceversa, è il passo successivo, che consolida e integra la conquista territoriale nel tessuto sociale e religioso dei vincitori, come ha approfonditamente analizzato la stessa Miriam Valdés Guía nel caso soloniano di Salamina¹¹³.

Considerato ciò, sembra lecito dedurre che la creazione della mitologia eleusina “alternativa” vada collocata in una fase storica in cui gli interessi di Atene nei confronti del santuario e della sua fertile pianura erano di natura bellicosa, vale a dire un momento in cui Atene mirava ad inglobare, oppure re-inglobare, Eleusi nel proprio territorio, cosa che invece è completamente realizzata in età pisistratica. Se l’annessione (o, come preferiscono alcuni, la “colonizzazione”¹¹⁴) della piana eleusina – in concorrenza con Megara – andrà riferita alle ultime fasi del “sinecismo”¹¹⁵, vedendovi un riflesso nella successiva articolazione delle quattro tribù “ioniche”¹¹⁶, non v’è dubbio che il territorio subì alterne vicende: la tradizione registra che, ben dopo la mitica guerra fra Eumolpo ed Eretteo, Teseo era stato costretto a riconquistare Eleusi, Μεγαρέων ἐχόντων¹¹⁷. Possiamo dunque considerare probabile che i miti atticizzanti non siano tanto la memoria di fatti precedenti, bensì lo strumento legittimante di una situazione nuova e ipoteticamente ascrivibile allo stesso legislatore, considerata la sua domestichezza con simili artifici, evidente nel caso appena citato di Salamina.

In età pisistratica Eleusi era già parte dell’Attica¹¹⁸ e gli interessi ateniesi erano rivolti altrove, in particolare a certe aree del Peloponneso¹¹⁹ e all’Egeo nord-o-

111 Plu. *Cim.* 8, 5-6; cfr. PARKER R. 1996, 168-70.

112 VS 10; vd. *supra* e *infra*; cfr. PICCIRILLI 1990, 136-43. Sulle rivendicazioni territoriali sottese all’appropriazione della genealogia di Aiace si vedano anche BRADSHAW 1991, 113-5; WICKERSHAM 1991, *passim*; HIGBIE 1997, *passim*.

113 VALDÉS GUÍA 2002a, 175-201.

114 Cfr. *ibid.*, 112 e 213.

115 Cfr. *ibid.*, 213-4.

116 Cfr. *ibid.*, 109 (cfr. anche le pp. 213-9, dedicate alla relazione culturale fra Eleusi e Atene prima di Solone); vd. *supra*.

117 Plu. *Thes.* 10, 4; cfr. AMPOLO 1988, 210, e VALDÉS GUÍA 2002a, 215.

118 La conquista di Nisea, il porto di Megara, e l’assalto megarese a Eleusi durante la celebrazione delle Tesmoforie avvennero prima che Pisistrato assumesse il potere tirannico (cfr. Hdt. I 59, 4 per il primo episodio e Aen.Tact. 4, 8-11 per il secondo; cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 34) e vanno dunque considerati appartenenti alla fase precedente della storia ateniese

119 Pisistrato era amico di Argo e prosseno di Sparta, e si faceva discendere dalla stirpe regale neleide di Pilo (LAVELLE 2005, 18-29; ALONI 2006, 63-75); Megacle II, il padre di Clistene, appartenente alla fa-

rientale¹²⁰; anche se la questione di Megara non si potrà dire mai sopita, come dimostra il “decreto” pericleo precedente lo scoppio della guerra peloponnesiaca¹²¹, vi era stato perfino un periodo durante il quale i Megaresi erano alleati degli Ateniesi in funzione anti-corinzia¹²². È l’età di Solone ad essere dominata dalla “questione megarese” e, dal momento che la piana eleusina rientrava, insieme a Salamina, nella contesa strategica fra le due *poleis*, la conclusione più probabile è che si debba vedere l’intervento soloniano a Eleusi, così come da tempo ribadito da una nota tradizione di studio francese¹²³, anche in questa appropriazione mitica. Non va dimenticato che la famiglia sacerdotale ateniese dei *Kērykes* risulta coinvolta nella celebrazione dei Misteri Eleusini a partire dalla fine del VII o inizio del VI secolo a.C.¹²⁴, vale a dire esattamente al tempo della campagna salaminia attribuita a Solone, appena prima del suo arcontato e della sua nomotesia. Pare dunque lecito supporre che proprio in questo stesso frangente sia stata elaborata l’appendice “ateniese” (ermaica) del mito¹²⁵.

Detto questo, però, ciò che qui interessa maggiormente non è la complessa questione dei rapporti fra Eleusi e Atene in età arcaica, per i quali si rimanda all’articolato studio di Miriam Valdés Guía e alla sua ricca bibliografia¹²⁶, bensì l’adozione di Hermes come portavoce delle rivendicazioni ateniesi. Si tratta di un ruolo che emerge ancor più chiaramente da una variante del mito, che pone in secondo piano gli stessi *Kērykes*: la tradizione, riportata da Pausania con un’arguta chiosa sulla variabilità delle genealogie eroiche, secondo cui Hermes sarebbe stato padre nientemeno che di Eleusis, l’eroe eponimo del sito¹²⁷. Se è vero

miglia alcmeonide che aveva numerosi punti di contatto con i Pisistratidi (per esempio, la comune pretesa discendenza dai Neleidi pili: cfr. ALONI 2006, ivi), aveva sposato la figlia del tiranno Clistene di Sicione. Sui rapporti dei Pisistratidi con le regioni continentali (Peloponneso, ma anche Beozia, Tessaglia, Macedonia), cfr. DE LIBERO 1996, 88-91 e 127.

120 Cfr. DE LIBERO 1996, 89-93 e 127-8; ALONI 2006, 77 ss.

121 Cfr. Th. I 67, 4.

122 *Ibid.* 103, 4.

123 VAN EFFENTERRE 1977; L’HOMME-WÉRY 1994; EAD. 1996a; EAD. 1999; EAD. 2004. Questi studiosi hanno sviluppato, come è noto, particolarissime interpretazioni dei frammenti soloniani e della tradizione sul legislatore, facendo convergere tutto verso la dimostrazione di un effettivo impegno militare soloniano verso la liberazione della piana eleusina dal dominio megarese. Pur non condividendone la maggior parte dei tentativi esegetici (come per esempio l’interpretazione degli *horoi*: vd. *supra*), riteniamo che comunque un impegno eleusino in età soloniana sia da ammettere, almeno in base alle motivazioni qui accennate, cui andranno sicuramente aggiunte le implicazioni della vicenda dell’ateniese Tello – il più *olbios* perché morto gloriosamente combattendo a Eleusi –, narrata da Solone a Creso secondo il famoso racconto di Erodoto (I 30; cfr. L’HOMME-WÉRY 1999, 118).

124 GARLAND 1984, 97; PLÁCIDO/VALDÉS GUÍA 1998.

125 Sull’origine soloniana della leggenda cfr. anche VALDÉS GUÍA 2002a, 79, e 2002c, 206, e vd. *infra*. La variante che identificava *Kēryx* nel figlio di Eumolpo potrebbe verosimilmente essere stata elaborata in ambienti megaresi ostili ad Atene, magari gli stessi che avevano eroizzato Diocle, il “traditore” di Eleusi sconfitto da Teseo (cfr. AMPOLO 1988, 210).

126 VALDÉS GUÍA 2002a, 76-9; 181-5; 213-31; 234-6.

127 Paus. I 38, 7. La versione “normale” faceva di Eleusis il figlio di Ogyges.

che Hermes giocava un ruolo di primo piano nel mito di Demetra e Persefone, come narrato nel secondo inno omerico¹²⁸, e ciò poteva giustificare la sua presenza nella mitologia eleusina, più sorprendente appare la sua connessione con i mitici sovrani ateniesi ed il suo coinvolgimento nella creazione di una tradizione alternativa, segnatamente filo-ateniese. L'antichità del culto ermaico ad Atene, provata dalla testimonianza pausania relativa all'idolo ligneo "cecropeo"¹²⁹, non è ovviamente sufficiente, dal momento che nella storia della città, come è giunta fino a noi, altre sono le divinità propriamente poliadi e, come tali, ben note anche allo stesso Solone¹³⁰. Ciò significa che Hermes non ha mai rappresentato l'identità civica di Atene¹³¹, ma solamente certi suoi caratteri significativi. La soluzione andrà pertanto cercata nelle specifiche valenze che questa multiforme divinità poteva suggerire in quel particolare momento storico.

5.4 HERMES E L'AREOPAGO

Come già notato più sopra, in Atene ed alcune altre zone dell'Attica è stata da tempo riscontrata una continuità insediativa, dalla fine dell'Età del Bronzo all'età geometrica, che non sembra aver subito influenze, se non in termini di qualità urbana e sociale, dal crollo della civiltà micenea¹³². Il radicamento territoriale della popolazione attica¹³³ giustificherebbe la permanenza di forme di culto riscontrabili nella religiosità micenea, almeno per quanto ci possa informare l'onomastica teologica delle tavolette iscritte in lineare B: Atena è senza dubbio una di queste persistenze micenee¹³⁴, ma anche di Hermes è stata recentemente analizzata, oltre alla indubbia esistenza nelle tavolette di Pilo, Tebe e Knosso¹³⁵, la continuità culturale dall'Età del Bronzo all'età storica¹³⁶. È stata sottolineata, in

128 *h.Cer.* 334-41 ss.

129 *Vd. supra.*

130 Cfr. PARKER R. 1996, 395-7. Il riferimento è naturalmente ad Atena *Pallas*, che il legislatore conosce e riconosce come protettrice della città nell'*incipit* del fr. 3.

131 Sulle relazioni fra culti civici e identità civica si veda lo studio di GUETTEL COLE 1995.

132 *Vd. supra.*

133 *Vd. supra.*

134 Cfr. NILSSON 1967, 346-7; PARKE 1977, 164.

135 PY Tn 316v, 7; PY Un 219, 8; PY Nn 1357, 1; TH Of 31, 3; KN Dx 411; cfr. SIEBERT 1981, 285 («sa présence dans trois archives palatiales suggère qu'il avait déjà le statut d'un dieu panhellénique»). GÉRARD 1968 contestava l'identificazione di questo termine con la divinità, asserendo trattarsi di «un nom de fonction» (*ibid.*, 596), messaggero, araldo oppure interprete, sulla base dell'etimo *ἐρμᾶ- = "bastone", ma già GALLAVOTTI 1957, 225, aveva sottolineato che in quei contesti professionali comparivano sicuramente anche dei nomi divini

136 GULIZIO 2000; sull'Attica come «lieu de refuge» di un più antico culto di Hermes cfr. ORGOGOZO 1949,

particolare, la ricorrenza di Hermes (*e-ma-a₂* nella scrittura sillabica utilizzata dagli scribi dei palazzi micenei, in una forma dativa che è stata interpretata come $\epsilon\rho\mu\bar{\alpha}(\iota)\bar{\alpha}\iota$ ¹³⁷) in relazione culturale con una disparata serie di divinità femminili, analogamente a quanto può essere verificato in età storica, soffermandosi tuttavia solamente, per ovvia analogia con il contesto miceneo, sui contesti propriamente templari, da cui emergono cursorie associazioni con divinità ctonie quali Ecate in Arcadia e Demetra (e Despoina) alla frontiera della Messenia¹³⁸. In realtà, il nesso fra Hermes e le divinità femminili dell'oltretomba andava al di là di queste episodiche connessioni templari¹³⁹, risalendo al ruolo di Hermes quale patrono del passaggio (qui, fra mondo dei vivi e mondo dei morti), come il culto eleusino ed altre connessioni con Demetra e Persefone, nella storia ateniese, rivelano¹⁴⁰.

Ma non è su questo che ora conviene soffermarsi, bensì sul sorprendente attributo che pare accompagnarsi al teonimo di Hermes nella tavoletta pilia Tn 316:

[...]

5	pu-ro	{	<i>i-je-to-qe pe-re-[*]82-jo i-pe-me-de-ja-<jo?>-qe di-u-ja-jo-qe</i> <i>do-ṛa-qe pe-re-po-re-na-qe a-<ke> pe-re-[*]82 AUR [*]213^{VAS} 1 MUL 1</i> <i>i-pe-me-de-ja AUR [*]213^{VAS} 1 di-u-ja AUR [*]213^{VAS} 1 MUL 1</i> <i>e-ma-a₂ a-re-ja AUR [*]213^{VAS} 1 VIR 1¹⁴¹</i>
---	-------	---	--

[...]

Qui, secondo lo schema formulare del contesto, vengono elencate offerte a varie divinità, ambientate in alcuni santuari di cui viene specificata la dedicazione. La parte che ci interessa, ai righe 4-7 del *verso*, si svolge nel tempio consacrato a tre divinità femminili che sono anche le destinatarie dei doni, introdotti dopo la formula ricorrente *do-ṛa-qe pe-re po-re-na-qe a-ke*, «and he (or Pylos) is bringing gifts, and he (or Pylos) is leading *po-re-na*»¹⁴². Ogni dea riceve un vaso d'oro, ma

177. «In fact, it [sc. l'Attica] may have been a refuge for Mycenaean Age survivors from other parts of Greece» (THOMAS/CONANT 1999, 61).

137 PALMER 1963, 263.

138 GULIZIO 2000, 106-15.

139 Che potrebbero di volta in volta spiegarsi con la collocazione frontiera dell'edificio sacro (cfr. per esempio DE POLIGNAC 1996, 17-18), o con la sussistenza di qualche pratica oracolare, oppure ancora con specifici miti, come sembra potersi intuire a proposito del tempio dedicato alle Muse, ad Apollo e a Hermes in Arcadia (Paus. VIII 32, 3; cfr. GULIZIO 2000, 114), forse da rapportarsi al mito narrato nel quarto inno omerico.

140 Cfr. REGGIANI, tesi 2006, 106-7; vd. *infra*.

141 La trascrizione è basata sia su PALMER 1963, 261, che su GULIZIO 2000, 107.

142 GULIZIO 2000, 107. Il termine *po-re-na* potrebbe alludere a sacerdoti e sacerdotesse.

solamente due (*pe-re-**82 e *di-u-ja*) hanno anche una specifica sacerdotessa (MUL = ideogramma femminile); esse sono state ipoteticamente identificate con la “Dea della Colomba” (*pe-re-**82 = Πελεύια = Peresa¹⁴³) e con Diwia/Δία, la controparte femminile di Zeus (*di-u-ja* = *di-wi-ja* = Δίψια / *Δίψια¹⁴⁴). La terza dea, *i-pe-me-de-ja*, che riceve solamente il vaso d’oro, sembra essere identificabile con Iphimedeia, la donna mortale che aveva generato a Poseidone Oto ed Efialte, e ciò giustificherebbe l’assenza di una sacerdotessa specifica¹⁴⁵. Ma è l’ultimo rigo a suscitare le maggiori perplessità, sia per la presenza di Hermes (che riceve un altro vaso d’oro, unitamente ad un sacerdote: VIR = ideogramma maschile) nel contesto femminile, che approfondiremo in séguito, sia per l’attributo, o apposizione, che ne accompagna il nome.

Questo termine *a-re-ja*, infatti, viene di solito inteso come Ἀρείᾱς / Ἀρήᾱς¹⁴⁶, sostantivo derivato da un aggettivo Ἀρείος a sua volta legato al tema Ἀρη- del teonimo Ἄρης, a significare sostanzialmente “marziale”¹⁴⁷, cosa che lascia alquanto sorpresi giacché l’aspetto bellicoso, sia pure non del tutto assente, è comunque assai poco sviluppato nel pur ampio panorama di competenze di questa divinità¹⁴⁸. Recentemente è stato dunque riproposto di vedervi un qualche rapporto con il termine greco *aros* (“aiuto, utilità”), sicché l’Hermes “areio” miceneo sarebbe stato un Hermes “favorevole” agli uomini¹⁴⁹: questa interpretazione si attaglierrebbe meglio al carattere di Hermes, ma la cosa più interessante è che potrebbe derivarne una reinterpretazione del significato del nome dell’Areopago ateniese, *Areios pagos*, da “colle di Ares” a «Colle Giovevole», riconoscendovi lo stesso attributo¹⁵⁰.

Che la connessione dell’Areopago con Ares sia frutto probabilmente di una paretimologia più tarda è plausibile: «si tratta di facili esegesi collegate al mito e

143 PALMER 1963, 263; tutto però sta nella corretta traslitterazione del segno *82 (cfr. GULIZIO 2000, 109 n. 6).

144 PALMER 1963, 263; GULIZIO 2000, 109.

145 GULIZIO 2000, 109; *contra*: DELG s.v. ἴς («Ἰφιδέδεια doit être distinct de mycén. *Ipemedēja*»).

146 PALMER 1963, 264. GÉRARD 1968, 597, nega che il miceneo *a-re-ja* possa essere attribuito di Hermes, essendo femminile: ma già GALLAVOTTI 1957, 230 con n. 1, vi aveva riconosciuto, sia pure con riserve, «un suffisso di formazione dei maschili in -a».

147 Per l’aggettivo *areios* cfr. KRETSCHMER 1921.

148 Pausania (IX 22, 1-2) ci riferisce che a Tanagra veniva venerato un Hermes *Promachos*, ma questa funzione guerriera può essere letta nell’ambito delle competenze di Hermes nel curare i “rapporti con l’esterno”, secondo le categorie interpretative individuate da J.-P. Vernant (2001, 147-200), senza che sia per forza necessario scomodare una componente “marziale” di Hermes (cfr. OSBORNE 1985, 53; ATHANASSAKIS 1989, 46 n. 35; REGGIANI, tesi 2006, 14-15).

149 GALLAVOTTI 1957, 226-31, con riferimento anche all’oscuro epiteto *eriounios* (che altri interpretano come “veloce” oppure in qualche modo collegato alla “lana”: cfr. REGGIANI, tesi 2006, 8 n. 57); più recentemente GIACOMETTI 2003, 151.

150 GIACOMETTI 2003, 150-1.

non ad un radicato culto di Ares»¹⁵¹, ed oltretutto di questo mito esistono due differenti versioni¹⁵². In un recente articolo, Daniela Giacometti ha proposto di ricondurre questo presunto collegamento fra Hermes e l'Areopago ateniese con il ben noto racconto, tramandato da Pausania, del rituale oracolare dell'*agora* della città achea di Pharai¹⁵³, già riletto da Jean-Pierre Vernant nella chiave dell'opposizione urbanistica e sacrale del "centro" rispetto al movimento verso l'esterno¹⁵⁴ e fondamentale testimonianza di una pratica oracolare connessa all'esegesi della "voce" casuale (clodonomanzia)¹⁵⁵ e dunque di stretta pertinenza del signore della parola e della comunicazione, Hermes, l'araldo per eccellenza¹⁵⁶. In particolare, il simulacro dell'Hermes *Agoraios* di Pharai, strettamente circondato da una trentina di τετράγωνοι λίθοι (che vengono poi assimilati alle pietre grezze – ἄργοι λίθοι –enerate anticamente come dèi), rappresentanti altrettante diverse divinità, sarebbe un esempio di quelle *theōn agora* che, nelle città greche, rappresentavano le "assemblee degli dèi"¹⁵⁷, luoghi «in cui si esercita la parola degli dei adunati in assemblea»¹⁵⁸. Alcuni lessicografi e paremiografi attestano l'esistenza di una *theōn agora* anche ad Atene¹⁵⁹, pur non specificando dove, fisicamente ed urbanisticamente, essa trovasse posto; da altre testimonianze sap-

151 BESCHI/MUSTI 1987, 380; cfr. peraltro già VERRALL 1890, 555-6, e DELG s.v. Ἄρης: «le nom de l'Aréopage n'est-il pas sûrement rapporté à Arès».

152 Secondo una di esse, il toponimo deriverebbe dai sacrifici offerti ad Ares dalle Amazzoni in lotta contro Teseo (cfr. A. *Eu.* 681-90), mentre la versione più nota è riferita al giudizio di Ares per l'uccisione di Alirrozio (cfr. E. *El.* 1258-60; *IT* 939-86; [Apollod.] III 14, 2; altre fonti sono elencate in GIACOMETTI 2003, 150 n. 30). Quest'ultima vicenda è collegata alla storia dei mitici re ateniesi (Alirrozio era stato ucciso da Ares perché aveva aggredito Alcippe, nipote di Cecrope); si nota che vi era coinvolto anche Poseidone, padre di Alirrozio e accusatore di Ares, laddove nella tavoletta pilia citata più sopra Hermes "Areio" appariva in stretta connessione culturale con Iphimedeia, paredra umana di Poseidone («it is worth noting that in the "paragraph" immediately preceding that which includes *i-pe-me-de-ja* (v.1-3), offerings are brought to *po-si-da-i-jo*, that is "the sanctuary of Poseidon". This raises interesting questions regarding the connections between Poseidon, the most prominent divinity at Pylos, and the other divinities listed on PY Tn 316...»); GULIZIO 2000, 109 n. 7); Hermes inoltre era collegato, e proprio tramite Ares, al mito dei figli di Poseidone e Iphimedeia, Oto ed Efialte (Hom. *Il.* V 385-91; [Apollod.] I 7, 4; vd. *supra*). Un'ulteriore suggestione potrebbe provenire dalla *Athēna Areia* alla quale Oreste avrebbe dedicato un altare dopo essere stato giudicato dal tribunale areopagitico (Paus. I 28, 5); Atena aveva, del resto, ottenuto la primazia sull'Attica dopo una contesa con Poseidone: sono probabilmente piccoli frammenti di una tradizione ancestrale ancora tutta da ricostruire. Alcuni accenni ad Ares e Poseidone all'Areopago in VALDÉS GUÍA 2002a, 99-101 ss.; *EAD.* 2002d, 241-2. I confronti con le divinità "Areie", in particolare Atena, attestate in età successive (cfr. KRETSCHMER 1921, 197-8) non sono immuni da possibili fraintendimenti: cfr. già VERRALL 1890, 556.

153 Paus. VII 22, 2-4.

154 VERNANT 2001, 195-6.

155 BOUCHÉ-LECLERCQ 2003, 125-9; HALLIDAY 2003, 209-34; GIACOMETTI 2003, 142 n. 5. Sulla clodonomanzia cfr. anche l'interessante *excursus* di PERADOTTO 1969, 2-10.

156 BETTINI 2000, 6-8.

157 Cfr. PICARD 1951, *passim*; MARTIN Ro. 1951, 169-74; altra bibliografia in GIACOMETTI 2003, 145 n. 11.

158 GIACOMETTI 2003, 146.

159 Hsch., s.vv. ἀγορὰ θεῶν e θεῶν ἀγορά; ZEN. IV 30, s.v. θεῶν ἀγορά; PHOT. *Lex.*, s.vv. ἀγορὰ θεῶν e θεῶν ἀγορά.

priamo che le *theōn agorai* dovevano sorgere presso significative emergenze naturali, quali una sorgente o una grotta, debitamente sacralizzate, preferibilmente ad Hermes, e connesse a pratiche oracolari¹⁶⁰. Il sistema funzionale di questi complessi rituali arcaici sembra abbastanza chiaro: Hermes, che è il “messaggero” degli dèi perché la sua natura di nume del “passaggio” gli permette di valicare rapidamente la frontiera fra il mondo divino e quello umano¹⁶¹, trasmette al richiedente, in un modo oracolare assai semplice ed immediato¹⁶² quale per esempio quello cledonomantico di Pharai, la comunicazione uscita dall’assemblea delle divinità¹⁶³.

Emergenze naturali non dovevano mancare, sull’Areopago ateniese, e la presenza culturale di Hermes (in associazione a divinità ctonie e catactonie quali la Terra e Plutone) è attestata da Pausania¹⁶⁴, mentre sulla base di alcuni accenni dei tragediografi classici relativi all’Orestea sembra possibile rinvenire «tracce di una versione, forse più antica, in cui Hermes giocava, in rapporto alla vicenda di Orestes matricida, un ruolo molto più importante di quello attestato nelle versioni superstiti»¹⁶⁵. Si tratta delle invocazioni ad Hermes *Chthonios* nelle *Coefore*¹⁶⁶ e di alcuni riferimenti nelle *Eumenidi*, in cui «il figlio di Maia non riveste un ruolo di particolare rilievo, [eppure] Apollon chiama il fratello, figlio di padre comune [sc. Hermes], a vegliare su Orestes»¹⁶⁷; Hermes *Chthonios* non può non richiamare alla mente le divinità, ctonie appunto, alle quali Hermes era associato sull’Areopago¹⁶⁸. Interessante è anche il collegamento istituibile fra i nomi dei personaggi Pylades e Strophios, nelle *Coefore*, a due attributi di Hermes, *Pylaios* e *Strophaios*, che lo identificano quale protettore delle porte e dei loro cardini: «both he [sc. Pylades] and his father [sc. Strophios] may originally have been Hermes himself»¹⁶⁹.

160 «La citazione [da parte di Pausania] della fonte sacra a Ermes [a Pharai] sembra inserita in questo contesto non per contiguità topografica, ma solo per associazione di idee, prima di passare a descrivere realtà culturali diverse all’interno dell’*agora*» (MOGGI/OSANNA 2000, 310): in realtà queste “realtà culturali diverse” sono i trenta simulacri litici strettamente associati all’Hermes *Agoraios*, sicché anche la fonte potrebbe facilmente appartenere al medesimo sistema sacrale. Una grotta consacrata a Hermes è in strettissima connessione con i *theoi agorai* venerati sotto forma di pietre iscritte (cfr. GIACOMETTI 2003, 146-7). In entrambi i casi sono attestate pratiche mantiche.

161 Cfr. REGGIANI, tesi 2006, 8.

162 Sull’immediatezza del responso oracolare ermaico, cfr. REGGIANI, tesi 2006, 13-14.

163 Cfr. GIACOMETTI 2003, 157 ss.

164 I 28, 6.

165 GIACOMETTI 2003, 151.

166 Ll. 1-3 e 124-5.

167 GIACOMETTI 2003, 151; il passo è *Eu.* 89-90.

168 Vd. *supra*.

169 GARVIE 1970, 87. Su Hermes *Pylaios*, cfr. per esempio EUST. *Comm. ad Hom. Il.* I 562, 9-10; su Hermes *Strophaios*, Poll. VIII 72, 7-8; Paus.Gr. ε 70; PHOT. *Lex.*, s.v.; Hsch., s.vv. Ἑρμῆς τροφάϊος e Τροφάϊος. Su eventuali reminescenze di Hermes *Strophaios* nell’*Inno* “omerico”, cfr. LEDUC 1995, *passim*. Possiamo

Le tradizioni locali ateniesi sull'Areopago, dunque, sembrano rivelare, almeno per una fase più arcaica, una decisa presenza (oracolare) di Hermes (*Areios*) in quell'ambito giuridico-sacrale, rappresentato dal tribunale areopagitico, che nella tradizione classica sarebbe stato il dominio di Atena (*Areia*), la quale secondo il racconto tragico di Eschilo ne sarebbe stata — con il “lancio” del suo voto dirimente, quasi una “prima pietra”¹⁷⁰ — la fondatrice. Potremmo spingerci a considerare questa presunta “sostituzione” di Atena ad Hermes come una reazione della politica ateniese post-tirannica contro la valorizzazione del dio del passaggio portata avanti dai Pisistratidi¹⁷¹, ma ciò che qui interessa è l'*origine* e il *significato* di questo rapporto fra Hermes e l'Areopago, poiché significa, in definitiva, rintracciare i collegamenti fra questa divinità e la fondazione della giustizia nella Atene arcaica.

Il ruolo dell'Areopago, o meglio della corte di giustizia qui riunita, è ben noto dalle stesse fonti ateniesi¹⁷²; il mito fondativo di questo ruolo, almeno come ci è pervenuto dall'età classica, è raccontato nelle *Eumenidi*, l'ultima tragedia della trilogia orestea di Eschilo, rappresentata per la prima volta nel 458 a.C.¹⁷³. Qui, la fondazione del tribunale areopagitico da parte di Atena si associa all'istituzione del culto per le “Eumenidi”, le “dee benevole”, che altre non sono se non le Erinni di Clitemnestra che perseguitavano Oreste per il matricidio, placate, dopo l'esito del processo, grazie all'intercessione della dea poliade¹⁷⁴. In realtà, come è stato ampiamente dimostrato, non v'è successione cronologica fra Erinni ed “Eumenidi”, pur trattandosi indubbiamente delle stesse entità divine¹⁷⁵: si tratta semplicemente dei due aspetti complementari — quello più temibile e

aggiungere anche l'interessante, brevissima nota fornita da Francis M. Cornford al verso 945 delle *Eumenidi* eschilee (il contesto è quello dei benefici effetti favoriti dalle Erinni ormai trasformate in Eumenidi: γόνος <δὲ γὰρ> / πλουτόχθων ἐρμαίαν / δαιμόνων δόσιν τίσι): «the words πλουτό-χθων ἐρμαίαν allude to the three divinities whose images stood in the sanctuary of the Semnai. Paus. I. 28, 6: κεῖται δὲ καὶ Πλούτων καὶ Ἑρμῆς καὶ Γῆς ἄγαλμα. The compressed allusion may be compared to ll. 334-5, where Mrs. Wedd (C.R. XXI. 15) saw a reference to the names of Lachesis, Atropos, and Clotho in the words λάχος διανταία (=ἄτροπος) μοῖρ' ἐκέλωσεν. Πλουτόχθων appears to have been coined for the purpose» (CORNFORD 1924).

170 Nel senso che di questo “modello” ha dato René Girard (1999).

171 Sulla valorizzazione pisistratica di Hermes, cfr. BROWN N. 1947, 102-40; REGGIANI, tesi 2006, 6-7 e 33-53; l'associazione del dio (e in particolare delle sue Erme) con la tirannide era ben sentita anche in età successive (cfr. *ibid.*, 107 ss.).

172 Vd. *supra*.

173 Si veda al proposito il recente lavoro di BRAUN 1998; per un'analisi della tragedia alla luce della fondazione della *polis* democratica si rimanda a ROCCO 1997, 156-70.

174 Cfr. LLOYD-JONES 1990, 203.

175 La proposta di BROWN L. 1984, di distinguere fra le due tipologie, è ormai definitivamente superata (cfr. LLOYD-JONES 1990, 203 n. 4).

quello “benigno” — che caratterizzavano ogni divinità ctonia¹⁷⁶. Come è noto, lo specifico nome *Eumenides* non compare mai nel testo della tragedia che pure se ne fregia come titolo: quando vengono presentate nel loro aspetto benevolo, esse sono appellate *σεμναί*, “venerande”¹⁷⁷, e ciò fugge ogni dubbio sulla loro esatta corrispondenza con le *Semnai Theai* cui, secondo testimonianze concordi, era tributato uno speciale culto proprio sull’Areopago¹⁷⁸. Ricordiamo specialmente le parole di Pausania:

πλησίον δὲ ἱερὸν θεῶν ἔστιν ὃς καλοῦσιν Ἀθηναῖοι
Σεμνάς, Ἡσίδος δὲ Ἐρινῦς ἐν Θεογονίᾳ. [...] ἐνταῦθα
θύουσι μὲν ὄχοις ἐν Ἀρείῳ πάγῳ τὴν αἰτίαν ἐξεγένετο
ἀπολύσασθαι, θύουσι δὲ καὶ ἄλλως ξένοι τε ὁμοίως καὶ
ἄστοι¹⁷⁹.

*Vicino [sc. alle pietre Hybris e Anadeia¹⁸⁰] vi è il santuario delle
dee che gli Ateniesi chiamano Semnai, ed Esiodo Erinni nella
Teogonia. [...] Qui sacrificano coloro per i quali è stato emesso il
giudizio (di assoluzione) presso l’Areopago, e vi sacrificano an-
che, per altri motivi, gli stranieri, e analogamente anche i cittadi-
ni.*

In questo passo, il Periegeta non solo attesta l’esistenza di un culto alle *Semnai*/Erinni sull’Areopago, che aveva sede presso una fenditura nella roccia ai piedi del versante nord-orientale della collina¹⁸¹, emergenza naturale particolarmente cara a Hermes, ma ne sottolinea anche la stretta connessione con le procedure giudiziarie che si svolgevano sul colle stesso: il sacrificio, imposto a chi veniva giudicato dal tribunale areopagitico, doveva evidentemente servire a placare la vendetta delle Erinni, invitandole a tornare “Eumenidi”, esattamente come,

176 «...like other chthonic deities they [sc. Erinyes/Eumenides/Semnai Theai] had at all times both a hostile and a kindly aspect» (LLOYD-JONES 1990, 211).

177 A. *Eu.* 383 e 1041, in quest’ultimo caso forse da completare, seguendo lo Hartung, *σεμναί* (θεαί) (LLOYD-JONES 1990, 208).

178 Cfr. HENRICH 1994, 39-46 (sul rapporto tra le *Semnai* e l’Areopago) e 46-54 (sulla polarità Erinni/Eumenidi). Diane Harris-Cline (1999) ha recentemente cercato di dimostrare che le *Semnai* ateniesi non erano venerate alle pendici dell’Areopago, bensì nel luogo ove poi sarebbe sorto il *Theseion* cimoniano (in questo caso i Ciloniani in ritirata dall’Acropoli sarebbero stati diretti verso il Pritaneo dell’*agora* vecchia); *contra*: VALDÉS GUÍA 2002d, 240-2.

179 Paus. I 28, 6. Il Periegeta ricorda anche altrove (II 11, 4) che *Semnai* era attribuito specificamente ateniese.

180 Vd. *infra*.

181 Cfr. A. *Eu.* 1013; E. *El.* 1271; Paus. VII 25, 2; BESCHI/MUSTI 1987, 370.

secondo la tragedia eschilea, nell'esito del processo a Oreste, che del rito sarebbe stato il fondatore¹⁸². La presenza, ugualmente descritta da Pausania, dei due *argoi lithoi*, denominati *Hybris* e *Anaideia* ("Implacabilità"), sui quali sedevano, rispettivamente, accusato e accusatore¹⁸³, aveva suggerito a Daniela Giacometti la possibilità che proprio sull'Areopago avesse sede la *theōn agora* della città di Atene, supponendo un meccanismo mantico affine a quello di Pharai: «che anche le *Semnai* di Atene emettano il loro verdetto oracolare interrogate da Hermes, che fa al mortale udir la sua voce?»¹⁸⁴. Indubbiamente, il rapporto fra Areopago, Hermes e *Semnai Theai* dovette essere assai stretto, ma individuarvi una connessione così fortemente connotata quale quella di una *theōn agora* sembrerebbe presentare qualche punto debole, quale ad esempio il carattere non genericamente profetico, ma specificamente giudiziario, del contesto¹⁸⁵.

In realtà, l'Areopago descritto nelle *Eumenidi* sembra piuttosto essere il riflesso delle vicende politiche ateniesi più vicine alla rappresentazione della trilogia eschilea che non alla situazione arcaica: un fatto che potrebbe spiegare anche perché venga dato così ampio spazio ad Atena, e così poco a Hermes¹⁸⁶. Se però torniamo nuovamente al brano pausaniaco, e in particolare alla parte finale, potremmo ritenere alquanto arduo spiegare per quale motivo, oltre ai processati, la cui offerta alle Erinni appare logica sia per significato che per contesto spaziale, alle *Semnai* giungessero a sacrificare anche gli "stranieri" così come gli stessi "cittadini": non certo per essere purificati da qualche delitto compiuto, come aveva fatto Oreste, giacché lo stesso Autore specifica che essi compivano questi riti ἄλλωοι, "per altri motivi". Non sembrano esservi molti dubbi sul fatto che questi "motivi" possano risiedere nella consultazione di un particolare tipo di oracolo, se non proprio identico a quello di Pharai, perlomeno sottoposto al patronato di Hermes.

5.5 LE THRIAI E L'INNO A HERMES

Sulla natura e la procedura di questo oracolo, oltre che sul rapporto fra Hermes e le *Semnai Theai* dell'Areopago, ci potrebbe dare qualche informazione l'*In-*

182 A. *Eu.* 804 ss.

183 Paus. I 28, 5; cfr. E. *IT* 961 ss.

184 GIACOMETTI 2003, 152; cfr. anche *ibid.*, 153.

185 Vd. *infra* per un'ulteriore precisazione.

186 Vd. *supra* e *infra*.

no omerico a *Hermes*, che abbiamo già incontrato più sopra a proposito di alcune caratteristiche della divinità protagonista. Il testo, che non è immune da controversie filologiche di cui è necessario tener conto per poterne valutare l'utilizzabilità storica, conserva il "racconto fondativo" della mitologia ermaica, secondo quanto avremo modo di analizzare in seguito. Riassumendo per giungere rapidamente al punto che qui ci interessa, la storia riguarda il furto della mandria di vacche di *Apollo* ad opera di *Hermes*: dopo alterne vicende, le due divinità giungono ad un "compromesso" che consiste in uno scambio reciproco di doni, durante il quale *Hermes* lascia ad *Apollo* la cetra da poco inventata, in cambio della concessione di una particolare facoltà oracolare, descritta dal *Musagete* con le seguenti parole:

σεμναὶ γάρ τινες εἰςὶ κακίγηται γεγαυῖαι
παρθένοι ὠκείησιν ἀγαλλόμεναι πτερύγεσσι
τρεις· κατὰ δὲ κρατὸς πεπαλαγμέναι ἄλφιστα λευκὰ
555 οἰκία ναιετάουσιν ὑπὸ πτυχὶ Παρνησοῖο
μαντείας ἀπάνευθε διδάσκαλοι ἦν ἐπὶ βουσί
παῖς ἔτ' ἐὼν μελέτησα· πατήρ δ' ἐμὸς οὐκ ἀλέγιζεν.
ἐντεῦθεν δὴ ἔπειτα ποτώμεναι ἄλλοτε ἄλλη
κηρία βόσκονται καὶ τε κραίνουσιν ἕκαστα.
560 αἱ δ' ὅτε μὲν θύϊωσιν ἐδηδυῖαι μέλι χλωρὸν
προφρονέως ἐθέλουσιν ἀληθείην ἀγορεύειν·
ἦν δ' ἀπονοσφισθῶσι θεῶν ἠδεῖαν ἐδωδὴν
ψεύδονται δὴ ἔπειτα δι' ἀλλήλων δονέουσαι.
τάς τοι ἔπειτα δίδωμι, σὺ δ' ἀτρεκέως ἐρεείνων
565 σὴν αὐτοῦ φρένα τέρπε, καὶ εἰ βροτὸν ἄνδρα δαείης
πολλάκι σὴς ὀμφῆς ἐπακούσεται αἴ κε τύχησι.

*Infatti vi sono certe (dee) venerande, sorelle per nascita,
vergini, orgogliose delle (loro) rapide ali,
in numero di tre: sopra il capo sono cosparse di bianca farina,
abitano una casa in un anfratto del Parnaso,
praticando in disparte una divinazione cui, seguendo i buoi,
mi dedicavo da fanciullo: mio padre non se ne curava.
Da allora in poi, dunque, scivolando di qua e di là,
si nutrono di favi, e si avverano tutte [sc. le loro profezie].
E quando sono saziate dal biondo miele e sono ispirate*

[oppure: si agitano, sc. propiziate da un sacrificio]
 benevolmente sono disposte a rivelare la verità;
 se sono private del dolce cibo degli dèi
 allora mentono e si scuotono vicendevolmente.
 Da adesso te le dono, tu interrogale in modo giusto,
 diletta la tua mente, e quando imparerai a conoscere l'uomo mortale
 egli spesso la tua voce sentirà se vi si imbatte.

L'interpretazione corrente vede in questi versi la descrizione della pratica divinatoria consistente nell'osservazione dello sciamare delle sacre api del Parnaso¹⁸⁷, ma sembra più pregnante l'idea che la pratica profetica consegnata da Apollo ad Hermes sia la cleromanzia, la divinazione tramite lancio di sassolini, ciottoli o bastoncini incisi, dalla cui fortuita disposizione finale si traevano gli auspici¹⁸⁸; già lo Hermann era per questo intervenuto sul testo trådito, emendando l'iniziale $\epsilon\mu\upsilon\alpha\iota$ con $\theta\rho\iota\alpha\iota$ ¹⁸⁹, termine col quale venivano solitamente indicati questi sassolini profetici, molto probabilmente dal loro essere sempre in numero di "tre"¹⁹⁰. Che la pratica profetica in questione corrisponda alla cleromanzia è confermato dalla sintesi che dell'episodio fa lo ps. Apollodoro¹⁹¹, e non v'è bisogno di ipotizzare, in modo alquanto contorto, che la "scomparsa" delle api e del miele («des nymphes abeilles utilisant le miel comme instrument mantique»¹⁹²) sia dovuta ad un successivo intendimento metaforico del testo¹⁹³, poiché le immagini del racconto di Apollo possono riferirsi ugualmente al cadere e all'agitarsi delle *sortes* lanciate¹⁹⁴, eventualmente propiziate da offerte rituali di miele¹⁹⁵

187 CASSOLA 1975, 542-3; VILLARRUBIA 1996, 14-5; ZANETTO 2000, 282 n. 97; GROTTANELLI 2001, 164-5, riconduceva le api alla *mania* profetica apollinea.

188 BOUCHÉ-LECLERCQ 2003, 151-6; HALLIDAY 2003, 205-26; cfr. inoltre CHAMPEAUX 1990, 807; REGGIANI, tesi 2006, 130.

189 Cfr. ALLEN/HALLIDAY/SIKES 1936, 346-7; BROWN N. 1947, 100-1; PARKE 1967, 86-7; SCHEINBERG 1979, 8; ZANETTO 2000, 282 n. 97; LUCE 2001, 118.

190 Sono $\theta\rho\iota\acute{\omicron}\beta\omicron\lambda\omicron\iota$ secondo un motto delfico sul quale avremo modo di tornare, tramandato da Filocoro (328F195 FGH) attraverso i *Proverbi* di Zenobio (5, 75); cfr. Hsch. s.v. $\theta\rho\iota\acute{\alpha}\iota$; EM s.v. $\theta\rho\iota\acute{\alpha}\iota$.

191 III 10, 2; cfr. GROTTANELLI 2001, 162-3. Questo Autore, riconducendo le api ad altra pratica mantica, individuava una contraddizione fra lo ps. Apollodoro e l'*Inno* (*ibid.*, 169) che di fatto non esiste.

192 LUCE 2001, 120.

193 Così *ibid.*, 123-4; vd. *infra*.

194 Per maggiori dettagli su questa interpretazione rimando a REGGIANI, tesi 2006, 132-3. Che il lancio dei sassolini profetici potesse essere assimilato al delirio mantico è provato inoltre dalle testimonianze lessicali di Esichio (s.v. $\acute{\epsilon}\nu\theta\rho\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ $\pi\alpha\rho\alpha\pi\acute{\alpha}\iota\epsilon\iota\nu$. $\acute{\alpha}\pi\omicron$ $\tau\omicron\nu$ $\mu\alpha\nu\tau\iota\kappa\omicron\nu$ $\theta\rho\iota\omicron\nu$; $\theta\rho\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ $\phi\upsilon\lambda\lambda\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$. $\acute{\epsilon}\nu\theta\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$...); sul rapporto fra api e delirio mantico, cfr. ROSCALLA 1998, 64-6 ss. (qui giocato sulla base delle relazioni ronzio/musica/invasamento profetico), in particolare p. 66 (api e delirio bacchico – espresso dal verbo *thuein* – nell'*Inno a Hermes*).

195 Sull'ispirazione derivante dal miele cfr. ALLEN/HALLIDAY/SIKES 1936, 347, con bibliografia. «Non è accertato [...] se si trattasse effettivamente di insetti o di sacerdotesse con lo stesso nome (il medesimo equivoco sussiste a Dodona a proposito delle colombe alle quali viene offerto miele)» (DELCOURT 1998,

e di farina¹⁹⁶. Un “passaggio di consegne” di questo tipo da Apollo a Hermes è giustificato dal fatto, di cui si ha testimonianza, tardiva ma significativa, nel lessico della *Suda*, che l’apollinea Pizia, a Delfi, vaticinava in concomitanza con l’agitarsi di non meglio definite *mantikai psēphoi*, “ciottoli profetici”¹⁹⁷.

Nel testo dell’*Inno* sono questi sassolini, parte integrante del vaticinio pitico, ad essere personificati in un gruppetto di tre divinità, cui Apollo riconduce l’insegnamento di questa pratica oracolare: che il numero non sia un espediente per intendere un intero sciame di api¹⁹⁸ sembra abbastanza evidente, per il solo fatto che l’indicazione numerica è posta all’inizio del verso, in posizione enfatizzata¹⁹⁹; le *Semnai* del Parnaso sono precisamente tre, e tre erano infatti i sassolini profetici, come il loro nome (*thriai*) attesta, mentre uno sciame di tre api, per quanto non impossibile, sarebbe abbastanza curioso. L’identificazione con le *Thriai*, personificazioni di questi *psēphoi*, è peraltro confermata da alcuni commentatori antichi²⁰⁰. Nonostante il tentativo dello Hermann, seguito da altri interpreti, di eliminare lo scomodo attributo di *semnai* che l’*Inno* assegna alle tre “ninfe”,

89). Sulla *melissa* di Delfi cfr. Paus. X 5, 9; Plu. *Mor.* 402d; ROSCALLA 1998, 30 ss.; sulle offerte di miele, vd. *infra*.

196 La “bianca farina” di cui sono cosparse queste tre entità richiama gli ἄλφιτα λευκά che Eumeo cosparge sui porcelli arrostiti offerti a Odisseo in Hom. *Od.* XIV 76-7: il parallelo conferma il legame fra l’*Inno* e l’*Odissea* (cfr. SHELMEKDINE 1986, che tuttavia non rileva questa analogia); «il fatto che ad Atene le canefore si cospargessero i capelli di farina», che secondo CASSOLA 1975, 543, non sembrerebbe pertinente a questo contesto, andrà invece tenuto in qualche modo presente (così VILLARRUBIA 1996, 15, che è comunque convinto che si tratti di un’allusione metaforica al polline). Apollo era chiamato anche *Aleuromantis* perché il suo oracolo era consultato anche mediante la farina (Hsch., s.v. Ἀλευρόμαντις: ὁ Ἀπόλλων διὰ τὸ καὶ ἐν ἀλεύροις μαντεύεσθαι; cfr. DELCOURT 1998, 89). Sul sacrificio “ermaico” di Eumeo cfr. KADLETZ 1984; va notata in particolare la porzione riservata a Hermes e alle ninfe della grotta.

197 *Suda* π 3137, s.v. Πυθώ: ... ἐν ᾧ [sc. nel santuario di Apollo chiamato *Pythō*] χαλκοῦς τρίπους ἴδρυτο καὶ ὑπερθεῖν φιάλη, ἣ τὰς μαντικὰς εἶχε ψήφους, αἵτινες ἐρομένων τῶν μαντευομένων ἥλλοντο, καὶ ἡ Πυθία ἐμπορομένη, ἥτοι ἐνθουσιῶσα, ἔλεγεν ἂ ἐξέφερον ὁ Ἀπόλλων (“in esso era posto un tripode di bronzo e sulla sommità di questo una *phialē* che conteneva i sassolini oracolari, quelli che saltellavano quando coloro i quali consultavano l’oracolo ponevano le loro domande, e la Pizia, ispirata, in stato di *enthusiasmos*, diceva ciò che Apollo faceva fuoriuscire”; trad. dalla versione inglese di W. Hutton per *Suda On Line*); cfr. con Call. *Ap.* 45 (κείνου [sc. Φοῖβου] δὲ θριαὶ καὶ μάντιες); cfr. ROBBINS 1916 (con l’esame di interessanti raffigurazioni sul tema); AMANDRY 1950, capitolo VI; DELCOURT 1998, 89-91; LUCE 2001, 122. È addirittura possibile che la cleromanzia fosse l’originaria forma oracolare delfica (SCHEINBERG 1979, 9), probabilmente in connessione con una o più Erinni locali (cfr. DELCOURT 1998, 158-61) e/o con Themis (la Giustizia cosmica), che deteneva il santuario prima di Apollo (forse «to give a foundation of justice to the oracular – and political – activity practised there»: BERTI I. 2002, 233; su Themis oracolare e la teologia apollinea cfr. CORSANO 1988, 95-143). Il fatto che Delfi ospitasse anche un oracolo clero-mantico giustifica le parole iniziali dell’Hermes dell’*Inno*, la sua minaccia di “depredare” il santuario qualora non ottenga, tramite la propria astuzia, la *timē* che gli spetta.

198 CASSOLA 1975, 543; ZANETTO 2000, 282 n. 98.

199 Cfr. anche SCHEINBERG 1979, 2; VILLARRUBIA 1996, 15.

200 Philoch. 328F195 FGH = Zen. 5, 75 (cfr. JACOBY 1954, I, 560, che però mantiene l’interpretazione delle api, postulando «a development between the hymn to Hermes and Ph[ilochoros]» che sarebbe una razionalizzazione del “primitivo” oracolo); [Apollod.] III 10, 2; cfr. FRAZER 1995, 333-4 n. 176; LUCE 2001, 118-9; vd. *supra* e *infra*.

questa lezione compare nel manoscritto “M”, che è basilare per la ricostruzione filologica dell’intero testo²⁰¹, e va dunque considerata accettabile²⁰²: essa lascia pertanto intravedere un punto di contatto con la tradizione ateniese relativa al culto, probabilmente oracolare, delle *Semnai Theai*, in associazione con Hermes, sull’Areopago²⁰³.

L’atmosfera “ateniese” dell’*Inno a Hermes* è nota da tempo: già Norman O. Brown aveva dedicato ampio spazio, nella sua fondamentale analisi sulla figura di Hermes, all’ipotesi che l’*Inno* sia stato composto in ambiente ateniese, in età pisistratica²⁰⁴; «ma se un’origine attica dell’inno è improbabile, una sua ripresa attica è sicura»²⁰⁵. In effetti l’*Inno a Hermes*, come altre composizioni rapsodiche simili, dovette passare attraverso vari stadi di successive modificazioni, a seconda dell’ambiente politico e culturale che di volta in volta lo recepiva e lo rappresentava²⁰⁶: «la ripresa di un testo rapsodico implicava la sua rielaborazione ed il suo adattamento, ed è verosimile che *Herm* [sc. l’*Inno a Hermes*] sia trapasato in Attica attraverso recitazioni rapsodiche»²⁰⁷. Come già accennato, il testo

201 Cfr. ZANETTO 2000, 56.

202 Altre considerazioni a favore di questa lezione in SCHEINBERG 1979, 14-15.

203 Nessuna fonte ci dice esplicitamente quante fossero le *Semnai* dell’Areopago, ma il rituale per le Eumenidi descritto nell’*Edipo a Colono* di Sofocle parla di azioni da compiersi *tre volte* (τρικτάς γε πηγάς, l. 479; τρεῖς ἐννέ’ αὐτῇ κλώνας ἐξ ἄμφοῖν χερσῶν τιθεῖς ἐλαίας, ll. 483-4); è del resto noto che ad un certo punto della tradizione le Erinni sono tre (cfr. WÜST E. 1956, 122-3; LLOYD-JONES 1990, 207) e non c’è dunque ragione di dubitare della corrispondenza numerica con le *Semnai* del Parnaso. Sfortunatamente non sappiamo esattamente quanti fossero i sassolini mantici di Delfi, però possiamo ragionevolmente supporre che fossero anch’essi *thriai*, sulla base delle testimonianze citate; l’identificazione delle due pietre *Hybris* e *Anaideia* con *argoi lithoi* del sistema profetico Hermes+*Semnai*, proposta dalla Giacometti, (vd. *supra*) è fuorviante: anche se in certi momenti le Erinni potevano essere state pensate in coppia binaria (cfr. LLOYD-JONES 1990, 207), sarebbe stato ovviamente impossibile agitare e gettare i due sedili per trarne auspici, sicché dovremo pensare che essi non fossero altro che ciò che viene descritto da Pausania, ovvero posti a sedere per accusato e accusatore, probabilmente nel corso del giuramento (cfr. FRAZER 1898, 364). Ultimamente sembra essersi attestata la convinzione che le Eumenidi fossero due e che dunque il rituale ternario comprenda anche l’eroe loro associato, *Hēsychos* (cfr. già VERRALL 1890, 557; ora VALDÉS/FORNIS/PLÁCIDO 2007, 107 e n. 5 con bibliografia precedente; su *Hēsychos* vd. *infra*), ma l’*Edipo* sofocleo sacrifica esplicitamente alle sole Eumenidi (S. OC 486: ὅς εφρακ καλοῦμεν Εὐμενίδας).

204 BROWN N. 1947, 73-132.

205 CANTILENA 1993, 126; cfr. CASSOLA 1975, 174; REGGIANI, tesi 2006, 134-5.

206 Cfr. LEDUC 2005, 145: «L’*Hymne homérique à Hermès* n’est pas un œuvre littéraire, mais “un acte de parole” [cfr. *ivi* n. 11] dont la transmission s’est faite, selon la formule de Marcel Detienne, “par la bouche et par l’oreille” avant que, figé par l’écriture, il ne devienne texte. L’*énoncé* de ce chant sacré [...] est donc attaché aux circonstances particulières de son énonciation...».

207 CANTILENA 1993, 126, che prosegue: «una conferma sicura di questa ripresa esiste, ed è costituita dalla *lekkythos* segnalata da Beazley [1948, 336-7], da lui assegnata alla scuola di Duride, e datata al 470 circa. *Ivi* è raffigurato un ragazzo che tiene in mano un rotolo su cui si legge Ἑρμῆ(ν) ἀείδω, ossia l’*incipit* dell’*Inno omerico* XVIII. Ma l’*Inno* XVIII in realtà non è mai esistito. Sotto questo nome il *corpus* degli *Inni omerici* ha incluso nient’altro che esordio e congedo di un inno a Hermes, che tutto lascia credere fosse alla base dell’attuale inno IV della raccolta. La storia dell’infanzia e delle imprese del dio [...] erano dunque raccontate in Attica dai rapsodi nei primi decenni del V sec.»; cfr. anche REGGIANI, tesi 2006, 134 n. 727. L’attribuzione cronologica dell’*Inno a Hermes* è questione dibattuta e forse impossibile da risolvere in via definitiva, almeno sulla base del solo contenuto testuale: cfr.

come è giunto fino a noi è oggetto di controversia filologica, vertente in modo particolare sulla possibilità che la parte finale (ll. 513-80) sia un'aggiunta seriore²⁰⁸, nella quale Norman Brown, strenuo assertore della dicotomia, ravvisava la mano di un «Apolline reviser» intenzionato a “sminuire” il ruolo di Hermes nella “contesa” con Apollo che costituisce la trama portante dell'*Inno*²⁰⁹. La situazione appare leggermente più complessa, giacché non sembra di dover rifiutare tutta la seconda parte come spuria o comunque più tarda e meno “genuina”²¹⁰: in particolare, non vi sono argomenti conclusivi che possano provare che la sezione dedicata alla cleromanzia non appartenesse, fin dalle prime fasi di stesura, al corpo principale del testo. Se infatti ripercorriamo le «inconsistencies» che parlano a favore dell'ipotesi “separatista”²¹¹, ci accorgiamo che ricadono tutte al di fuori della nostra pericope²¹², mentre gli argomenti portati a dimostrazione della sua “aggiunta” successiva non sono per nulla consistenti: che Hermes non abbia mai chiesto di partecipare dell'arte profetica di Apollo²¹³ è confutato non solo dalla l. 471, in cui Hermes ne fa menzione²¹⁴, ma anche dal desiderio che lo stesso dio espone alla madre Maia, di possedere gli stessi rituali e offerte (*hosiai*) di Apollo²¹⁵. Appurato, dunque, che il brano cleromantico può appartenere al nucleo originario della “versione attica” dell'*Inno*, è importante ora valutare gli indizi che hanno portato all'identificazione dell'Atene pisistratica come *milieu* socio-culturale di alcune sue tematiche di fondo.

Che i tiranni ateniesi fossero particolarmente interessati a valorizzare la figura di Hermes, è cosa alquanto evidente: la creazione dell'Erma, il tipo monumentale più caratteristico di questa divinità, è presentata come una iniziativa di Ipparco, figlio di Pisistrato, verso il 520 a.C., per segnalare le distanze fra il cen-

CASSOLA 1975, 173-4 («una datazione basata su singole parole o singoli versi è molto labile: non possiamo mai essere certi che il testo a noi giunto sia immune da revisioni o aggiornamenti»).

208 Cfr. BROWN N. 1947, 99-101; ZANETTO 2000, 280 n. 87.

209 Invece secondo ZANETTO 2000, 280 n. 87 cit., l'intenzione del “revisore” sarebbe quella di “completare” il panorama delle competenze di Hermes.

210 Si veda quanto già notato *supra*, a proposito della prima elegia soloniana, sulla fattibilità di queste arbitrarie espunzioni “in blocco” di intere parti testuali considerate “incongruenti” rispetto al contesto.

211 Le possiamo trovare elencate in BROWN N. 1947, 142-3.

212 Anzi, potremmo spingerci a “espungere” dal nucleo principale anche le ll. 503-10, che parrebbero una conclusione troppo sbrigativa della vicenda a fronte dell'ampiezza narrativa che le precede e, inoltre, contengono una duplicazione della consegna della cetra ad Apollo (Hermes l'aveva già donata alla l. 496). Per altri motivi, anche le ll. 511-2 non dovrebbero appartenere al nucleo originario, dal momento che l'invenzione della zampogna va ascritta alla “deriva” pastorale che aveva interessato lo sviluppo della simbologia ermaica (sull'equivoco di Hermes come dio agreste, cfr. REGGIANI, tesi 2006, 5-13; sulla zampogna, cfr. *ibid.*, 18).

213 BROWN N. 1947, 142-3.

214 ZANETTO 2000, 282 n. 95; Brown sosteneva che non si tratta di una richiesta diretta e dunque non presuppone l'espressione usata da Apollo nella l. 533.

215 *h.Merc.* 173 ss. Su Hermes *philokydēs* si vedano le note di PAPADOYIANNAKI 2001.

tro di Atene e i vari villaggi dell'Attica²¹⁶. Nella tipologia dell'Erma – il pilastro quadrangolare sormontato dalla testa barbata di Hermes, dotato di monconi di braccia e del ben noto attributo virile²¹⁷ – è possibile individuare l'adattamento monumentalizzato di un idolo rurale dionisiaco, ligneo, a rappresentare in modo visibile e concreto quella grande "proiezione" della grandezza ateniese nel territorio attico che fu un'istanza propria dell'età pisistratica per cercare di amalgamare nel miglior modo possibile quelle differenze centrifughe che si erano manifestate nei conflitti sociali-“geografici” ben noti per le fasi pre- e post-soloniane²¹⁸. Ma la scelta di Hermes come “sostituto” di Dioniso per attuare questo programma ideologico, insieme all'evidenza costituita dalle massime morali incise su queste Erme “miliarie”²¹⁹, mette in luce anche un intento competitorio nei confronti della sapienza delfica, con la quale, secondo lo pseudo-platonico *Ipparco*, il tiranno ateniese intendeva gareggiare²²⁰; di questa competizione sarebbe appunto specchio l'*Inno* omerico, con la contesa fra Hermes e l'Apollo delfico, conclusa con l'acquisizione, da parte del primo, di una facoltà profetica “alternativa”.

L'articolata corrispondenza fra gli ideali dell'Atene pisistratica e le competenze di Hermes, così come tracciata nell'ultimo capitolo della ricerca di Norman Brown, raggiunge forse qualche eccesso interpretativo: la volontà di leggere la contesa fra Hermes e Apollo come trasposizione mitica di un conflitto sociale fra l'emergente classe borghese-imprenditoriale sostenuta dai tiranni e l'aristocrazia, sia pure suggestiva e in alcuni momenti calzante, si spinge a volte più in là del dovuto, arrivando per esempio a paragonare l'atteggiamento di Hermes, «impudent and and smooth-talking self-seeker», a quello del Salsicciaio aristofanico²²¹. L'interpretazione “sociale” dell'opposizione Hermes-Apollo si fonda essenzialmente sulla lettura del discorso che il dio bambino pronuncia alla madre Maia, alle ll. 163-81: così come il furto del bestiame avrebbe prodotto, per falsa analogia, la tradizione di Hermes come divinità agreste-pastorale²²², le sue paro-

216 [Pl.] *Hipparch.* 228d-229b; Phot. s.v. Ἑρμαί; Harp. 135, 9-12; Hsch. s.v. Ἰππάρχιος Ἑρμῆς; *Suda* s.v. Ἑρμαί; bibliografia moderna in REGGIANI, tesi 2006, 32 n. 201, cui si aggiunga BROWN N. 1947, 109 con n. 12.

217 Ἐομέω τὰ ἀγάλματα ὀρθὰ ἔχειν τὰ αἰδοῖα (Hdt. II 51, 1.).

218 Vd. *supra*; sulle origini tipologiche e politico-culturali delle Erme ateniesi, cfr. REGGIANI, tesi 2006, 26-41. L'assimilazione del variegato territorio attico all'interno dell'orbita ateniese si manifesta, sempre in età tirannica, attraverso l'introduzione delle Dionisie cittadine (*ibid.*, 38-41) e l'urbanizzazione di una parte consistente dei rituali eleusini (*ibid.*, 43-5; vd. *supra*), che chiariscono i connotati di una precisa progettualità finalizzata ad amalgamare il più possibile la *chōra* alla città.

219 Cfr. REGGIANI, tesi 2006, 47-50.

220 [Pl.] *Hipparch.* 228e.

221 BROWN N. 1947, 77-8, che conclude: «Hermes in the *Hymn* is an idealized Hipponax».

222 Cfr. REGGIANI, tesi 2006, 3-13 ss.

le sono state viste, dal Brown, come una dichiarazione di filosofia “pratica” assimilabile all’ideologia del profitto economico che trovava già fertile sviluppo nell’Atene d’età tirannica. «Hermes expounds his creed in his speech to his mother: he tells her that her scruples about his activities are childish; that he intends to put his own interests first, and follow the career with the most profit in it; that a life of affluence and luxury would be better than living in a dreary cave; that he is determined to get equality with Apollo – by illegal means if he cannot get it by legal means (that is, by gift of Zeus): he will go so far as to break into Apollo’s Delphic treasury. What is this if not the businessman’s creed, the philosophy of the acquisitive way of life which the Greek philosophers of the fifth century discuss; to use a phrase coined in the archaic age, what is it if not the doctrine that “money is the man?”»²²³.

In realtà, ciò che non è stato sufficientemente colto dal Brown (così come da altri commentatori), sebbene nell’opera citata venga più volte considerato, è che al centro di questa “contesa” divina non v’è tanto il “guadagno” economicamente inteso, bensì una *timē*²²⁴, la “parte spettante” in termini di onore/privilegio²²⁵. Siamo cioè alla presenza di una situazione di “squilibrio” affine a quella contestata da Achille nel contesto iliadico²²⁶, anche se giocata in termini molto più distesi e ironici: quando Zeus ride della veridicità tutta personale dell’auto-difesa di Hermes ammiccante²²⁷, non sembra di potersi cogliere alcun tipo di «tolerant and admiring attitude toward theft»²²⁸, ma soltanto la prova che le parole della dichiarazione di Hermes alla madre avevano un significato puramente melodrammatico, una sorta di minaccia parodistica di ciò che sarebbe potuto accadere se una *timē* di Hermes – fratello di Apollo da parte di padre – non fosse stata rispettata; in effetti, anche se Apollo lo persegue per la sottrazione della mandria, egli non manifesta mai più l’intenzione di assaltare e depredate il santuario di Delfi.

Ma c’è di più: nelle parole stesse di Hermes si può cogliere il senso tutto religioso di questo conflitto, una sottile polemica anti-delfica che pure è stata riconosciuta dal Brown²²⁹ ma che si manifesta nel più totale rifiuto della pratica oracolare offerta dall’Apollo Pizio: all’arrivo di quest’ultimo nella grotta cillenia, Her-

223 BROWN N. 1947, 76.

224 *h.Merc.* 172: ἀμφὶ δὲ τιμῆς; cfr. JAILLARD 2007, 19 ss. e *passim*.

225 Secondo Jenny Strauss Clay, sarebbe in gioco «the acquisition and redistribution of *timai* within the Olympian cosmos», una tematica che per l’Autrice informerebbe tutti gli inni omerici maggiori (STRAUSS CLAY 1989, 15 e, in specifico per l’Inno a Hermes, 96).

226 Vd. *supra*.

227 *h.Merc.* 387-90.

228 BROWN N. 1947, 72.

229 *Ibid.*, 86-7 n. 32 e 89-101.

mes ribatte alle sue domande che:

“οὐκ ἴδον, οὐ πυθόμην, οὐκ ἄλλου μῦθον ἄκουσα·
οὐκ ἂν μηνύσαιμι, οὐκ ἂν μήνυτρον ἀροίμην”²³⁰

*“Non ho visto, non so, non ho sentito nulla;
non posso darti informazioni e chiederti un compenso”*

Parole che, riferite testualmente da Apollo a Zeus esattamente cento versi dopo²³¹, assumono valenza formulare e significato speciale: in particolare, esse richiamano strutturalmente la “formula” che, secondo la testimonianza di Erodoto, riassume la straordinaria onniscienza dell’oracolo di Delfi:

“Οἶδα δ’ ἐγὼ ψάμμου τ’ ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης,
καὶ κωφοῦ συνίημι καὶ οὐ φωνεῖντος ἀκούω”²³²

*“Io conosco il numero dei granelli di sabbia e le dimensioni del mare
e il muto comprendo e chi non parla odo”*

Sono le parole introduttive del responso fornito agli emissari di Creso che voleva “testare” quale fosse l’oracolo più veritiero, secondo il notissimo episodio erodoteo²³³. Questo racconto era già stato accostato, tempo addietro, all’*Inno a Hermes*, specialmente sulla base del raffronto tra l’utilizzo della tematica della “tartaruga” e del “sacrificio improprio” in entrambi i testi²³⁴: ciò conferma l’impressione che alla base dell’*Inno* vi sia un’istanza profetica²³⁵, e in effetti già la stessa Marcia Dobson, autrice di questo confronto, aveva messo in luce la somiglianza fra il secondo verso del responso a Creso e la l. 92 dell’*Inno*, contenente le parole rivolte da Hermes al vecchio di Onchesto per esortarlo al silenzio (καὶ τε ἰδὼν μὴ ἰδὼν εἶναι καὶ κωφοῦ ἀκούσα)²³⁶. Tuttavia, è passato sotto silenzio il significativo parallelismo fra la dichiarazione delfica e quella, completamente opposta, di Hermes bambino: quanto la Pizia “vede”, “comprende” e “sente” anche ciò che non sarebbe così semplice da vedere, comprendere e sentire, tanto

230 *h.Merc.* 263-4 (trad. G. Zanetto).

231 *Ibid.* 363-4.

232 *Hdt.* I 47, 3 (trad. A. Izzo D’Accinni).

233 *Ibid.* 46-9.

234 DOBSON 1979, *passim*.

235 Vd. *supra* e *infra*.

236 “Sii cieco vedendo e sordo ascoltando” (*h.Merc.* 92); cfr. DOBSON 1979, 357-8.

Hermes “non vede”, “non sa”, “non sente” (notiamo in particolare l’utilizzo di due stessi verbi, *eidon* e *akouō*) ciò che in realtà conosce perfettamente. I termini della polemica sono esplicitati nel verso successivo delle parole del dio bambino: egli, non vaticinando secondo l’uso apollineo, non può / non vuole dare informazioni, e non può / non vuole nemmeno chiedere un compenso in cambio di esse (*mēnutron*). Il riferimento è palesemente ai ricchi doni con cui l’oracolo delfico veniva ricompensato per le sue profezie (lo stesso episodio di Creso ne fa ampio esempio²³⁷) e che Hermes qui ricusa: in effetti, le tipologie profetiche che gli sono assegnate dalla tradizione – la cleromanzia, di cui abbiamo letto nell’*Inno*, e la cledonomanzia, descritta nel caso dell’*agora* di Pharai – sono forme mantiche “immediate”, “dirette”, offerte agli uomini semplicemente e immediatamente, senza mediazione sacerdotale o templare, e senza sfarzose offerte, in conformità con il carattere “filantropico” di questo dio che varca la frontiera tra i diversi mondi facendo da tramite fra gli dèi e gli uomini²³⁸: «an oracle may be *substituted* for a message sent by Zeus through Hermes»²³⁹.

La sottile, arguta polemica anti-delfica di questi passi si coniuga innegabilmente con la politica pisistratide, apparentemente tesa ad istituire un polo profetico “ermaico” alternativo a Delfi, il santuario tradizionalmente legato agli Alcmeonidi²⁴⁰; tuttavia vi sono alcune suggestioni che potrebbero riferirsi ad una fase della storia ateniese ancora anteriore. Uno degli “indizi” ritenuti generalmente probanti di una “revisione” pisistratide dell’*Inno* consiste nell’anomalo sacrificio compiuto da Hermes presso il fiume Alfeo, ai danni di due dei bovini sottratti ad Apollo, ed in particolare nella sua dedizione della carne sacrificale ai Dodici Dèi²⁴¹: come è stato ripetutamente notato, questo particolare non sarebbe, a dispetto dell’ambientazione geografica, un riferimento al culto del santuario di Olimpia²⁴², bensì all’erezione dell’altare dedicato ai Dodici Dèi da parte di Pisistrato il giovane, figlio di Ippia, nell’*agora* cittadina²⁴³, come rappresentazione monumentale del centro ideale da cui equidistavano le Erme ipparchee disseminate per l’Attica²⁴⁴. Il riferimento ai Dodici Dèi “classici” non è da rite-

237 Hdt. I 50-1.

238 Cfr. REGGIANI, tesi 2006, 13-14 e 124.

239 PARKE 1967, 43 (corsivo mio).

240 Cfr. REGGIANI, tesi 2006, 50 ss. I Pisistratidi contrastarono Delfi anche valorizzando l’Apollo di Delo (cfr. DE LIBERO 1996, 112-3).

241 *h.Merc.* 128 (ἔσχετε δώδεκα μοίρας).

242 Cfr. BROWN N. 1947, 103-5. Sul culto dei Dodici Dèi ad Olimpia cfr. per esempio LONG C. 1987, 154-7.

243 Th. VI 54, 6; CROSBY 1949, 82, 89 e 103. Per la datazione, cfr. CROSBY 1949, 99-100; REGGIANI, tesi 2006, 42 n. 244.

244 Cfr. HÖLSCHER T. 1991, 365; REGGIANI, tesi 2006, 42-3.

nersi così ovvio (l'*Inno* dice solo che Hermes divide la carne in "dodici parti"²⁴⁵), e comunque l'argomento portato a suo tempo dal Brown per giustificare il nesso logico, a parte l'associazione fra Hermes e questo specifico culto²⁴⁶, testimonia invece l'antiorità di questo stesso culto all'erezione dell'altare: anzi, l'assenza, nel racconto mitico, di un altare costruito, sarebbe proprio da riferirsi ad una fase precedente, nella quale il culto per i Dodici Dèi si espletava presso il Pritaneo nell'*agora*²⁴⁷.

Va ora notato che, sulla base di un'epigrafe d'età classica, la venerazione ateniese per i Dodici Dèi sarebbe stata introdotta da Solone²⁴⁸: il che ci riporta anche ad una significativa coincidenza cronologica con l'istituzione del medesimo culto ad Olimpia, che sarebbe avvenuta verso il 580 a.C., con l'annessione da parte della città di Elide del territorio di Pisa, su cui sorgeva il santuario²⁴⁹. Se veramente la contesa fra Hermes e Apollo metaforizza le aspirazioni delle classi "imprenditoriali" contro il dominio aristocratico, sponsorizzate dai tiranni al potere²⁵⁰, questo non si traduce, nell'*Inno*, né nell'avallo del comportamento "intraprendente" di Hermes²⁵¹, né in un aperto conflitto con Apollo stesso (in nessun passo i termini della contrapposizione trascendono un livello di bonario e ironico raggio), né tantomeno, infine, nell'instaurarsi di una completa parità fra i due contendenti. Come abbiamo visto, il tema di fondo è costituito dall'acquisizione di specifiche abilità profetiche, vale a dire della competenza di svelare agli uomini la *Verità*: e nemmeno sotto questo aspetto possiamo dire che «the goal of Hermes' ambition is equality with Apollo»²⁵², perché il primo parla solo in termini di *timē*, di "parte spettante", laddove ciò che alla fine egli consegue non è un'oracolarità esattamente congruente a quella delfica e che anzi viene definita come una forma praticata "in disparte". Né la conclusione della contesa può essere individuata in un accordo paritario fra le due divinità: il fatto che «they agree to share both lyre and cattle»²⁵³ è solamente un'illusione dettata da

245 Cfr. *ibid.*, 19-20.

246 BROWN N. 1947, 106-7 ss.

247 *Ibid.*, 115-22.

248 Καλαμίνιοι τεῖχος (sc. τεῖχος) δώδεκα θεοῖς Κόλωνος (CIG 452); l'iscrizione è ora perduta, ma non sembrano esservi motivi per dubitare della sua originaria trascrizione: cfr. BROWN N. 1947, 116 n. 19. L'introduzione da parte di Solone di un nuovo culto (o la riorganizzazione di uno già esistente) non dovrebbe suscitare particolari problemi, dal momento che «the Solonian period laid the foundations of much of Classical Athenian religion» (SHAPIRO 1996, 127).

249 LEDUC 2005, 152, ha notato un qualche nesso fra l'azione di Hermes e Olimpia già in mani elee. Sull'origine del canone olimpico dei Dodici Dèi risalente al 580 a.C., cfr. LONG C. 1987, 155.

250 Cfr. per esempio BROWN N. 1947, 110-1.

251 Vd. *supra*.

252 BROWN N. 1947, 84.

253 *Ibid.*, 88.

una lettura interpretativa del testo pseudo-omerico, che alla lettera invece sancisce la consegna della lira ad Apollo (ll. 475-7) e dell'intera mandria a Hermes (ll. 491-5, dove la prima persona plurale deve per forza intendersi riferita solo a quest'ultimo, viste le ll. 497-8).

Ma che il "conflitto" dell'*Inno* non sia una banale trasposizione in chiave mitica di un «social and political conflict of the archaic age»²⁵⁴ è stato recentemente chiarito dal serrato confronto con un singolare episodio dell'epopea mesopotamica, in particolare della saga neosumerica di Lugalbanda, noto come *Lugalbanda nella Grotta della Montagna*²⁵⁵. L'accostamento delle due vicende è stato recentemente effettuato da Jennifer Larson²⁵⁶: i numerosi punti tematici di contatto, inclusa la «sibling rivalry»²⁵⁷, escludono senza possibilità di smentita che il nucleo originario dell'*Inno a Hermes* doveva essere ben precedente l'età pisistratica, probabilmente anche esterno all'area culturale propriamente greca. Un altro simile paragone, più cursorio, era stato effettuato da Walter Burkert in relazione ad un testo rituale accadico relativo al sacrificio di un toro²⁵⁸. Da questi confronti viene a cadere un'altra importante "tessera" del "mosaico" costruito a partire dalle approfondite ricostruzioni di Norman Brown, il sacrificio ai Dodici Dèi: anche l'eroe mesopotamico, nell'allestire un banchetto dopo essere uscito dalla caverna in cui era stato lasciato per moribondo dai fratelli, consacra le parti migliori del cibo alle principali divinità del suo *pantheon* (An, Enlil, Enki e Ninhursag)²⁵⁹, e il toro viene sacrificato su di un pozzo, come prescritto da un sogno²⁶⁰, esattamente allo stesso modo in cui l'analogo rito di Hermes si svolge su di un affossamento del terreno (*bothros*) e non su di un altare, che dunque non manca perché Pisistrato il giovane doveva ancora erigerlo nell'*agora* ateniese, ma perché la sua assenza era funzionale ad una più antica versione del mito.

254 *Ibid.*, 89.

255 ETCSL # 1.8.2.1; conformemente all'uso di LARSON 2005, le parti del racconto verranno di seguito citate con la sigla LB.

256 LARSON 2005; l'Autrice si dice convinta che il nostro *Inno* sia una ripresa e rielaborazione greca dell'episodio orientale, tuttavia è più plausibile che entrambi derivino da una tradizione mitica anteriore comune, visti i punti discordi, ma al momento tale questione è irrilevante (in altro contesto, BURKERT 1988, 172, notava come il confronto fra un racconto orientale ed uno greco non presupponga alcun tipo di rapporto diretto, «bensì riproduca una struttura in sé necessaria e sensata»).

257 LARSON 2005, 8-9.

258 BURKERT 1988, 171-2.

259 LB I 371-93.

260 *Ibid.* 351-60.

5.6 LA GIUSTIZIA DI UN SACRIFICIO COSMOGONICO

Dall'interessante raffronto tra le due storie emerge anche la centralità della scena sacrificale, che alcuni esegeti dell'*Inno* avevano a torto considerata secondaria, bollandola a volte come un mero mito eziologico²⁶¹. Recentemente è stato invece posto l'accento su questo episodio, nel quale è sempre stato sottolineato l'anomalo comportamento di Hermes²⁶², e, stante la sua indubbia importanza nel contesto narrativo²⁶³, sono state avanzate varie proposte interpretative per spiegarne le intenzionali deviazioni rispetto alle cerimonie sacrificali "normali"²⁶⁴. Che l'astinenza di Hermes dal mangiare ciò che cucina possa essere connessa al suo ruolo all'interno del *pantheon* dei Dodici Dèi²⁶⁵ è un falso problema, derivante dal fraintendimento delle motivazioni che spingono il piccolo dio a rubare la mandria al fratello maggiore: l'*Inno* ce lo presenta κρείων ἐπαίρων²⁶⁶, ma vi sono sufficienti indizi per ritenere che si possa trattare di una specificazione seriore, finalizzata a spiegarne il forzato digiuno, o quantomeno un espediente parodico inserito dall'autore del racconto per giustificare scherzosamente il furto del bestiame, giocando sulla possibilità di attribuire a Hermes un appetito "lupesco"²⁶⁷.

Ma il furto del bestiame non sembra avere nulla a che fare con quei miti di "razzia" che sono stati ricondotti ad un tematismo epico "indo-europeo" connesso all'estrinsecazione dei valori guerrieri²⁶⁸, e dunque non può avere neppure a che vedere con la fame di Hermes. Il sacrificio, poi, dà l'impressione di essere qualcosa di diverso di una cerimonia che segna l'ingresso di Hermes nel

261 RADERMACHER 1931; BURKERT 1988, 167.

262 Cfr. CASSOLA 1975, 525 ss.; ZANETTO 2000, 266 n. 36.

263 Cfr. STRAUSS CLAY 1987, 221-3, *pace* BROWN 1947, 102.

264 KAHN L. 1978, 41-73; STRAUSS CLAY 1987; GEORGUDI 1996; LEDUC 2005; JAILLARD 2007, 101-64.

265 Lo affermano, con diverse sfumature, KAHN L. 1978, 41-73; GEORGUDI 1996, 66-70; JAILLARD 2007, 104-13 ss.. La versione di [Apollod.] III 10, 2 è evidentemente una versione tarda che cerca di "normalizzare" quella che ormai veniva percepita come un'anomalia (ma alla versione divergente dà significati specifici JAILLARD 2007, 118-24). Sul "canone" greco dei Dodici Dèi cfr. LONG C. 1987, 152-86.

266 *h.Merc.* 64.

267 Vd. *supra*.

268 Sulla "razzia indo-europea", con rispondenze nel mondo greco, si vedano le messe a punto di LINCOLN 1976 e WALCOT 1979; sui caratteri differenti della "razzia ermaica" si rimanda per il momento all'allusiva nota di GROTTANELLI 1982, 27 n. 1: il confronto con la *Doloneia* iliadica è cogente («si considerino anche i dettagli, per esempio i dodici Traci uccisi da quegli eroi nell'impresa e "sacrificati" in un qualche modo ad Atena e le dodici parti della vittima del sacrificio notturno di Hermes razziatore»), in particolare sul tema del lupo (Dolone/Hermes — su Dolone e il lupo cfr. MAINOLDI 1984, 18-22) e dell'inganno, l'esatta antitesi della "prova di forza" indo-europea. Esso è dunque completamente diverso dal furto dei buoi solari da parte dei compagni di Odisseo, al quale è pure è stato ricondotto (KAHN 1978, 48-9; SHELMEKDINE 1986, 57-9; cfr. BURKERT 1988, 169). Per qualche indizio sul reale significato del bestiame nell'*Inno*, vd. *infra*.

mondo olimpico: che vi sia o meno allusione ai Dodici Dèi di Olimpia, la cifra in sé era notoriamente considerata un numero cosmico, riferito ad una articolazione spazio-temporale fondata su una visione “circolare” dello spazio: «la rappresentazione di questo consesso [sc. quello dei dodici dèi principali] rendeva la globalità di un mondo i cui singoli settori sono personificati da divinità»²⁶⁹. L'individuazione di dodici “settori” cosmici, ciascuno rappresentato formalmente da una divinità, risale secondo la ricostruzione di Dario Sabbatucci ad un'astrazione computazionale basata su una misurazione “angolare” di un cerchio di 360°, suddiviso in 12 sezioni di 30° ciascuna²⁷⁰; d'altra parte, questo “miscuglio” sacrificale di Hermes, composto da pezzi riservati agli dèi e pezzi riservati agli uomini²⁷¹, sembra anticipare l'attività del Demiurgo platonico, che mescola insieme due essenze, quella “indivisibile e sempre identica a se stessa” e “quella corporea divisibile”²⁷², insieme ad una terza ricavata dalle medesime, per dare origine all'Universo.

Che il rito del sacrificio possa essere, in termini generali, la “riedizione” di una cosmogonia è stato definitivamente chiarito dagli studi di Bruce Lincoln che, partendo da una prospettiva prettamente indoeuropeistica, è poi giunto ad una ricostruzione più globale delle cosmogonie mitiche come “smembramenti” di un corpo primordiale e del sacrificio cruento come loro omologia rituale²⁷³. Jean-Pierre Vernant ha negato che il sacrificio in Grecia avesse le medesime valenze cosmiche²⁷⁴, ma in séguito Cristiano Grottanelli ha ridefinito il problema, sotto un'ottica meno generalista ma che non esclude uno specifico valore cosmogonico della divisione sacrificale, effettuando anche interessanti confronti con Anassimandro²⁷⁵.

Dunque, non tanto e non solo «each performance of sacrifice was felt to recreate the world»²⁷⁶, ma più specificamente mirava a ricreare quelle condizioni di *spartizione* originaria che avevano contraddistinto la nascita dell'Universo. Non v'è dubbio che nel suo “anomalo” sacrificio Hermes non faccia altro che

269 SABBATUCCI 2000, 117.

270 *Ibid.*, 118-9. Per l'Autore il calcolo 360 : 30 nascerebbe dal rapporto fra ciclo solare (anno “normalizzato” di 360 giorni) e ciclo lunare (mese “normalizzato” di 30 giorni), ma non va dimenticato che, ad un livello superiore, un sistema duodecimale regolava la scansione della fascia zodiacale: è pertanto più probabile che il riferimento numerico sia all'Universo intero, piuttosto che alla scansione “micro-cosmica” del tempo umano. Sui Dodici Dèi come entità cosmico-zodiacali si vedano le osservazioni di LONG C. 1987, 147-52 (Egitto e Vicino Oriente) e 177-80.

271 *h.Merc.* 129.

272 *Pl. Ti.* 35a.

273 LINCOLN 1976; *Id.* 1986, 1-64.

274 VERNANT 1981a, 12.

275 GROTTANELLI 1988, 28-31; cfr. anche GROTTANELLI/PARISE/SOLINAS 1984;

276 LINCOLN 1986, 42 (già alcuni spunti in *Id.* 1984).

creare un nuovo *kosmos*: l'accensione del fuoco, ovvero di un nuovo sistema di coordinate cosmiche secondo la penetrante interpretazione di Giorgio de Santillana ed Hertha von Dechend²⁷⁷, e la creazione della lira a sette corde, numerologia significativa per uno strumento nient' affatto banale²⁷⁸, sono attività connesse alla generazione di una nuova fase cosmica. Lo stesso Walter Burkert aveva già riconosciuto, «dietro l'allegria storiella», una cosmogonia²⁷⁹; e non sarà un caso se Hermes, accompagnandosi con la lira, intona un canto teogonico:

...κραίων ἀθανάτους τε θεοὺς καὶ γαῖαν ἔρεμνῆν
 ὡς τὰ πρῶτα γέγοντο καὶ ὡς λάχε μοῖραν ἕκαστος.
 Μνημοσύνην μὲν πρῶτα θεῶν ἐγέραιρεν ἀοιδῆ
 430 μητέρα Μουσάων, ἥ γὰρ λάχε Μαιάδος υἱόν·
 τοὺς δὲ κατὰ πρέσβιν τε καὶ ὡς γεγάσιν ἕκαστος
 ἀθανάτους ἐγέραιρε θεοὺς Διὸς ἀγλαὸς υἱὸς
 πάντ' ἐνέπων κατὰ κόσμον, ἐπωλένιον κιθαρίζων²⁸⁰.

...cantando gli dei immortali e la nera terra,
 come agli inizi nacquero e come ciascuno ottenne la sua moira.
 Celebrava con il canto dapprima, fra gli dèi, Mnemosyne
 madre delle Muse, la quale infatti ottenne in sorte il figlio di Maia:
 celebrava poi il figlio illustre di Zeus gli dèi immortali
 ciascuno secondo il rango e la nascita
 raccontando ogni cosa kata kosmon, suonando la cetra sopra il proprio braccio.

277 DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 172; cfr. REGGIANI, tesi 2006, 18-19.

278 Il sette è un altro numero "cosmico", riferito in particolare alle orbite planetarie; nella storia di Lugalbanda (vd. *supra*), l'eroe mesopotamico ha sette fratelli e cucina con sette pezzi di carbone. Gli Irlandesi raccontano della creazione di due successivi strumenti a corda, l'arpa (*Cruit*) e il *Timpán*, quest'ultimo donato da uno dei figli di Noè al padre dopo il Diluvio universale (DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 489-90); una situazione analoga è vissuta dal bardo finnico Väinämöinen, l'inventore della *Kantele*, una cetra fatata ricavata dalla mascella di un pesce, che viene perduta nel corso della battaglia navale per il possesso del *Sampo*, il Mulino della ricchezza, sicché egli deve costruirne una nuova: «ancora una volta veniamo a sapere di due successivi strumenti a corda separati, per così dire, da un diluvio» (*Kalevala* XL 221-342; XLI; XLII 483-502; XLIV; DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 135-9; cit. da p. 490). Il Diluvio mitologico, connesso allo scardinamento di un asse cosmico, è una catastrofe universale che allude al passaggio da un'era astronomica alla successiva (DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 84 ss.). La lira di Hermes in realtà dovrebbe sostituire quella che Apollo aveva distrutto dopo aver punito il satiro Marsia ([*Apollod.*] I 2; DIOD. V 75; BROWN N. 1947, 93; DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 490; questo strumento potrebbe essere quello di *h.Ap.* 131): «le diverse tradizioni affermano in sostanza che ogni nuova età [sc. del mondo] richiede strumenti nuovi e corde nuove [...]: una nuova "Armonia delle Sfere"» (DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 491).

279 BURKERT 2003, 310; cfr. anche HARRELL 1991: «fraternal sparring signals the crisis that occurs when the order of the cosmos must be shifted in some way» (p. 329). Sul ruolo cosmogonico del canto di Hermes cfr. anche GROTTANELLI 2001, 171-2, che però interpreta il dio come un *trickster* (vd. *supra*).

280 *h.Merc.* 427-33.

Il verbo usato per indicare la recitazione di Hermes, *krainō* (= *krāainō*/*kraiai-nō*), che di solito viene tradotto “cantare”, ha in realtà il valore più specifico di “compiere, realizzare”²⁸¹: la sua azione è dunque poetica, il suo sacrificio non si limita a riprodurre ritualmente un atto creativo, è esso stesso un atto creativo²⁸², che non può essere disgiunto dalla componente distributiva. Egli infatti, dopo aver compiuto l’uccisione cruenta, porta le carni sacrificali su di una pietra liscia ed

ἔρχιτε δώδεκα μοίρας
κληροπαλεῖς· τέλεον δὲ γέρας προσέθηκεν ἑκάστη²⁸³.

...le divise in dodici parti

da sorteggiare: e aggiunse a ciascuna un geras completo.

La spartizione effettuata materialmente tramite la carne del sacrificio concretizza quanto sarà poi cantato nella successiva teogonia²⁸⁴: significativa la ricorrenza lessicale di *moira*, la “parte spettante” di cui sono già state analizzate le valenze “cosmiche”²⁸⁵, ed anche la corrispondenza fra la *timē* di ogni divinità ed il suo *geras*, che viene ad assimilarsi al *kata presbin* del canto teogonico; ricorre pure la terminologia già incontrata in riferimento al rispetto ordinato per la norma universale: il canto di Hermes avviene κατὰ κόσμον, e il suo sacrificio κατὰ χρέος²⁸⁶, ad indicare che tutto si è compiuto secondo quella *Moira* cosmica che scandisce il destino degli uomini come degli dèi, e a chiarire ulteriormente che le “anomalie” rituali sono in realtà giustificate dal contesto cosmogonico della vicenda²⁸⁷.

281 Cfr. LSJ s.v. κρᾶίνω I; DELG s.v. κραιαίνω; DETIENNE 1967, 16 e 53-4; GROTTANELLI 1992, 248-50. LSJ ha anche «= τιμᾶν» (s.v. κρᾶίνω II), sulla base di Esichio, e ipotizza questo stesso valore per il nostro contesto, esprimendo però qualche dubbio («perh[aps]»). Il canto teogonico di Hermes ha ancora un parallelo nella storia di Väinämöinen, il finnico creatore delle due cetre (vd. *supra*), che con la sua *Kantele* declamava le vicende delle epoche passate (DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 139-40).

282 Sul rapporto fra canto teogonico e ordinamento creativo del mondo cfr. DETIENNE 1967, 16-18, e, in specifico sull’*Inno*, BURKERT 1988, 168.

283 *h.Merc.* 128-9.

284 Cfr. BURKERT 1988, 168; GROTTANELLI 1992, 250.

285 Vd. *supra*. Sulla *moira* del sacrificio di Hermes cfr. BURKERT 1988, 163.

286 Rispettivamente, *h.Merc.* 433 e 138.

287 «Par la puissance de son verbe poétique, il institue les puissances du monde invisible, il déroule la longue théorie des dieux, selon leur rang, leur “honneur” respectif. La louange poétique suscite une réalité du même ordre» (DETIENNE 1967, 54). Anche BURKERT 1988, 164-7, contesta la posizione di KAHN L. 1978, 46 ss., secondo la quale il sacrificio sarebbe anomalo e ambiguo, riconducendo le apparenti difformità al significato stesso della vicenda (che egli, tuttavia, giunge a interpretare in senso eziolo-

Come è stato giustamente notato, il presupposto di questo «allestimento di *kosmos*» deve necessariamente essere una *akosmia*, una situazione di “disordine” che bisognava risistemare²⁸⁸: ma piuttosto che il furto delle vacche di Apollo, episodio sì furfantesco ma presentato in chiave parodistica²⁸⁹, questa *akosmia* iniziale andrà individuata in quello squilibrio nelle *timai* denunciato da Hermes stesso all’inizio della sua infantile carriera²⁹⁰. La vicenda, insomma, sembra combaciare perfettamente con quella sequenza di squilibrio e riequilibrio, di reciproca *adikia* e reciproca *dikē*, che nella formulazione anassimandrea individuava il compiersi di un ciclo cosmico²⁹¹.

Rendere protagonista di tutto questo Hermes non è stata una scelta casuale: come abbiamo già notato, è proprio questa divinità ad essere strettamente legata all’assegnazione di una giustizia distributiva, presso gli dèi come presso gli uomini; e proprio l’*Inno* sembra esprimere al meglio questo ruolo “mediatore”. Nel tentativo di dare coerenza alle presunte anomalie rituali, Jenny Strauss Clay era giunta alla conclusione che il “sacrificio” di Hermes doveva in realtà essere una *dais*, il banchetto che attraverso la procedura di spartizione alimentare definiva e ribadiva il ruolo dei commensali all’interno della comunità sociale²⁹²: se in realtà non dobbiamo considerare sacrificio e *dais* come due momenti di significato differente, come ci insegna Geoffrey Kirk nella sua revisione metodologica sullo studio del sacrificio greco²⁹³, tuttavia lo spunto è interessante, in particolare là dove si delinea un Hermes “civilizzatore”, in particolare fondatore del *kosmos* politico che sottrae l’uomo alla primitiva brutalità. «His new δαίς, far from being an instrument of separation [*sc.* a differenza del sacrificio-banchetto di Prometeo che aveva sancito la separazione fra dèi e uomini], becomes a means of uniting men into social communities through the fundamental human institution of commensality»²⁹⁴.

Questo ci porta a due constatazioni, fra loro connesse: da una parte, Hermes viene a configurarsi come araldo – *kēryx*²⁹⁵ – non solo e non tanto come portavoce degli dèi, ma primamente come “organizzatore” del banchetto-sacrificio e garante del suo ordine, secondo quanto già noto a proposito delle funzioni degli

gico).

288 BURKERT 1988, 168.

289 Vd. *supra*.

290 Vd. *supra*.

291 Vd. *supra*.

292 STRAUSS CLAY 1987, 223-4 ss.; vd. *supra*.

293 KIRK G.S. 1981, 72 ss.

294 STRAUSS CLAY 1987, 231-2.

295 *h.Merc.* 331.

“araldi” arcaici²⁹⁶. D'altra parte, proprio in quanto araldo/esecutore sacrificale, egli è il vero mediatore fra il livello umano e quello divino²⁹⁷ («il sacrificio è il modo con cui gli uomini comunicano con gli dèi»²⁹⁸), e in quanto tale non può appartenere al “consesso dei Dodici” ai quali offre le parti: come mostrato da Dario Sabbatucci con interessanti confronti culturali, laddove vi è un gruppo di “dodici” rappresentanti della globalità cosmica, esiste sempre un “tredicesimo” elemento che svolge una funzione mediatrice²⁹⁹.

Il ruolo di Hermes come mediatore fra mondo divino e mondo umano viene chiarito dall'ultima anomalia di questo banchetto sacrificale: la duplicazione delle parti distribuite, dodici *moirai* cui vengono aggiunti altrettanti *gera* perfetti. La dicotomia, così come è stata notata e analizzata da Laurence Kahn, si riflette sul terreno del contrasto fra *hieros* (sacro) e *hosios* (“profano” o meglio desacralizzato): se la cattura di un animale sacro e immortale e la sua macellazione rituale corrispondevano alla desacralizzazione dell'oggetto del sacrificio³⁰⁰, le *moirai* ripartite da Hermes sono senza dubbio sconsestate e dunque destinate alla consumazione umana; tuttavia, «dans la pratique sacrificielle le *geras* revient aux dieux ou aux prêtres: par définition il s'attache à une part *hiera*»³⁰¹. È in questo mescolamento, che preconizza quello fra materia perfetta ed imperfetta realizzato dal Demiurgo platonico, che si manifesta la mediazione ermaica.

Questa funzione, tuttavia, non può essere letta come un generico riavvicinamento dei due piani separati all'epoca dell'empio sacrificio di Prometeo³⁰²: le divinità non vengono declassate dall'applicazione di una distribuzione paritetica per sorteggio³⁰³, giacché una simile distribuzione era già stata compiuta dallo stesso Zeus al momento della spartizione dell'Universo fra sé ed i suoi fratelli³⁰⁴ e la perfetta *homotimia* fra le varie divinità spiega il ricorso al sorteggio come

296 Vd. *supra*; cfr. JAILLARD 2001, 342; LEDUC 2005, 156-7.

297 Cfr. LEDUC 2005, 154-5: l'Autrice identifica il ruolo di Hermes “araldo del banchetto” con quello del “fuoco domestico”, «agent de liaison entre les dieux et les hommes» (p. 155); il fuoco ovviamente è il mediatore perché, bruciando le offerte, ne porta il fumo verso la sede degli dèi.

298 SABBATUCCI 2000, 205; sul sacrificio come mediazione cfr. anche VERNANT 1981a, 2.

299 SABBATUCCI 2000, 117-8. Gli esempi portati sono quelli delle dodici tribù d'Israele («una tredicesima tribù era quella di Levi; però essa era estranea alla funzione mondana delle altre; aveva una funzione extramondana: la mediazione tra il mondo e Dio»: p. 117) e degli Apostoli cristiani («seduti ad una stessa tavola (sacrificale) avente per tredicesimo Gesù (esecutore, come un levita, del sacrificio)»: p. 118). Su altro registro numerologico, a fronte di sette fratelli Lugalbanda, l'“Hermes mesopotamico”, è l'ottavo, l'ultimo nato, ed è colui che celebra il sacrificio (vd. *supra*; il rapporto fra il sette e l'otto è ben noto ai sistemi cronologici greci e in particolare delfici: cfr. DELCOURT 1998, 217-21).

300 STRAUSS CLAY 1987, 225.

301 KAHN-LYOTARD 1977, 114.

302 STRAUSS CLAY 1987, 228-32.

303 COSÌ KAHN-LYOTARD 1977, 114; STRAUSS CLAY 1987, 224-7.

304 Vd. *supra*.

pratica discriminatoria in un contesto in cui sia impossibile pervenire ad una qualsiasi scansione gerarchica³⁰⁵; né, d'altra parte, il banchetto allestito da Hermes è unicamente umano, dal momento che i suoi "ospiti" sono senza dubbio divinità, destinatarie di *gera hiera*. Questa precisa sovrapposizione fra porzioni "umane" e porzioni "divine" sembra avere un'unica possibile spiegazione: la fondazione della socialità umana («his new δαίς [...] becomes a means of uniting men into social communities through the fundamental human institution of commensality»³⁰⁶), sì, ma in pieno accordo e perfetta rispondenza con l'articolazione della società divina. L'applicazione, in definitiva, della giustizia distributiva degli dèi anche alle comunità umane.

Che l'ordine cosmico sia fondato su un tipo di giustizia che abbiamo chiamato distributivo, s'è già ampiamente dimostrato³⁰⁷; che Hermes, in questa *dais*, agisca secondo criteri di giustizia, è provato dai ripetuti accenni alle "regole" da lui pienamente seguite, e dalla trama dell'*Inno* che, partendo da una situazione di *timai* squilibrate, termina con il ristabilimento delle giuste proporzioni; che, infine, tutto questo sia interpretato alla luce di una sua applicazione all'ambito umano, è individuabile nelle apparenti anomalie del sacrificio. Hermes dunque in questo mito fondativo è doppiamente araldo: dispone, ripartisce e distribuisce le porzioni in un contesto di banchetto-sacrificio, e traspone un ordine superiore al livello umano, facendosi garante della coesione sociale³⁰⁸.

Egli è araldo di per sé, ma lo diviene ancor più in virtù del potere che gli è conferito dai doni che, in cambio della lira, riceve da Apollo: le *thriai* e la *rhabdos* dorata a tre punte³⁰⁹. Questi due doni corrispondono alle due facoltà oracolari proprie di Hermes, la cleromanzia e la cledonomanzia: entrambe, fondate sulla percezione dell'evento fortuito e apparentemente casuale (il lancio e la disposizione finale dei *klēroi*, la voce udita³¹⁰), rappresentano forme di rivelazione estremamente immediate ed istantanee, pertinenti ad Hermes quale "mediatore" per eccellenza della giustizia divina presso gli uomini. Ma per quale ragione possiamo affermare che la *rhabdos* — la sferza del bovaro, ma anche il bastone dell'araldo³¹¹ — corrisponde all'oracolarità cledonomantica?

305 Pertanto non si condivide l'affermazione di GROTTANELLI 2001, 171, secondo cui con questo sorteggio Hermes crea una gerarchia all'interno dei Dodici Dèi.

306 STRAUSS CLAY 1987, 231-2.

307 Vd. *supra*.

308 Cfr. MAJOREL 2003, 79 (sulla scorta di un'affermazione di Dominique Briquel).

309 *h.Merc.* 529-32.

310 Sulla similarità fra le due forme divinatorie, cfr. BOUCHÉ-LECLERCQ 2003, 129 («entre un *sort* ou parole écrite tirée d'une urne par une main que la Providence dirige et une parole vivante que la Providence a dictée, il n'y a guère de différence appréciable»).

311 Jane Harrison (1908, 44-6) aveva distinto i due strumenti, l'uno come verga (anche flessibile) e bac-

5.7 LA GIUSTIZIA DELLE PIETRE

È stato sottolineato che il termine con il quale, nell'*Inno*, si attribuisce a Hermes la qualifica di regnante sul Cillene e sull'Arcadia, *medōn*³¹², esprime un tipo specifico di autorità regale, che l'etimologia sembra connettere alla «notion d'une pensée qui règle, ordonne, modère»³¹³, al «prendre avec autorité les mesures appropriées»³¹⁴: «son secteur d'intervention [...] est, au milieu de ses conseillers et de ses sujets réunis en assemblée, l'exercice de la parole d'autorité qui organise et qui règle»³¹⁵. È l'autorità del sovrano che, prendendo la parola in assemblea, ordina, stabilisce, giudica: è quell'autorità che, come abbiamo avuto modo di vedere, gli veniva conferita dallo scettro dell'araldo³¹⁶. Hermes, come araldo, gestisce l'ordine del banchetto, realizzandolo *kata kosmon* e distribuendo secondo giustizia le porzioni; ma, sempre come araldo, è il detentore dello scettro, simbolo e strumento dell'autorità regale e della parola efficace. La relazione fra Hermes e la regalità arcaica è ben nota, cristallizzata nel mito di Pelope³¹⁷, nel quale egli fa da mediatore fra Zeus – detentore della massima potestà³¹⁸ – e il re terreno, ma conservata anche in tradizioni marginali quali quelle arcadica, achea e tessala³¹⁹; nella comunità umana, era sostituito dall'araldo che, come nella scena dello Scudo di Achille, consegnava il proprio scettro per conferire l'au-

chetta magica, l'altro come scettro e bastone (cfr. anche VERNANT 2001, 160 con n. 3), ma la tipologia della "bacchetta" sembra assolutamente comune e intercambiabile ai due contesti: *rhabdos* (da connettere forse a *rhamnos*, *rhapis*: cfr. DELG s.v.) allude sempre ad una verga di origine vegetale, dunque eventualmente anche flessibile, mentre *skēptron* è spesso qualcosa di costruito in metallo, specialmente in oro, qualcosa di rigido su cui appoggiarsi (*skēptomai*). La *rhabdos* che Hermes brandisce durante il furto del bestiame (*h.Merc.* 210) è senza dubbio la flessibile verga del mandriano, ma quella (sempre *rhabdos*) che gli consegna Apollo è d'oro, ed è già senza dubbio il *kērykeion* (*ibid.* 529).

312 *h.Merc.* 2: Κυλλίνης μεδέοντα καὶ Ἀρκαδίης πολυμήλου.

313 DELG s.v. μέδω.

314 BENVENISTE 1969, II, 123-4.

315 LEDUC 2006, 17.

316 Vd. *supra*; cfr. VERNANT 2001, 160.

317 Hom. *Il.* II 100-2 ss.; LEDUC 2006, 20-1; vd. *supra*.

318 Hes. *Th.* 96.

319 Claudine Leduc si è dedicata in specifico ad analizzare il rapporto fra Hermes e la regalità arcadica, ritenendo di poter individuare un particolare ruolo di questa regione nell'elaborazione di una precisa costruzione teologico-politica testimoniata nell'*Inno* "omerico" (cfr. LEDUC 2005 e 2006a): è probabile che, stante l'universalità dei temi trattati nell'*Inno*, con corrispondenze rintracciabili in tradizioni anche non greche (vd. *supra* e *infra*), l'innegabile centralità dell'Arcadia possa essere determinata dalla marginalità e dall'isolamento della regione in questione, che potrebbe aver favorito – come in altri campi, quale quello linguistico – la conservazione di arcaismi altrove modificati e alterati col passare del tempo (AGOSTINIANI 1996, 1157-8): Jeanine Orgogozo (1949) aveva già dedicato un corposo studio sulle tradizioni regali achee in relazione alla stessa divinità. Per la Tessaglia, cfr. MACURDY 1921.

torità giudicante³²⁰. Un'autorità che veniva esercitata principalmente attraverso la parola, dunque: la sentenza pronunciata, il discorso del "capo" in assemblea (di cui si hanno numerosi esempi fin dall'epica omerica), l'araldo stesso che si faceva latore e custode di una comunicazione verbale la cui efficacia ed autorevolezza era sancita dallo scettro. Una parola sempre pronunciata "nel mezzo", o comunque in contesti a simmetria circolare, esattamente come "nel mezzo" veniva collocato il bottino da spartire secondo gerarchia – e come nel mezzo dell'*agora theōn* di Pharai stava la statua di Hermes che dispensava l'oracolo della voce; idealmente, egli si pone "nel mezzo" (della comunità dei Dodici Dèi) anche per celebrare la *dais* presso l'Alfeo³²¹.

Che lo scettro sia indissolubilmente legato al controllo di Hermes sul potere della parola è provato dall'episodio del vecchio di Onchesto, o meglio della sua "controfigura" nel racconto di Antonino Liberale che, come è noto, fornisce una versione più completa rispetto a quella dell'*Inno*, in cui probabilmente la sorte del "traditore" è stata espunta durante uno dei rimaneggiamenti diacronici del testo, oppure non era stata sviluppata ulteriormente perché ritenuta ben nota. Il mitografo tardo-ellenistico, che racconta il furto del bestiame come narrato (anche) da Esiodo nelle *Grandi Eee*³²², ci informa che Hermes punì il contadino, qui chiamato Batto ("il Balbuziente"³²³), pietrificandolo, o più specificamente: ἐρράπιεν αὐτὸν τῇ ῥάβδῳ καὶ μετέβαλεν εἰς πέτρον, "colpendolo con la *rhabdos* e tramutandolo in pietra"³²⁴. Ora, è stato dimostrato che l'idea della pietrificazione era associata, nell'immaginario greco, alla privazione delle funzioni "comunicative" umane, la vista e, in modo precipuo, la parola³²⁵: cosicché Batto, che

320 Vd. *supra*.

321 E questo esclude che di quella stessa comunità egli facesse parte (vd. *supra*).

322 Ant.Lib. 23. Norman Brown, notando che in questa epitome il bestiame rubato da Hermes è in realtà quello di Admeto affidato ad Apollo, ne ricava che la proprietà apollinea introdotta nell'*Inno* è un'innovazione significativa ai fini della lettura "sociale" del conflitto divino (BROWN N. 1947, 135-40). In realtà sembra abbastanza palese che la (tarda) attribuzione del bestiame ad Admeto potrebbe derivare da una falsa interpretazione del termine *admēs* ("fresca, vergine" o anche "non aggiogata") presente nel testo come attributo delle vacche di Apollo (*h.Merc.* 103: ἀδμητες δ' ἱκανον ἐς αὐλιον ὑψιμέλαθρον); cfr. ALLEN T. 1897, 256 *ad l.*

323 Cfr. DELG s.v. βατταρίζω.

324 Ant.Lib. 23, 6, 3-4. In Ovidio la fine di Batto è preconizzata nelle sue stesse parole (*Tutus eas; lapis iste prius tua furta loquetur*: Ov. *Met.* II 696), divenendo una sorta di contrappasso per la sua *hybris*. Ci si potrebbe chiedere quale delle due versioni – quella che oggi leggiamo nell'*Inno* e quella confluita nei mitografi tardi interessati a tematiche metamorfiche – possiamo considerare più autorevole e antica: se però pensiamo che la *rhabdos* usata da Hermes per pietrificare Batto dev'essere quella che gli viene donata da Apollo dopo le ben note vicende, comprendiamo che le versioni seriori non sono altro che estrapolazioni compendiose di una storia più ampia, che doveva sicuramente comprendere anche la pietrificazione di Batto, probabilmente narrata già da Esiodo nelle *Grandi Eee* ed espunta o perduta, per motivi che non è opportuno qui indagare, nella stesura dell'*Inno* che è giunta fino a noi.

325 STEINER 1995, *passim*. Cfr. anche SVENBRO 1992, 137-45, per l'associazione Hermes-pietrificazione-morte.

aveva parlato troppo, viene ridotto ad un'eterno silenzio attraverso la trasformazione in pietra³²⁶. Che Hermes, araldo signore della parola, infligga la pena contraria, non sorprende: abbiamo già visto che questo era anche prerogativa del lupo³²⁷, e del resto il rituale di Pharai è imperniato proprio sull'accostamento profetico del "silenzio imposto"³²⁸. Il particolare significativo è dato dall'utilizzo della *rhabdos*, qui usata quasi come "bacchetta magica": è evidente che lo "strumento" di questo "potere della parola" è proprio l'oggetto di cui Apollo fornisce Hermes, secondo il racconto dell'*Inno*. Che si tratti proprio del *kērykeion*, il bastone dell'araldo, simbolo del potere della parola efficace, ma anche del silenzio imposto dagli araldi all'assemblea³²⁹, è suggerito dall'analogo uso, apparentemente improprio, che ne fa Odisseo nell'*Iliade*, quando si serve dello scettro di Agamennone per percuotere Tersite e gli altri Achei riottosi, rei di un comportamento incompatibile con l'etica eroica³³⁰: Tersite naturalmente non si tramuta in pietra, ma del resto Odisseo, pur con tutta la sua astuzia, non è Hermes. Lo scopo prefisso viene comunque raggiunto: chi è indegno di parlare, è ridotto al silenzio.

L'assemblea ordinata, in cui ogni parola è regolata dal potere dell'araldo, è un contesto analogo al banchetto-sacrificio *kata nomon*, gestito secondo le corrette procedure distributive sempre dall'araldo e nel quale ogni membro vede esercitata la propria *time*³³¹: la situazione disordinata che si viene a creare nel campo acheo è dunque un sovvertimento dell'ordine sociale costituito, una *akosmia*³³². In essa interviene Odisseo, cui lo scettro conferisce il potere dell'araldo di imporre il silenzio e di ristabilire l'ordine iniziale, la giusta ripartizione delle *timai*: ai membri del *dēmos* spetta di stare seduti, fermi, ad ascoltare le parole dei più forti, di chi ha il potere in guerra e in assemblea³³³. Se l'atteggiamento di Tersite

326 STEINER 1995, 210.

327 Vd. *supra*.

328 Il richiedente doveva chiudersi le orecchie (Paus. VII 22, 3), e va notato che è esattamente lo stesso gesto che compie Hermes quando Apollo lo trascina verso l'Olimpo (*h.Merc.* 305): cfr. BETTINI 2000, 12-3.

329 Cfr. Hom. *Il.* II 95-8.

330 *Ibid.* 185-277.

331 Vd. *supra*.

332 Va notato che questa *akosmia*, e dunque la reazione finale di Odisseo, nasce da un'anomala "prova", «Agamemnon's unmotivated and arbitrary decision to test the army» (THALMANN 1988, 9) in séguito al sogno ingannevole, esattamente come la punizione di Hermes, che, almeno secondo la stesura dei mitografi sopra citati, torna sui propri passi, camuffato, per "testare" la fedeltà di Batto. Questo parallelo farebbe sospettare che la versione dell'*Inno* "omerico", in cui il vecchio di Onchesto tradisce Hermes parlando con Apollo e non viene pietrificato, sia frutto di quella revisione più "filo-apollinea" che è sicuramente posteriore alle prime stesure del testo (vd. *supra*).

333 Hom. *Il.* II 198-202:

Ὀν δ' αὖ δῆμον τ' ἄνδρα ἴδοι βοόωντά τ' ἐφεύροι,

provoca questo disordine, è logico pensare ad un'affinità tra il trattamento da lui ricevuto e quello riservato al *pharmakos*, il "capro espiatorio" ritualmente espulso dalla città per purificarla da contaminazioni di carattere magico-religioso. Il rituale del *pharmakos*, infatti, veniva praticato quando la comunità percepiva il timore che l'ordine sociale e la vita quotidiana fossero messi in pericolo da una qualche forma di "contaminazione", specialmente in caso di eventi quali carestie, epidemie o altre condizioni disperate: la conseguente necessaria purificazione avveniva "concretizzando" il male in una persona, solitamente contraddistinta da difetti fisici o comunque dalla marginalità rispetto al corpo civico, che veniva pertanto espulsa, seguendo modalità più o meno cruenta, dalla città³³⁴. La somiglianza fra la violenza subita da Tersite e la cacciata del *pharmakos* è stata accuratamente scandagliata da W.G. Thalmann, sulla scorta di intuizioni precedenti³³⁵, individuando nella situazione descritta nei primi due libri del poema una crescente tensione, culminante nel dissidio fra Achille ed Agamennone, non disgiunta dal verificarsi della famosa pestilenza, che trova infine sfogo e soluzione nella punizione inferta a Tersite (che in quanto a difetti fisici³³⁶ non è certo da meno di Batto), che diviene così il catalizzatore di tutte le negatività che stavano pervadendo le schiere achee: «all the emotion and potential violence that have accumulated in the first two books, and, it would seem, over the ten years of war, are unloaded onto him. He is, in short, a scapegoat»³³⁷.

La cosa interessante è che, in questo episodio, vediamo all'opera una specifica forma di giustizia, finalizzata non genericamente ad espellere dalla collettività un influsso malefico, bensì a punire un particolare crimine, un attentato all'ordine sociale. Le parole di Tersite sono spesso state interpretate come un primo emergere di un'idea di uguaglianza, contestatrice della gerarchia aristocratica³³⁸, ma esattamente come la critica di Achille esse in realtà non attaccano in alcun

τὸν κήπτρω ἐλάσασκεν ὀμοκλήσασκέ τε μύθῳ·
 δαμόνι' ἀτρέμας ἦσο καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε,
 οἱ σέο φέρτεροί εἶσι, σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἀναλκις
 οὔτέ ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ...

*Chiunque poi del volgo [dēmos] vedeva e trovava a urlare,
 con lo scettro batteva, con parole sgridava:
 "Pazzo, stattene fermo a sedere, ascolta il parere degli altri,
 che son più forti di te; tu sei vigliacco e impotente,
 non conti nulla in guerra e nemmeno in Consiglio..."* (trad. R. Calzecchi Onesti)

334 Cfr. HARRISON 1908, 95-106; BREMMER 1983; BURKERT 1992a, 95-123; VESTER 2005.

335 Cfr. per esempio MURRAY G. 1967, 212-5.

336 Hom. *Il.* II 216-9.

337 THALMANN 1988, 21.

338 Cfr. STURMAN 2004, *passim*.

modo il sistema *timē/geras* su cui questa gerarchia era fondata, ma semplicemente la vorace gestione del bottino da parte di Agamennone, il suo *koros* immorale e smodato, squilibrato rispetto al sistema vigente³³⁹. La reale “colpa” di Tersite, dunque, è un’altra: il mancato rispetto della *propria timē*. Tersite parla senza impugnare il bastone dell’araldo, e ciò non solo «casts doubt on the legitimacy of his intervention»³⁴⁰, ma fa sì che le parole da lui pronunciate siano un grave rischio per l’ordine dell’intera comunità achea: non a caso si insiste, nel giro di pochi versi, sulla smodatezza, sul disordine delle sue parole (ἀμετροεπής, l. 212; ἄκοσμα, l. 213; οὐ κατὰ κόσμον, l. 214). Che ciò non faccia riferimento ad una sua particolare inabilità oratoria è provato dagli elogi che lo stesso Odisseo gli rivolge (λιγὺν ... ἀγορητῆς³⁴¹): come abbiamo già notato, quando nell’epica omerica qualcosa viene definito *kata kosmon* oppure *ou kata kosmon* (in parallelo con *kata moiran / ou kata moiran*), è sempre in relazione all’essere confacente o meno alla situazione³⁴².

In definitiva, Tersite non aveva l’autorità per parlare, e il suo rompere questo vincolo diviene un serio rischio per la società costituita dall’esercito acheo: l’intervento di Odisseo, cui lo scettro conferisce potestà di araldo ordinatore o riordinatore, ristabilisce il *kosmos* violato, sferzando e ideamente bandendo dalla comunità il “pericolo”, il *pharmakos*. Come abbiamo notato, la violazione del *kosmos* ordinato corrisponde ad un’azione di *hybris*, di passaggio oltre un limite (si noti che l’atteggiamento di Tersite viene giudicato “smisurato”), il che è fondamentalmente un’ingiustizia perpetrata in contrasto della *Moira*, la “giustizia” cosmica che assegna a ciascuno la propria “parte”, secondo misura³⁴³. Ne consegue che ogni garante dell’ordine terreno, ogni araldo ed ogni sovrano “scettrato”, è anche garante di questa giustizia distributiva, in qualsiasi aspetto essa si manifesti: Odisseo, impugnando l’aureo scettro che Hermes aveva portato sulla Terra, imponendo il silenzio a parole prive di *kosmos*, è in questo frangente rappresentante della Giustizia cosmica esattamente come Hermes quando, brandendo il caduceo donatogli da Apollo, riduce al silenzio eterno chi si è reso colpevole di una *hybris*, di una violazione della norma che gli era stata assegnata (non rivelare la verità) dal Distributore per eccellenza. Non è dunque un caso se, alla *rhabdos* che consegna a Hermes, Apollo attribuisce la facoltà di *realizzare tutte le norme delle belle/buone parole e delle belle/buone azioni* provenienti dalla voce di

339 Cfr. THALMANN 1988, 22-6; STUURMAN 2004, 175; vd. anche *supra*.

340 STUURMAN 2004, 183.

341 Hom. *Il.* II 146.

342 Vd. *supra*; cfr. anche gli esempi portati da ADKINS 1972, 12-8.

343 Vd. *supra*.

Zeus³⁴⁴, laddove dietro l'ambiguo aggettivo *agathos* potremmo trovare l'idea dell'essere *kata kosmon / kata moiran / kata nomon*.

La pietrificazione dell'*hybristēs* tramite il potere della parola – concreta nel mito di Batto, metaforica nel caso di Tersite – corrisponde per analogia ad un altro trattamento ben noto ai rituali purificatori greci: la lapidazione. Il caso più famoso di *pharmakos* lapidato, anziché bastonato/fustigato, è senz'altro quello narrato nella biografia del "santone" ellenistico Apollonio di Tiana, ambientato nella Efeso del II secolo d.C.³⁴⁵, ma la lapidazione interveniva anche in altri rituali *standard*³⁴⁶. È stato efficacemente mostrato come ciò equivalesse ad "annullare" in un certo senso l'influsso malefico dell' "untore"³⁴⁷ attraverso l' "oscuramento" delle sue capacità sensoriali: la lapidazione, che giungeva ad assumere l'aspetto della pietrificazione nel momento in cui la vittima veniva idealmente o concretamente sommersa dal cumulo dei sassi scagliati, equivaleva cioè alla privazione della vista (il "malocchio") e della parola, e contestualmente all'eradicazione del soggetto dai circuiti della comunicatività comunitaria³⁴⁸. La cosa significativa è che, attraverso la sua variante lapidatoria, la procedura del *pharmakos* è strettamente legata da una parte alla punizione di specifici crimini contro un ben determinato *kosmos*³⁴⁹, dall'altra a Hermes, che per primo eseguì e poi subì lo stesso trattamento: secondo quanto raccontava una tradizione – raccolta sia da Eustazio che da Xanto di Lidia³⁵⁰ –, in séguito all'uccisione di Argo Hermes sarebbe stato sottoposto a giudizio dagli dèi, essendo stato il primo di loro ad essersi macchiato di un simile atto. Essendosi agitati, poiché desideravano al contempo rimuovere la contaminazione (*agos*) e assolvere Hermes, avrebbero finito col gettare verso di lui i ciottoli (*psēphoi*) con cui avrebbero dovuto votare, accumulandoli ai suoi piedi.

Non vi sono dubbi che qui ci troviamo di fronte, sia pure sotto la forma dissimulata del mito eziologico relativo agli *Hermaioi lophoi*, i mucchi di pietre sacri a Hermes posti lungo le strade e ai crocicchi³⁵¹, all'atto fondativo del primo tribunale³⁵². L'ossatura della vicenda sembra abbastanza chiara: l'uccisione di Argo rende Hermes "impuro", e solo la sua (momentanea) esclusione dalla comunità

344 *h.Merc.* 531-2: πάντα επικραίνουσα θεμοῦς ἐπέων τε καὶ ἔργων / τῶν ἀγαθῶν ὅσα φημι δαίμενας ἐκ Διὸς ὀμφῆς.

345 Philostr. *VA.* 4, 10; BURKERT 1992a, 112.

346 BREMMER 1983, 315; BURKERT 1992a, 104; HIRAYAMA 2001.

347 Il parallelismo fra *pharmakos* e "untore" è genialmente proposto da BURKERT 1992a, 112.

348 STEINER 1995, *passim*.

349 Cfr. BUXTON 1980, *passim* (sul versante della cecità); ROSIVACH 1987b, 233-7; STEINER 1995, 201 ss.

350 Eust. *in Od.* II 133, 8-13; Xanth. 140F9 FGH (= 765F29 FGH) = *EM s.v.* Ἑρμαίων.

351 Cfr. *schol. ad Hom. Od.* XVI 471; STEINER 1995, 193.

352 Cfr. GROTTANELLI 2001, 176-7.

divina può “purificarlo”. Potrebbe esserci un’altra lettura³⁵³, ma non è indispensabile approfondirla in questa sede: ciò che importa è che da quel momento, chiunque avesse compiuto atti di sovversione contro la Giustizia sarebbe stato punito, dal medesimo Hermes, allo stesso modo. Ci troviamo di fronte ad un punto nodale di fondamentale importanza: il retroscena non è ancora chiaro, né conviene qui tentare di chiarirlo, ma fatto sta che Hermes, il garante della corretta distribuzione (*moira*), è collegato a diverse immagini significative che possono sembrare intercambiabili: il bastone dell’araldo e la pietra, o il cumulo di pietre. Non sorprende che due delle principali etimologie proposte per il suo nome alludano ad entrambi questi oggetti³⁵⁴; come abbiamo visto, i loro effetti sono assolutamente identici, entrambi vengono utilizzati per ristabilire un *kosmos* precedentemente disordinato.

L’ingresso delle pietre sulla scena della simbologia ermaica ci riporta necessariamente al problema delle *thriai* profetiche e delle *Semnai* dell’*Inno* omerico, in relazione ad Hermes. Se il lancio delle pietre è una prerogativa ermaica, si chiarisce perfettamente il suo patronato sulla cleromanzia, in quanto lancio di ciottoli: non è inoltre proprio Hermes a praticare un sorteggio, al momento di spartire le carni del banchetto-sacrificio³⁵⁵? E se il lancio delle pietre è semanticamente analogo all’utilizzo del bastone dell’araldo, si chiarisce anche il valore profetico attribuito a questa pratica mantica. L’azione della verga donata da Apollo e quella delle *Semnai* del Parnaso sono infatti caratterizzate, nell’*Inno*, dal medesi-

353 Il rituale della lapidazione del *pharmakos*, ad Atene, dove sembra avvenisse annualmente in occasione delle Targelie (Harp. s.v. *φαρμακός*; Phot. s.v. *φαρμακός*; EM s.v. *φαρμακός*; cfr. BREMMER 1983, 318-20; BURKERT 1992a, 104; HIRAYAMA 2001, 186; *contra*: ROSIVACH 1987b, 248, che dubita che i *pharmakoi* delle Targelie venissero lapidati a morte, supponendo che «other objects of a less lethal sort were used»; ma non è detto che il lancio delle pietre portasse sempre alla morte della vittima, come gli esempi riportati da BREMMER 1983, 315-8, illustrano), era fatto risalire ad un *aition* che narrava di un certo *Pharmakos* che sarebbe stato lapidato a morte da alcuni compagni di Achille per aver rubato dei vasi sacri ad Apollo; le Targelie (che erano celebrate in onore di Apollo) ne sarebbero state la riproposizione rituale (Harp., Phot., EM ll.cc. = Ister 334F50 FGH; cfr. JACOBY 1954, I, 652-3, e note in *ibid.*, II, 520-1). La prima lapidazione come conseguenza di un furto ad Apollo, se accostata alla “lapidazione” di Hermes seguita all’uccisione del cane Argo per recuperare Io sotto forma di giovenca, ci suggerisce un retroscena mitologico abbastanza simile a quello narrato nell’*Inno* omerico, in cui Hermes sottrae le vacche sacre ad Apollo ricevendone, in cambio, la *rhabdos* e l’oracolo cleromantico (non è affatto certo che, nella versione originaria di questo mito, il bestiame rimanesse nelle mani di Hermes: si ha l’impressione che si tratti di un espediente congruente a quell’aspetto pastorale e agreste che il dio stava cominciando ad assumere, probabilmente proprio a causa del travisamento di queste tematiche “bovine”; cfr. REGGIANI, tesi 2006, 11-14). La connessione fra la liberazione di Io e il furto del bestiame di Apollo era già stata sottolineata da CHITTENDEN 1948, 27; cfr. anche GREENE 2005, 348 con n. 23. Il lancio della pietra, dal canto suo, ricorre in altre mitologie in contesti di passaggio fra ere cosmiche: cfr. DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 255-64.

354 Per l’etimologia dal bastone, cfr. GÉRARD 1968, 596; per quella, più nota, da “pietra” o “mucchio di pietre”, cfr. per esempio CASSOLA 1975, 164; BURKERT 1992a, 70; REGGIANI, tesi 2006, 16 con nn. 108-9.

355 Sul sorteggio nell’*Inno* omerico cfr. GROTTANELLI 2001, 170 ss.

mo verbo, *krainō*³⁵⁶, che aveva espresso il canto teogonico di Hermes al suono della lira³⁵⁷: profezie “creatrici”, che vaticinando il futuro allo stesso tempo lo compiono³⁵⁸, parole che «enable things to come into being»³⁵⁹.

5.8 LA GIUSTIZIA DEL DESTINO

Si tratta, evidentemente, di una profezia estremamente potente, se in grado di realizzare il futuro nel momento in cui lo rivela: una profezia capace di conoscere, assecondare e compiere il Destino prestabilito. Dobbiamo dunque tornare, nuovamente e per l’ultima volta, sull’esatta identità di queste tre venerabili divinità di cui Apollo fa dono a Hermes. Sull’identificazione con i sassolini cleromantici detti *thriai* non sembrano potersi avere dubbi, nonostante le critiche di Susan Scheinberg³⁶⁰; essi sono dunque chiaramente controllati in qualche modo da Hermes, in quanto signore dell’evento fortuito che rivela un disegno divino. Il sorteggio stesso, praticato nel corso del banchetto-sacrificio per stabilire un ordine fra uguali, ha valenza profetica, poiché nel realizzarsi si accorda al disegno del Destino (*Moira*), realizzando una distribuzione delle parti (*moirai/timai*) *kata nomon*: «sorteggiare [...] non è altro che rendere esplicita ed evidente davanti alla coscienza pubblica la *moira* prefissata»³⁶¹.

Come abbiamo visto, la *Moira* universale era un potere ancora superiore rispetto alla volontà delle singole divinità, persino dello stesso Zeus: chiunque, mortale o immortale, doveva comportarsi in modo adeguato alla “parte” ricevuta in sorte, alla propria *moira* cosmica³⁶². Il senso della differenza fra l’oracolarità cleromantica, affidata a Hermes, e quella dell’ornitomanzia e del presagio delfi-

356 ἐπικραίνουσα (*h.Merc.* 531) per la verga, κραίνουσαν (*ibid.* 559) per le *Semnai*.

357 Vd. *supra*.

358 Cfr. DETIENNE 1967, 55-6.

359 SCHEINBERG 1979, 10.

360 *Ibid.*, 14. La presunta «omission of any reference in the *Hymn* to the chief attribute of the Thriae, their mantic pebbles» è in realtà dovuta al fatto che esse stesse sono materializzate nei sassolini, come prova l’omonimia; che «none of the sources for our knowledge of the Thriae mentions any association between the Thriae and the god Hermes» dipende ovviamente da quale interpretazione si voglia dare allo stesso *Inno*, che parla proprio di questa associazione, e del resto vedremo fra breve che l’associazione fra Hermes e tre “ninfe” assai particolari è ben attestata, anche se quasi sempre dissimulata; che, infine, «none [...] even hints that the Thriae resemble bees» è nuovamente dovuto all’esegesi di questo passo, al significato delle api (vd. *infra*) e soprattutto del miele in questo contesto: è certo bevanda inebriante e profetizzante (*ibid.*, 16-26), ma è anche oggetto di offerta sacrificale (vd. *supra*).

361 GUIDORIZZI 2001, 44.

362 Vd. *supra*.

co, che Apollo attribuisce a se stesso³⁶³, sta proprio in questa dicotomia di fondo: Apollo mantiene il ruolo di rivelatore della volontà di Zeus³⁶⁴, in particolare in qualità di esecutore della *tisis* divina. L'immagine con cui Zeus viene qui ritratto è assai simile al quadro dipinto da Solone nel fr. 1³⁶⁵: egli è colui che controlla il *telos*, l'esito delle azioni umane, pronto a premiare chi si è comportato *kata nomon* e punire gli *hybristai*. Dice Apollo, presentandosi come unico conoscitore della *pukinophrōn boulē* di Zeus:

ἀνθρώπων δ' ἄλλον δηλήσομαι, ἄλλον ὀνήσω,
πολλὰ περιτροπέων ἀμεγάρτων φῶλ' ἀνθρώπων³⁶⁶.

*Fra gli uomini colpirò uno, favorirò un altro,
sconvolgendo continuamente le comunità degli uomini infelici.*

Questo è esattamente ciò che fa Zeus, ed evidentemente qui Apollo fa da tramite della sua azione, riprendendo quanto già dichiarato nell'inno "omerico" antecedente a lui dedicato³⁶⁷; ma nemmeno Zeus può conoscere la Verità suprema, la volontà del "Fato", della *Moirā* che all'inizio dei tempi ha stabilito, per ciascuno, i limiti del giusto e dell'ingiusto: anch'egli, per conoscerla, deve consultare qualcosa, per esempio la bilancia del Destino, oppure le sagge divinità acquatiche primordiali³⁶⁸. Ma questo accade raramente: quando, come nei casi già ricordati, potrebbe essere coinvolta una persona a lui particolarmente cara, o lui stesso. Per il resto, egli non si preoccupa di conoscere la *Moirā*, limitandosi ad essere il giudice esecutore della *tisis* e della *atē*. Che sia questo il senso delle successive parole di Apollo, a proposito delle *Semnai*? Πατήρ δ' ἐμὸς οὐκ ἀλέγιζεν³⁶⁹, "mio padre non se ne curava": perché non riguardava il "suo" volere

363 *h.Merc.* 535-49.

364 VERNANT 2009, 19.

365 Vd. *supra*.

366 *h.Merc.* 541-2.

367 *h.Ap.* 131-2 (εἶη μοι κίθαρίς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα, / χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν: "saranno mia prerogativa la cetra e l'arco ricurvo, / e vaticinerò agli uomini l'infallibile volontà di Zeus"; trad. G. Zanetto): «archaic Greek thought perceived in the bow and the lyre the capacity of attaining an exact mark of sound or space, if the string is plucked properly. That such attainment is also the property of the βουλή Διός is implied by the metaphorical *nēmertéa*: the βουλή Διός is an arrow that never misses its mark [...]. And so, moreover, is the re-presentation of it by Apollo, for the verb *chrēsō*, a cognate of *chrē* and *chreōn*, implies the accuracy of cosmic necessity. Zeus is the primary archer of the mind, and Apollo, by virtue of his skill with lyre and bow, is his unerring *porte-parole*» (BERGREN 1982, 91-2).

368 Vd. *supra*.

369 *h.Merc.* 557.

propriamente detto, bensì quello della *Moirai* universale³⁷⁰? È già stato notato in effetti – e da parte non sospetta, vale a dire non convinta che le *Semnai* dell'*Inno* fossero le *Thriai* – che nonostante queste parole apparentemente denigratorie «Apollo's gift [...] does not lack value, for the bee maidens are far from powerless: καὶ τε κραιίνουσιν ἕκαστα»³⁷¹. Un'azione, questa di *krainein*, di cui abbiamo poco fa rilevato il valore profondamente "creativo": e se l'azione rivelatrice/realizzatrice delle *Semnai* è superiore e separata rispetto a quella di Zeus, non può riferirsi che alla *Moirai*, il destino universale.

Le varianti del verso incriminato dell'*Inno*, che pure dovrebbero rifiutarsi perché, forse, *lectiones faciliores* rispetto a *Semnai*, sono comunque di per sé significative: nel sostituirvi l'appellativo di *Moirai* sembrano cogliere un qualche nesso fra le vergini venerabili del Parnaso e queste entità dispensatrici dei destini individuali, sia divini che umani. Rispetto alla funzione "vendicatrice" di Zeus le *Moirai* appaiono, nel pensiero greco, come le custodi del *Nomos* cosmico, coloro che vigilano sul suo rispetto e che perseguitano i trasgressori in attesa della *atē* finale, che viene sempre inflitta da Zeus³⁷². Non v'è dunque differenza fra loro e le Erinni. Nella *Teogonia* esiodea compaiono due serie di *Moirai*, dapprima come figlie di *Nyx* insieme alle *Kēres*³⁷³, le personificazioni delle sorti mortali che abbiamo già visto all'opera nella pesatura di Zeus³⁷⁴. Queste *Moirai* sono presentate come *nēleopoinoi*, "che puniscono spietatamente", vere e proprie messaggere della *atē*, e agiscono indifferentemente su uomini e dèi (τ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν³⁷⁵ – *parabasis* è la "trasgressione" da un sentiero preindiviso, segnatamente quello della *Moirai* universale³⁷⁶); hanno un carattere di spirito antichissimo, risalente alle primissime genealogie del mondo, in relazione con la *Themis* cosmica realizzata nella *Dikē* terrena³⁷⁷. Le "seconde", figlie di

370 Questa stessa opposizione era già stata notata da Ann Bergren, sia pure inserita in un diverso registro interpretativo: «why did the father pay no attention? Why does Apollo say so? Why other than to stress that the Maidens did not re-present what Zeus made Apollo swear that he alone would re-present, the *boulé Zenós* (v. 538)? [...] Both Apollo and the Maidens speak both truth and falsehood. *The one repeats the βουλή Ζηνός, but the others utter alētheia*» (BERGREN 1982, 101; corsivo mio).

371 SCHEINBERG 1979, 10.

372 Vd. *supra*; cfr. DODDS 2003, 49.

373 Hes. *Th.* 217.

374 Vd. *supra*.

375 Hes. *Th.* 220 ("di uomini e dèi i delitti perseguono"; trad. G. Arrighetti).

376 Sul concetto di strada/sentiero in senso cosmico, vd. *supra*; di queste *Moirai* viene detto che βροτοῖσι / γεινομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε (Hes. *Th.* 219), ma il riferimento esclusivo ai mortali fa sospettare una duplicazione di quanto è specificato, alle ll. 905-7, delle altre *Moirai*, figlie questa volta di Zeus e *Themis* (*ibid.* 904), sorelle di *Dikē* ed *Eunomiē*, più specificamente rivolte all'ambito umano. Questa ripetizione non sembra alludere a due distinte serie di *Moirai*, bensì ai due ambiti specifici della loro azione, rivolta sia alle divinità che agli uomini. La loro iterazione appartiene ad una delle tipiche incongruenze interne della *Teogonia*.

377 Vd. *supra* (nota precedente) per la relazione delle *Moirai* con *Themis* e *Dikē*; cfr. BIANCHI 1953, 133-5,

Zeus e di Themis, sono accomunate a *Eunomiē*, *Dikē* ed *Eirēnē*³⁷⁸, e potrebbero rappresentare l'aspetto "benevolo" delle Eumenidi³⁷⁹. Di fatto, come già notava il Dodds, le *Moirai* sembrano essere semplicemente le "personificazioni agenti" dell'unica *Moira* cosmica: praticamente assenti nell'epica omerica, trovano una prima "concretizzazione" nel momento in cui Agamennone si riferisce alla propria *moira* ("parte" ricevuta in sorte) attribuendole un'azione, la colpa della sua *hybris*³⁸⁰; così pure «le "potenti Filatrici" dell'*Odissea*, VII, 197, sembra siano una specie di sorti personalizzate»³⁸¹. Come abbiamo già visto, la tessitura è metafora specifica per l'attività dell'unica *Moira*, il Destino che disegna come la trama di una rete le strade cosmiche della Giustizia³⁸²; le *Moirai*, "agenti" di questo disegno, per garantirne il rispetto e punire i trasgressori devono necessariamente esserne a conoscenza (a differenza degli dèi "normali", che invece devono ricorrere a disparate forme di consultazione): sarebbe pertanto normale che un oracolo facente capo a loro differisca in modo sostanziale da quello apollineo, che si "limita" a rivelare la volontà di Zeus. La definizione di una *moira* individuale, del resto, avviene sempre nei termini di una profezia sul passato e sul futuro³⁸³.

A favorire ulteriormente l'identificazione delle *Semnai* con le *Moirai* è anche la metafora delle api. Indubbiamente infatti, sia pure in riferimento al lancio dei sassolini profetici, il poeta istituisce un qualche parallelo con questi insetti simbolo della laboriosità: si tratta forse di quanto ci rimane di un antico tema rintracciabile, ad esempio, nel "cantico di Deborah", il passo biblico (*Iud.* 5) in cui Cristiano Grottanelli ha ravvisato notevoli somiglianze con le avventure di Hermes³⁸⁴; il nome della sacerdotessa protagonista — che è dotata di poteri profetici — significa per l'appunto "ape"³⁸⁵. Ora, dell'ape si ha una curiosa testimonianza nell'*Economico* di Senofonte, dove, in riferimento ai compiti dell'ape regina nella gestione dell'alveare, di essa viene detto che ἐπὶ τοῖς ἔνδον δ' ἐξυφαινομένοις κηρίοις ἐφέστηκεν³⁸⁶, "sovrintende alla tessitura dei favi interni".

che però sembra riconnettere solo le "prime" Moire al «destino cosmico» (p. 135), cosa peraltro impossibile a partire dal loro stesso nome, che all'unica *Moira* riconduce, il destino cosmico, che in Solone "porta ai mortali il male e il bene" (Sol. 1, 63), attraverso l'opera di Zeus.

378 Hes. *Th.* 904-6; per la genealogia delle discendenti da Themis vd. *supra*.

379 Cfr. SOLMSEN 1949, 36 ss.; ROWE 1983, 128 (che le considera tuttavia espressione del metodo esiodeo degli "approcci multipli" al mito); per la duplicità Erinni/Eumenidi, vd. *supra*.

380 DODDS 2003, 48-9; il riferimento è a Hom. *Il.* XIX 86-9.

381 DODDS 2003, 62 n. 30.

382 Vd. *supra*.

383 Vd. *supra* e cfr. BIANCHI 1953, 137.

384 GROTTANELLI 1982.

385 Il tema dell'ape è rapidamente accennato in *ibid.*, 37. Su Deborah come profetessa si veda GREEN 1995, 34-9.

386 X. *Oec.* VII 34, 1.

La metafora, nota altrove nella letteratura classica³⁸⁷, allude naturalmente al «lavoro di disposizione dei favi, l'abile "intelaiatura" in ordine geometrico delle celle»³⁸⁸ con la quale era paragonato anche il reticolo che ricopriva l'*omphalos* a Delfi³⁸⁹: ma come non ricordare l'attività tessile della *Moira* cosmica, attraverso la quale viene tracciato ogni sentiero di vita nell'Universo³⁹⁰? Nella cultura greca, all'ape veniva attribuito un potere di controllo sul tempo: essa era ritenuta capace di scandire i ritmi della vita naturale³⁹¹: sembra molto più probabile che sia questa la reale origine del significato della metafora dell'ape in relazione a Delfi e all'*Inno a Hermes*, piuttosto che presupporre «che alla base del sapere profetico di Delfi e del Parnaso ci fosse una qualche pratica di interpretazione del ronzio degli insetti»³⁹².

Dei nomi "classici" delle tre Moire, noti fin da Esiodo³⁹³, *Klōthō* fa direttamente riferimento all'attività tessile (*klōthō* "filare", in riferimento al movimento rotatorio del fuso³⁹⁴), *Atropos* all'ineluttabile inflessibilità del Destino³⁹⁵, mentre *Lachesis* è in diretto rapporto con una radice indicante un'assegnazione (*lagchanō*), in specifico di una "porzione" (*lachos/lachē*)³⁹⁶. Quest'ultima famiglia di termini veniva utilizzata anche per alludere al sorteggio, inteso come metodo casuale di assegnazione di una parte, o di scelta: uno dei contesti più significativi è forse il brano della *Tebaide* di Stesicoro in cui, secondo una versione idiosincratca del mito, Giocasta propone ai figli, Eteocle e Polinice, una diversa soluzione alla profezia di Tiresia, secondo cui o i fratelli si sarebbero uccisi a vicenda, o la città sarebbe stata conquistata dai nemici³⁹⁷. La madre propone una spartizione dei beni paterni, affinché uno dei due figli erediti il potere regale, il palazzo e le terre, e l'altro, ereditando l'oro e il bestiame, prenda la via dell'esilio³⁹⁸. L'anomalia giuridica, che prevede una separazione tra beni immobili e mobili – secondo

387 Tryph. 534-5; Plin. *Nat.* XI 10, 22.

388 ANDÒ 2005, 9.

389 ROSCALLA 1998, 34-6.

390 Vd. *supra*.

391 ROSCALLA 1998, 18.

392 *Ibid.*, 69-70.

393 *Th.* 905.

394 Cfr. LSJ *s.v.*; ANDÒ 2005, 50.

395 Cfr. LSJ *s.v.* ἀτροπία.

396 Cfr. LSJ *s.vv.*

397 Per un'originale sinossi delle diverse versioni tradizionali del mito, si rimanda a DAVID-GUIGNARD 2008. La versione più seguita prevedeva l'alternanza annuale di regno fra i due fratelli (cfr. D.S. IV 65; [Apollod.] III 6, 1). Il papiro di Lille che contiene il testo (P.Lille I 76 + ZPE 26, 1977, 1 ss. + ZPE 27, 1977, 65 ss.) non è l'unico testimone della soluzione alternativa, che sarebbe stata richiamata anche da Ellanico (in *schol. ad E. Ph.* 71: cfr. PEPE 2007, 35-7) e da Eschilo (adombrata nei *Sette contro Tebe*, probabilmente era centrale nell'*Edipo*, che non ci è giunto: cfr. DEMONT 2000, 315-24, e PEPE 2007, 38-43 ss.)

398 SCARPANTI 2003, 297-8 ss.; PEPE 2007, 34-8.

quelle categorie che aveva ben studiato Jean-Pierre Vernant³⁹⁹, ci segnala l'attenzione con cui va considerata la testimonianza. La procedura che si dovrebbe attuare è quella del sorteggio: *κλαροπαληδὸν ὅς ἂν / πρᾶτος λάχη ἕκατι μοιρᾶν*⁴⁰⁰, "si sorteggi chi per primo verrà estratto per volontà delle *Moirai*" (oppure "delle *moirai*" = "sorti").

In questo contesto, la "sorte" individuale, il Destino a cui ciascuno dei due fratelli dovrà sottomettersi *kata moiran*, segnalata dal verbo *lagchanō*, viene indicata dalla procedura del sorteggio, espressa con l'avverbio *klaropalēdon*, un rarissimo composto che ha un unico parallelo, con vocalismo ionico, proprio nell'aggettivo *klēropalēs* utilizzato nell'*Inno* "omerico" a Hermes per indicare le dodici porzioni di carne ricavate nel corso del banchetto-sacrificio sulle rive dell'Alfeo (*ἔσχισε δώδεκα μοίρας / κληροπαλεῖς*⁴⁰¹). I due composti sono entrambi ricavati dal termine *klēros/klaros*, indicante la "parte", la "sorte" (originariamente l'oggetto materiale che veniva gettato nella procedura del sorteggio⁴⁰²), e dal verbo *pallō*, "scuotere", indicante l'azione di agitare gli oggetti (sassolini, dadi, o quant'altro), i *klēroi*, utilizzati per la pratica⁴⁰³. Evidentemente, si percepiva la procedura del sorteggio, il massimo della casualità, come il modo migliore per ottenere la rivelazione della *moira*, del destino individuale⁴⁰⁴: la fortuità diveniva dunque, di fatto, lo strumento profetico della *Moira* universale⁴⁰⁵. Ecco perché il legame di Hermes, il garante di tutte le distribuzioni *kata moiran*, con il sorteggio (e questo prima ancora, nell'*Inno*, di ricevere in dono le *Semnai*); ecco perché il suo legame con la cleromanzia; ed ecco, infine, la giustificazione del legame fra le *Semnai* dell'*Inno*, le *Moirai*, Hermes e le pratiche del sorteggio e della cleromanzia⁴⁰⁶.

399 VERNANT 2001, 147-200.

400 Il. 223-4.

401 *h.Merc.* 128-9; vd. *supra*. Sul termine dell'*Inno* cfr. BURKERT 1988, 166, per il quale è ancora *hapax*; sull'avverbio stesicoreo cfr. SCARPANTI 2003, 298 ss.; PEPE 2007, 37.

402 Cfr. DELG s.v.; MILANI 1993, 49.

403 Cfr. DELG s.v.; LSJ s.v., 3.

404 Cfr. GUIDORIZZI 2001, 44 ss. e 52-4.

405 Nuccio D'Anna ha recentemente messo in evidenza il nesso linguistico fra *dikē* e *dikein*, il "lanciare" di dadi e ciottoli divinatori, definendo *dikē* come l'«indicazione dell'ordine universale» (D'ANNA 2006, 33 e 112); il rapporto tra i due termini era già stato avanzato tempo fa, ma su altre basi (il getto dello scettro del giudice), che lo rendevano difficilmente sostenibile (cfr. GAGARIN 1973, 82).

406 Sui rapporti fra Hermes e la cleromanzia si vedano le numerose suggestioni presentate da GROTTANELLI 2001.

5.9 LA GIUSTIZIA DELL'AREOPAGO

Prima di poter collegare le *Semnai/Moirai* con le *Semnai Theai* venerate sull'Areopago, però, dovremo fare un ulteriore passo, prendendo in considerazione quelle entità con cui, secondo Pausania, si potevano identificare queste ultime: le Erinni/Eumenidi. Le Erinni erano, nella tradizione greca più antica, spiriti terribili il cui compito era di perseguire chi si era macchiato di particolari colpe, inizialmente nei confronti di una persona a cui era legato da vincoli di parentela: «in Homer anyone who has offended against a person who has a special right to consideration by him may be punished by the Erinys or the Erinyes of the person in question»⁴⁰⁷. È possibile riconoscere una linea di sviluppo che le avrebbe portate, col passare del tempo, a trascendere la vendetta puramente genetica per divenire più generiche garanti della giustizia; già nell'*Odissea* si possono cogliere le prime avvisaglie di questa estensione di compiti⁴⁰⁸, in parallelo con la “spersonalizzazione” della *moira* individuale⁴⁰⁹.

Curiosamente, Eschilo sembra aver portato sulla scena l'aspetto più arcaico dell'azione erinnica, quello legato al delitto familiare: alla domanda di Atena sui motivi per cui non avevano perseguitato Clitemnestra per l'uccisione di Agamennone, rispondono οὐκ ἄν γένοιθ' ὄμαιμος αὐθέντης φόνος⁴¹⁰, pur presentandosi comunque come custodi e garanti del Destino stabilito, a suo tempo, dalla *Moira* cosmica: τοῦτο γὰρ λάχος διαν/ταία Μοῖρ' ἐπέ/κλωσεν ἐμπέδωσ ἔχειν⁴¹¹, “questa sorte infatti filò la *Moira* inflessibile⁴¹² perché tu l'avessi in modo stabile”.

Come giustamente aveva notato Jane Ellen Harrison, nel corso dell'*Oresteia* e in particolare nel suo ultimo capitolo, ambientato eccezionalmente ad Atene (ben rare sono infatti le tragedie che hanno come sfondo la città) — quasi a voler creare un «mito della polis»⁴¹³ — si consuma un passaggio significativo, dalle Erinni come spiriti vendicatori alle *Semnai Theai* come patronne delle procedure legali del tribunale areopagitico⁴¹⁴: punto nodale è la fondazione dell'assemblea

407 LLOYD-JONES 1990, 204.

408 Hom. *Od.* XVII 475; cfr. LLOYD-JONES 1990, 204.

409 Vd. *supra*.

410 A. *Eu.* 212 (“ma non dovrà valere come strage d'un consanguineo quella in cui uccise un familiare”; trad. W. Lapini); simile risposta daranno anche a Oreste alla l. 605 (οὐκ ἦν ὄμαιμος φωτὸς ὃν κατέκτανεν: “non era consanguinea di quell'uomo che assassinò”; trad. W. Lapini); cfr. HARRISON 1899, 205-6; *EAD.* 1908, 218 ss.; LLOYD-JONES 1990, 204-5.

411 A. *Eu.* 334-5.

412 *Diantaios* vale in primo luogo «extending throughout» (LSJ *s.v.*): si ricordi l'immagine del Destino che “abbraccia” tutte le cose (vd. *supra*).

413 MEIER C. 1988, 225.

414 HARRISON 1908, 221-3.

giudicante, da parte di Atena. È possibile che Eschilo voglia alludere, in riferimento al passato recente della città⁴¹⁵, ad un ben preciso momento, in cui il culto delle divinità ctonie dell'Areopago, collegate alla giustizia "genetica" dell'antica aristocrazia attica, venne sostanzialmente modificato per adattarlo alla nuova concezione delle *Eumenides/Semnai/Moirai*, parallelamente alla valorizzazione di Hermes come loro inseparabile compagno?

Le connotazioni ctonie delle divinità venerate alle pendici settentrionali dell'Areopago, la stessa zona in cui era collocata la "grotta" delle *Semnai*, e dunque l'altare dedicato da Oreste ad Atena "Areia", nonché le "pietre del giudizio", sono ribadite dai rinvenimenti archeologici del "deposito votivo" risalente agli anni 640-30 a.C., nel luogo di precedenti sepolture aristocratiche⁴¹⁶; non v'è, tuttavia, traccia di Hermes, se si eccettua, seguendo l'ipotesi esposta, il toponimo *Areios pagos*: ma a quale epoca risale? Il più arcaico idolo ateniese di questa divinità si trovava, al tempo di Pausania, nel tempio di Atena Poliade, sull'Acropoli⁴¹⁷, e non v'è ragione di ritenere che sia stato qui spostato dall'Areopago in qualche fase della storia ateniese⁴¹⁸. D'altra parte, l'associazione di Hermes con una terna di divinità femminili, di probabile connotazione "fatale", è assai antica, potendo farsi risalire fino all'età micenea⁴¹⁹, ed è suggestivo pensare che il misterioso attributo *eriounios* possa in qualche modo essere ricondotto, oltre che al controverso *Areios*⁴²⁰, alla stessa radice delle Erinni⁴²¹. Hermes, nella sua epiclesi di *Chthonios* (cioè sotto l'aspetto col quale era venerato sull'Areopago, ma

415 vd. *infra*.

416 BURR 1933, 604-5; D'ONOFRIO 2001, 305-8 (e *passim*, in generale, sull'archeologia delle pendici settentrionali del colle); VALDÉS/FORNIS/PLÁCIDO 2007, 107 n. 4; vd. *infra*.

417 Vd. *supra*.

418 L'idolo ligneo di Hermes presenta sorprendenti analogie con quello di Atena *Polias*, τὸ ἀγώτατον secondo Pausania, che sarebbe "caduto dal cielo" (πεσεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) ancor prima del sinecismo attico, e da allora conservato sull'Acropoli (Paus. I 26, 7 e vd. *infra*; su questa statuetta si rimanda a KROLL 1982). Plutarco, nella lista delle più antiche statue di culto greche (*Daed.* fr. 158 = Eus. *PE* III 8, 1), ricorda l'Atena Poliade insieme agli idoli lignei di Apollo a Delo, di Hera a Samo, di Atena a Lindo e di Hera ad Argo, e spicca l'assenza di Hermes, di cui pure Pausania parla come se ancora esistesse ai suoi tempi.

419 Il riferimento è naturalmente alla tavoletta in lineare B da Pilo di cui ci siamo occupati *supra*. Vale la pena di richiamare qui le tre divinità cui Hermes "Areio" era strettamente associato in quel contesto: a parte *Diwia*, generica controparte di Zeus, e la misteriosa **Peresa* (la cui identificazione, ricordiamo, dipende dall'esatto valore dell'ultimo ideogramma del nome, ma che potrebbe avere qualche legame etimologico con la prima parte del nome di Persefone), v'era anche forse Iphimedeia, consorte di Poseidone esattamente come la Demetra *Erinys* dalla quale ebbe come figlio il cavallo dal significativo nome di *Ar(e)ion/Er(e)ion* (cfr. WÜST E. 1956, 91-101; LLOYD-JONES 1990, 206-7).

420 Vd. *supra*.

421 L'etimo di *Eriny(es)* è alquanto controverso: cfr. WÜST E. 1956, 83-4. Fra le ipotesi ricordiamo quella che si appella alle *arai*, le "maledizioni" con cui le Erinni sono anche identificate (*A. Eu.* 417) e che Nicole Loraux (2006, 215-6) riconnetteva allo stesso nome di Ares. Sulle numerose ipotesi a proposito dell'attributo ermaico di *eriounios* cfr. REECE 2000, 87-93.

anche con cui viene invocato da Oreste ed Elettra nel corso della loro vendetta⁴²²), oltre che di *Katochos* (ma pure di *Erionios!*), appare in significativa compagnia di Demetra, Persefone, Ecate *Chthonia* e *Gē* (*Katochē*) su tavolette imprecatrici attiche (e non solo) datate alle età tardoclassica ed ellenistica⁴²³. Testimonianza sicuramente troppo recente, ma la stretta associazione di Hermes con quella terna di mitiche principesse quali erano le Cecropidi/Eretteidi/Aglauridi, *Μυραι παρ' Ἀθηναίους* per Esichio⁴²⁴, ci rimanda senza dubbio ad epoca più arcaica⁴²⁵.

Dai racconti eziologici appare evidente che l'oronimo era fatto risalire alla "creazione" del tribunale areopagitico, che si trattasse del giudizio di Ares oppure di Oreste, in quest'ultimo caso in connessione con la dedicazione dell'altare di Atena Areia e con le Erinni-*Arai*; queste ultime, proprio in concomitanza di quegli eventi, avrebbero perduto la loro connotazione "genetica", di vendicatrici dei delitti contro i familiari, per divenire *Eumenides/Semnai*, "pacifiche" e "benevole" custodi della Giustizia⁴²⁶. Il tutto, all'ombra del patronato di Hermes, come si intuisce da alcuni accenni che, evidentemente, Eschilo aveva cercato di sottacere⁴²⁷.

Ora, è stato notato che la vicenda di Oreste, pur riguardando indubbiamente un caso di "giusto matricidio" da manuale, è in realtà un caso di sovvertimento di un ordine costituito: «autour du double meurtre de Clytemnestre et d'Egisthe c'est toute la question d'une lignée qui se pose, lignée royale que le désir tout puissant d'une femme qui se prend pour un homme (*androboulos* [Aesch. Ag. 11]) a devinée de sa juste ligne»⁴²⁸. Non è, però, solo questione di sangue reale: Clitemnestra, assassinando il marito e consegnando il regno ad Egisto, si è sostituita alla volontà di Zeus nella trasmissione del potere regio alla casa atride, simboleggiato dallo scettro consegnato da Hermes a Pelope. Non si tratta solo di un'inversione dei sessi, di una donna che assume prerogative maschiline⁴²⁹: è

422 A. Ch. 1; 124 e 727; cfr. GIACOMETTI 2003, 151. Su Hermes *Chthonios* ad Atene cfr. VALDÉS GUÍA 2002a, 224 n. 67.

423 EIDINOW 2007, 146-52; per le correlazioni di Demetra/Persefone e delle divinità della Terra con le Erinni, cfr. LLOYD-JONES 1990, 206-7.

424 s.v. Ἀγλαυρίδες. La lezione, corretta solitamente in *νύμφαι*, dovrebbe invece alludere proprio a *Μοῖραι*.

425 Cfr. BRULÉ 1987, 43-4 e 108. Ricordiamo che una delle Cecropidi era la madre di *Kēryx* (vd. *supra*), e che BURKERT 1994, 41, ha accennato a un qualche rapporto fra l'idolo ligneo ateniese di Hermes, Erittonio, le Cecropidi e il rituale delle arreforie.

426 Si veda ad esempio l'uso delle imprecazioni (*arai*) nei tribunali ateniesi come descritto da FARAONE 1999, *passim*.

427 Vd. *supra* e *infra*.

428 KAHN L. 1979, 205-6.

429 L'interpretazione sociologica dell'*Orestea* risale all'opera sul *Matriarcato* o meglio sul "diritto materno" di Johann J. Bachofen (cfr. MAZZARINO 1960, 300; il testo di Bachofen è stato pubblicato in italiano

una donna, non appartenente alla casa atride, che «si è insediata sul trono al posto di Agamennone; ha preso in mano lo scettro e il potere; ha chiamato al focolare degli Atridi, che essa chiama ormai suo, il compagno di letto di cui ha deciso di fare un marito; afferma che, nella procreazione, la parte della donna supera quella dell'uomo; rinnega quelli tra i suoi figli che ha avuto da Agamennone e che sono legati al lignaggio paterno; quanto a quelli che ha avuti da Egisto [...], Clitennestra li vuole, li fa così pienamente suoi che la gente li chiama col nome della madre, invece che con quello del padre»⁴³⁰.

Il conflitto familiare è qualcosa di più, è una *hybris* che coinvolge l'ordine stesso della società, il *kosmos* di cui lo scettro è il garante e il custode: imparentata in qualche modo con i grandi miti cosmogonici⁴³¹, la casata degli Atridi (o ancora meglio dei Pelopidi) si era già distinta per una serie di banchetti sacrileghi che avevano provocato un sovvertimento di tutto il *kosmos*. A partire da Pelope, imbandito agli dèi dal padre Tantalo⁴³², per arrivare allo stesso Atreo, che avrebbe servito al fratello Tieste la carne dei di lui figli⁴³³; resta da chiarire il rapporto fra quest'ultimo evento e l'inversione del corso del Sole⁴³⁴, ma il legame fra la catastrofe cosmica e la successione al trono era comunque ben chiaro agli antichi Autori: «pour eux il n'est pas aberrant que la remise en cause de l'ordre successoral voulu par Zeus puisse être assimilé à une remise en cause de l'ordre du cosmos! On ne saurait affirmer avec plus de force que Zeus est le garant de l'Ordre, de l'ordre cosmique comme de l'ordre politique»⁴³⁵.

Che l'inversione del corso del Sole fosse percepita come un evento *ou kata moiran* è provato dal famoso frammento eracliteo: Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν⁴³⁶, “infatti il Sole non devierà dalle (sue) misure, altrimenti le Erinni, custodi di *Dikē*, lo rintracceranno”.

a cura di F. Jesi e G. Schiavoni nel 1988); per analisi specifiche sul tema, cfr. WINNINGTON-INGRAM 1948, 130 ss.; VERNANT 2001, 159 ss. Secondo MEIER C. 1988, 190-1, la contrapposizione maschile/femminile sarebbe invece solo “segno” di un conflitto tra due elementi primari, “partitici”, che individua nel “vecchio” e nel “nuovo diritto”.

430 VERNANT 2001, 161-2; cfr. A. Ag. 1379; 1435; 1672-3.

431 Solo un accenno, anche se assai significativo, in DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 210, a proposito della morte di Agamennone.

432 Cfr. Pi. O. 1, 24 e *schol. ad l.*; [Apollod.] *Epit.* 2, 3; ulteriore bibliografia in FRAZER 1995, 404 n. 32. Sui significati cosmogonici del mito, cfr. DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 330.

433 Cfr. A. A. 1590 ss.; Paus. II 18, 1; [Apollod.] *Epit.* 2, 13; FRAZER 1995, 410 n. 44. Curiosamente, agli Autori de *Il Mulino di Amleto* (DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003) sembra essere sfuggita questa parte dell'epopea.

434 [Apollod.] *Epit.* 2, 12, narra il prodigio prima del banchetto, ma la duplicazione dell'esilio di Tieste sembra tradire un'antica coincidenza dei due avvenimenti, come recepiti dalla letteratura latina (cfr. Ov. *Pont.* 4, 6, 47-8; Hyg. *Fab.* 88, 1-2; Serv. I 568, 2); in Euripide (*El.* 727 ss.), il Sole inverte il suo corso alla designazione di Tieste come successore di Pelope.

435 LEDUC 2006, 26.

436 22B94 DK = 14A81 Colli (*Plu. Mor.* 604a).

Il detto aveva di sicuro un'origine più antica⁴³⁷, e il richiamo al Destino cosmico è evidente: anche al Sole, come ad ogni altro elemento dell'Universo, la *Moirai* ha assegnato un *cammino/percorso* caratterizzato da *misure* ben precise (si noti l'eccezionale accostamento della specificazione metrologica con il verbo di movimento materiale *hyperbainō*): qualora il Sole decidesse di non adeguarsi più a questa Giustizia cosmica, verrà raggiunto (e punito?) dalle Erinni, *custodi della Giustizia*⁴³⁸. La vicenda di Oreste, dunque, arriva ad Atene come una storia di *kosmos* violato, di un ordine universale squilibrato⁴³⁹; e vi arriva sotto l'egida di Hermes, che già era stato inviato (in un ruolo parallelo ai precedenti) a preavvisare Egisto circa il futuro destino⁴⁴⁰. Non ci sorprenderà scoprire che la transizione dalla "forza" del diritto genetico alla "persuasione" della nuova giustizia civica, soggetto dell'*Oresteia*, è stata letta anche come un mito cosmogonico⁴⁴¹.

Perché, ad un certo punto, Hermes scompare dal mito di Oreste? Perché, nel processo finale, nel quale Hermes, fondatore e patrono dei giudizi purificatori, avrebbe tutti i titoli per prendere le parti dell'accusato (che, del resto, gli era stato affidato proprio da Apollo), emerge invece Atena come divinità *Areia*, protettrice della città, e con il suo voto decreta l'innocenza (o meglio l'avvenuta purificazione) del matricida? L'irruzione di Atena che, con piglio bellicoso, "lancia" il suo coccio o il suo sassolino, parificando il numero dei voti a favore a quelli contrari e sancendo così l'assoluzione di Oreste (e la "conversione" delle Erinni), ci ricorda un'interessante variante al mito delle *Thriai* che, secondo l'*Inno* — vale la pena ricordarlo — sarebbero state donate ad Hermes da Apollo, in quanto parte

437 Ricorre come detto pitagorico, con lievi varianti, in Hippol. *Haer.* VI 26, 1 (Πυθαγόρου καὶ ἐν τούτῳ τῶν λόγων γενόμενος μαθητῆς [καὶ] ἐν οἷς λέγει [καὶ] δι' αἰνυμάτων [καὶ τοιούτων λόγων]· “ἐκ τῆς ἰδίης ἐὰν ἀποδημῆς, μὴ ἐπιτρέφου· εἰ δὲ μή, Ἐριννύες Δίκης ἐπίκουροί σε μετελεύονται”) ed in Iamb. *Protr.* 107, 14-15 (Ἀποδημῶν τῆς οἰκίας μὴ ἐπιτρέφου· Ἐριννύες γὰρ μετέρχονται = 114, 29 — 115, 1).

438 Cfr. D'ANNA 2006, 110-1; LEWIS E. 2006, 303. Sono sempre le Erinni a zittire Xanto, il cavallo di Achille, mentre gli stava predicando la sua *moira* (Hom. *Il.* XIX 408-18): un'altra azione οὐδὲ γρηΐ (l. 420) in quanto rivelazione del Destino (cfr. ILES JOHNSTON 1992). Non a caso sono dette anche *mnēmōnes* (per esempio in A. *Pr.* 516; *Eu.* 383; cfr. DETIENNE 1967, 59 con n. 51): ricordano — e fanno ricordare — la Giustizia (vd. *supra*).

439 Non è un caso se nella trilogia eschilea emergono riferimenti al mito di successione, teogonico e cosmogonico, di Kronos e Zeus, che rimanda a questioni di ordine cosmico (vd. *supra*): vi è anche una significativa divergenza nel racconto dello stesso mito (in una versione Kronos è completamente distrutto, nella seconda invece vi è ancora la possibilità di una sua liberazione: cfr. BOWIE A. 1993, 12-14) che può rimandare al senso essenziale della conclusione delle *Eumenidi*: il superamento della vecchia giustizia vendicativa e genetica per una valutazione più oggettiva e collettiva che ammetta anche l'assoluzione dalla colpa, come sarà per Oreste (vd. *infra*).

440 Hom. *Od.* I 37-8; era opinione dello Jaeger (1966, 84) che «the mission of Hermes to Aegisthus is clearly not part of the original legend» (su quali basi?). Nel *Prometeo* di Eschilo, Hermes analogamente mette in guardia le Oceanidi dalle loro scelte portatrici di *atē* (Il. 1071-9; cfr. JAEGER 1966, 86).

441 RABINOWITZ 1981; cfr. GALLEG0 1999, 189-90 («puede relacionarse este paso de la fuerza a la persuasión con la lucha entre Caos y Cosmos»). Su Eschilo come poeta "cosmico" si vedano i saggi di MOREAU 1985 e DEFORGE 1986 (sull'*Oresteia* in particolare pp. 217 ss.).

dell'oracolo delfico ma pertinenti all'ambito "giurisdizionale" del *Daimōn* per eccellenza⁴⁴², signore del sorteggio e della cleromanzia. Nell'esplicare il detto proverbiale "πολλοὶ θριοβόλοι, παῦροι δέ τε μάντιες ἄνδρες" — "molti sono gli uomini che (utilizzano) i *thrioboloi*, pochi i (veri) indovini" — , Zenobio riporta la notizia tradizionale relativa alle *Thriai*, le tre ninfe del Parnaso, nutrici di Apollo, che avrebbero dato il nome alle *mantikai psēphoi* e al verbo *thriasthai*, "profetizzare"⁴⁴³. La notizia sarebbe stata ripresa da Filocoro, il che, se la avesse inserita nella sua *Atthis*, sarebbe di per sé significativo⁴⁴⁴. Poi Zenobio aggiunge:

ἄλλοι δὲ λέγουσι τὴν Ἀθηνᾶν εὐρεῖν τὴν διὰ τῶν ψήφων μαντικήν· ἧς εὐδοκιμούσης μᾶλλον τῶν Δελφικῶν χρησμῶν, τὸν Δία χαρίζομενον τῷ Ἀπόλλωνι ψευδῆ καταστήσαι τὴν διὰ τῶν ψήφων μαντικήν. πάλιν οὖν τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τοὺς Δελφικοὺς ἐρχομένων χρησμοῦς, τὴν Πυθίαν εἰπεῖν "πολλοὶ θριοβόλοι, παῦροι δέ τε μάντιες ἄνδρες"

Altri dicono che sarebbe stata Atena ad inventare la divinazione attraverso i sassolini: essendo divenuta più popolare degli oracoli delfici, Zeus avrebbe fatto un favore ad Apollo rendendo fallace la divinazione attraverso i sassolini. Ecco perché, quando gli uomini vanno dall'oracolo delfico, la Pizia dice: "molti sono gli uomini che (utilizzano) i thrioboloi, pochi sono i (veri) indovini.

Un'altra tradizione, differente rispetto a quella seguita da Filocoro⁴⁴⁵, attesterebbe dunque una versione alquanto diversa dell'origine dell'oracolo cleromantico. L'attidografo sembra seguire la versione che noi conosciamo attraverso l'*Inno a Hermes* e i racconti paralleli derivati dalle *Grandi Eee* di Esiodo; gli aspet-

442 Nell'*Inno Hermes* è chiamato *daimōn* tre volte (*h.Merc.* 138; 343; 551), l'ultima delle quali (insieme all'attributo *eriounios*) proprio da Apollo al momento della consegna delle *Thriai*. È assai probabile che in questi casi *daimōn* mantenga il proprio significato etimologico di "entità distributrice" (da *daiomai*: cfr. DELG s.v.; COSENZA 1985, 7-9: anche "custode degli uomini"): come abbiamo visto, Hermes è il dio della giustizia distributiva, sia nella celebrazione della *dais*, sia nella punizione inferta a Batto.

443 Zen. 5, 75: Φιλόχορος φησιν ὅτι νύμφαι κατεῖχον τὸν Παρνακόν, τροφοὶ Ἀπόλλωνος, τρεῖς, καλούμεναι Θριάι, ἀφ' ὧν αἱ τε μαντικάι ψήφοι θριαὶ καλοῦνται καὶ τὸ μαντεύεσθαι θριαῖσθαι. ("Filocoro dice che delle ninfe abitano il Parnaso, nutrici di Apollo, in numero di tre, chiamate *Thriai*, da cui i sassolini mantici sono chiamati *thriai* e il vaticinare *thriasthai*").

444 Un attidografo si sarebbe occupato del problema delle *Thriai* solo se con esse si potevano identificare le *Semnai* dell'Areopago ateniese; proprio per la stessa ragione JACOBY 1954, I, 559, esclude che la notizia provenga dalla *Atthis*, ascrivendola al *Peri mantikēs* dello stesso Autore.

445 Cfr. JACOBY 1954, II, 450.

ti salienti di quest'altra versione, invece, sembrano essere l'invenzione ateniese della pratica cleromantica e la spiccata rivalità con l'oracolo delfico, sfociante nell'aforisma *tranchant* della Pizia. Che la dea Atena, qui, stia per la città di Atene è provato dalle testimonianze di alcuni lessici tardi, che, nell'evidente tentativo di giustificare questa anomala associazione, cercano di ricollegarla all'esistenza della pianura Triasia⁴⁴⁶.

Se cerchiamo una fase, nella storia di Atene, di forte polemica contro Delfi, dobbiamo risalire all'epoca tirannica, ma ciò non spiegherebbe comunque il motivo per cui a Hermes, legittimo patrono della cleromanzia, sarebbe stata sostituita Atena, dal momento che proprio i Pisistratidi avevano fondato su Hermes la loro politica anti-delfica⁴⁴⁷: l'ingresso della dea poliade nella vicenda delle *Thriai* deve dunque risalire ad una fase successiva, nella quale situare contemporaneamente una rivalutazione di Delfi, a scapito della divinazione ermaica. Una simile fase andrà trovata, necessariamente, nelle vicende dell'Atene post-tirannica, a partire dalle riforme clisteniche, quando la gestione della politica ateniese passa decisamente nelle mani della famiglia alcmeonide, che tende a presentarsi contemporaneamente in chiave anti-tirannica e filo-apollinea⁴⁴⁸. Se a ciò aggiungiamo che il referente più immediato delle *Eumenidi* di Eschilo è senz'ombra di dubbio la riforma areopagica di Efialte (462/1 a.C.)⁴⁴⁹, un personaggio alquanto oscuro ma presumibilmente connesso all'alcmeonide Pericle⁴⁵⁰, possiamo concludere con discreta approssimazione che il legame di Atena con la pratica cleromantica delle *Semnai/Thriai* e con la fondazione della Giustizia dell'A-

446 EM s.v. Θρία; Lex.Rhet. s.v. Θριάσιον πεδίον; Lex.Seguer. s.v. Θριάσιον; Thom.Mag. s.v. Θριάσιον; St.Byz. s.v. Θρία; cfr. JACOBY 1954, II, 450, e I, 561, che non rifiuta del tutto la possibilità che le *Thriai* ateniesi derivino proprio dall'esistenza della piana Triasia. Su Atena cleromantica, cfr. BOUCHÉ-LECLERCQ 2003, 543-5.

447 Vd. *supra* e cfr. REGGIANI, tesi 2006, 50 ss.

448 Cfr. REGGIANI, tesi 2006, 50 con n. 278, e *passim*. L'alcmeonide Clistene dimostra ancora una minima continuità della politica pisistratide, ad esempio nell'utilizzare la simbologia delle Erme conformemente alla propria visione "geometrizzata" dell'Attica (REGGIANI, tesi 2006, 54-8); si veda anche la propaganda aristocratica che a Clistene opponeva, come fondatori dell'*isonomia* ateniese, i tirannicidi (cfr. *ibid.*, 64-5, e vd. *supra*). Andrà forse ricondotto a questo un'iscrizione proveniente dalla pianura Triasia ricorda un certo Thrias/Thriasios che avrebbe dato un oracolo per Armodio e Aristogitone (cfr. LGRM V, 873; JACOBY 1954, II, 450)? Successivamente, questi monumenti perdono qualsiasi valore territoriale per divenire parte integrante della *polis*, in un processo di democratizzazione che va di pari passo con la rimozione di qualsiasi significato che potesse richiamare l'età dei tiranni (*ibid.*, 60-1 ss.). È solo a questo punto che Hermes diventa *Agoraios*, patrono dei commerci e delle attività imprenditoriali di Atene.

449 MACLEOD 1982a, 127 ss.; MEIER C. 1988, 150 ss.; BRAUN 1998, 134 ss. Se il referente storico della trilogia è palese, più difficile è definire l'atteggiamento del tragediografo nei confronti delle riforme efialtee e della *politeia* precedente: argomento che non ci pertiene e per il quale si rimanda, per un rapido *excursus* dei principali punti, a DAVISON 1966 e BOWIE A. 1993, 10-12.

450 Cfr. Plu. *Per.* 7, 8; sui legami fra Eschilo, le *Eumenidi* e Pericle aveva insistito, con la sua consueta acutezza, MAZZARINO 1960.

reopago è un'evoluzione seriore di una tradizione che, invece, riconosceva in tutto ciò il ruolo determinante di Hermes⁴⁵¹.

5.10 HERMES E SOLONE

A questo punto non resta che da chiederci, per chiudere questa lunga digressione, quando sarebbe nata questa tradizione che associava strettamente Hermes, le *Semnai/Moirai* e l'Areopago ateniese. La coincidenza fra le tracce "ermai-che" rintracciabili nella vicenda di Oreste, e dunque nella fondazione dell'Areopago⁴⁵², e il punto nodale dell'*Inno*, la consegna ad Hermes della cleromanzia delfica, è evidente: da una parte, la fondazione dell'oracolo cleromantico sull'Areopago, sacro a Hermes *Areios* e alle *Thriai/Semnai*, connesso al getto di *psēphoi* che, nella sua casualità, rivela il disegno del Destino; dall'altra, la fondazione del tribunale ateniese dell'Areopago, luogo di giudizio sui delitti familiari o di sangue, ovvero di crimini che sovvertono in modo cruento l'ordine della *Moirai* umana, attraverso la votazione tramite *psēphoi*⁴⁵³ e il bilanciamento fra la volontà divina e quella umana⁴⁵⁴ — Hermes, d'altra parte, aveva avuto un ruolo da pro-

451 L'interesse di Efiante nei confronti dell'Areopago non sembra peraltro casuale: a parte la preponderanza che quest'ultimo aveva ottenuto dalla fine delle guerre persiane (cfr. BERTI M. 2004) alcuni accenni possono farci intendere che egli fosse intervenuto anche nella regolamentazione dell'arcontato (forse favorendovi l'ammissione degli zeugiti: si veda il caso di Mnesitide, AP 26, 2) e in qualche azione relativa alle leggi soloniane (ne avrebbe spostato gli *axones*: vd. *supra*). Tracce di un qualche intento "correttore" della *politeia* di Solone? Sulla persistenza di antiche tradizioni nell'*Orestea*, cfr. quanto scrive SIDWELL 1996, 57: «the probable pre-existence in myth of an Orestes trial before the Areopagus placed a constraint on the way the tale (and so the issue of pollution) could be dealt with».

452 Vd. *supra*.

453 Sulla similarità tra la cleromanzia e il giudizio tramite *psēphoi*, cfr. GIACOMETTI 2003, 155, e vd. *infra*.

454 Sebbene venga quasi sempre messa in evidenza la componente "umana" del giudizio su Oreste, come eziologia mitica della "democratizzazione" dei processi decisionali e giuridici, non va dimenticato che il voto determinante è quello di una divinità, Atena (ma possiamo immaginare che nella versione originaria fosse proprio Hermes, così strettamente associato a episodi di getto di sassi di varie tipologie e dimensioni), la quale sa bene, in quanto appunto divinità, che nessuna decisione umana può oltrepassare impunemente i limiti stabiliti dalla *Moirai* cosmica. Il fatto che alla fine le Erinni, custodi del *kosmos*, del *nomos* e della *moira*, vengano placate e soddisfatte (ed è il trionfo della Giustizia cosmica sulla giustizia "genetica" o "familiare"), ci fa capire che l'esito del processo è *kata moiran*. Eschilo ci dice che è la mediazione di Atena a placarle: vien fatto di pensare che sia stato merito proprio del voto di Atena, che ha portato l'assemblea ateniese ad un verdetto *kata moiran*; se si nota che, forse, parallelamente Atena veniva pensata nell'atto di gettare (addirittura inventare?) le *thriai* profetiche, potremmo chiederci se la *psēphos* della dea non corrisponda ad una consultazione di *mantikai psēphoi*, ad una rivelazione, cioè, del volere della *Moirai* che Atena, aggiungendo il proprio voto alla conta del tribunale areopagico, compie in bilanciamento della volontà umana (vd *infra*; sul fatto che il voto di Atena sia "aggiuntivo" rispetto a quello degli Areopagiti, vale a dire che sia servito a concludere il giudizio in parità — essendo dispari usualmente il conto dei tribunali: vd. *supra* — cfr.

tagonista nel primo tribunale divino, quando era stato giudicato per l'uccisione di Argo⁴⁵⁵.

Ora, il clima in cui si svolge il "passaggio di consegne" delle *Thriai* da Apollo ad Hermes è sì di una contrapposizione, ma del tipo che abbiamo individuato: la semplice divergenza fra due forme oracolari diverse per modalità e per caratteristiche della rivelazione; ogni "minaccia" profferita da Hermes risulta del tutto adeguata al contesto "leggero", quasi parodistico dell'*Inno*⁴⁵⁶. Siamo, cioè, ben lungi dall'ambiente culturale dei Pisistratidi, nel quale invece la polemica contro Delfi avrebbe assunto toni più decisi, come avvenuto nel caso delle massime morali incise sulle Erme di Ipparco («he tried to surpass the Delphic maxims»⁴⁵⁷), un chiaro segno, autografato, di potenza (e *hybris*) tirannica⁴⁵⁸. Se l'Atene pisistratica non soddisfa alcuni requisiti dell'*Inno* (l'inesistente altare dei Dodici Dèi, il clima più disteso fra Apollo ed Hermes), e se dopo il tirannicidio Hermes inizia lentamente a perdere il suo ruolo di garante della giusta distribuzione delle parti, dovremo guardare ad un periodo precedente, nel quale viceversa il dibattito relativo alla Giustizia e alle tematiche distributive sia vivo e attuale: e quest'epoca non può che essere quella di Solone.

Due delle maggiori innovazioni istituzionali di Solone erano state l'apertura a tutti i cittadini, attraverso la risistemazione della società nel sistema "censitario" (che forse sarebbe meglio chiamare valutativo), del consiglio (*boulē*), eventualmente dotato di competenze giudiziarie⁴⁵⁹, e la sottrazione dell'Areopago all'egemonia delle famiglie di antico lignaggio aristocratico, mediante la sua apertura (tramite la cooptazione degli ex-arconti) alla prima "classe" dei *pentakosiome-*

GAGARIN 1975).

455 Vd. *supra*. Sull'ambiguità/ambivalenza di colpa e giustizia cfr. DOUGHERTY 1993a, 186-7: *agos* e *agnos/egios* sono corradicali, ed indicano un rapporto bivalente con la barriera invalicabile della sfera sacrale (nel secondo caso, il corretto rapporto di invalicabilità; nel primo caso, il passaggio della barriera). L'Autrice fa l'esempio di Apollo («he purifies murderers precisely because he himself has killed and undergone purification», p. 187) ma lo stesso ordine d'idee è ovviamente valido anche, sul versante della giustizia, per Hermes.

456 Vd. *supra*. Lo spirito decisamente filo-apollineo che, come già notava il Brown, aleggia nelle parti reenziori dell'*Inno*, deve dunque risalire anch'esso alla fase di graduale oblio di Hermes, ed è quindi giustificato dalla valorizzazione politica del santuario di Delfi operata dagli Alcmeonidi, piuttosto che da un revisore interessato solamente a "riequilibrare" un discorso troppo volto ad esaltare Hermes (vd. *supra* per questa posizione).

457 OSBORNE 1985, 50; cfr. [Pl.] *Hipparch.* 228e e vd. *supra*.

458 Che le massime incise sulle Erme esplicitassero il nome del tiranno è ricordato nell'*Ipparco* pseudo-platonico (229a-b); l'unica Erma dell'epoca giunta fino a noi, detta di Fourmont, conserva solo l'indicazione miliaria della distanza fra Atene e il demo di Kephale ([ἐ]ν μῆεροι Κεφαλῆς τε καὶ ἄκτεος ἀγλαὸς Ἡερμῆς: SEG XV 53 [X 345] = IG I³ 1023 [I² 837]); cfr. REGGIANI, tesi 2006, 49 n. 272, con bibliografia. «Siamo insomma di fronte al tentativo di porre la tirannide come fonte di saggezza, di norme di comportamento che di solito vengono fatte discendere dalla tradizione, la quale in questo momento è di marca aristocratica» (ALONI 1984, 118).

459 Vd. *supra*.

dimnoi, dunque ad un sistema di valutazione etico-economica individuale piuttosto che genetica⁴⁶⁰. L'intera società pensata da Solone doveva dunque essere una società responsabile⁴⁶¹, in tutti i sensi: se i mali della città non rendevano nessuno estraneo alla *atē* divina⁴⁶², ognuno doveva avere la propria "parte", la propria *timē* nell'intero *kosmos* ordinato della *polis*. Ἡμετέρα πόλις⁴⁶³, la città "nostra", di tutti gli Ateniesi: la duplice apertura, del "consiglio ristretto" e del "tribunale supremo", a "tutti" (nella misura di una partecipazione proporzionale), si esplicava nella sottrazione del controllo univocamente aristocratico delle procedure civiche, *in primis*, per quello che serve al nostro discorso, giudiziarie⁴⁶⁴. Atene non perirà per il volere degli dèi, ma per quello degli uomini: perché in sostanza, dice Solone, i cittadini sono, ognuno per la propria *timē*, proporzionalmente (isonomicamente) responsabili della vita della *polis*⁴⁶⁵.

Al momento del "colpo di mano" di Efilte, l'Areopago probabilmente conservava ancora le sue antiche funzioni, anche se aveva da tempo cessato di essere monopolizzato dall'antica aristocrazia⁴⁶⁶; qualunque fosse la posizione di Eschilo nei confronti della politica coeva, dedicare una tragedia alla fondazione dell'Areopago significava esplorare il racconto delle sue origini — ma delle origini del "nuovo" Areopago, quello "soloniano"⁴⁶⁷, custode della Giustizia distributiva e della responsabilità individuale dei cittadini. E infatti il mito della fondazione del tribunale areopagico, così come appare dalla saga ateniese di Oreste (che dobbiamo sempre "depurare" dal superstrato eschileo, ivi inclusa la palese polemica sessuale⁴⁶⁸), appare propriamente sotto questa duplice luce: da una parte, con la trasformazione delle Erinni in Eumenidi/*Semnai*, la transizione

460 Vd. *supra*. «Such an innovation would theoretically have broken the monopolistic stronghold of the eupatridai on political office and their control of the Areopagus Council as well, since membership consisted of ex-archons» (ALMEIDA 2003, 59).

461 Cfr. RAAFLAUB 2000, 40 ss.

462 Sol. 3, 26-9. Ma è idea già esiodea: cfr. Hes. *Op.* 240-1.

463 Sol. 3, 1. «He de insistir en ese sentido de coparticipación en algo común que Solón destaca al hablar de "nuestra ciudad"» (DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 128).

464 VALDÉS GUÍA 2002c, 198, parla, a proposito dell'*Orestea*, di una «resolución jurídico-cívica [...] de un asunto privado como la venganza de sangre».

465 Su Solone, la giustizia e la responsabilità dei cittadini cfr. EHRENBERG 1937, 153-5 (in relazione alla formazione della "*polis*"); MEIER C. 1988, 84-5; RAAFLAUB 1996a, 1058; e soprattutto MANVILLE 1999, 180-5.

466 Cfr. per esempio BERTI 2004, a favore della storicità delle testimonianze relative alla "egemonia" dell'Areopago fino all'intervento di Efilte.

467 È significativo a questo proposito notare, con MEIER C. 1988, 212-3, che, nonostante nella vicenda dell'Areopago eschileo sia centrale il passaggio dal sistema della "vendetta" a quello della "giustizia", «l'aristocrazia non aveva storicamente più avuto, nei decenni precedenti il 462, in pratica, nessuna occasione di faide, sí che questo problema non si poneva quasi più nella sua forma arcaica». L'Autore ne deduce che il «sistema della faida» alluderebbe al «quadro generale della "*stasis*"», ma il referente soloniano è troppo forte per non poter essere preso in considerazione come "modello", sia pure remoto, del racconto.

468 Vd. *supra*.

da una giustizia concepita come prerogativa familiare-genetica alla Giustizia intesa in senso più ampio e generale⁴⁶⁹; dall'altra, con l'adunanza degli Ateniesi chiamati ad esprimere il proprio voto tramite *psēphoi*, la fondazione della "cittadinanza" in senso lato, il *metechein tēs politeias*, quella «nuova e più formale identità»⁴⁷⁰ nata dal "rimescolamento" della popolazione che era stato il perno del sistema delle riforme soloniane.

Non possiamo spingerci a sostenere che Solone fu l'inventore delle votazioni tramite *psēphoi* in ambito giudiziario: questa procedura, del tutto assente dalla società omerica⁴⁷¹, in cui le assemblee politiche e giudicanti si limitano all'esposizione orale dei *basileis* scettrati e all'immediata espressione (sempre vocale) di consenso/dissenso da parte dei *laoi* (che in quanto privi di scettro non avevano la facoltà di pronunciare *agorai*, discorsi ordinati e strutturati), poteva plausibilmente esistere già in ambiente ionico verso la fine del VII secolo a.C.⁴⁷² Se le origini del voto personale sono comunque avvolte nell'oscurità, non dobbiamo dimenticare che il suo tramite materiale, lo *psēphos*, era già da secoli utilizzato per le pratiche affini del sorteggio e della cleromanzia — entrambi metodi per conoscere la "volontà degli dèi" o, piuttosto, per adeguare le scelte umane alle trame del Destino che veniva rivelato dalla casualità del lancio. Allo stesso modo, attraverso il voto veniva rivelata la volontà di chi vi partecipava⁴⁷³: e Solone, nel-

469 Cfr. MEIER C. 1988, 168 e 187-90; HERRERAS 2008, 61-5; vd. *supra*.

470 MANVILLE 1999, 174.

471 Cfr. LARSEN 1949, 164-7; l'Autore porta Sparta come esempio della sopravvivenza conservativa di queste usanze (*ibid.*, 168-9).

472 *Ibid.*, 170-1.

473 Vien da chiedersi come Solone pensasse di poter sottoporre questa libera volontà ad una qualche sorta di controllo finalizzato ad avere sempre il "giusto" giudizio, considerando che la sua teoria della ricchezza come metro della saggezza, quindi della capacità politica, dipendeva dal sistema legislativo che fissava i limiti della ricchezza perseguita in modo "giusto" (vd. *supra*). La stretta associazione fra le *Semnai*, Hermes e il giudizio dell'Areopago da una parte, e delle stesse entità con la procedura oracolare delle *Thriai* (vd. *supra*), nonché i comprovati legami della procedura giudiziaria areopagistica con le tre dee venerate *in loco* (i giudici si riunivano durante gli ultimi tre giorni dei mesi, probabilmente consacrati alle *Semnai*: cfr. HENRICH 1994, 40 con bibliografia alla n. 62), potrebbe farci sospettare che prima di emettere il giudizio venisse consultato l'oracolo cleromantico, per adeguare la sentenza alla *Moirai*. Il legame fra l'esercizio della giustizia e la profezia era già stato sottolineato in generale da DETIENNE 1967, 43-4, che ricordava anche le potenzialità oracolari dell'idolo ligneo di Atena sull'Acropoli (cfr. PICARD 1930, *passim*). Anche l'uso della bilancia, che compare tanto nella *kērostaia* di Zeus, quanto nella scena giudiziaria sullo Scudo di Achille, può avere un significato oracolare (vd. *supra*). Si tratta di una questione assolutamente nuova e complessa, che andrebbe anche rapportata alle metodologie degli altri *dikastēria* ateniesi (quale rapporto, ad esempio, fra l'Atena lignea oracolare dell'Acropoli, il Palladio ed il suo omonimo tribunale?), e perciò non è il caso di approfondirla in questa sede: è tuttavia da tenere presente in relazione al "getto della *psēphos*" da parte di "Atena" (Hermes nella versione precedente?) (vd. *supra*; sul "voto di Atena" nel contesto della "volontà umana" della votazione areopagistica, cfr. MEIER C. 1988, 197-200). Sui rapporti fra Hermes e la giustizia dei tribunali ateniesi, sulla scorta del giudizio per l'uccisione di Argo, si vedano le osservazioni di GROTTANELLI 2001, 176-7. Sulla potenzialità profetica del voto tramite *psēphos* si veda A. *Supp.* 942-3: τοιάδε δημόπρακτος ἐκ πόλεως μία / ψῆφος κέκρανται ("il voto unico di tutto il popolo ha deciso ...");

l'estendere alle rappresentanze di tutta la cittadinanza la pratica del voto (in un consiglio che non a caso sarebbe stato chiamato, *tout court, boulē*), non avrebbe fatto altro che applicare la sua teoria sulla responsabilità collettiva della volontà umana, rispecchiata sia in campo lirico (il passo elegiaco sull'*atē* che colpisce i singoli individui, nel loro privato, che abbiamo ricordato) che in campo giuridico, nella legge contro la neutralità, tanto controversa quanto indubbiamente connessa con l'estensione della cittadinanza attiva⁴⁷⁴.

Non sarà dunque un caso se, a fronte dell'indubbio legame con gli eventi più recenti della storia ateniese, nelle *Eumenidi* di Eschilo è possibile riconoscere un sostrato soloniano⁴⁷⁵: perché dunque non ricondurre a Solone anche quella presenza di Hermes, successivamente "oscurata" a favore di Atena? Solone, come abbiamo visto, si fa araldo di un simposio che, attraverso la recitazione dell'ele-

trad. E. Mandruzzato; cfr. DETIENNE 1967, 102 – sul valore profetico-creativo di *kraínō*, vd. *supra*). Questo argomento è correlato anche all'annosa questione delle pratiche del sorteggio politico nella Atene democratica (sulle cui procedure ormai standardizzate in età classica si vedano DAVERIO ROCCHI 2001, ALFIERI TONINI 2001 e DEMONT 2003): il fatto che Platone, pur nel suo atteggiamento critico nei confronti delle procedure "democratiche", accetti il sorteggio, considerandolo sotto la sfera autoritativa delfica (DI SALVATORE 2001, 119-23; il rapporto con Delfi andrà ovviamente ricondotto a quella cleromanzia ivi praticata e poi trasmessa ad Hermes di cui abbiamo parlato *supra*), conferma l'impressione che già era stata di Fustel de Coulanges, circa l'originaria religiosità della procedura, non espressione di estrema democraticità ma metodo di rivelazione della volontà divina (cfr. DEMONT 2001, 72-3, e *passim* per un'analisi della questione; il sorteggio aveva del resto questo valore già nel Vicino Oriente antico: cfr. MILANO 2001 e TAGGAR-COHEN 2002). Ad Atene, il sorteggio di quasi tutte le magistrature, della *boulē*, dei pritani e del loro epistate e di numerosi altri funzionari (AP 43 ss.: cfr. DEMONT 2001, 63-4) viene da Aristotele ricondotto a Solone (AP 8, *passim*; per la *boulē* fa il nome di Dracone, in 4, 3, ma come abbiamo visto *supra* si tratta di un'anticipazione del Consiglio soloniano; cfr. anche Arist. *Pol.* II 1273b5). I legami che abbiamo evidenziato fra Solone, Hermes, la cleromanzia, il voto ed il sorteggio potrebbero avvalorare questa attribuzione, che ancora costituisce un problema storiografico aperto (cfr. BUCK 1965; DEMONT 2001, 67 ss.).

474 AP 8, 5; VS 20, 1; altri testimoni (SN 38); cfr. VLASTOS 1976, 70-2; PECORELLA LONGO 1988; DABDAB TRABULSI 1991, 61-2. DAVID 1984 negava l'autenticità soloniana della legge, sostenendo che sarebbe stata inventata dal circolo di Teramene, alla fine del V secolo, per ottenere l'appoggio degli opliti; argomenti a favore dell'autenticità erano già stati portati da GOLDSTEIN 1972, e cfr. ultimamente FORSDYKE 2005a, 97-8. MANVILLE 1989 ha analizzato le relazioni tra l'obbligo di parteggiare e l'*atimia* come sanzione in caso contrario: «with new public rights came new public obligations» (p. 218). Sui rapporti tra le riforme di Solone e la cittadinanza, ovvero l'appartenenza al gruppo civico, cfr. anche DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 62; MANVILLE/OBER 2003, 56-9. È possibile che sia da vedere questa nuova concezione di "responsabilità" civica dietro lo sviluppo di quelle forme di "giustizia popolare" (*in primis*, la lapidazione collettiva: cfr. ROSIVACH 1987b) recentemente messe in evidenza da Sara Forsdyke (2008), nonché dietro la legislazione soloniana sulle associazioni (cfr. ISMARD 2007, 20-5). La Forsdyke (2005a, 79 ss.) aveva anche sottolineato, a proposito della legge soloniana qui citata, l'importanza dell'intervento "popolare" nella risoluzione dei conflitti interni all'*élite* aristocratica.

475 Già JAEGER 1967, 422, accennava ai rapporti tra Solone e le *Eumenidi*; stringente è poi il confronto effettuato da AMEDURI 1971 fra vari passi eschilei e il fr. 3 del poeta ateniese (che l'Autore cita nella numerazione Diehl, in questo caso coincidente con la Gentili-Prato): non sarà un caso se i primi sono tutti pronunciati dalle Erinni/*Eumenidi*. Meno cogenti sembrano gli esempi portati dai discorsi di altri personaggi, e certamente insignificante è che Eschilo chiami spesso Atene "la città di Pallade", dal momento che è tradizione ben nota e condivisa (anche MEIER C. 1988, 238-9, cerca di stabilire un collegamento fra l'Atena di Eschilo e quella di Solone, ma come abbiamo visto esse hanno sicuramente origini e finalità differenti).

gia “in piazza”, esce dal privato dei circoli aristocratici e coinvolge tutta la città: egli declama, stringendo idealmente fra le mani lo *skēptron*, un *kosmos epeōn* che è l’esatto contrario della disordinata, squilibrata congerie di parole pronunciata da Tersite nell’*Iliade*. E nel ridisegnare i rapporti sociali, nel ricreare quel *kosmos* inclinato dalla *hybris* degli Ateniesi, egli, come Hermes, procede ad una nuova distribuzione di *timai* e di *gera*. Hermes, operando in un contesto divino, doveva ricorrere al sorteggio per creare la nuova società celeste: Solone, pienamente calato nel contesto civico, elabora un raffinato strumento per “calcolare” la saggezza, la ricchezza individuale, e su questo costruisce il nuovo *kosmos* ordinato, nel quale ogni persona occupa il posto che le spetta, *kata moiran*, realizzando così la piena *eunomia*, che potremo finalmente tradurre e interpretare come “buona ripartizione”.

La fondazione del tribunale areopagitico, nella versione presumibilmente presieduta da Hermes, letta in parallelo con la scena della *dais* nel quarto *Inno* “omerico”, ci mostra questa divinità che, dopo aver fondato l’ordine cosmico e divino, fonda anche quello umano attraverso il trasferimento della Giustizia nelle mani degli Ateniesi “armate” di *psēphoi*, secondo il modello di cui lui stesso era stato il fondatore e il primo patrono, in virtù del processo subito per la morte di Argo⁴⁷⁶. Allo stesso modo, Solone, ridistribuendo ruoli e compiti in modo bilanciato, rifonda sulla Terra la *Dikē* cosmica, “collegando” i due piani dell’Universo (quello umano e quello divino) proprio come aveva fatto, all’inizio dei tempi, l’Araldo degli dèi. Sulla base di tutto ciò che abbiamo visto sul pensiero soloniano, sulla sua idea di *moira* individuale assegnata fatalmente dalla *Moira* cosmica, non sorprenderà la valorizzazione individuata del legame fra Hermes e le tre entità che, sotto vari nomi e molteplici aspetti, rappresentavano le garanti e le custodi della Giustizia intesa come adeguamento alla Legge divina.

476 Vd. *supra*; «this sort of story is common enough in mythology. A god is found in historical times presiding over some particular form of trial; to account for his presidency, mythology says he was the first acquitted criminal» (VERRALL 1890, 556; va notato che qui l’Autrice non si riferisce ad Hermes, bensì ad Ares, in relazione alla paretimologia dell’Areopago).

6. LA GIUSTIZIA DI EPIMENIDE

Come abbiamo visto, divinità femminili ctonie, presumibilmente connesse con la una forma di giustizia concepita come vendetta familiare, assimilabili dunque alle Erinni “primitive” attestate in vari luoghi omerici, erano già note alle pendici dell’Areopago, con tutta probabilità in connessione con l’antica funzione aristocratica dell’assemblea che qui si riuniva. Il mito oresteico, la cui trattazione eschilea è una forma recenziore ma che tradisce elementi di una tradizione più antica, descrive una sostanziale evoluzione nel carattere delle Erinni che, dopo la fondazione del tribunale “popolare” e l’assoluzione del processato, si mutano in Eumenidi/*Semnai*, custodi di una Giustizia più universale.

L’associazione di queste ultime con Hermes, garante della Giustizia distributiva¹, secondo una tradizione che si potrebbe far risalire fino all’età micenea, insieme all’assenza di Hermes dalle testimonianze relative all’Areopago della “prima maniera”, non possono che portare ad una sola conclusione: che ad un certo punto della storia ateniese il sistema Hermes+*Semnai*, connesso all’esercizio di una Giustizia universale di tipo distributivo ed eventualmente ad una manifestazione oracolare, abbia abolito un più arcaico esercizio “aristocratico” e genetico della giustizia. L’unico momento in cui le istanze di una *Dikē* svincolata dal controllo dei *genē* aristocratici e collegata ad una concezione “cosmica” di retribuzione e distribuzione *kata moiran* si impone all’attenzione della storia ateniese è quello in cui trovano applicazione e sviluppo le riforme sociali e istituzionali di Solone. Una simile equazione sarebbe destinata a rimanere sul piano esclusivamente teorico se non ci venisse in aiuto la tradizione antica, che a volte individua in Epimenide di Festo, il purificatore di Atene, il fondatore del culto delle *Semnai Theai* sull’Areopago².

1 Aggiungiamo che la strana indicazione, nell’*Inno omerico*, a queste tre venerande sorelle come collocate “in disparte” — una dislocazione incomprensibile se rapportata al Parnaso — potrebbe essere valorizzata dalla constatazione che, topograficamente, l’Areopago si trovava all’esterno del *Pelargikon*, l’arcaicissimo sistema murario difensivo della città di Atene. Rispetto alla città, dunque (e ai luoghi di culto di Apollo), esse si trovavano veramente “in disparte”.

2 D.L. I 112. Ciò spiega anche l’apparente contraddizione della tradizione, che localizzerebbe il massacro dei Ciloniani presso l’altare delle dee che sarebbero state introdotte solo successivamente da Epimenide; ovviamente i dati tradizionali possono anche essere interpretati come una “anticipazione”: “i Ciloniani sarebbero stati uccisi là dove, in séguito, Epimenide avrebbe eretto l’altare delle *Semnai*” (questo renderebbe conto del motivo per cui in Erodoto questo particolare non è precisato, mentre in Tuciddide sì — cfr. PARKER V. 2004, 137).

6.1 LA *POLIS* CONTAMINATA

Abbiamo già notato come, dal punto di vista storico, l'episodio del tentativo "tirannico" di Cilone e del successivo massacro dei suoi sostenitori da parte di membri del *genos* alcmeonide si possa inserire nel quadro dell'emergere, nella società arcaica, di quelle istanze "oplitiche" di maggior inclusione del corpo civico, unitamente all'annosa contrapposizione con la vicina e rivale *polis* di Megara, che ebbe parte in questo "colpo di stato"³. Ma la vicenda di Cilone aveva avuto anche un risvolto "sacrale": gli insorti erano infatti ancora sotto la protezione di Atena, e la loro uccisione avrebbe provocato una "contaminazione" dell'intera *polis*⁴. La soluzione a tutti questi problemi dovette dunque essere, come in effetti fu, complessa e molteplice: «the reciprocal violence and its religious manifestation required both political and religious reform»⁵.

Nonostante il Consiglio areopagitico, convocato sulla base dell'accusa sostenuta da Mirone di Flia, avesse provveduto ad esiliare ed esecrare il *genos* colpevole, tempo dopo sarebbe stato necessario procedere ad una ulteriore purificazione dell'intera città, presieduta dalla mistica figura di Epimenide⁶. In entrambi i casi, almeno secondo Plutarco, Solone avrebbe svolto un ruolo centrale, dapprima nel convincere gli Alcmeonidi a sottoporsi al giudizio, quindi nel recepire i saggi insegnamenti del santone cretese: nulla, inoltre, vieta di pensare che sia stato lo stesso Solone a suggerirne la chiamata⁷, anche se questo non viene detto da nessuna fonte. L'intervento di Epimenide è ancora più significativo di quanto, a prima vista, non possa sembrare: esso infatti rivela che la soluzione adottata dall'Areopago, il massimo organo consiliare dell'epoca, probabilmente sulla base della legislazione draconiana, era stata completamente fallimentare e che, in definitiva, il "vecchio" sistema giudiziario aristocratico non veniva percepito più come in grado di risolvere le problematiche sociali e politiche, come sempre

3 Vd. *supra*.

4 Sull'esistenza anche nell'Atene arcaica delle nozioni di contaminazione e purificazione rituale, cfr. VALDÉS GUÍA 2002c, 185-7 ss.; EAD. 2002d, 79 ss. (*contra* ARNAOUTOGLU 1993). Sulla possibile parziale sovrapposizione con la "peste" del 430-29 a.C., cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 44-5. Sulla relazione fra l'*agos* alcmeonide e le dispute civiche fra aristocratici e "popolari", vd. *supra*.

5 SEAFORD 1994, 94.

6 Sulla *katharsis* epimenidea ad Atene si veda l'ampia trattazione critica di FEDERICO 2002; in generale, sul personaggio, si veda l'intero volume miscelaneo FEDERICO/VISCONTI (eds.) 2002.

7 Solone potrebbe aver conosciuto Epimenide durante uno dei quei viaggi che aveva compiuto prima d'intraprendere la carriera politica

lette ed interpretate secondo la chiave della religione e della sacralità⁸.

Insomma, vi sono molti punti di contatto fra le vincende ateniesi del VII secolo e l'evoluzione giuridica che è possibile cogliere nella fase "attica" del mito di Oreste: così tanti che sembra quasi lecito leggere la tradizione confluita nelle *Eumenidi* alla luce delle testimonianze storiche, e viceversa. Il passaggio dalla giustizia familiare delle Erinni alla Giustizia universale delle *Semnai*, attraverso l'assoluzione del sacrilego Oreste che le prime vorrebbero invece punire secondo le norme del diritto genetico, è l'altra faccia della stessa "medaglia" che, sul piano propriamente storico, vede fallire la soluzione areopagitica al crimine alceonide, in favore di un approccio completamente diverso — ancorché sempre fondamentalmente "sacrale" — al problema della purificazione della città "malata". I trecento *aristoi*, presieduti dai "priti dei naucrari", rappresentavano il punto di arrivo di quella evoluzione socio-politica contraddistinta dal predominio delle famiglie aristocratiche, che amministravano la giustizia su basi prettamente genetiche ed in particolare sulla scorta di quella *exēgēsis* eupatride arcaica che è stata ristudiata, recentemente, da Miriam Valdés Guía⁹. La purificazione della città, secondo le modalità di questo diritto aristocratico, doveva evidentemente avvenire mediante l'individuazione dei sacrileghi e la "vendetta" consistente nell'allontanamento dei *pharmakoi*¹⁰.

Questa doveva essere la norma codificata da Dracone¹¹, ma il fallimento di una simile "interpretazione" sacra era ormai palese: l'allontanamento degli Alceonidi non aveva risolto i contrasti interni, né la sorte degli Ateniesi asserviti, ed evidentemente si percepiva che la soluzione doveva essere di più ampia portata¹². Solone in quegli stessi anni aveva dimostrato, con l'*escamotage* di Salami-

8 Cfr. FORSDYKE 2005a, 90 ss. «Greek religion is, above all, a way of articulating the world, of structuring chaos and making it intelligible; it is a model articulating a cosmic order guaranteed by a divine order which also (in complex ways) grounds human order, perceived to be incarnated above all in the properly ordered and pious *polis*» (SOURVINOU-INWOOD 1990, 301-2). Da questo punto di vista può apparire sorprendente il mantenimento da parte di Solone della legge draconiana sugli omicidi, espressione della giustizia aristocratica tradizionale (vd. *supra*): è però possibile, come mostreremo *infra*, dare un tentativo di spiegazione anche a questa apparente contraddizione.

9 Gli *exēgētai* erano specialisti nella celebrazione di particolari rituali sacri, di cui detenevano gli *agrophoi nomoi* (cfr. JACOBY 1949, 8-51). VALDÉS GUÍA 2002c ha dimostrato l'esistenza, nella Atene arcaica, dei due tipi di *exēgēsis* tradizionale, quella eleusina, gestita dal *genos* degli Eumolpidi, e quella eupatride, connessa al culto di Zeus, prima che Solone ne introducesse un terzo, legato all'Apollo delfico (vd. *infra*); cfr. in particolare le pp. 195-6 per l'identificazione, nel giudizio di Oreste, della componente dell'*exēgēsis* eupatride tradizionale.

10 Vd. *supra*; sulla relazione tra la procedura del *pharmakos* e l'*exēgēsis* eupatride, cfr. VALDÉS GUÍA 2002c, 211 e 221.

11 Vd. *supra*.

12 VALDÉS GUÍA 2002c, 187, è convinta di una stretta connessione fra il giudizio areopagitico (espressione delle "leggi civiche", *thesmia* — ovvero le sentenze giudiziarie, vd. *supra*) e la purificazione epimenidea (legata alle tradizioni ancestrali, *patria*, delle *exēgēseis*), in quanto «actividad ritual *paralela* (o que acompañaba) al desempeño de la justicia y la aplicación de la ley» (corsivo dell'Autrice). L'idea che

na, che le disposizioni degli aristocratici al potere potevano essere aggirate: l'*exēgēsis* eupatride poteva essere sfidata, e con successo. L'arrivo di Epimenide diviene il vero spartiacque fra due fasi della storia ateniese. Secondo Plutarco, egli avrebbe operato in due direzioni parallele: da una parte, avrebbe "preparato il terreno" alla legislazione soloniana (πολλὰ προὔπειργάσατο καὶ προωδοποίησεν αὐτῷ τῆς νομοθεσίας); dall'altro, avrebbe condotto i rituali purificatori per la città (ἰλασμοῖς τις καὶ καθαρμοῖς καὶ ἰδρύσει κατοργιάσας καὶ καθοσιώσας τὴν πόλιν). Questa sequenza presenta alcune incongruenze: in particolare, gli effetti della purificazione, ovvero l'ottenimento di *dikē* e *homonoia* (ὑπήκοον τοῦ δικαίου καὶ μᾶλλον εὐπειθῆ πρὸς ὁμόνοιαν κατέκτησε¹³), sembrano coincidere esattamente con la "predisposizione" delle riforme soloniane: non è molto logico che il πολλά utilizzato da Plutarco si riferisca solo alla semplificazione dei culti e alla moderazione dei costumi funerari, a fronte del grandioso complesso riformatore di Solone. Se colleghiamo tutto ciò alla presunta fondazione epimenidea del culto per le *Semnai*, le garanti della Giustizia e della *Moirā* cosmica, dovremmo concludere che proprio da Epimenide cretese Solone trasse ispirazione per le sue riforme fondate, come abbiamo mostrato, su questi concetti.

È dunque probabile che la purificazione di Epimenide e la legislazione di Solone siano molto più interconnesse fra loro di quanto non ci suggerisca la tradizione¹⁴: in entrambi i casi, in effetti, si tratta di interventi finalizzati a risolvere una situazione di disordine, di squilibrio, sacrale nel primo caso, socio-politico

Epimenide sia stato chiamato dagli *exēgētai* eupatridi risale a HUMPHREYS 1983, 233 n. 5, ed è stata recentemente richiamata da VALDÉS/FORNIS/PLÁCIDO 2007, 111; tuttavia, considerando che alle pendici settentrionali dell'Areopago (più o meno presso la zona in cui avrebbe dovuto trovarsi il santuario delle *Semnai* e dunque dove sarebbe avvenuto il massacro dei Ciloniani) sono stati ritrovati un deposito votivo di dischi in terracotta che potrebbero ascrivere ad una procedura giudiziaria (D'ONOFRIO 2001, 314-6) e tracce di una libagione rituale connessa ad una cerimonia di purificazione (*ibid.*, 292-7), il tutto datato agli ultimi decenni del VII secolo, è possibile forse ravvisarvi i resti dell'*exēgēsis* rituale connessa al giudizio degli Alcmeonidi ed eventualmente alla fondazione del Ciloneo (che il deposito, pertinente a frequentazioni e forse abitazioni aristocratiche, possa essere legato ad alcune antiche famiglie sacerdotali ateniesi è accennato in VALDÉS GUÍA 2002d, 239; sulla localizzazione del Ciloneo nelle vicinanze del santuario delle *Semnai*, vd. *infra*). Tutto questo senza alcuna relazione con le *Semnai* "di Epimenide", alle quali venivano esplicitamente tributati sacrifici senza vino (*nephalia*: cfr. *schol. ad S. OC* 489; VALDÉS/FORNIS/PLÁCIDO 2007, 110 con n. 20; HENRICH 1994, 36 n. 44).

13 VS 12, 8-9 ("gli predispose e avviò molta parte della sua legislazione"; "avendo santificato e consacrato la città con certi sacrifici espiatori, purificazioni e fondazioni sacre, la rese sottomessa alla giustizia e più disponibile alla concordia"; trad. M. Manfredini).

14 Molto importante a questo proposito l'articolo di PÓRTULAS 2002; cfr. già COLLI 1992, 15, ed ora LEWIS J. 2007, 51-2. L'associazione fra i due è invece «fittizia» per VALDÉS GUÍA 2002c, 212 n. 100. Si veda anche DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 47: «la purificación realizada por Epiménides exigirá, probablemente, para considerarse completada, un cambio de constitución o, al menos, un cambio de rumbo». Ancora VLASTOS 1946 sosteneva l'incompatibilità fra la soluzione "politica" e quella "religiosa" per il raggiungimento della giustizia (vd. *supra*), mentre invece MORRIS 1993, 37, ha ben mostrato quale debba essere la strada da percorrere: «Solon seems to have seen the problems of Athens in the 590s as ones that involved the gods as much as mortals».

nel secondo¹⁵, ma comunque sempre ruotante attorno all'episodio di Cilone; ed entrambi gli interventi vedono nel ristabilimento dei "sacri altari di *Dikē*" la condizione ineliminabile per pervenire ad un nuovo ordine che sia veramente *kata moiran*. La Giustizia appare dunque essere il comune denominatore di Epimenide e di Solone: e non è più la giustizia della vendetta genetica professata dall'ormai superato consiglio aristocratico, bensì l'applicazione di una norma universale, l'adeguamento della giustizia terrena ad un ordine superiore, la percezione che per riportare la società all'ordine e all'armonia sia necessario intervenire su tutta la stessa società e non più solo sull'eventuale elemento disturbatore. Non a caso, ad Epimenide veniva attribuita la collocazione delle due pietre dell'Areopago, *Hybris* e *Anaideia*, proprio nel corso della purificazione di Atene¹⁶.

I trecento giudici erano stati capaci di intervenire solo sui diretti responsabili del sacrilegio, ma ciò non era bastato a guarire l'ἔλκος ἄφυκτον¹⁷, la "ferita" della città, lacerata dai conflitti sociali e dalla pressione dei nemici esterni:

οὕτω δημόσιον κακὸν ἔρχεται οἴκαδ' ἐκάστω,
 ἀύλειοι δ' ἔτ' ἔχειν οὐκ ἐθέλουσι θύραι,
 ὑψηλὸν δ' ὑπὲρ ἔρκος ὑπέρθορεν, εὔρε δὲ πάντα,
 εἰ καί τις φεύγων ἐν μυχῶ ἦ θαλάμου¹⁸.

...così il male pubblico arriva in casa a ciascuno,
 le porte del cortile (sc. di casa) non sono più disposte a trattenerlo,
 salta al di sopra dell'alto recinto, scova tutti quanti,
 anche se uno sta, fuggitivo, nel recesso del talamo.

È il notissimo passo che descrive la "scoperta" della responsabilità collettiva nella gestione della *polis*: il male, sia pure generato da pochi, investe tutti, e per eliminarlo occorre il concorso di tutti¹⁹. Qui Solone riprende e rielabora in chiave civica una concezione che era già omerica ed esiodea²⁰, e che dipende in ulti-

15 «In entrambi i casi, si tratta di un'attività orientata nello stesso senso, che mira, sull'uno e sull'altro piano, a ordinare la vita sociale, a riconciliare e a unificare la città» (VERNANT 1993, 69).

16 Cic. *Leg.* II 11, 28.

17 Sol. 3, 17.

18 Sol. 3, 26-9.

19 Cfr. RAAFLAUB 1996a, 1069; ALMEIDA 2003, 192-3.

20 Si vedano le osservazioni di MACLEOD 1982b, 88, riprese da ALLAN 2006, 13, a proposito di Hom. *Il.* XXIV, 25-30: Troia è *destinata* alla distruzione a causa della *hybris* di uno solo dei suoi cittadini, Paride, e le parole minacciose di Agamennone contro la città nemica (*Il.* VI, 55-60) sono per questo giudicate αἰτία (*ibid.*, 62), "conformi al Destino". «The gods' anger with one citizen and his folly affects the whole city» (MACLEOD 1982b, 88). Di carattere più pratico, ma non meno apocalittico, risultano le

ma analisi dalle idee di equilibrio e armonia cosmica, secondo le quali le sorti dell'insieme degli elementi costitutivi del *kosmos* dipendono da uno qualsiasi degli elementi stessi: basta anche un minimo squilibrio, e si ha la *phthora*.

Per questo Epimenide, prima, e Solone, poi, intervengono su tutto il corpo sociale, su tutta la *polis*: il primo attraverso riti sicuramente collettivi finalizzati a purificare l'intera città; il secondo, nel modo che abbiamo analizzato in dettaglio. Nella ricostruzione mitica di questo passaggio, alla logica della vendetta familiare, rappresentata dalle Erinni, che punisce solo il colpevole del singolo episodio, si sostituisce la fondazione della *responsabilità individuale della collettività*, prima ancora che il processo giudiziario²¹. Non è un caso se la tradizione assegna ad Epimenide, un cretese, il ruolo di ispiratore delle riforme soloniane: oltre che depositari di una proverbiale astuzia a cui il nostro legislatore, come già notato, avrebbe attinto ampiamente, i Cretesi erano sicuramente a contatto con le principali innovazioni culturali del Vicino Oriente antico, oltre che essere essi stessi all'avanguardia nell'elaborazione giuridica e politica²².

6.2 LA GIUSTIZIA DELLE SEMNAI (E DI NUOVO HERMES)

In questo sistema la fondazione del culto delle *Semnai* veniva ad assumere — è evidente — un ruolo nodale. Giustificata mitologicamente dalla leggenda di Oreste, la devozione per le tre dee che, come abbiamo notato, vanno identificate con le *Moirai* custodi del Destino, sanciva il ristabilimento di una *Dikē* che voleva essere l'adeguamento delle strutture della città alla *Moira* universale. Il ritua-

osservazioni di Esiodo (*Op.* 240-7) sulle conseguenze collettive delle scelleratezze di un singolo (non necessariamente un *basileus*); sulle riflessioni già "civiche" di Esiodo, che si aggiungono alla sua dimensione prevalentemente "privata" e centrata sull'*oikos* familiare, si veda DE SENSI SESTITO 1990b, 13 ss. e soprattutto 17-24..

21 SEAFORD 1994, 97, notava al proposito che il mito eziologico dell'*Oresteia* esprimeva, in parallelo ai fatti relativi a Cilone, «the necessity of subordinating the Furies to the judicial process»; alla luce tuttavia del confronto storico, vediamo che il processo areopagitico che condanna gli Alcmeonidi è espressione degli aristocratici, dell'*exēgēsis* eupatride, della tradizione genetica, mentre quello celebrato da Apollo e Atena coinvolge la comunità civica, l'intera Atene. Lo stesso Autore, del resto, poche righe dopo, ha aggiunto che nella vicenda ciloniana «the Areopagus court already exists, but does not resolve the crisis», individuandovi un effetto di "inversione" rispetto alla tragedia eschilea che, forse, complica la lettura dell'episodio senza aggiungere nulla alla sua comprensione.

22 Cfr. PUGLIESE CARRATELLI 1974, *passim*, e vd. *infra*. A Epimenide era anche attribuita la composizione di un poema teogonico (vd *supra*; cfr. SASSI 2009, 89-90, e soprattutto la parte dedicata a quest'opera nel volume FEDERICO/VISCONTI (eds.) 2002, 195-312, con importanti contributi di A. Bernabé, G. Arrighetti, A. Mele e L. Breglia Pulci Doria); sulla valorizzazione, anche in Epimenide, del concetto del *tempo*, si veda CATARZI 2002.

le di sacrificio alle *Semnai*, descritto nell'*Edipo a Colono* di Sofocle²³, oltre a rivelarci che queste dovevano essere proprio in numero di tre²⁴, introduce un'ulteriore caratteristica, di solito meno considerata: l'atmosfera di silenzio che lo deve caratterizzare. Al verso 489, il coro di vecchi Ateniesi che sta insegnando a Edipo il rituale corretto lo avverte che la sua supplica dovrà essere silenziosa (ἄπυστα φωνῶν μηδὲ μηκύνων βοήν). Lo scoliasta di questo passo ha sentito l'esigenza di chiarire queste parole come allusive di una ben specifica realtà culturale:

τοῦτο ἀπὸ τῆς δρωμένης θυσίας ταῖς Εὐμενίδας φησί.
μετὰ γὰρ Ἡσυχίας τὰ ἱερά δρῶσι καὶ διὰ τοῦτο οἱ ἀπὸ
Ἡσυχίου θύουσιν αὐταῖς, καθάπερ Πολέμων ἐν τοῖς
πρὸς Ἐρατοθένην φησὶν οὕτω “τὸ δὲ τῶν Εὐπατριδῶν
γένος οὐ μετέχει τῆς θυσίας ταύτης”. εἶτα ἐξῆς· “τῆς δὲ
πομπῆς ταύτης Ἡσυχίδαι, ὃ δὴ γένος ἐστὶ περὶ τὰς
Σεμνάς Θεάς, καὶ τὴν ἡγεμονίαν ἔχει καὶ προθύονται
πρὸ τῆς θυσίας κριὸν Ἡσυχῶ ἱερόν, ἥρω τοῦτον οὕτω
καλοῦντες, διὰ γὰρ εὐφημίαν· οὐδὲ τὸ ἱερόν ἐστὶ παρὰ τὸ
Κυλώνειον ἐκτὸς τῶν ἐννέα πυλῶν”. καὶ Ἀπολλόδορος
δὲ ἐν τῇ περὶ θεῶν (ιζ) περὶ τοῦ τῶν Ἡσυχιδῶν γένους
καὶ τῆς ἱεράς φησι. καὶ Καλλίμαχος νηφάλια καὶ
τῆσιν ἀεὶ μεληδέας ὄμπας λήτειραι καίειν ἔλλαχον
Ἡσυχίδες²⁵.

Così dice dal sacrificio celebrato per le Eumenidi. Infatti in silenzio celebrano i riti e per questo a loro sacrificano i discendenti di Hēsychos. Come dice Polemone nei (discorsi) contro Eratostene: “Il genos degli Eupatridi non partecipa a questo sacrificio”, e poi: “Gli Esichidi, il genos che è legato alle Semnai Theai, guidano anche questa processione e prima del sacrificio consacrano un capro a Hēsychos, l'eroe che chiamano così per via del silenzio e il cui santuario è presso il Ciloneo, fuori dalle Nove Porte”. E Apollodoro nel 17° libro del Peri Theōn parla del genos degli

23 Il. 469 ss. La scena si svolge ovviamente a Colono, ma è strettamente simile alla vicenda di Oreste sull'Areopago, e vi sono numerosi indizi che permettono di considerare queste Eumenidi provinciali come le esatte controparti delle *Semnai* ateniesi: cfr. HENRICHs 1994, 47-50.

24 Vd. *supra*.

25 *Schol. ad S. OC 489* (= Polemo fr. 49 Preller + Apollod. 244F101 FGH + Call. fr. 681 Pfeiffer).

Esichidi e del sacerdozio. E Callimaco (scrive che) le sacerdotesse esichidi hanno avuto il compito di bruciare per sempre il sacrificio senza vino e le torte di miele per loro (sc. le Semnai).

Così veniamo ad apprendere non solo che il sacrificio alle *Semnai* dell'Areopago prevedeva l'utilizzo rituale di miele²⁶ — particolare che si collega a quanto si sa delle *Semnai* cleromantiche dell'*Inno a Hermes* — ma che le tre Dee Venerande erano associate ad *Hēsychos*, l'eroe eponimo del *genos* degli Esichidi, incaricato del loro culto²⁷. Il nome di questo non altrimenti noto "eroe" viene spiegato con il sacro silenzio che accompagnava il rito²⁸ e che emerge anche da alcuni passi delle *Eumenidi* di Eschilo²⁹, ma apparentemente nessuna eziologia viene avanzata al proposito. Il silenzio è certo caratteristico delle cerimonie purificatorie e specialmente iniziatiche³⁰, ma che in questa fattispecie esso sia collegato ad una ben precisa figura eponima fa ritenere che sia piuttosto parte intrinseca di questo dio che Margaret Verrall aveva chiamato, in modo suggestivo, «The Silent One»³¹. L'ingresso nel campo semantico della voce e del suo opposto non può farci pensare che a Hermes, che in quanto araldo è signore della parola, avendo facoltà di concederla così come di toglierla³². Ricorderemo anche il rituale cledonomatico di Pharai, tutto giocato sul succedersi di sussurro-silenzio-voce³³, nonché il fatto che il Ciloneo dovrebbe essere un santuario espiatorio dedicato sul luogo del massacro ciloniano, presso il tempio delle *Semnai* e vicinissimo all'Areopago³⁴, e su queste basi potremmo chiederci se *Hēsychos* non possa essere un'ulteriore epiclesi dell'Hermes *Chthonios* venerato sull'Areopago insieme alle *Semnai*.

Quando, nelle *Coefore*, Eschilo fa pronunciare al coro una serie di invocazioni a varie divinità, Hermes³⁵, accompagnato dall'avverbio ἐνδίκως, "secondo giustizia", viene evocato quale protettore della notte, del sonno e dell'invisibilità, e la sua azione è accompagnata dalla specificazione ἄσκοπον δ' ἔπος λέγων, "pronunciando parole invisibili", che, come è stato dimostrato, non si riferisce alla pre-

26 Cfr. HENRICHs 1994, 43 con nn. 76-7. Il miele compare anche nella descrizione che Pausania (II 11, 4) fa del culto delle Eumenidi a Titane.

27 Sugli *Hēsychidai* cfr. PARKER R. 1996, 298-9.

28 Cfr. HENRICHs 1994, 43-4 con nn. 78-9.

29 Il. 1035 e 1038 (εὐφραμεῖτε); cfr. VERRALL 1890, 557-8; VALDÉS/FORNIS/PLÁCIDO 2007, 109-10.

30 Cfr. VALDÉS GUÍA 2002d, 235; VALDÉS/FORNIS/PLÁCIDO 2007, 109 con n. 13.

31 VERRALL 1890, 558

32 Vd. *supra* e cfr. BETTINI 2000, 16 ss.

33 Vd. *supra*.

34 Cfr. GIULIANI 1999, 24-5.

35 A. *Ch.* 812-8.

sunta oscurità della profezia ermaica, bensì propriamente alla «modulazione bassa della voce, poiché siamo di fronte al procedimento retorico della sinestesia (una parola non vista invece che non sentita)»³⁶. «In Athens and elsewhere, suspected murderers were enjoined from speaking, and no one was allowed to talk to them»³⁷: così il silenzio, concettualmente connesso all'espulsione/lapidazione dei *pharmakoi*, torna ad essere associato alla punizione per un delitto di sangue, di pertinenza areopagistica³⁸. Alcuni lessici tardi, poi, nello spiegare la citazione di uno Ψιθυριτικῆς Ἑρμῆς (Hermes "Sussurratore") in un'orazione pseudo-demostenica³⁹, dicono che così era chiamato Hermes dagli Ateniesi, "per il fatto che gli uomini che si recavano là [sc. presso la statua di questo dio] facevano dei discorsi segreti e si sussurravano l'un l'altro ciò che di cui volevano parlare"⁴⁰. Questa forma sembra fosse venerata in associazione con Afrodite ed Eros, ma vi erano legami riconosciuti fra Epimenide e Afrodite⁴¹: tutto ciò non fa che rafforzare l'ipotesi che al culto delle *Semnai Theai*, fondato da Epimenide, fosse associato anche Hermes, nella sua versione "profetica" di *Psithuristēs/Hēsychos*, come "tramite" o "interprete" della *Moirā* universale, della vera Giustizia

36 SOVERINI 1994, 440. Che i responsi oracolari di Hermes siano ambigui e ingannevoli è opinione comune ma, come abbiamo detto, la divinità "amica degli uomini" non avrebbe potuto ingannarli come faceva, al contrario, l'oracolo delfico (vd. *supra* e cfr. REGGIANI, tesi 2006, 13-14 e 124); « gli oracoli provenienti da personaggi forniti di *metis*, diventano veritieri e infallibili, acquistano la capacità di realizzare, quando *metis* rinunzia all'ambiguità, in caso contrario il sapere oracolare è parola vana e non parola efficace» (CORSANO 1988, 118): ed Hermes, come abbiamo verificato, era dotato di *mētis*, ed era il signore della "parola efficace". Alla luce della corrispondenza di fondo fra "parola" e "vista", come indagata da Deborah Steiner (vd. *supra*), è inoltre rimarchevole che nel passo cit. di Eschilo Hermes venga invocato con l'attributo (restituito dallo Hermann) di *alaos*, "cieco" prima ancora che "invisibile" (LSJ *s.v.*; cfr. STEINER 1995, 211): silenzioso, cieco, invisibile, evanescente come l'"eroe" *Hēsychos* venerato insieme alle *Semnai Theai* dell'Areopago.

37 HENRICHs 1994, 44, con bibliografia alla n. 80.

38 Hermes uccisore di Argo (vd. *supra*) equivale a Hermes "zittitore"/strangolatore di cani (BETTINI 2000, 19).

39 [D.] 59, 39, 3.

40 Harp. *s.v.* (cfr. SOVERINI 1994, 433 con nn. 1-2): Δημοσθένης ἐν τῷ κατὰ Νεαίρας. ἦν τις Ἀθήνησιν Ἑρμῆς οὕτω καλούμενος. ἐτιμᾶτο δ' Ἀθήνησι καὶ ψίθυρος Ἀφροδίτη καὶ Ἔρωσ ψίθυρος; Paus.Gr. ψ 2, 1 (cfr. BETTINI 2000, 13):

Ψιθυριτικῆς Ἑρμῆς· Δημοσθένης ἐν τῷ κατὰ Νεαίρας. ἀγάλματά εἰς Ἀθήνησι Ψιθυριτικοῦ Ἑρμοῦ καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἐρωτος, ἅπερ πρῶτος ἐποίησεν, ὡς φησι Ζώπυρος, Θεσεύς, ἐπεὶ Φαίδρα, ὡς φασι, ἐψιθύρισε Θεεῖ κατὰ Ἴππολύτου διαβάλλουσα αὐτόν· οἱ δὲ ἀνθρωπινώτερον φασι Ἑρμῆν Ψιθυρικτὴν παρὰ τὸ ἀνθρώπου ἐκεῖ συνερχομένους τὰ ἀπόρητα συντίθεσθαι καὶ ψιθυρίζειν ἀλλήλοισι, περὶ ὧν βούλονται.

41 In particolare, si diceva che egli fosse figlio di una ninfa (Blaute) identificata con la stessa Afrodite; questa divinità inoltre sarebbe comparsa, come figlia di Kronos e sorella delle Erinni e delle Moire, nella teogonia attribuita allo stesso Epimenide (*schol. ad S. OC 42*; PUGLIESE CARRATELLI 1974, 13), il quale avrebbe inoltre fondato il culto di Afrodite Olimpia a Sparta (VALDÉS GUÍA 2002d, 233 con bibliografia alle nn. 76-7). Su Epimenide, Afrodite e le Erinni cfr. MELE 2002, 277-8; sul ruolo cosmogonico di Eros, e sulle sue connessioni con Hermes insieme ad Afrodite, cfr. REGGIANI, tesi 2006, 21 con nn. 141 e 143.

cosmica, rivelata attraverso le *Thriai*.

Che questo nuovo sistema di purificazione e fondazione di *Dikē* fosse presentato in sostanziale antitesi con la *exēgēsis* tradizionale potrebbe essere provato sia dall'esclusione degli Eupatridi dalla celebrazione della cerimonia per le *Semnai* (seguendo naturalmente la lezione οὐ μετέχει dello scolio a Sofocle citato sopra⁴²), sia dalla riorganizzazione delle *exēgēseis* arcaiche attribuibile a Solone⁴³; è significativa, in particolare, la ricostruzione di Miriam Valdés Guía che giunge a ipotizzare che «Solón ampliaría la noción de Eupátrida a una serie de familias pertenecientes también a este núcleo del *asty* y Pedion [sc. della stessa regione degli Eupatridi], en origen de menor linaje que los Eupátridas tradicionales, enriquecidas a lo largo del s. VII y VI»⁴⁴. Anche dal punto di vista sacrale, dunque, Solone avrebbe proceduto nella medesima direzione della riforma delle istituzioni politiche, contro gli antichi monopoli dell'aristocrazia — in particolare, il processo di “ampliamento” degli Eupatridi così ricostruito dalla Valdés Guía ricorda da vicino l'analoga riforma del'Areopago, vale a dire la sostituzione del criterio genetico con quello etico-economico (gli *aristoi* come coloro che avevano saputo arricchirsi *kata moiran*). Non stupirà, a questo punto, osservare che fra queste nuove famiglie ammesse all'*exēgēsis* pubblica figuravano gli stessi *Kērykes* che, oltre a rappresentare l'interesse ateniese nei confronti dei Misteri eleusini⁴⁵, sarebbero stati legati alla fondazione, da parte di Solone, di una terza tipologia di *exēgēsis*, quella dei *pythochrēstoi*, «the only religious authority whose members must have the sanction of the Delphic god»⁴⁶. Considerando che «la exēgēsis del pitocresto (especialmente en materia de purificación) no fue tanto una exēgēsis delfica, sino una exēgēsis *ateniense* ratificada y confirmada por Delfos»⁴⁷, ci accorgiamo che il clima religioso è quello di una sostanziale armonia fra un polo sacrale “locale”, ateniese, gestito in particolare da una famiglia che si faceva discendere da Hermes, e quello delfico: si tratta precisamente del clima di *philotēs* tra Hermes e Apollo nel quale è immerso il racconto del quarto *Inno* “omerico”, completamente diverso da quello di competizione che avrebbero instaurato i Pisistratidi⁴⁸.

42 MAZZARINO 1960, 301, lo dava per scontato; per diverse letture, cfr. VALDÉS GUÍA 2002d, 235-6; VALDÉS/FORNIS/PLÁCIDO 2007, 111 n. 30.

43 VALDÉS GUÍA 2002c, *passim* e specialmente 202 ss.

44 VALDÉS GUÍA 2002c, 206.

45 Vd. *supra*.

46 JACOBY 1949, 20. Sulla creazione degli *exēgētai pythochrēstoi* da parte di Solone, cfr. *ibid.*, 19-41; VALDÉS GUÍA 2002c, 190-200 ss. Sulle relazioni dell'esegesi pitocrestica con Delfi (oltre che con il tribunale ateniese del *Delphinion* e lo stesso Areopago) si vedano le note di DYER 1969, 47-9.

47 VALDÉS GUÍA 2002c, 207, sviluppando alcune idee già di JACOBY 1949, 40.

48 Vd. *supra*.

Solone, in effetti, appartenendo al novero dei Sette Saggi⁴⁹, veniva fatto risalire alla tradizione sapienziale che ruotava attorno al santuario di Delfi, il quale aveva fra l'altro ratificato la sua esperienza di riformatore politico ad Atene⁵⁰; non sarà perciò azzardato leggere la "filiazione" pitocrestica ateniese in parallelo con la cessione ad Hermes delle *mantikai thriai* che già trovavano applicazione nel rituale oracolare delfico: ed anche se il sistema profetico di Hermes *Psithuristēs* o *Hēsychos* sull'Areopago non sembra rientrare nell'*exēgēsis* dei *pythochrēstoi*, essendo il primo gestito cerimonialmente dagli Esichidi e la seconda dai Kerykes, ci troviamo ugualmente nella medesima atmosfera sacrale e cultuale "riformata" (in senso nettamente "ermaico") da Solone. Già Jacoby aveva avanzato la possibilità che l'istituzione dei *pythochrēstoi* da parte di Solone potesse essere legata alla reintegrazione nel corpo civico ateniese degli Alcmeonidi, esiliati ed espulsi ritualmente al termine del processo istruito da Mirone di Flia⁵¹. Se sovrapponiamo a questo quadro storico lo schema mitico confluito nelle *Eumenidi* di Eschilo⁵², troviamo lo stesso retroscena rituale: la sostituzione all'antica giustizia/*exēgēsis* aristocratica della vendetta genetica e dell'espulsione del *pharmakos* (ovvero, a livello maggiormente "politico", l'esilio del *genos* che poteva mettere in pericolo l'equilibrio dell'aristocrazia attica⁵³) con una visione più complessiva che metteva in luce le responsabilità e le colpe dell'intera città, e individualmente di tutti i cittadini (naturalmente quelli "ignoranti", dotati di *chaunos*

49 Vd. *supra*.

50 L'attività politica di Solone sembra rispondere a precisi precetti delfici, dalla vicenda di Salamina all'assunzione della guida di Atene: VS 9, 1; 10, 6; 14, 6; cfr. DELCOURT 1998, 101-2. Sulla relazione fra i Sette Saggi e Delfi, cfr. BUSINE 2002, 37-9; sui rapporti fra Delfi e le pratiche legislative e giuridiche delle *poleis* greche, cfr. PARKER R. 1985, 310-1; REBORDA-MORILLO 2006, 221-2.

51 JACOBY 1949, 39-41; cfr. ultimamente anche VALDÉS GUÍA 2002c, 188 e 207. C'è anche la possibilità che al rientro degli Alcmeonidi sia da ricondurre la nota legge soloniana sull'amnistia (VS 19, 3), sebbene alcuni studiosi dubitino della sua autenticità (per esempio HIGNETT 1952, 313 e 318-9); ANDREWES 1982, 369-70, si mostra scettico su questo punto («they [sc. gli Alcmeonidi] returned, probably not as a result of Solon's amnesty but earlier»).

52 Il quale potrebbe aver rielaborato il materiale già disponibile per perorare la causa del rientro ad Atene di Cimone e della riconciliazione fazionale dei suoi tempi (cfr. COLE J. 1977), riproponendo così una soluzione "soloniana" per le vicende coeve. Sulla complessità dei contenuti politici dell'*Oresteia* di Eschilo si veda per esempio GOLDHILL 2000, 47-56.

53 Abbiamo già notato (vd. *supra*) come il "colpo di Stato" di Cilon abbia il carattere di reazione aristocratica ad una deriva sociale "oplitica" piuttosto che di instaurazione di una tirannide: gli Alcmeonidi, eliminando i Ciloniani prima che si portino sotto la protezione dell'Areopago, ovvero degli altri *genē* dell'antica aristocrazia, supportano le istanze del *dēmos* che era affluito dalle campagne per assediare l'Acropoli occupata, esprimendo in questo modo il potenziale tirannico della loro impostazione politica. I tiranni arcaici erano spesso esponenti dell'aristocrazia che miravano ad acquisire potere autocratico, scalzando l'*isonomia* interna dell'aristocrazia, fondandosi sull'appoggio popolare (vd. *supra*); in quei tempi, «the political strife was between narrow groups of aristocrats who fought one another for exclusive power in the city», e «from the conspiracy of Cylon in the latter half of the seventh century to the struggle between Isagoras and Cleisthenes at the end of the sixth century, the history of Athens is a story of the consecutive expulsion of groups of aristocrats by rival groups of aristocrats» (FORSDYKE 2005a, 236-9).

noos), proponendo un ripensamento globale di tutta la struttura sociale e istituzionale.

6.3 LA POLIS PURIFICATA

Non a caso, la purificazione officiata da Epimenide riguarda l'intera comunità⁵⁴: come riporta Diogene Laerzio, "si racconta che per primo purificò case e campi e fondò templi" (λέγεται δὲ καὶ πρῶτος οἰκίας καὶ ἀγροῦς καθῆραι καὶ ἱερὰ ἰδρύσασθαι⁵⁵). Anche il curioso rituale del bestiame lasciato libero in modo che potesse indicare i luoghi ove sacrificare alle divinità locali⁵⁶ coinvolgeva l'intero territorio ateniese, forse l'intera Attica (il racconto non specifica le distanze)⁵⁷. Anche Plutarco cita la purificazione collettiva, quasi come premessa necessaria alle "anticipazioni" del santone cretese alle riforme di Solone:

ἵλασμοῖς τιεὶ καὶ καθαρμοῖς καὶ ἰδρύεσι κατοργιάσας
καὶ καθοσιώσας τὴν πόλιν, ὑπήκοον τοῦ δικαίου καὶ
μᾶλλον εὐπειθῆ πρὸς ὁμόνοιαν κατέετρε⁵⁸.

Avendo santificato e consacrato la città con certi sacrifici espiatori, purificazioni e fondazioni sacre, la rese sottomessa alla giustizia e più disponibile alla concordia.

54 Cfr. VALDÉS GUÍA 2002d, 236-8, per la comparazione del rituale delle *Semnai* con quanto descritto nella *Lex Sacra* di Selinunte, «que concernía todo el cuerpo cívico» (p. 238).

55 D.L. I 112, 5-6.

56 *Ibid.* 110, 6-12. È stata notata la coincidenza di questi πρόβατα μελανὰ τε καὶ λευκὰ con le *Maniai* (Erinni; Eumenidi secondo Pausania) venerate lungo la strada tra Megalopoli e Messene, nel loro duplice aspetto di "bianche" e "nere" (Paus. VIII 34, 1-2; cfr. VALDÉS GUÍA 2002d, 234 n. 79; la dicromia allude ovviamente al carattere binario delle dee, negativo e positivo – diversamente invece intende PUGLIESE CARRATELLI 1974, 12). Indubbiamente le cerimonie di Epimenide sono legate alle *Semnai*, il cui culto egli avrebbe istituito: il fatto che negli altari così geograficamente individuati si venerassero "divinità anonime" è di per sé significativo (cfr. HENRICH 1994, 36-9, sull'identificazione delle "divinità anonime" degli altari epimenidei con le *Semnai Theai*). Non sorprenderà notare che i santuari delle *Maniai* arcadi sorgevano presso due tumuli sovrastati, ciascuno, da un "dito" di pietra – due *argoi lithoi* che potrebbero far sospettare la presenza di Hermes e che assomigliano suggestivamente alle due pietre (*Hybris* e *Anaideia*) che Epimenide avrebbe eretto presso l'Areopago; il tutto (anche il sistema litico arcade) connesso naturalmente alla vicenda di Oreste.

57 Jean-Louis Durand (1990, 279-80) ha notato che il percorso "sacro" delle pecore ricalca all'inverso il percorso delle processioni cerimoniali (*pompai*) che, nel loro unire i santuari rurali al centro cittadino, erano state una delle prime manifestazioni visibili della comunità poleica (sulla funzione comunitaria dei santuari extraurbani si veda DE POLIGNAC 1995, 51-107; sul rapporto tra processioni centrifughe, centripete e l'ordine civico, cfr. GRAF 1996).

58 VS 12, 9 (trad. M. Manfredini).

Il complesso rituale operato da Epimenide potrebbe essere qualcosa di più della purificazione dell'intera *polis*: il "ristabilimento della fertilità" praticato attraverso il sistema dei capi di bestiame bianchi e neri⁵⁹ richiama forme rituali di fondazione⁶⁰, analogamente all'identificazione di Epimenide con Bouzyges⁶¹, eponimo del *genos* incaricato della celebrazione dello *hieros arotos*, l'aratura rituale compiuta in occasione delle festività *Bouzygia*⁶² e assimilabile ad un rituale fondativo⁶³. A Bouzyges, considerato il primo ateniese ad aver aggiogato un bue (da cui il suo nome), sarebbe stato consegnato dal re Demofonte il Palladio sottratto agli Argivi presso il Falero⁶⁴. Il Palladio, secondo lo ps. Apollodoro, sarebbe stato un simulacro ligneo femminile, brandente una lancia nella mano destra e una conocchia e un fuso nella sinistra, e protetto dall'Egida, costruito da Atena in ricordo della compagna di giochi Pallade, figlia di Tritone, e in séguito scagliato da Zeus sulla Terra, insieme ad *Atē*, dopo che Elettra vi si era rifugiata accanto. Là dove era caduto il Palladio, Ilo avrebbe fondato Ilio⁶⁵. La vicenda mitica si rispecchia nella leggenda ateniese: la fondazione di Ilio in séguito all'arrivo del Palladio coincide con una purificazione rituale, realizzata da Zeus mediante l'espulsione contestuale della *atē* con un *pharmakos* (in questo caso, la statua), così come l'arrivo ad Atene dello stesso oggetto dovette coincidere con una purificazione, quella di Demofonte, il figlio di Teseo (e purificatore di Oreste) colpevole dell'uccisione degli Argivi al Falero⁶⁶. Che il Palladio fosse legato a certe istanze di giustizia è evidente dal fatto che gli Ateniesi vi connettevano l'omonimo tribunale, in cui venivano giudicati i casi di omicidio involontario⁶⁷; la somiglianza con l'idoletto ligneo di Atena Polias conservato sull'Acropoli è notevole⁶⁸: la sua arcaicità (come nota Pausania, risale al tempo in cui la *polis* coinci-

59 Cfr. DURAND 1990, 279-81.

60 Si veda il caso di Tebe, fondata da Cadmo (per oracolo delfico) sul luogo ove fosse stramazata al suolo una giovenca esausta (Paus. IX 12, 1; 19, 4; *schol. ad Hom. Il.* II 494 = Hellenic. 4F51 FGH; [Apolod.] III 4, 1; altre fonti in FRAZER 1995, 287 n. 33); cfr. DURAND 1990, *passim*.

61 *Schol. ad Aeschin.* 2, 78; Serv. I 19, 26-7 (la notizia vien fatta risalire ad Aristotele); cfr. DURAND 1990, 283; VALDÉS GUÍA 2002c, 227; EAD. 2002d, 235; VISCONTI 2002, *passim*.

62 Plu. *Mor.* 144a12-b; sui *Bouzygai* cfr. PARKER R. 1996, 286-8.

63 DURAND 1990, 283.

64 Bibliografia in VALDÉS GUÍA 2002c, 222 n. 151.

65 [Apolod.] III 12, 3. Era *topos* comune ad altre città che vantavano la presenza di simili reperti "gettati" (*pallō* = *ballō*) dal cielo: cfr. Pherecid. 3F179; Tz. *ad Lyc.* 355; EM s.v. Παλλάδιον; FRAZER 1995, 348.

66 Phanod. 325F16 FGH (= Paus.Gr. ε 53); Poll. VIII 118; cfr. Paus. I 28, 9; BURKERT 1992b, 63-4 con nn. 27 ss. a p. 142; VALDÉS GUÍA 2002c, 222. Allo stesso modo Cadmo, dopo la fondazione di Tebe (vd. *supra*), si era reso colpevole della morte degli Sparti (secondo una versione, mediante lancio di sassi!), che aveva dovuto espiare servendo per otto anni Ares ([Apolod.] III 4, 1-2).

67 Paus. I 28, 9; cfr. BURKERT 1992b, 62 ss.; MACDOWELL 1999, 58-69; vd. *supra*.

68 Sull'Atena lignea dell'Acropoli: Paus. I 26, 7; vd. *supra*. Generalmente si ritiene che questo simulacro fosse custodito all'interno dell'Eretteo, anche se di fatto Pausania non lo riferisce esplicitamente (sui

deva con l'Acropoli) potrebbe collegarlo addirittura alla fondazione della città, se non ad uno degli antichi "sinecismi" (in fin dei conti, colui che aveva portato il Palladio in città era figlio di Teseo, e colui che lo custodiva era il sacro "aratore").

Tutto ciò sembra collegare Epimenide a rituali di fondazione (o di rifondazione) della città di Atene, in associazione alla necessità di rendere giustizia ad un crimine di sangue⁶⁹. Su queste basi interviene, a distanza di breve tempo, Solone, con le sue riforme sociali e istituzionali. A questo proposito, è necessario ricordare quali erano le aspettative degli Ateniesi nel momento in cui gli avevano conferito l'arcontato straordinario: gli aristocratici premevano per la conservazione dello *status quo*, ovvero dei propri privilegi, il resto del *dēmos* chiedeva, invece, l'*isomoiria tēs gēs*⁷⁰. Quest'ultima richiesta, giustificata da una diffusa percezione del sistema *timē/geras* aristocratico "applicato" ad una comunità "oplitica"⁷¹, appare tuttavia quantomeno singolare, dal momento che una tale misura non sembra essere stata applicata da nessuno dei riformatori arcaici che potevano essere noti agli Ateniesi del tempo⁷². Effettivamente Falea di Calcedone, di cui ci parla Aristotele, sembra avesse sottolineato l'importanza di una uguaglianza nelle proprietà dei cittadini (φνηὶ γὰρ δεῖν ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν), però negandone la fattibilità nell'ambito di una città già costituita⁷³. Le parole di Aristotele, sempre a proposito di Falea, sono illuminanti: "egli riteneva che questa condizione sarebbe stata realizzabile senza difficoltà nella fondazione delle città" (τοῦτο δὲ κατοικιζομένας μὲν εὐθὺς οὐ χαλεπὸν ὄρετο ποιεῖν⁷⁴). Fa-

problemi di localizzazione si veda OSANNA 2001). BURKERT 1992b, 60-1, distingue l'idolo di Atena Polias dal Palladio, ma questo non è indispensabile.

69 I paralleli tra Epimenide e Bouzyges (vd. *supra*) sono sorprendenti: così come l'eroe fondatore definisce una geometria della società attraverso l'aratura, il santone cretese costella l'Attica di luoghi di culto in una rete geografica che sembra anticipare la diffusione territoriale delle Erme ad opera di Ipparco (i luoghi di culto rurali o extraurbani hanno fin dalle origini della *polis* valore di unificazione territoriale e identità comunitaria attraverso la definizione della terra coltivabile e coltivata in contrapposizione all' "esterno": cfr. DE POLIGNAC 1995, *passim*, in particolare pp. 39-40; vd. *supra*); così come il primo fissa le regole per la sepoltura dei corpi, così il secondo attua una qualche riforma delle cerimonie funebri (VS 12, 8).

70 VS 14, 2; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 27-8.

71 Vd. *supra*.

72 I tiranni erano ovviamente le figure più plausibili per operare simili rivolgimenti fondiari e sociali, ed in effetti nel caso di Cipselo di Corinto, l'esempio che forse gli Ateniesi potevano avere maggiormente a conoscenza, si è spesso parlato di redistribuzione delle terre confiscate ai nemici. Tuttavia, come ha mostrato BRANDT 1989, 209-11, le fonti (Hdt. 5, 92ε2; Nic.Dam. 90F57, 7 FGH) non possono essere interpretate se non come notizie di confische, non di *anadasmoi*. L'*isomoiria* della terra era forse *slogan* propagandistico in qualche esempio lontano, geograficamente e cronologicamente, dall'Atene soloniana (cfr. ad esempio CONSOLO LANGHER 2005 sul caso della Siracusa di V e IV secolo), e comunque non dovette mai essere stata realmente messa in pratica (sui termini della questione si rimanda a BRANDT 1989 con relativa bibliografia).

73 Arist. *Pol.* II 7.

74 Ivi (trad. C.A. Viano).

lea era probabilmente un legislatore di epoca tardoclassica, ma la sua considerazione è comunque importante, perché collega le istanze di *gēs anadasmōs* alla fase iniziale della *fondazione* di una città⁷⁵.

Aristotele stesso notava come non si possa fondare una città senza *dividere* e *distribuire*⁷⁶, ma informazioni più dettagliate ci provengono, naturalmente, dai contesti coloniali, dove la fondazione *ex novo* di una città senza preesistenze rendeva di più agevole applicazione la procedura di ripartizione del territorio; qui, inoltre, non vi dovevano essere forti squilibri sociali fra i coloni, sicché simili spartizioni potevano attuarsi in modo sostanzialmente egualitario⁷⁷, riflettendosi anche sulla forma urbanistica dei nuovi centri, e questo già due secoli prima di Ippodamo di Mileto⁷⁸. Il problema delle cause e delle motivazioni del fenomeno coloniale è abbastanza complesso⁷⁹, ma le tradizioni relative alle fondazioni di *apoikiai* si rifanno quasi sempre a contesti riconducibili alla tipologia dell'espulsione del *pharmakos* (viene compiuto un crimine, la *atē* divina provoca carestie e/o pestilenze, si consulta l'oracolo — preferenzialmente delfico — e la soluzione è l'espulsione del responsabile, o dei responsabili, che vengono inviati a fondare una nuova città)⁸⁰: così «the legend of the wandering founder translates the religious notion of purification into political language»⁸¹. I racconti relativi alla fondazione delle città greche sembrano rispecchiare analoghe tematiche⁸². Il quadro rituale, di fatto, non è troppo complesso: un crimine perpetrato contro la *Moirā* produce una situazione di squilibrio, che può essere ricomposta, dopo op-

75 Cfr. anche Arist. *Pol.* II 5: «non si potrà infatti fondare una città senza dividerla in parti e distribuire i cittadini sia in mense comuni sia in fratricie e in tribù» (trad. C.A. Viano).

76 *Pol.* II 1264a6-8.

77 GRAHAM A. 1964, 67; *Id.* 1983, 59; MCGLEW 1996, 23; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 28; MCINERNEY 2004, 21.

78 MCINERNEY 2004, 22 ss.

79 Per una recente panoramica, cfr. TSETSKHLADZE 2006, *passim*; in particolare, sui motivi delle fondazioni coloniali, pp. xxviii-xxx; cfr. anche OSBORNE 1996, 197 ss.; HALL 2007, 93-118.

80 Cfr. DOUGHERTY 1993a, specialmente 178-87; MCGLEW 1996, 158-68. Sul fondatore-assassino, cfr. DOUGHERTY 1993b, 31-41. Va notato che anche gli scontri politici rientrano nella categoria dei crimini contro il *kosmos* («the model of a political exile is structurally similar to that of the murderer who must flee his country»: *ibid.*, 182). La carestia/pestilenza poteva poi diventare, in una narrazione razionalizzante, la causa prima della spedizione coloniale: il caso di Cirene e della sua «forced colonization» (GRAHAM A. 1964, 53) è emblematico perché permane comunque una tensione sociale di fondo (Hdt. IV 147-58). Vd. *supra* per l'ipotesi che la «colpa» che determina lo smembramento del *kosmos* poleico sia riconducibile a contrasti tra «fratelli» per questioni di eredità terriera: «pollution may be a metaphysical expression of the social disruption caused by violent death, and especially of the disruption of relations between two family groups» (PARKER R. 1983, 120-1 e 132; SEAFORD 1994, 93; cfr. anche MCGLEW 1996, 159-61; HALL 2007, 116: i casi dei Partenî di Sparta e di Batto, figlio illegittimo, potrebbero essere significativi; vd. *supra* per altre considerazioni circa l'analogia fra comunità civica e fratellanza).

81 MCGLEW 1996, 171.

82 Cfr., parzialmente, DOUGHERTY 1993a, 185; MCGLEW 1996, 20 («Foundation legends seem to have functioned virtually as manuals for the establishment of cities»). Apollo Archegeta è del resto al tempo stesso colonizzatore e fondatore (di Delfi, Ilio/Troia, Cirene): cfr. DETIENNE 1990a, 303-4 ss.

portuna consultazione delfica⁸³, solo ricostituendo l'ordine e l'equilibrio preesistenti⁸⁴. In questo modo si spiega perché la nuova fondazione – colonia o città – deve essere pensata, fin dalle sue origini, come un *kosmos* ordinato *kata moiran*⁸⁵; l'ecista, che effettua la spartizione del territorio, agisce come un vero e proprio sacerdote sacrificatore⁸⁶: la *timē*, qui in termini di *klēros* urbano ed extraurbano, sancisce l'appartenenza del colono alla nuova *politeia* – così come anche Zeus, dopo la vittoria finale, aveva provveduto a distribuire le varie *timai* alle rispettive divinità⁸⁷.

Sono proprio la suddivisione e la distribuzione dei lotti di terra il tratto più peculiare delle fondazioni coloniali⁸⁸; questo poteva valere, ipoteticamente, anche per le città della madrepatria, ma solo al momento della loro fondazione: gli sviluppi successivi avrebbero portato a ben altri assetti urbanistici e rurali, rendendo così praticamente impossibile azzerare la situazione consolidatasi nei secoli per procedere a nuove ripartizioni – ed era precisamente questa la riserva di Falea a proposito di simili riforme. Recentemente, è stato messo in evidenza il nesso fra le distribuzioni egualitarie di terra (*gēs anadasmoi*) e lo sviluppo dell'*isēgoria*, vale a dire l'uguaglianza del diritto di parola in assemblea⁸⁹; ciò, insieme all'ampia diffusione delle leggende sulle fondazioni coloniali⁹⁰, giustifica il re-

83 Sul ruolo di Delfi nei processi coloniali, cfr. LOMBARDO 1972, *passim*; PARKER R. 1985, 306; MALKIN 1987, 17-91; DETIENNE 1990a, 303 ss. (Apollo Archegeta); REBORDA-MORILLO 2006, 222. Già Marie Delcourt (1998, 126-9 e 209-12) lo aveva ricondotto al significato della colonizzazione come purificazione da una colpa; si tratta di un'interpretazione che sostanzialmente suscita meno problemi rispetto all'ipotesi del centro coordinatore depositario di conoscenze geografiche e commerciali (cfr. MEIER C. 1988, 76-7), e che si collega anche alla dipendenza delfica dei legislatori arcaici (vd. *infra*).

84 Cfr. DOUGHERTY 1993b, 15-24.

85 «The colonial legend records the natural imbalance that provoked the colonial expedition in order to highlight the order that is restored, both at home and abroad, precisely by the foundation of a new city» (DOUGHERTY 1993a, 184); ciò vale naturalmente anche per le fondazioni *ex novo* di città, spesso ad opera di eroi itineranti o in esilio espiatorio. L'esigenza di (ri)creare un nuovo *kosmos* si traduceva anche nella pianificazione urbanistica, nel cui ambito le colonie hanno potuto maggiormente contare sulla disponibilità di spazio "vergine": cfr. a questi propositi i contributi di FISCHER-HANSEN 1996 (sulle città coloniali – in particolare la lottizzazione terriera e la preoccupazione quasi ossessiva per l'orientazione di strade e unità abitative) e DAVERIO ROCCHI 2004 (sulle città della Grecia propria – in particolare sulla articolazione urbanistica come rappresentazione geografica della *politeia*).

86 Sul paragone tra spartizione di terre (prevalentemente coloniali) e spartizione sacrificale si veda la nota di SVENBRO 1982.

87 Vd. *supra*; la suggestiva comparazione fra la conquista dell'Olimpo da parte di Zeus e una spedizione coloniale è proposta da McINERNEY 2004, 28-9; il referente mitologico più vicino alle idee di colonizzazione è tuttavia Nausitoo, il fondatore di Scheria (Hom. *Od.* VI 7-10; cfr. DETIENNE 1990a, 302; AMPOLO 1996, 330).

88 DOUGHERTY 1993a, 183; FISCHER-HANSEN 1996, 350; McINERNEY 2004, 22-3 ss.; per ulteriori approfondimenti si rimanda ad ASHERI 1966, 5-43. Questa istanza si mantiene poi anche nelle fondazioni coloniali più recenti: è attestata nell'importante decreto di fondazione di Brea, colonia ateniese (verso il 445 a.C.), che sancisce la scelta, da parte dell'ecista, degli incaricati della divisione della nuova terra, i *geonómoi (sic)*: IG I³ 46 (I² 45), 10-12 = ML 49 (GHI 44), 6-8; cfr. GRAHAM A. 1964, 34-5.

89 McINERNEY 2004, soprattutto 30-8.

90 McGLEW 1996, 18.

clamo del *dēmos* ateniese a Solone e quanto già notato circa l'istanza fondamentale politica celata dietro la richiesta di *isomoiria tēs gēs*: ma ci fa anche sospettare che gli Ateniesi fossero consci del fatto che il legislatore non progettasse di portare avanti delle semplici riforme ma, sulla scorta di quanto già intrapreso da Epimenide, intendesse procedere ad una (ri-)fondazione della città⁹¹.

6.4 LA POLIS RIFONDATA

Solone, tuttavia, aveva rifiutato l'*isomoiria*, e potremmo pensare che oltre alle sue motivazioni prettamente etiche⁹² egli fosse anche consapevole del problema "logistico" di cui tempo dopo parlerà Falea, ma questo le fonti non lo dicono. Non che questo fosse necessario: in effetti, le esigenze catastali andavano di pari passo con la strutturazione sociale, per cui la stratificazione della società ateniese del VII-VI secolo rifletteva la complessità organizzativa delle proprietà terriere, e viceversa. Solone, insomma, vedeva da un altro punto di vista lo stesso problema di Falea: ma che egli pensasse ad una vera e propria (ri-)fondazione della città, finalizzata alla creazione di un nuovo *kosmos* e non alla semplice ricomposizione di quello preesistente, è suggerito non solo dagli importanti prodromi "fondativi" epimenidei, esplicitamente connotati come "preparatori" per la *nomothesia* soloniana, ma anche da un episodio che, pur essendo chiaramente riportato nella biografia plutarchea, non sembra aver mai suscitato l'interesse di commentatori e studiosi: il "sacrificio comune" che gli Ateniesi avrebbero celebrato dopo l'arcontato di Solone e prima di nominarlo *diorthōtēs* e *nomothētēs*; un sacrificio curiosamente chiamato col controverso nome della riforma sociale. Il testo recita:

...ἔθυσάν τε κοινῇ, Cειράχθεια τὴν θυσίαν
ὀνομάσαντες, καὶ τὸν Cόλωνα τῆς πολιτείας διορθωτὴν

91 Già WILL E. 1965, 72-3, aveva notato che la richiesta di *isomoiria* riguardava la creazione di una nuova *polis* e non una restaurazione della vecchia Atene; cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 28, secondo il quale la ripartizione egualitaria della terra era la principale istanza del *dēmos* ateniese; lo stesso Autore (*ibid.*, 92) rapporta Solone, «fundador de una nueva *polis*», alla figura dell'ecista. Le suddivisioni dei *klēroi* coloniali non avveniva mai in misura esattamente egualitaria, giacché si individuavano privilegi per l'ecista e per alcuni coloni maggiormente influenti (cfr. da ultimo le osservazioni di LOMBARDO 2005, 117): la richiesta di spartizione egualitaria da parte degli Ateniesi trova giustificazione nelle rivendicazioni "oplitiche" relative all'estensione dell'*homoiotēs* aristocratica a tutto il corpo civico (vd. *supra*).

92 Vd. *supra*.

καὶ νομοθέτην ἀπέδειξαν...⁹³

...sacrificarono in comune, chiamando il sacrificio "Seisachtheia", e designarono Solone diorthōtēs della politeia e nomothetēs...

Sui significati dei due nuovi appellativi di Solone abbiamo già discusso⁹⁴; il sacrificio, collocato dal racconto plutarco allo spartiacque dell'esperienza politica del legislatore, sembra poter rivestire un particolare significato che va oltre le spiegazioni comunemente (e raramente) fornite, che per esempio ci informano che «il sacrificio della *seisachtheia* dovette essere istituito per rendere irrevocabile il provvedimento omonimo, e in virtù di esso il nome delle riforme si sarebbe mantenuto»⁹⁵. Alcuni Autori si sono spinti leggermente oltre, associando timidamente il sacrificio *Seisachtheia* ad una cerimonia religiosa⁹⁶; Walter Connor è l'unico, per quanto ne so, ad aver approfondito, sia pure in modo assai stringato, l'argomento, e vale la pena riportare estesamente la sua opinione: «Solon, like many politicians of the Archaic period, worked in large part with and through ceremonies, rituals and festivals. Indeed even the name of his famous *Seisachtheia*, the shaking-off-of-burdens, may echo those of festivals ending in -eia. And Plutarch *Solon* 16 suggests the actual event may have taken the form of a festival, perhaps a procession through some of the countryside or a ritualized destruction of the boundary markers. When we think of this reform, then, we should envision not only legislative and legal measures [...] but also a ceremony expressing a new community consensus, the celebration of the end of past abuses by the pulling up of the hold *horoi*, with all the symbolism implicit in such an act, a proclamation that those who had been sent abroad as virtual slaves under the old system might return with impunity, and, surely, thanksgiving sacrifices to the gods»⁹⁷.

93 VS 16, 5.

94 Vd. *supra*.

95 PICCIRILLI 1990, 201; cfr. già DE SANCTIS 1975, 262 n. 42: «il nome di *σεισάχθεια* sembra riferirsi ad un sacrificio che si ripeteva annualmente in memoria del fatto».

96 HAMMOND 1940, 82, si riferisce cursoriamente al sacrificio *Seisachtheia* come «a festival», ma l'assenza di ogni altra spiegazione fa ritenere che l'Autore voglia alludere semplicemente alla celebrazione della cerimonia; cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 228 n. 47. *Contra*: LINFORTH 1919, 271, che però nega solo che si possa trattare di «a festival instituted in honor of Solon's services to the state», non considerando che potrebbe essere una festa istituita proprio dallo stesso Solone. Cfr. già WILAMOWITZ 1893, II, 62 n. 37: «...und die form τὰ σεισάχθεια kann ich nicht beanstanden, freilich nicht für den act der legislative, aber wol für das dafür gebrachte dankopfer, das Plutarch Sol. 16 erwähnt, dieses opfer könnte ich mir als eine dauernde institution denken, so dafs das praesens ganz eigentlich richtig wäre».

97 CONNOR 1987, 49. Alla n. 58 riporta: «Compare the burning of written mortgages in Hellenistic Sparta

Dunque, una cerimonia commemorativa delle riforme effettuate — va sottolineato fra l'altro che per Connor gli *achthoi* sollevati sarebbero stati gli *horoi*, non i debiti — con eventualmente una processione sacra che, sia pure ricordando significativamente la cerimonia purificatrice di Epimenide, rimane al livello di ipotesi speculativa⁹⁸. Su queste basi, è possibile cogliere ulteriori sfumature nella celebrazione del sacrificio, che pare avere una ben più significativa rilevanza che non una festa pubblica a memoria della ritrovata libertà e di ringraziamento agli dèi (per cosa?).

Dalla cronaca di Plutarco — sorprendentemente essenziale — apprendiamo che il sacrificio venne celebrato *koinēi*, “in comune”, coinvolgendo cioè l'intera cittadinanza ateniese. Esso inoltre avrebbe segnato un momento di svolta nella vicenda legislativa, segnando il termine dell'arcontato di Solone *diallaktēs* ed il conferimento di due nuove funzioni, coincidenti con i nuovi campi d'azione del riformatore: il riequilibrio della *politeia* (attraverso la risistemazione delle classi sociali e delle istituzioni) e il “codice” legislativo. Le sue funzioni da *diallaktēs* dovevano dunque limitarsi a quelle di “arbitro”, ovvero di incaricato di trovare una soluzione politica che potesse riconciliare le fazioni avversarie per poter giungere ad un clima di concordia necessario per riforme più sostanziali. In quest'ottica, in effetti, si pongono i primi provvedimenti di Solone, l'annullamento dei vincoli personali e la “liberazione” della terra dall'indebito espansionismo aristocratico, miranti al ristabilimento dello *status quo ante*.

Se però, come abbiamo cercato di dimostrare, l'azione di Solone si colloca sulla strada già intrapresa da Epimenide, vale a dire quella di una (ri)fondazione dell'intera *polis* secondo criteri di ordine e proporzione, i provvedimenti presi da *diallaktēs* risulterebbero finalizzati al ristabilimento di un “ordine” di partenza, una situazione di equilibrio (ovviamente proporzionale), da cui poi partire per ridisegnare l'intera struttura sociale e politica, per renderla *kata moiran*. Sotto questa luce, il sacrificio appare dunque come il momento iniziale delle riforme soloniane più sostanziali⁹⁹: non sarà forse una coincidenza se queste ultime riguardavano i nuovi assetti della cittadinanza ateniese, le nuove *timai* e i nuovi *gera* da distribuire *kata moiran*, esattamente come il sacrificio cruento (la *thusia*, quale è in questo caso) prevedeva la spartizione delle carni come strumento per

at the time of Agis' reform: Plu. *Agis* 13».

98 Solone era comunque ben coinvolto nella creazione e nella riorganizzazione di feste e processioni ateniesi, come gli studi di Miriam Valdés Guía hanno variamente mostrato (si veda per esempio VALDÉS GUÍA 2002a, in particolare tutta la parte IV, pp. 175 ss.).

99 Oppure un momento contestuale, oppure ancora conclusivo: la collocazione nella cronologia relativa della *Vita* plutarchea non ci assicura sull'originaria scansione degli eventi.

ribadire e rifondare la struttura e la gerarchia sociale. «Within the proper human entity of the city, Olympian sacrifice represented an orderly way to abolish temporarily the set structures that constituted the spatial setting of the *polis*. Thus the community could be renewed and, moreover, restructured in a way that also allowed for the establishment of new structures, as exemplified in legal contracts and general innovations. The distribution of the sacrificial victim that followed each ritual reinforced the structures of human community through the proper division of the meat and the structures of the greater cosmos through the sacrificial smoke reaching the gods and the corruptible meat going to humans»¹⁰⁰.

Il sacrificio soloniano, estremamente pertinente in termini di simbologia e ritualistica politica, potrebbe anche acquistare concretezza da un'ulteriore coincidenza: i *Kērykes*, il *genos* cui Solone potrebbe aver affidato il compito di legare ad Atene, per tramite di Hermes, i Misteri eleusini, e nello stempo di gestire, probabilmente sempre attraverso Hermes, l'*exēgēsis* pitocrestica, appariranno successivamente legati anche alla celebrazione dei *Bouphonia*¹⁰¹, la cerimonia che metteva "in scena", annualmente, la rituale uccisione di un bue da lavoro, per poi condannare all'espulsione dalla città il coltello utilizzato per il rito¹⁰². Un sacrificio sorprendente, a cui Jean-Louis Durand ha dedicato un approfondito studio¹⁰³ mettendone in luce, da una parte, i legami con il mondo del lavoro agricolo e pastorale e, dall'altra, il significato di sacrificio "fondatore" della città, attraverso i legami che la consumazione comunitaria creava fra i cittadini chiamati a partecipare¹⁰⁴. Un sacrificio, per poter efficacemente fondare un *kosmos* attraverso la divisione e la distribuzione delle parti, deve necessariamente implicare una morte: in questo modo, torniamo al motto coniato da Carol Dougherty, «It's murder to found a colony»¹⁰⁵, per poterlo applicare anche alla fondazione della

100 ENDSJØ 2003, 338; cfr. in generale *ibid.*, *passim*, per ulteriori sfumature del valore civico del sacrificio.

101 I *Kērykes* sembrano imparentati con i *genē* che gestivano la cerimonia dei *Bouphonia* (*Daitroi*, *Kentriadaï*): cfr. VALDÉS GUÍA 2002c, 209 con n. 91. Per il nome del secondo *genos*, si confronti l'occorrenza di *kentron* nella poesia soloniana (vd. *supra*).

102 Sui fondamenti dei *Bouphonia*, cfr. STENGEL 1897; DEUBNER 1932, 158-74; PARKE 1977, 162-7. L'inserzione di questo sacrificio dal nome «shaped like a festival name» all'interno della festa per Zeus *Polieus*, i *Dipolieia* (PARKER R. 2006, 187), ha l'aspetto di una sovrapposizione seriore di due celebrazioni differenti; il racconto che ne fa Porfirio, riprendendolo da Teofrasto (vd. *infra*), sostituisce o aggiunge all'originario protagonista, Sopatro, il nome di Diomos, facendone un sacerdote di Zeus *Polieus* (Porph. *Abst.* 2, 10; cfr. PARKER R. 2006, 187 n. 42), e ciò sembra confermare l'idea che l'accorpamento nella festa di Zeus sia stato un evento posteriore. Del resto, «it is not likely that the worship of Zeus on the Acropolis [dove si svolgono i *Bouphonia*] was very ancient» (PARKE 1977, 164).

103 DURAND 1986 (alcune importanti critiche all'impostazione complessiva di quest'opera in BURNETT 1989).

104 DURAND 1986, 64. Per una ripresa di alcuni temi cfr. *Id.* 1988.

105 DOUGHERTY 1993a.

città. D'altra parte, tuttavia, la tendenza a rimuovere e nascondere il momento della morte dell'animale dimostra che il vero fulcro della cerimonia era la commensalità, momento di costituzione della comunità politica¹⁰⁶.

Il mito eziologico dei *Bouphonia* ci è stato tramandato in varie versioni, più o meno complete, più o meno convergenti¹⁰⁷; la più diffusa è riportata nel *De abstinentia* di Porfirio, il quale la riprende da Teofrasto ma, purtroppo, ne possiamo sospettare qualche adattamento dovuto ai suoi intenti vegetariani¹⁰⁸. L'ossatura della vicenda è abbastanza lineare: all'epoca in cui gli Ateniesi offrivano agli dèi solo sacrifici vegetali, un giorno un bue da lavoro si avvicinò all'altare e mangiò alcune delle offerte, calpestando le altre; al che uno degli uomini presenti, il contadino Sopatro, preso dalla rabbia, lo uccise con un'ascia (contravvenendo così alla proibizione di uccidere gli animali da lavoro, che era stata stabilita da Bouzyges). Tornato in sé, Sopatro andò in esilio volontario a Creta, ma l'Attica venne colpita ugualmente da siccità e carestia, e l'oracolo di Delfi, consultato, decretò che la soluzione sarebbe venuta dalla riproposizione della medesima uccisione, condotta dall'esule a Creta, con consumazione finale delle carni della vittima. A questo punto sembra che Sopatro abbia acconsentito a ripetere l'uccisione dell'animale, a patto che gli venisse concessa la cittadinanza ateniese (egli infatti non era *egchōrios*) e che gli Ateniesi partecipassero tutti insieme al sacrificio. Questa parte della leggenda sembra abbastanza nebulosa, tanto che possono levarsi dubbi su quale sia l'esatto ruolo della tematica della cittadinanza, soprattutto se sia originario o posteriore¹⁰⁹: per non scendere troppo in dettaglio, tuttavia, è sufficiente rimarcare come la storia di Sopatro connetta strettamente l'uccisione rituale del bue (che sia lavoratore, e che questo abbia i suoi specifici significati, è questione già trattata in modo approfondito nel citato studio di Durand) e l'idea della comunità civica come compartecipazione alla cerimonia sacrificale. È come se ci trovassimo di fronte al sacrificio fondatore della *politeia*, intesa come comunità civica ordinata¹¹⁰. Ma le suggestioni sono molteplici.

Prima di tutto, il referente mitico più immediato di Sopatro, l'Hermes dell'*Inno "omerico"*, che attraverso la cerimonia sacrificale fonda o rifonda un ordine comunitario, un *kosmos*, viene esplicitamente appellato, da Apollo, *bouphonos* (βουφόνε, l. 436), cosa che aveva già portato a ritenere che vi fosse qualche ri-

106 VERNANT 1981a, 6-12 ss.; DURAND 1986, 61-6.

107 Ar. Nu. 984; Androt. 324F13 FGH; Paus. I 24, 4; 28, 10; Ael. VH 8, 3; Schol. ad Ar. Nu. 985C = Hsch. s.v. βουφόνια = Suda s.vv. βουφόνια e Θαύλων; Schol. ad Ar. Pax 420b; Phot. s.v. βουφόνια; Porph. Abst. II 28, 4-31, 1.

108 Cfr. PARKER R. 2006, 187. Il testo in greco è riportato in DURAND 1977, 133-4, e in VERNANT 1981a, 19-20.

109 BURNETT 1989, 151.

110 DURAND 1977, *passim*

chiamo ai *Bouphonia* ateniesi¹¹¹, il che potrebbe suggerire quantomeno una ripresa attica del testo¹¹². L'organizzazione dei *Bouphonia*, con la sua riconoscibile riflessione su tematiche di giustizia e purificazione rituale, è stata datata al VI secolo a.C., e sono pure state notate connessioni con Epimenide, originario del luogo d'esilio di Sopatro¹¹³. Ma la cosa più notevole è che non sia stata notata l'anomalia della purificazione sancita da Delfi: a differenza di tutti gli altri casi di contaminazione rituale da morte violenta si verifica infatti una singolare inversione, per cui il colpevole si esilia di propria iniziativa (anziché essere cacciato dalla *polis*), la *atē* divina si manifesta *nonostante* la fuoriuscita del *pharmakos* e addirittura la Pizia decreta che per la purificazione occorrono il *rientro dell'empio*, l'*esumazione dell'ucciso* e la *condivisione collettiva dell'uccisione*, inaugurando così una pratica rituale che identifica nel coltello sacrificale, l'arma dell'uccisione, il vero "colpevole" da bandire dalla città.

Sopatro, dopo aver ucciso il bue ed essersi reso conto della propria *hybris*, si auto-punisce secondo i dettami della religione tradizionale ovvero, in termini ateniesi, dell'*exēgēsis* eupatride: seppellisce ritualmente la vittima e si cala nei panni del *pharmakos*, esiliandosi a Creta. Allo stesso modo si era comportato il tribunale dell'Areopago in séguito al massacro dei Ciloniani: dopo aver presumibilmente compiuto rituali funebri (le libagioni del deposito votivo?) e dedicato il Ciloneo¹¹⁴, aveva poi (secondo una legge draconiana?) condannato i colpe-

111 Cfr. BURKERT 1988, 167.

112 Notiamo che il termine non compare né in Esiodo né in Omero, il quale sembra conoscere solo il verbo *bouphoneō*, utilizzato un'unica volta (*Il.* VII 466) in riferimento agli Achei che uccidono buoi per cenare, in un contesto tutt'altro che rituale. Il racconto dell'*Inno* si avvicina ai *Bouphonia* anche per un altro particolare: la principale incongruenza riscontrata nell'identificazione del sacrificio di Hermes con la cerimonia in onore dei Dodici Dèi di Olimpia è sempre stata la constatazione che il rituale tradizionale olimpico prevedeva offerte vegetali e non sacrifici cruenti; in questo caso, dunque, ambientare la vicenda sulle rive dell'Alfeo, nei pressi del santuario di Olimpia, avrebbe potuto fungere da allusione ad una transizione da un sacrificio incruento all'uccisione di animali, vale a dire la stessa sequenza del racconto eziologico dei *Bouphonia*. Vi sono comunque alcune sfasature da tenere presenti, come per esempio il fatto che Hermes sacrifica due vacche mentre Sopatro uccide un bue, e come pure il contesto "vegetariano" del racconto di Porfirio, che potrebbe aver influito sulla tematica della transizione dalle offerte vegetali all'uccisione "empia" (ma sul rapporto tra sacrifici incruenti — *trapezomata* — e *thusia* cfr. GILL 1974, 123 ss.). Un'altra singolare coincidenza riguarda la pelle degli animali sacrificati, che Hermes appende ad una roccia (l. 124, in un'azione che ha suscitato notevoli problemi esegetici) e che nel corso dei *Bouphonia* venivano appese ad un aratro (PARKER R. 2006, 191). Quest'ultima pratica offre ovviamente terreno ad ipotesi di fertilità agraria (lo stesso DURAND 1986, 145 ss., la interpretava in questo senso), ma si veda il rituale accadico riportato da BURKERT 1988, 171-2, in cui la pelle del toro sacrificato (dopo un rituale nel quale il sacerdote proclama la propria innocenza verso l'atto compiuto) viene usata per rivestire il timpano del tempio, creando uno strumento musicale: ancora una volta ci si trova, evidentemente, di fronte a tematismi mitico-rituali di antica origine, variamente ripresi e rielaborati — sui rapporti fra bestiame e musica/poesia (che potrebbero costituire il motivo portante del furto della mandria nell'*Inno*) cfr. per esempio GIANNISI 2002; sulla musica e l'ordine cosmico vd. *infra*.

113 DURAND 1977, 131-2.

114 Vd. *supra*.

voli/ *pharmakoi*, gli Alcmeonidi, all'esilio. Ma la *atē*, nel contesto bufonico, si scatenava nonostante tutto, e l'oracolo di Delfi stabilisce una soluzione affatto diversa: richiamare l'esule da Creta e fargli ripetere l'uccisione, questa volta cerimonialmente, *kata nomon*, e coinvolgendo tutti gli Ateniesi. Così Epimenide, chiamato da Creta per risolvere l'*agos*, aveva celebrato rituali collettivi di purificazione. Il santone di Festo non sembra aver mai sacrificato un bue; in effetti, a pensarci bene, il crimine da purificare non era l'uccisione di un animale, bensì di esseri umani: e non a caso si raccontava che da lui era stato officiato un macabro sacrificio umano¹¹⁵. Questo però non spiega come mai la tradizione dei *Bouphonia* raccontasse e riproducesse l'uccisione di un bue: certo il sacrificio umano era esecrato e rifuggito¹¹⁶, ma se il referente "storico" fosse stato unicamente Epimenide ci saremmo potuti aspettare un qualche racconto che giustificasse il passaggio dal sacrificio umano a quello animale, da ripetere poi annualmente in modo rituale.

Il richiamo dell'esule, del *pharmakos*, che la Pizia pone come requisito essenziale per l'eliminazione dell'*agos*, non può che ricordare il rientro degli Alcmeonidi "impuri" ad Atene, sancito probabilmente da Solone in concomitanza con l'istituzione dell'*exēgēsis* pitocrestica gestita dai *Kērykes*¹¹⁷. Come abbiamo visto, questo provvedimento segnava il distacco dall'antica tradizione aristocratica in vista della definizione della *responsabilità individuale e collettiva* della città: individuale e collettiva, perché tutti gli Ateniesi, ciascuno per la propria parte, "isonomicamente", individuati e delimitati nella loro singolarità dalla classificazione timocratica¹¹⁸, erano chiamati ad essere responsabili della loro stessa comunità¹¹⁹. Il sacrificio dei *Bouphonia*, così come istituito dal leggendario Sopatro, sanciva esattamente la medesima procedura: ogni ateniese era chiamato a partecipare al rito, ad esserne equamente "colpevole" e a ricevere la propria parte di carne¹²⁰. Solo attraverso la commensalità si poteva definire la responsabilità collettiva: non sarà un caso se a Solone sono attribuite leggi che regolavano i pasti comuni nel Pritaneo¹²¹ — pasti che alcuni ritrovamenti archeologici farebbero ri-

115 D.L. I 110, 12 - 111, 1; Neanth. 84F16 FGH; cfr. SEAFORD 1994, 93. Le due vittime, «auténticos *pharmakoi*», sarebbero stati «seguramente Alcmeónidas» (DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 45).

116 Cfr. VERNANT 1981a, 8: «la créature humaine, pas plus qu'elle n'est bonne à manger, n'est bonne à sacrifier. A proprement parler il n'y a pas, en Grèce, de "sacrifice" humain qui ne soit aussi un sacrifice déviant ou corrompu, une offrande monstrueuse».

117 Vd. *supra*.

118 Cfr. a questo proposito DUPLOUY 2006, 259.

119 Sulla compresenza di "individuale" e "collettivo" in Solone si veda la tesi di MENEZES MAIA 2008.

120 Più sopra abbiamo ricondotto a questa definizione della responsabilità collettiva anche la legge di Solone contro la neutralità: è significativo notare che lo stesso provvedimento è ricordato da PARKER R. 2006, 191, nella sua trattazione dei *Bouphonia*.

121 SN 87-9.

salire agli usi di “capi” aristocratici almeno della prima metà del VII secolo¹²², e che Solone potrebbe aver aperto, sulla base del sistema “censitario”, ad una partecipazione più ampia. Tutti questi sono solamente indizi, a volte molto vaghi, per cui concludere che il sacrificio *Seisachtheia*, celebrato in occasione delle riforme di Solone possa essere ricondotto alla fondazione dei *Bouphonia*, e alla riammissione degli Alcmeonidi nel corpo civico, nell’ottica di una (ri)fondazione di Atene, rimane un’ipotesi di lavoro¹²³; è tuttavia indubitabile che Solone intendesse (ri)fondare la *polis* sulla base di un adeguamento ad una Giustizia distributiva percepita come *Moirā* cosmica, e che nel procedere in questa direzione si sia appoggiato in vario modo alla valorizzazione del culto di Hermes, che, araldo e sacrificatore, di quella Giustizia era il tramite e il garante per gli uomini.

122 BAURAIN-REBILLARD 2008. Sul valore sociale dei *syssitia* cfr. MURRAY O. 1983a e LOMBARDO 1989, 318-22.

123 La tematica della cittadinanza, che pare così ben presente nella storia di Sopatro, in questo caso giocata anche sul versante della partecipazione/responsabilità collettiva, è un altro indizio a favore: che la partecipazione civica potesse essere al centro di specifiche cerimonie rituali è ben illustrato dal caso del già citato decreto di Nakone che, sia pure d’età ellenistica, sanciva la completa riconciliazione dopo un periodo di *stasis* attraverso una cerimonia pubblica che prevedeva un arbitrato fittizio e una festa comune (ASHERI 1985, 139-41; *Id.* 1982; LORAUX 2006, 327-45; vd. *supra*).

7. LA GIUSTIZIA DI SOLONE: RESPONSABILITÀ "POLITICA" E DESTINO UNIVERSALE

I significativi paralleli cosmogonici riconosciuti nel pensiero soloniano hanno permesso, lungo la strada fin qui seguita, di definire la tipologia di giustizia che il legislatore intendeva porre a fondamento della sua *eunomia* — una distribuzione proporzionale conforme alle modalità attuative del Destino universale — e di riconoscerne precisi riferimenti nella teologia di Hermes, che di questa giustizia distributiva era garante e tramite fra gli dèi e gli uomini. Un'attenta lettura dell'*Inno omerico a Hermes* e di alcune tracce di tradizioni precedenti riscontrabili nelle *Eumenidi* di Eschilo hanno portato a concludere che Solone potrebbe aver valorizzato la presenza culturale di questa divinità ad Atene, in una specifica forma oracolare — quella cleromantica — che era strettamente connessa alla conoscenza del Destino. Le molteplici suggestioni ermaiche dell'Atene soloniana hanno offerto un notevole spessore religioso all'attività del riformatore, che non può prescindere dalla purificazione rituale celebrata da Epimenide e che pertanto si pone in diretta polemica con la tradizione dell'*exēgēsis* eupatride, che si era dimostrata incapace di risolvere l'*agos* derivante dal massacro sacrilego dei Ciloniani. L'obiettivo ultimo di Solone, la fondazione di una nuova Atene, non poteva non passare anche attraverso esigenze di carattere sacrale: il sacrificio collettivo denominato forse *Seisachtheia*, ricordato da alcune fonti e rimasto nel rituale ateniese come festa dei *Bouphonia*, riassume le ascendenze ermaiche della giustizia distributiva e voleva creare una nuova forma di cittadinanza, collettivamente responsabile dell'andamento della *polis*.

Se torniamo, ora, a quanto ci rimane della produzione letteraria di Solone, lo specchio forse più affidabile, ancorché disgraziatamente incompleto¹, del suo pensiero, la celebrazione del sacrificio, come fondazione rituale del nuovo sistema di *timai* civiche, emerge decisamente nella tematica del "simposio pubblico" che parallelamente — e non è possibile che sia un caso — diviene uno dei nuovi temi più rappresentati sulla ceramica attica a figure nere degli inizi del VI secolo². Prima di addentrarci in questo tema, però, sarà opportuno riprendere le fila di un argomento già parzialmente affrontato, quello della *centralità*, giacché

1 «Though it would be of inestimable value, a full understanding of Solon's poems is beyond the power of investigation» (ALMEIDA 2003, 237).

2 ISLER-KERENYI 1993; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 84. Solone stesso aveva dato impulso alle produzioni artigianali, fra cui quelle vascolari (vd. *supra*).

sarebbe impensabile una “pubblicizzazione” del simposio al di fuori della categoria del “mezzo”.

7.1 LA PAZZIA DELL'ARALDO

Come abbiamo visto, Solone rivendicava nella società ateniese una posizione “mediana” che andava oltre l’etica della *mesotēs*³: il posizionarsi *en metaichmiōi* fra due schiere di contendenti non significava occupare uno spazio qualsiasi. Due passi euripidei, in effetti, ci mostrano che vi era una specifica relazione tra la “terra di nessuno” che separa le due schiere armate di *enantia* e la nozione della *centralità*. Negli *Eraclidi*, l’araldo racconta ad Alcmena di come Illo, sceso dalla quadriga per sfidare Euristeo a singolar tenzone, ἔστη μέκοισιν ἐν μεταίχμιοις δορός⁴; nelle *Fenicie*, è sempre un araldo a narrare dello scontro, uomo contro uomo, durante il quale i figli di Edipo ἔστησαν ἐλθόντ’ ἐς μέσον μεταίχμιον⁵. Dunque chi decide di porsi fra le schiere, per parlare, per sfidare, per combattere singolarmente ed anche, dovremmo dedurne, per fare da *horos*, si pone *es meson*, equidistante dai due fronti di lance⁶: essere *en mesōi* significa collocarsi entro un *nomos kata moiran*, secondo il quale nessuna delle parti in gioco poteva assumere un *kratos* prevalente, pena la distruzione di tutto il *kosmos*, ma ognuno doveva rispettare il proprio posto, la propria *timē*, equidistante rispetto ad un centro dal quale si procedeva a distribuire il *geras* proporzionalmente corrispondente. E l’araldo veniva ad essere il garante del *meson*.

Questo porsi di Solone “nel mezzo”, qualcosa di più profondo di una semplice «posizione di medietà politica»⁷, è protagonista di un altro distico oggetto di discussione e di varie interpretazioni, per la molteplicità di suggestioni che può evocarne un’attenta lettura:

δείξει δὴ μανίην μὲν ἐμὴν βαιδὸς χρόνος ἄστοις,
δείξει ἀληθείης ἐς μέσον ἐρχομένης⁸.

3 Vd. *supra*.

4 l. 803.

5 l. 1361.

6 Vari sono anche gli esempi omerici, pur non facendo uso del termine *metaichmion*: cfr. *Il.* III 77-8 = VII 55-6; VI 120 = XX 159 = XXIII 814; XVIII 263.

7 NOUSSIA 2001, 288.

8 Sol. 14.

Poco tempo mostrerà la mia follia ai cittadini,
la mostrerà una volta che la verità sarà messa nel mezzo.

Il testimone del frammento, Diogene Laerzio⁹, ci racconta che Solone avrebbe declamato questi versi di fronte all'assemblea in armi, poco prima della presa del potere da parte di Pisistrato, per rispondere ad accuse mossegli dalla *boulē*. L'ambientazione è inconsistente, sia per le sospette coincidenze con un diverso episodio della biografia degli esordi soloniani, la simulazione della pazzia in occasione della guerra a Salamina¹⁰, sia per i problemi cronologici suscitati dall'associazione col futuro tiranno¹¹, sia, infine, per il controverso potere del Consiglio di giudicare i magistrati, una procedura nota nell'Atene classica come *euthyna*, che Aristotele ascrive a Solone ma che più probabilmente pertiene ad una fase più avanzata della storia politica ateniese¹².

Il distico è costruito attorno a tre punti focali: la pazzia, la verità e il mezzo. Circa il terzo, non sembrano esistere particolari motivi per negarne l'assimilazione ai due contesti politico-geometrici che abbiamo evocato, la determinazione spaziale delle isonomie e il *metaichmion*, che del resto non sembrano estranei al medesimo universo concettuale cosmogonico, in quanto il *centro* come luogo d'equilibrio e di *nomos* trae questa sua natura, per l'appunto, dal suo essere spartiacque fra gli *enantia* che devono essere ordinati *kata moiran*. Dal punto di vista comunicativo, inoltre, "mettere nel mezzo" significa, secondo le antiche immagini, "rendere pubblico", essendo il *centro* «il luogo della massima visibilità e controllabilità, [...] in cui si va quando si parla in pubblico e si vuole essere meglio sentiti»¹³: per questo numerosi commentatori hanno visto, in tale verità rivelata ἐκ μέσων, il riferimento alla pubblicazione, da parte di Solone, delle sue leggi¹⁴. Si potrebbe certo obiettare che qui Solone si dimostrerebbe alquanto *hy-*

9 II 49.

10 Vd. *supra* e *infra*; cfr. NOUSSIA 2001, 287.

11 Vd. *supra*.

12 I passi aristotelici sono *Pol.* 1274a16-17 e 1281b32-4; sull'anacronismo, cfr. NAKATEGAWA 1988, 265; in generale, sulla storiografia antica e moderna relativa all'*euthyna*, cfr. la buona sintesi di VON DORNUM 1997, 1499-501. Questa Autrice cerca di ritrovare in fonti più antiche l'inizio del concetto in esame (*ibid.*, 1501 ss.), ma le invettive di Esiodo, Teognide e Solone contro le *dikai skoliai* (vd. *supra*) non possono adombrare *standard* di controllo sui detentori del potere (addirittura, a p. 1511 la frase soloniana sulla *Eunomia* che "raddrizza le sentenze distorte" viene presentata come un'esplicita definizione della *euthyna*!). Possiamo solo supporre che in questo caso Aristotele rielabori la notizia sulla possibilità di ricorrere in appello contro le decisioni dei magistrati, procedimento istituito da Solone e che evidentemente limitava e in qualche senso "controllava" il potere delle *archai* (vd. *supra*), per farne l'antenata dell'*euthyna* classica. Nell'*Athēnaiōn Politeia* (4, 2) lo stesso Aristotele la attribuisce addirittura a Dracone.

13 NOUSSIA 2001, 287; cfr. DETIENNE 1967, 89-91; vd. *supra*.

14 Cfr. per esempio HÖLKESKAMP 1992, 76-7; L'HOMME-WÉRY 1996b, 148.

bristēs nell'equiparare le proprie leggi alla Verità, anche se il significato di quest'ultimo concetto sarebbe attenuato dal suo valore primitivo di "non dimenticanza" o "sicurezza della trasmissione"¹⁵, senso congruente al valore della *scrittura* di un *corpus* legislativo¹⁶; alla luce, tuttavia, di quanto abbiamo esaminato nelle parti precedenti, è plausibile che Solone non abbia voluto riferirsi tanto alle *leggi in sé*, quanto alla loro *funzione*, e in generale a quella di tutte le sue iniziative, nel loro primario obiettivo di ricondurre la *polis* all'ordine della *Moirā* universale, per il coinvolgimento di tutti i cittadini. A loro volta anche le poesie di Solone, se recitate "in pubblico", potevano essere poste "nel mezzo", come vero e proprio insegnamento della *Verità*, consistente, per l'appunto, nella comprensione e conoscenza del Destino umano e della *polis* stessa. Ma di questi argomenti ci occuperemo più oltre in dettaglio.

Sofferamoci per il momento sul primo tema, quello della *mania*, che non a torto viene spesso accostato alla celebre narrazione delle circostanze che avrebbero portato Solone alla stesura ed alla declamazione pubblica di quel componimento che oggi conosciamo solo attraverso l'attuale fr. 2, di cui riportiamo solo il distico iniziale, conservato da Plutarco¹⁷:

αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἡμερτῆς Καλαμῖνος,
κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος¹⁸.

*Di persona, da araldo, venni dall'amabile Salamina,
componendo un canto, kosmos di parole, anziché un discorso.*

Il quadro tradizionale è noto: dopo una guerra sanguinosa, ad Atene era stato proibito anche solo di parlare in favore di una nuova campagna di conquista dell'isola di Salamina; Solone viola questa disposizione, simulando pazzia per sottrarsi alle conseguenze del pronunciare in pubblico, nell'*agora*, questa elegia, che avrebbe avuto come risultato la ripresa, questa volta vittoriosa, delle ostilità¹⁹. La guerra contro Megara per la conquista di Salamina si inserisce nel quadro dell'espansionismo commerciale e territoriale dell'Atene arcaica, ed in particolare nell'ambito della conflittualità con la *polis* vicina²⁰ alla quale, come già ri-

15 Vd. *supra* e cfr. NOUSSIA 2001, 289.

16 L'HOMME-WÉRY 1996b, 148; vd. *infra*.

17 VS 8, 1.

18 Sol. 2, 1-2.

19 Vd. *supra*, *Introduzione*. Per un elenco delle fonti antiche, cfr. JUHÁSZ 2008, 202 n. 2.

20 Sulla storia di Megara si veda il contributo complessivo di LEGON 1981.

levato, potrebbero ricondursi alcuni episodi delle vicende interne ateniesi, come il tentato *golpe* di Cilone²¹. Sulla legge ateniese, ricordata anche fra gli altri anche da Demostene, non sembrano doversi avere perplessità²².

Onofrio Vox dedica ampio spazio al tema della "finta pazzia" soloniana²³, analizzandola in dettaglio e riconducendola ad un aspetto di astuzia (il Solone "nero"²⁴) che ha come principale referente, nell'epica che è sempre irrinunciabile manuale di comportamento, la figura di Odisseo. Ma è opportuno approfondire qui il discorso, portando alla luce gli elementi essenziali di una costruzione che, forse, è stata anch'essa oggetto di fraintendimenti successivi. La critica moderna si è concentrata spesso sul particolare del copricapo indossato dal nomoteta nel corso della sua apparizione araldica, che, come è noto, viene definito *πλινθίον* nei manoscritti plutarchei, corretto a volte come *πλίον*, ma più spesso nella forma diminutiva *πλίδιον*²⁵. Già nel 1947 R. Flacelière, dopo aver vagliato tutte le possibili alternative, concludeva in modo alquanto convincente che un originario abbigliamento da araldo, inviolabile per tradizionale diritto, era stato probabilmente distorto dall'evoluzione della leggenda in un *pilidion*, berretto da notte, pretesto per una simulata pazzia²⁶. Che questa "leggenda" esistesse già al tempo di Demostene, nonostante i dubbi di Masaracchia²⁷, è stato recentemente ribadito sulla base di un frammento aristotelico pressoché ignorato dal dibattito sull'argomento²⁸: ma è altrettanto indubbio che già lo stesso Solone, come abbiamo visto nel fr. 14 citato poco più sopra, aveva introdotto il tema della pazzia, presentandola come una delle accuse che gli erano rivolte²⁹. Anche gli accenni del

21 Vd. *supra*.

22 D. 19, 252; cfr. PICCIRILLI 1990, 130.

23 VOX 1984, 17-48.

24 VOX 1983a, 305 ss.

25 Quest'ultima è adottata a partire dall'edizione Bryan/Solanus (London 1723-9); la lezione corrotta è presente a testo fin dal codice plutarcheo più antico, il cd. *Seitenstettensis* 34, risalente all'XI-XII sec., dove però già si trova, annotata a margine, la versione *πλίον* (cfr. FLACELIÈRE 1947, 237). La correzione con la forma diminutiva si rifà al passo demostenico che richiama l'episodio, in polemica invettiva contro Eschine (D. 19, 255; cfr. JUHÁSZ 2008, 204).

26 FLACELIÈRE 1947, 247; cfr., più recentemente, NOUSSIA 2001, 226-7; JUHÁSZ 2008, 204-5. Una spiegazione alternativa è stata proposta da MASTROCINQUE 1984, 32-4: il *pilidion* avrebbe caratterizzato Solone come straniero e in questo modo egli, non essendo in realtà tale, avrebbe indotto i suoi concittadini a interpretare questo abbigliamento come sintomo di pazzia. Ma il tema della follia ricorre nei frammenti soloniani e dunque sicuramente permane anche in séguito ai fatti di Salamina, cioè dopo che ormai la proposta si era rivelata ben savia.

27 MASARACCHIA 1958, 92-3. I dubbi sono generati dal fatto che Demostene non parla esplicitamente della presunta follia di Solone.

28 VOX 1984, 42; NOUSSIA 2001, 225-6. Il passo (raccolto anche da MARTINA 1968, 130) è il fr. 143 Rose³ = 368 Gigon, pertinente ai *Problemi omerici* (*Ἀπορήματα Ὀμηρικὰ*), che spiega un'apparente sconvenienza (il gettare a terra il mantello da parte di Odisseo in *Il. II* 183) come un espediente per stupire, attirare l'attenzione, paragonandolo a quello utilizzato, per l'appunto, da Solone (cfr. NOUSSIA 2001, 228).

29 VOX 1984, 42 n. 58; sull'ipotesi che dai versi soloniani sia originato il tema della pazzia, cfr. DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 137.

fr. 29a, che mette in scena le critiche di chi rimproverava Solone per non essersi fatto tiranno, rigettando in questo modo buona parte dell'etica aristocratica³⁰, alludevano ad un'accusa di irresponsabile follia: e non può essere certo un caso se, in un contesto politico nel quale l'introduzione del concetto di un *meson* coincideva con il rifiuto o l'abbandono della tirannide³¹, entrambe queste situazioni vengono etichettate sotto il nome di "follia"³².

Tuttavia Solone non pone "nel mezzo" l'*archē* del tiranno, affinché venga equamente ripartita fra i cittadini, come nei casi di Meandrio a Samo o Demonatte a Cirene; egli parla un linguaggio più elevato, che chiama in causa la Verità, *Alētheia* che, come più sopra definito, è per lui la corretta conoscenza, tale da non poter essere dimenticata, della misura che sancisce i rapporti fra uomini e Destino. Ugualmente, abbiamo già verificato come egli stesso si senta depositario di questa Verità, e se ne faccia maestro presso i suoi ignoranti concittadini, dando alla sua poesia quel fondamentale valore didattico che viene esplicitamente dichiarato nel verso 3, 30³³. Se ora noi sovrapponiamo queste osservazioni, collegandole al distico "salaminio" e allo specifico ruolo dell'araldo, che si porta *en meson* per parlare *en metaichmiōi*, non resta che concludere che la (simulata) "follia" attribuita a Solone dalla tradizione potrebbe consistere, dal suo punto di vista, nella recitazione delle proprie elegie di fronte agli Ateniesi, e non nella simulazione di uno stato mentale alterato allo scopo di aggirare un *tabu*³⁴: «Μαίνεσθαι indicates an unreasonable and unusual behaviour, which is considered as a state of mental illness and a lack of morality»³⁵.

In effetti, recitare un'elegia "in piazza" doveva essere alquanto irragionevole e inusuale, immorale, anzi persino rivoluzionario per l'epoca, e questo fatto «dovette colpire i contemporanei a tal punto da farlo annoverare tra gli avvenimenti memorabili che, come spesso accade, finirono per essere fraintesi o rein-

30 Vd. *supra*.

31 Vd. *supra*.

32 Non va dimenticato che secondo Diogene Laerzio (I 49) l'attuale fr. 14 proverrebbe da una elegia pronunciata da Solone di fronte all'assemblea degli Ateniesi in armi, per difendersi dalle accuse mossegli per i suoi avvertimenti contro l'avvento al potere di Pisistrato: evidente commistione di tanti temi (il rifiuto soloniano per la tirannide, la *verità* posta nel mezzo come l'*isonomia* dei racconti erodotei, la vera o presunta *performance* pubblica – per la quale vd. *infra*) confusi e stravolti nelle ricostruzioni biografiche più tarde (cfr. NOUSSIA 2001, 287).

33 Vd. *supra*.

34 Ancora FREDAL 2006, 40, è convinto della bontà storica della simulazione della pazzia, spingendosi ad associarvi anche una gestualità esasperata o una rapida parlantina. Un filone sempre più fiorente di studi sulle modalità di *performance* nel mondo antico non può che indulgere, a volte, in caratterizzazioni folkloristiche che poco hanno da invidiare alle antiche biografie. Per una recente voce a favore dell'interpretazione aneddotica, cfr. JUHÁSZ 2008, 206.

35 PERDICOYIANNI-PALÉOLOGOU 2009, 313.

interpretati»³⁶. Infatti il genere poetico dell'elegia, come ha ultimamente stabilito Ewen Bowie, anche con più recenti conferme³⁷, era destinato al canto conviviale, o al massimo alle pubbliche festività³⁸, veicolando una serie di valori che trovavano piena ambientazione nel contesto simposiale³⁹. Non a caso, oggi si è affermata una linea interpretativa tendente a rileggere l'intero episodio in chiave simbolica, che ne farebbe una fantasiosa messinscena, per cui «il carme sarebbe stato recitato [in un ambito simposiale] dall'autore (che magari aveva presentato, o stava per presentare, un discorso di analogo contenuto all'assemblea) in maschera da araldo, come se fosse un discorso da dirsi all'assemblea»⁴⁰. Secondo questa versione, ἀντ' ἀγορῆς significherebbe "anziché in piazza"; di certo il valore di *anti* dovrà essere di opposizione, e non di determinazione di luogo come volevano le tradizionali traduzioni ("di fronte all'*agora*"), se non altro perché nello stesso carme (a quella che oggi è la l. 4) ritorna proprio con questo senso. Ma è forse preferibile attribuire ad *agora* il senso di "discorso in prosa", come hanno fatto alcuni autori moderni sulla scorta già di una tradizione antica⁴¹, tanto più che lo stesso Solone vi contrappone la sua *ōidē* definendola addirittura *kosmos epeōn*, struttura ordinata di parole. Ma negare ad *agora* il significato di "piazza" o "assemblea" non pregiudica la possibilità di ricostruire il luogo della reale *performance*, giacché il fatto stesso di presentarsi come araldo presuppone una pubblica comparsa.

Vi sono, forse, due accenni secondari, nel testo soloniano e nella narrazione plutarchea, che potrebbero avvalorare la tesi della recitazione elegiaca "in piaz-

36 TEDESCHI 1982, 44-5. Sull'eccezionalità della recitazione elegiaca pubblica cfr. *ibid.*, 34; cfr. anche RAAFLAUB 1996a, 1038: «l'idea della pazzia di Solone potrebbe basarsi su un'allusione dello stesso alla sua μαινῆ, corroborata dalla considerazione che solo a un pazzo, o a uno che si voglia fa passare per tale, potrebbe venire in mente di mettersi a recitare elegie nell'*agora*».

37 BOWIE E. 1986, *passim*; ALONI/IANNUCCI 2007, 67-9.

38 O alle gare poetiche; le elegie a recitazione pubblica dovevano però riguardare, solitamente, tematiche «che tramandavano la memoria storica degli auditori cui erano destinati (storie di fondazioni, guerre, conquiste)» (ALONI/IANNUCCI 2007, 28; cfr. anche *ibid.*, 74-85 e 87-8): racconti del passato glorioso, dunque, piuttosto che esortazioni per l'immediato futuro o racconti di un presente o di un passato che serva da modello riflessivo (*ibid.*, 86-90). WEST 1974, 12, basava viceversa la constatazione che le elegie di soggetto politico venivano recitate durante le assemblee in *agora* proprio sulle testimonianze relative a questo poema soloniano: il che è, evidentemente, autoschediastico.

39 Sulla recitazione simposiale, cfr. TEDESCHI 1982, *passim*; IRWIN 2005, 18 e 32-3; ALONI/IANNUCCI 2007, 27-8 e 69-74; sulle funzioni sociali (specialmente parenetiche) dell'elegia, cfr. BARTOL 1993, 57-60; ALONI/IANNUCCI 2007, 86-90; sulle sue funzioni civiche e sul rapporto col simposio, vd. *supra* e cfr. NAGY 1988, *passim*.

40 NOUSSIA 2001, 226, che prende spunto da BARTOL 1993, 54-5; cfr. anche BOWIE E. 1986, 19.

41 Phot. α 221; LEFKOWITZ 1981, 40; BOWIE E. 1986, 19-20; LORAUX 1992, 106 («discours politique»); NOUSSIA 2001, 231; JUHÁSZ 2008, 205. RAAFLAUB 1996a, 1038, propende per interpretare *agora* come "piazza", «dato che all'epoca l'*agora* indicava in prima istanza il luogo dove si tengono i discorsi più che il discorso stesso», ma le reminescenze epiche che Solone aveva comunque presenti (vd. *infra* e cfr. MAEHLER 2001, 6 per il vocabolario omerico in Solone) non vanno sottovalutate.

za", piuttosto che quella privata con simulazione di pubblicità. Da un lato, l'uso del verbo *tithēmi* per definire la sua azione sembrerebbe corrispondere a quanto effettuato, nei resoconti erodotei già ricordati, da Meandrio e Demonatte: entrambi *collocano* nel mezzo l'*archē*⁴², e lo fanno esplicitamente di fronte all'assemblea dei concittadini. Sembra abbastanza evidente come Solone, volendo "porre nel mezzo" la Verità o, in questo caso, il suo *kosmos* di parole, non possa farlo che in pubblico, non nel privato di un simposio⁴³. Egli del resto ha come precipuo intendimento quello di insegnare la Verità a tutti gli Ateniesi, e non possiamo certo pensare che lo strumento del suo insegnamento fossero le sue riforme e le sue leggi, che si limitavano a stabilire nuovi ordinamenti. Se egli voleva che i suoi concittadini *conoscessero* davvero la Verità, non poteva che rivolgersi direttamente a loro, a *tutti* loro, pubblicamente: e lo faceva recitando (o diffondendo in altro modo) le sue poesie, come sembra abbastanza logico dedurre dal già citato verso 3, 30: ταῦτα διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίους, dove quei *tauta* non possono che essere, come già notato⁴⁴, i concetti e le spiegazioni (*in primis*, la bontà di *Eunomia*) contenute nei suoi poemi, *collocati nel mezzo*.

Plutarco, dal canto suo, ci racconta una cosa assai singolare, a proposito della recitazione dell'attuale fr. 2:

...ἐλεγεία δὲ κρύφα συνθεῖς καὶ μελετήσας ὥστε λέγειν ἀπὸ στόματος...⁴⁵

...avendo composto segretamente distici elegiaci e avendoli studiati per recitarli...

Se ci si chiede per quale motivo Solone avrebbe composto *segretamente* la sua elegia, la risposta potrebbe giungere assai facilmente: dovendo trattare di un argomento proibito, e volendolo fare a sorpresa, nascondere fino all'ultimo mo-

42 Vd. *supra*.

43 L'uso del verbo *tithēmi*, inoltre, rivelerebbe «una visione professionistica del fare poetico come lavoro tecnico-artigianale, che supera o meglio affianca l'idea della poesia come creazione ispirata da divinità» (NOUSSIA 2001, 231). Questo uso, ben attestato dopo Solone (gli esempi citati ivi sono: Alc. 204, 6 Voigt; coll. EM 319, 31; Pi. O. 3, 8; Ar. Ra. 1052), non trova però corrispondenza nei testi omerici, dove lo stesso verbo viene utilizzato per indicare la convocazione di un'assemblea (cfr. Od. IX 171; X 188; XII 319; cfr. ivi): e a Solone, che è ben attento nell'attingere alla tradizione epica per darvi nuovi significati, non sarà sfuggito il nesso fondamentale fra la riunione assembleare e il *mezzo* che in questo modo si veniva a creare e nel quale parlava colui al quale ne era data facoltà per mezzo dello scettro dell'araldo (vd. *infra*). Non dobbiamo nemmeno dimenticare che solitamente erano proprio gli araldi a convocare le assemblee.

44 Vd. *supra*.

45 VS 8, 1, 10-11.

mento era cosa essenziale. Ma è il motivo per il quale Plutarco inserisce questo particolare, che suscita le maggiori perplessità: se veramente egli attinge ad una tradizione ormai corrotta, che ha trasformato la finzione di una recitazione pubblica, simulata in un ambiente simposiale, in un fatto realmente accaduto, da dove trae l'appunto della composizione segreta? È chiaro che questa notazione si vuol contrapporre ad una pratica diversa e più comune, che poteva consistere, ad esempio, nella composizione di un'elegia a partire da un contesto di gruppo conviviale, specie se si doveva trattare di un testo a contenuto politico.

7.2 LA VERITÀ NEL MEZZO

Da più parti è stato messo in evidenza, a proposito di questa stessa elegia, l'utilizzo del pronome *autos* per sottolineare l'azione in prima persona di Solone. Se non sembrano esservi dubbi sul fatto che egli indossasse un *pilos* da araldo⁴⁶, questa auto-determinazione è stata letta come un esempio della «polimorfia dell' "io" dell'autore nella poesia arcaica»⁴⁷, oppure come un espediente per rendere ancora più anomala l'occasione, in quanto per Solone, ateniese a tutti gli effetti, presentarsi come ambasciatore salaminio avrebbe potuto significare anche mostrarsi come traditore, portavoce dei nemici di Atene che avevano occupato l'isola⁴⁸. Quest'ultimo fatto, però, non tiene conto della tradizione che fu sottolineata, secondo le fonti, dallo stesso Solone in occasione dell'arbitrato spartano, vale a dire che Salamina, prima dell'occupazione megarese, apparteneva ad Atene⁴⁹: se egli, in questi versi, chiama l'isola con un aggettivo (*himertos*) «molto comunemente usato per la terra natale»⁵⁰, significa che egli non vuole presentarsi come un emissario dei conquistatori megaresi, bensì come un Ateniese quale era, appartenente alla stessa patria cui apparteneva, da prima, la stessa Salamina. Che ciò significhi che egli fosse realmente di origine salaminia, come recen-

46 L'alternativa è che il copricapo, divenuto poi nella tradizione biografica il *pilidion* della follia, potesse essere il petaso dei viaggiatori o il *pilion/pileus* dei mendicanti (FLACELIÈRE 1947, 240-1), ma non avrebbe molto senso poiché, come è già stato osservato, ciò non gli avrebbe valso la voluta impunità (*ibid.*, 239); inoltre, gli Ateniesi conoscevano già benissimo Solone, ed egli non avrebbe avuto nessuna ragione per camuffarsi in quel modo (cfr. *ibid.*, 240: *contra*, ancora FREDAL 2006, 40 n. 8, associa l'espediente soloniano al travestimento di Odisseo al suo arrivo a Itaca in Hom. *Od.* XIV 349, ma è evidente che si tratta di due finalità completamente differenti).

47 NOUSSIA 2001, 227.

48 VOX 1984, 19; NOUSSIA 2001, 228.

49 Vd. *supra* e *infra*.

50 NOUSSIA 2001, 229.

temente è stato ribadito⁵¹, o che questo sia un semplice espediente narratologico, poco importa nel significato globale del discorso: è in ogni caso più plausibile che l'uso di *autos*, in questo caso, si spieghi con quanto notava Onofrio Vox⁵² in parallelo con il brano del *Catalogo delle donne* dedicato a Idomeneo di Creta pretendente di Elena, del quale si dice che si recò *di persona* (αὐτός⁵³) presso la casa di Tindaro, anziché inviare un messo ad annunciarne le intenzioni, ὄφρα[α ἴδοιτο] / [A]ρ[γείην] Ἑλένην, μηδ' ἄλλων οἶον ἄκ[ούει] / μῦθον⁵⁴.

L'originalità del comportamento di Idomeneo, sottolineata dall'accostamento del pronome *autos* ad un verbo di movimento, è significativa: questo eroe, infatti, «è il tipico rappresentante della stirpe cretese, e particolarmente della sua astuta falsità. Apprezzato per il senno, gli vengono di frequente affidate le funzioni di arbitro; ma la sua abilità critica è tale che riesce a fare i propri interessi in piena legalità»⁵⁵. Quale migliore referente mitologico per Solone, in un frangente delicato come la ripresa delle ostilità per la riconquista di Salamina⁵⁶? In questo suo farsi, follemente, araldo di se stesso⁵⁷, troviamo in filigrana, oltre che il cretese Idomeneo, anche l'astuto, dissimulatore Odisseo⁵⁸.

Ma il farsi araldo di se stesso, sovvertendo in tal modo la prassi tradizionale della comunicazione pubblica affrontando di persona l'uditorio e declamando una poesia anziché un'orazione, equivale, anche, a farsi aedo di se stesso, evitando la mediazione dell'araldo che, nella tradizione epica, rendeva partecipe il cantore delle stesse *parti* riservate agli *aristoi*, riconoscendo in questo modo il valore memoriale e consacrante del suo canto. Vale la pena di citare per esteso le fondamentali annotazioni effettuate da Alice Sperduti a proposito di questo nesso fra cantore (di cui l'odissiaco Demodoco è il miglior prototipo) e araldo: «At the feast of Alcinous, *Odysseus bids the herald offer a portion of white-tusked boar to Demodocus, since he is of the tribe of minstrels whom the Muse has loved and taught and who thereby above all men on earth have a share in honor and reverence* (τιμῆς καὶ αἰδοῦς [Hom. *Od.*] 8.480) [...] The poet is not only regarded with special grace by the gods but is highly honored among the people. [...] Nowhere are the reverence and honor accorded to a bard more clearly presen-

51 BAKAOUKAS 2001; cfr. VALDÉS GUÍA 2002a, 99.

52 VOX 1984, 20-3 ss.

53 Fr. 204, 59 M.-W.

54 *Ibid.*, 61-3 M.-W.

55 VOX 1984, 23.

56 Cfr. VOX 1984, 24.

57 A questo proposito, si dovrà notare che è l'*autos* stesso di Solone a sconfessare la versione di Diogene Laerzio, secondo il quale Solone avrebbe fatto recitare l'elegia ad un araldo (I 46); cfr. PICCIRILLI 1990, 131.

58 Cfr. VOX 1984, 23; vd. *supra*.

ted than in the tender and affectionate treatment of Demodocus (*Od.* 8.62 ff.). *The herald leads the good minstrel to his place where a silver-studded chair set against a pillar awaits him [...] When Demodocus has finished his enchanting song, the herald guides him by the same exit which the nobles have used [...]. The minstrel, therefore, achieved equality with the leaders of the community because it was his vocation which transformed the deeds of a man into the aretê of the hero and rendered imperishable the cherished values of the heroic code. His function, therefore, was to immortalize the deeds of men»⁵⁹.*

Come abbiamo visto, per Solone le strutture concettuali connesse alla gloria eroica permangono immutate: il valore della memoria, in particolare, assume nella sua visione etica e politica un ruolo fondamentale, in quanto garante della *giustizia* di ciò che viene ricordato, e dunque della *Giustizia* e della *Verità*⁶⁰. Egli, volendo insegnare e diffondere agli Ateniesi questi stessi ideali, utilizza la poesia proprio a questi fini, evocando le Muse quali figlie della Memoria: ed ora vediamo come, in questa sua epica della Giustizia⁶¹, egli rifiuta la mediazione dell'araldo per farsi *kēryx* di se stesso, garante cioè egli stesso della propria posizione sociale. Che è, in quanto *kēryx*, una posizione centrale. L'araldo non si limitava infatti solo a fare da messaggero, a parlare per conto di qualcun altro *nel mezzo* dell'assemblea: fungeva anche, come già notato, da "maestro di cerimonie" nel contesto fortemente ritualizzato del banchetto aristocratico⁶², dove assolveva il compito di gestire la corretta distribuzione delle porzioni alimentari ed era dunque, in definitiva, il garante dell'ordine sociale che nel banchetto trovava rappresentazione esteriore. Ma nel contesto pubblico dell'*agora* l'araldo era il garante e l'amministratore del diritto di parola, detentore dello scettro che conferiva l'autorità di pronunciare un discorso *nel mezzo*. Cursoriamente, già Onofrio Vox aveva notato alcuni possibili punti di contatto fra il porsi, da parte di Solone, come *horos en metaichmiōi*, e il suo essere arbitro-giudice delle due fazioni⁶³.

Nel paradigmatico episodio giudiziario raffigurato sullo scudo di Achille secondo la descrizione omerica⁶⁴, gli anziani (γέροντες) chiamati ad esprimere il proprio giudizio, seduti in *cerchio* nell'*agora*, sono dotati degli κῆπτρα κηρύκων, gli "scettri degli araldi", e grazie ad essi acquisiscono la possibilità di prendere

59 SPERDUTI 1950, 225-7 (corsivi miei); successivamente la connessione fra araldo e aedo, supportata dall'etimologia (cfr. DELG s.v. κῆρυξ) e già notata da BROWN N. 1947, 29-31, è stata ripresa da MONDI 1979, che ha postulato la loro comune derivazione da un «proto-κῆρυξ» ispirato dalle Muse.

60 Vd. *supra*.

61 Il confronto fra Solone e Omero risale, come è noto, a Platone (*Ti.* 21c-d).

62 Vd. *supra*.

63 VOX 1983a, 311; vd. anche *infra*.

64 Hom. *Il.* XVIII 497-508; cfr. BONNER 1911, 24 ss.; WESTBROOK 1992; ROEBUCK D. 2001, 58 ss.; CANTARELLA 2002, 197-202; GAGARIN 2008, 13-8 ss.

la parola di fronte ai *laoi*, al popolo in assemblea⁶⁵. In questo contesto, naturalmente, allo scettro è connessa anche la potestà giudicante, che gli deriva dall'essere il simbolo della regalità, consegnato da Zeus ai sovrani terreni e da questi poi delegato, alla bisogna, a *gerontes* o *basileis* definiti pertanto *skēptouchoi*⁶⁶; ma in altri casi lo scettro, rigorosamente d'oro, diviene il simbolo stesso della facoltà verbale⁶⁷, così come dell'intoccabilità ad essa collegata: già dall'inizio dell'*Iliade*, ad esempio, Crise se ne serve come una sorta di "bandiera bianca", avendovi avvolto anche le sacre bende di Apollo, per parlare all'assemblea di tutti gli Achei⁶⁸. Anche Odisseo, per parlare agli eroi achei e convincerli a non abbandonare il campo, si serve dell'autorità conferita dallo scettro di Agamennone⁶⁹; mentre va notato che gli araldi Ideo e Taltibio, nel fermare il duello fra Ettore e Aiace e parlare ai due combattenti, tendono i loro scettri μέσσω ἀμφοτέρων, "in mezzo ai due"⁷⁰.

Solone dunque non sceglie a caso l'immagine del *kēryx* per presentarsi in assemblea: egli, parlando *autos* da araldo, intende porre *nel mezzo* dell'assemblea ateniese la "sua" verità, il suo insegnamento, il suo giudizio, che porterà gloria e immortalità a se stesso, alle proprie leggi e a tutta la città⁷¹. È evidente come, a questo punto, non sia più essenziale sapere se egli pronunciò mai davvero l'elegia salaminia nell'*agora*, sulla pietra dell'araldo. In un caso o nell'altro, l'importanza del componimento sta nel suo significato concettuale, nell'insieme delle immagini che Solone utilizza e che appartengono alla sua personale visione dell'azione politica ad Atene. Perché comunque nel presentarsi come araldo egli ha intenzione di ambientare nell'*agora* la sua recitazione, e con questo di stravolgere modelli costituiti della tradizione aristocratica greca: il discorso in *agora*, che diviene poesia, e l'ambientazione simposiale, che diviene pubblica e assembleare.

65 Cfr. GROTTANELLI 1992, 238.

66 Cfr. STELLA 1978, 57-8; MONDI 1980, *passim*; RUZÉ 1989, 21724; GROTTANELLI 1992, 238-9; RUZÉ 1997, 49-52.

67 Hom. *Il.* XXIII 566-9 (l'araldo è anche colui che intima il silenzio all'assemblea); *Od.* II 37-8; XI 90-1 (Tiresia nell'Ade che parla ad Odisseo).

68 Hom. *Il.* I 14-15:

στέμματ' ἔχων ἐν χερσὶν ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος
χρυσέω ἀνὰ σκήπτρῳ, καὶ λίσσεται πάντα Ἀχαιοῦς...

...avendo tra mano le bende d'Apollo che lungi saetta,
intorno allo scettro d'oro, e pregava tutti gli Achei... (trad. R. Calzecchi Onesti)

Agamennone poi ha modo di sottolineare, poco più oltre, il valore d'immunità che lo scettro conferisce al sacerdote (I 28).

69 Hom. *Il.* II 185-7; cfr. VOX 1984, 25-6.

70 Hom. *Il.* VII 277. Lo scettro viene poi usato, oltre che come metafora del potere regale, anche per pronunciare giuramenti (X 321-2 e 328).

71 Vd. *supra*.

Pur non essendosi ancora costituita la tradizione dell'oratoria ateniese classica, i discorsi tenuti di fronte all'assemblea potevano vantare una nobile ascendenza epica: i *rhētores* omerici sono definiti *agorētai*, le loro parole *agorai*⁷², la faccenda *agorētys*⁷³. Essi indubbiamente si esprimono in prosa: non avevano certamente il tempo, né la possibilità, di comporre versi da recitare nel mezzo dell'*agora* dei *laoi*, anche se «i poemi omerici non contemplano al loro interno l'idea di una lingua diversa dalla poetica»⁷⁴: ma che le *agorai* degli *agorētai* vengano poi trasposte nel formulare metro epico è altra questione. Ma Solone è perfettamente consapevole che un'arringa in pubblico, un discorso da *kēryx*, presuppone un'*agora*, un discorso in prosa: egli se ne discosta volutamente, contrapponendovi una *ōidē*, un canto, o recitazione⁷⁵. Viene giustamente da chiedersi per quale motivo Solone sottolinei questo rovesciamento, e la risposta andrà cercata nel tipo di poesia che egli propone ai suoi concittadini.

Come notato, quello elegiaco era il metro comunemente utilizzato per i componimenti poetici da recitare nel corso dei simposi, che costituivano versioni metaforizzate delle strutture sociali⁷⁶. È noto, in effetti, come «poetry in the archaic period was felt to interact significantly with its social context»⁷⁷, ed è in specifico «nella poesia elegiaca» che «il poeta, come esponente della giustizia (*dike*), associa l'ordine sociale della *polis* con l'ordinata distribuzione della carne durante un banchetto festivo»⁷⁸. Solone stesso fa altrove uso della simbologia simposiale per riferirsi alla società ateniese e alle sue istituzioni⁷⁹, e non sarà pertanto troppo azzardato supporre che, trasponendo *in pubblico* una recitazione elegiaca solitamente destinata ad occasioni private, erede più recente della tradizione epica che allietava i banchetti regali⁸⁰, egli abbia inteso trasferire completa-

72 Hom. *Il.* I 248 (Nestore); II 246 e 275 (Tersite); III 150 e 155 (gli anziani troiani); IV 293 (ancora Nestore); VII 126 (Peleo); XIX 82 (Agamennone, in riferimento ad un oratore generico); *Od.* XX 274 (Telemaco).

73 Hom. *Od.* VIII 168.

74 NOUSSIA 2001, 230.

75 Sulla recitazione, piuttosto che sul canto, di questa elegia, cfr. PICCIRILLI 1990, 131. WESTMAN 1974, 190, proponeva di riconoscere nell'ὀδὴν del testo una glossa di κόμῳν ἐπέων che avrebbe sostituito un originario attributo, che egli supponeva fosse λυγέων. L'ipotesi, da rigettare secondo NOUSSIA 2001, 230, può risultare interessante solamente nel notare che in Omero *ligys* si trova spesso a connotare l'*agorētēs* di turno (*Il.* I 248; II 246; IV 293; XIX 82; *Od.* XX 274). Anche qualora si accettasse la proposta di Westman, il senso generale non cambierebbe, giacché è sufficiente la forma elegiaca a qualificare il testo soloniano come *ōidē*, composizione in versi da recitare o cantare, contrapposta ad *agora*, discorso in prosa.

76 Vd. *supra*.

77 IRWIN 2005, 1.

78 NAGY 1988, 206.

79 Sol. 3, 9-10; vd. *supra*.

80 Sull'elegia come il metro più vicino all'esametro epico, cfr. IRWIN 2005, 2; sui rapporti fra *epos* ed elegia, cfr. anche ALONI/IANNUCCI 2007, 92 ss. È in particolare nella sua versione parenetica di esortazione marziale, compiutamente realizzata in Tirteo e Callino, che l'elegia si fa erede delle tematiche epiche

mente l'immagine del simposio sul palcoscenico della *polis*. Inoltre, ricordando come una recitazione conveniente fosse parte essenziale di un simposio ordinato, nei termini in cui poi si esprimerà Senofane⁸¹, l'evidenziazione, da parte di Solone, dell'aspetto ordinato e armonico del suo componimento, vero e proprio *kosmos* di parole, non potrà che essere l'auspicio di fondazione di una nuova società⁸², ordinata e armoniosa come un banchetto condotto secondo le regole essenziali di buon comportamento. I suggestivi paralleli che sono stati da più parti presentati fra la poesia elegiaca e le istanze di spartizione sacrificale equilibrata⁸³ non fanno che confermare il quadro delineato.

Da questo punto di vista, la recitazione pubblica, in veste di araldo, di una elegia simposiale, altro non era se non il riscontro dell'esigenza di conformare le strutture portanti della società ateniese a quei fondamenti che regolavano il corretto svolgimento di un banchetto ideale: che erano, come sempre, riconducibili al principio della *giusta distribuzione delle parti*⁸⁴ che anche in ambito simposiale, come ricorderemo, era garantita dai *kērykes*. Per questo non importa tanto la storicità della recitazione, che peraltro può essere ricondotta a elementi costitutivi di un paradigma retorico⁸⁵, e neppure il ruolo effettivamente svolto da Solone nella conquista di Salamina⁸⁶: è l'insieme concettuale che le stesse parole esprimono a delineare il pensiero del legislatore, che si fa qui *kēryx* di un sistema che, amplificando l'ordine intrinseco del simposio e proiettandolo sull'intera *polis*⁸⁷, si fa messaggero, fondatore e garante di un ben definito progetto politico, quello di una *eunomia kata kosmon*.

(esaltazione dell'*aretē* guerriera e della gloria ad essa connessa) adattandole al nuovo spirito della *polis* come patria e del "bene comune": un cambiamento di contesto, ma non di contenuto, come ha recentemente ben chiarito IRWIN 2005, 12-29 ss. (cfr. anche ALONI/IANNUCCI 2007, 162), anche con puntuali riferimenti alla tematica simposiale inclusa in tali parentesi, fin dalle origini omeriche (*ibid.*, 41-8). Per la recitazione delle elegie marziali in ambito simposiale, cfr. per esempio BARTOL 1993, 52-3.

81 Vd. *supra*

82 Sull'analogia tra l'armonia della poesia e quella della città, cfr. già L'HOMME-WÉRY 1996b, 150-3.

83 NAGY 1988; SVENBRO 1988.

84 «Elegiac poetics in general amount to a formal expression of the ideology of the polis, in that the notion of social order is envisaged as the equitable distribution of communal property among equals» (NAGY 1990, 270).

85 Cfr. FREDAL 2006, 43.

86 Cfr. PICCIRILLI 1990, 132-3; per una recente *diminutio* del peso avuto da Solone nella ripresa delle ostilità e nella conquista dell'isola, cfr. JUHÁSZ 2008, 202 e 206.

87 Vd. anche *infra* sul valore della fusione della categoria del "privato" con quella del "pubblico", nel tentativo di definire quella del "politico".

7.3 IL SIMPOSIO PUBBLICO E LA NASCITA DEL "POLITICO"

Come abbiamo visto, dunque, una delle "follie" di Solone era stata la recitazione delle elegie "in piazza", stravolgimento del tradizionale modello simposiale proiettato così nello spazio pubblico della *agora*. Interessante, a questo proposito, ricordare le linee evolutive del "simposio" greco, così come sono state delineate da Oswyn Murray già più di vent'anni fa: "nato" (a nostra conoscenza) come forma di banchetto aristocratico (*dais*) nella società omerica, aveva progressivamente perso ogni rilevanza sociale su larga scala, divenendo una sorta di "rifugio" dal mondo reale, basato su regole di misura e di stile che è possibile riassumere nel concetto di *euphrosynē* ma che rimanevano confinate all'ambito privato degli *hetairoi*, come espressione del modo di vita aristocratico⁸⁸. Non sarà troppo azzardato ricondurre i prodromi della terza "fase" simposiale individuata da Murray — quella della strutturazione ed organizzazione politica⁸⁹ — proprio all'esperienza soloniana (e ovviamente a quella di altri pensatori politici della sua stessa "scuola"), che "follemente" aveva trasformato in pubblico un evento aristocratico privato, coinvolgendovi anche l'esperienza poetica dell'elegia.

Le convergenze culturali fra sacrificio pubblico e banchetto privato sono state accuratamente colte da Pauline Schmitt-Pantel, che in entrambi i rituali di convivialità ha riconosciuto «civic institutions», nel senso che «these collective practices function as the machinery for defining, recognizing, and expressing citizenship»⁹⁰. Tuttavia, l'esempio stesso di Solone, addotto dall'Autrice⁹¹, potrebbe trarre in inganno: lungi dall'essere evidenza di una percezione comune, la sua esperienza è viceversa trasgressiva e innovativa, nel proiettare nella dimensione pubblica un'esperienza aristocratica e privata quale quella dell'elegia simposiale. Fino a questo momento, le "istituzioni civiche" del sacrificio e del simposio hanno funzionato, parallelamente, su binari distinti — il pubblico e il privato, la comunità poleica e l'*hetairia* aristocratica. Con la "rivoluzione" soloniana, privato e pubblico sono giunti a compenetrarsi (in modo congruente con l'affermazione della *responsabilità individuale e collettiva* derivante dall'applicazione della

88 MURRAY O. 1983a, 259-65; vd. *supra* per il valore della *euphrosynē*.

89 MURRAY O. 1983a, 265-8.

90 SCHMITT-PANTEL 1998, 24.

91 *Ibid.*, 25: «the fact that the elegy of Solon passes from the *agora* to the banquet is even more persuasive evidence, in my opinion, of the similarity of the public square and the *symposion* as places for the recitation of discourse which applies to the collective body of citizens».

Giustizia distributiva) per creare quella nuova dimensione “politica” che viene individuata come punto di contatto fra sfera pubblica (*koinon* o *dēmosion*) e privata (*idion*)⁹². La distinzione è di vecchia data, e risale alle antiche manifestazioni della cosiddetta *isonomia*⁹³: come abbiamo già notato, il *koinon* corrisponde al *meson*, ma l’ulteriore passaggio, dal *koinon* al *dēmos*⁹⁴, corrisponde al “politico” – «a phrase», secondo la felice constatazione di Paul Cartledge, «of dubious origin [...] but considerable theoretical and heuristic utility», «the carving out of a civic space within the *polis*, and the social and communal allocation of primacy to politics therein»⁹⁵. Del resto, già Gregory Vlastos aveva notato che la nuova giustizia soloniana era pensata per divenire «the common possession of the *polis*»⁹⁶.

Curiosamente a poche pagine di distanza dal contributo della Schmitt-Pantel, un’altra studiosa francese, Anne Jacquemin, è giunta a definire la sfera sacra (*hieron*, ovvero “ciò che appartiene a una divinità”) come altro momento di transizione fra privato e pubblico⁹⁷: il “politico” e il “sacro” trascendono le due categorie umane del privato e del pubblico per costruire un livello ulteriore di *kosmos*, duplice (il *kosmos* umano e il *kosmos* divino) ma sempre regolato dalla medesima Legge universale⁹⁸. Diventava così possibile, attraverso un atto eminentemente sacro quale la *thusia*, stabilire il collegamento tra questi due *kosmoi* e trasmettere alla dimensione “politica” quelle misure di Giustizia promananti dalla dimensione “divina”; misure che a loro volta andavano a interessare, equamente, *idion* e *koinon*⁹⁹: «the *polis* was the institutional authority that struc-

92 RAAFLAUB 1996a, 1069-70; SCHMITT-PANTEL 1998, *passim* – su Solone, in particolare, le pp. 410-3, che analizzano le varie riforme e leggi soloniane alla luce della compenetrazione dell’*idion* nel *koinon*. Sull’origine della categoria del “politico” dalle riforme soloniane cfr. anche DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 55.

93 Vd. *supra*.

94 Vd. *supra*.

95 CARTLEDGE 1998, 385.

96 VLASTOS 1946, 83.

97 JACQUEMIN 1998, *passim*. Da notare, in particolare, alcune dediche provenienti dalla Beozia, effettuate τοῖς θεοῖς καὶ τῇ πόλει (*ibid.*, 221). Sullo *hieron* come punto di contatto fra dèi e uomini cfr. anche KEARNS 1997, 512-3.

98 Cfr. KEARNS 1997, *passim*: le interazioni tra mondo divino e mondo umano avvengono all’insegna dell’ordine e della giustizia.

99 Sulla terminologia di *dēmosion*, *koinon*, *idion*, si vedano CASEVITZ 1998 e FOUCHARD 1998. In questa complessa costruzione del “politico” come campo di *responsabilità pubblica* dei singoli cittadini non andrà dimenticato anche il ruolo dell’economia. DESCAT 1988 ha dimostrato che l’origine di quella che gli *Oikonomika* pseudo-aristotelici chiamavano *politikē oikonomia* può essere rintracciata nelle riforme soloniane. Questa forma economica (che non a caso si colloca a metà fra l’*idiōtikē oikonomia* e la *satrapikē oikonomia* – quest’ultima, assente ovviamente dall’orizzonte delle *poleis* arcaiche, rimpiazza il concetto di *koinon*) corrisponde di fatto ad una fiscalità “civica” in cui ogni cittadino è tenuto a contribuire alle spese *pubbliche*, *proporzionalmente* alla propria ricchezza *privata*. Descat propone una ricostruzione dell’ectemorato criticabile (l’antica “tassa” dei *pelatai* in cambio della concessione fondiaria non andrà generalizzata a tutti i medio-piccoli proprietari, altrimenti le fonti non parlerebbero degli ectemori come di un caso specifico di dipendenza, ma come la condizione *standard* del contadino della Gre-

tered the universe and the divine world in a religious system»¹⁰⁰.

La recitazione pubblica dell'elegia simposiale dunque, rompendo le tradizionali barriere di *idion* e *koinon*, diventa campo d'azione del "politico", e si colora pure del "sacro" per il suo aspetto didattico che assume i toni della profezia. Infatti, se Solone intendeva rifarsi ad una serie di concetti e di idee che trovavano nella figura di Hermes il referente mitico principale (l'araldo, il *daitros*, il "lupo", il tramite e garante della giustizia distributiva), non doveva sicuramente ignorare l'aspetto verbale di questa divinità, che era anche signore della parola efficace. Già nel presentarsi come araldo Solone si dimostra consapevole dell'importanza della parola pronunciata nel mezzo dell'assemblea, del suo potere come strumento di giustizia; egli poi, nel rivelare agli Ateniesi le cause dello squilibrio e i rimedi per evitare la *stasis* e la conseguente distruzione del *kosmos* della *polis*, si fa "oracolo" della Verità¹⁰¹.

Al centro della riflessione soloniana è infatti, come visto, la corretta *conoscenza*, che è allo stesso tempo conoscenza della Legge cosmica che regge l'intero Universo, conoscenza delle cause della "colpa" umana (l'ignoranza che genera *hybris*) e dei meccanismi che possono portare alla purificazione e quindi al ristabilimento dell'ordine. Questo schema, da tempi immemori proprio degli interventi oracolari (fra tutti, Delfi) e della mentalità greca¹⁰², viene radicalmente rinnovato da Solone, introducendo in modo perentorio la tematica della *Giustizia* come strumento per risolvere la crisi e per "purificare" la città. In questo senso, egli è perfettamente inserito nella tradizione dei legislatori arcaici, il cui legame con Delfi si colora di un senso religioso che va al di là del supposto ruolo del santuario panellenico come "motore" della nascita della *polis*: i concetti di "colpa" e "purificazione", di «profezia sul passato»¹⁰³ (sul *Tempo*) come conoscenza

cia arcaica; per l'epoca più arcaica, poi, andrà ricondotta a quelle forme di dipendenza dai *big men* dei secoli bui di cui s'è detto *supra*, totalmente prive di carattere fiscale), ma a parte questo la teoria del "tributo civico" si accorda alla perfezione con quanto si può ricostruire degli obiettivi soloniani riguardanti la cittadinanza *responsabile* (che è sempre, naturalmente, quella che sa adattare la propria *volontà* al proprio *destino*): un tributo posto *nel mezzo* della comunità civica (e *per* la comunità civica) si contrappone concettualmente alla tipologia del *dono* che viene messo nelle mani dei nobili (*en chersis tithenai*: cfr. Hom. *Il.* XXIII 624; 537; 565; DETIENNE 1967, 85-6) ed è dunque un altro provvedimento contro gli antichi monopoli aristocratici.

100 SOURVINOU-INWOOD 1990, 302.

101 «If pressed to point to one concept that Solon might have introduced into Athenian political discourse, I would say that would be *aletheia*» (GOTTESMAN 1998, 23 n. 21); sui rapporti tra conoscenza-verità-giustizia, vd. *supra*.

102 Cfr. per esempio DELCOURT 1998, 189 ss. Sui rapporti tra Delfi e i rituali di purificazione si veda anche DYER 1969, *passim*; REBORDA-MORILLO 2006, 222.

103 Arist. *Rh.* III 1418a23-6 = 8A9 Colli (sembra su citazione di Epimenide stesso, fra l'altro in un significativo contesto giudiziario: ἐκεῖ δὲ περὶ τὸ γεγονός, ὃ ἐπιστητὸν ἦδη καὶ τοῖς μάντεσιν, ὡς ἔφη Ἐπιμενίδης ὁ Κρής· ἐκεῖνος γὰρ περὶ τῶν ἐκομένων οὐκ ἐμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων μὲν ἀδήλων δέ — "... nel tribunale invece si parla intorno al passato, che già può essere conosciuto dagli stessi divinatori,

delle cause dei mali della città, sono ciò che lega indissolubilmente i due ruoli fondamentali del santuario di Delfi (e di Apollo) nella Grecia arcaica, come propulsore di nuove *politeiai* e di nuove *apoikiai*¹⁰⁴, sotto il segno di una nuova Giustizia distributiva, che non è dunque «the immanent justice of events»¹⁰⁵ ma dipende dal Destino cosmico e, per l'uomo, dalla conoscenza della Verità¹⁰⁶.

7.4 SOLONE AISYMNĒTĒS: TRA LEGGE E DESTINO

Come abbiamo visto, colui che rivela la Verità essendone a conoscenza è profeta: e la rivelazione, solitamente, avviene in versi poetici, perché è con la corretta modulazione della voce e del suono (le poesie essendo cantate) che si otten-

come diceva Epimenide il Cretese. Lui infatti non divinava sulle cose future, bensì su quelle passate, ma sconosciute”; trad. G. Colli); cfr. PUGLIESE CARRATELLI 1974, 13; MAZZARINO 1983, 29 ss.; COLLI 1992, 16; VERNANT 2001, 397 con n. 4.

104 Sulle colonizzazioni come purificazioni da una colpa civica, in relazione a Delfi, vd. *supra*; sul ruolo di Delfi nelle legislazioni arcaiche, cfr. MEIER C. 1988, 76-9 ss.

105 JAEGER 1966, 91; cfr. ora LEWIS J. 2001b, 10 ss. È così possibile risolvere quella “biforcazione” che VLASTOS 1946 individuava nella concezione soloniana della giustizia: egli individuava correttamente il valore della determinazione delle cause nella definizione della giustizia (p. 66), ma la considerava come una posizione puramente naturalistica e assolutamente opposta alle idee di contaminazione religiosa e punizione divina (pp. 66-7 e 75-8). Più recentemente, John Lewis (2001a) ha ripreso l'idea di Vlastos, rivedendola e correggendola ma rimanendo sempre nell'ordine d'idee della limitazione del pensiero e dell'azione degli uomini, e dunque anche della loro giustizia, di fronte all'inconoscibile *Moirā*: «to Solon an undesired result in the polis must be the result of corrupted human actions; this is Dike's promise. In a person's life such a calamity is due to Moira, who brings good and evil arbitrarily, as she wishes» (p. 135).

106 Se ci interrogassimo sull'origine di questi concetti, che nel loro essere comuni alla riflessione filosofica e alle legislazioni arcaiche non possono essere creazioni originali di Solone, dovremmo probabilmente dedicare alla soluzione della domanda tante pagine quante scritte finora. Una suggestione ricorrente sembra indicare che la strada da seguire potrebbe portare a Creta, laddove si erano sviluppate assai presto riflessioni su politica e giustizia (ricordiamo per esempio i primi “codici” legislativi di Gortyna e Dreros, ma anche le tradizioni su Minosse e Radamanto “giudici”; cfr. HUMPHREYS 1983, 251; CAMASSA 1986, 142-4; GAGARIN 1989, 126-9, con parziale critica; WHITLEY 1997; *Id.* 1998; MELE 2003, 6-8; THOMAS 2005, 47-51; GAGARIN 2008, 45-56) e da dove proveniva Epimenide il purificatore (su Epimenide e Creta cfr. TORTORELLI GHIDINI 2002; MELE 2003, 7-8). Creta è anche una meta nei viaggi di Solone (che si spingerà poi a Cipro secondo una ben nota rotta marittima), nonché il luogo dove il *bouphonos* Sopatro si era auto-esiliato prima di essere richiamato ad Atene; un Cretese è anche coinvolto nella macchinosa fondazione di Cirene, e se la versione terea lo riduce a semplice mercante, rivelatore della rotta per la Libia (Hdt. IV 151), quella cirenea lo identifica con Batto (figlio di una principessa cretese), l'ecista in persona (Hdt. IV 154-5); a Creta si era dovuto recare Apollo per purificarsi dall'uccisione del Pitone di Delfi (Paus. II 7, 7; cfr. DOUGHERTY 1993b, 44 n. 35); per altre suggestioni cretesi cfr. PUGLIESE CARRATELLI 1974, 11-12; CAMASSA 1992, 139-43; HÖLKESKAMP 1992, 52-3 con n. 9; CAMASSA 1996, 566-7. Se poi il pensiero cosmogonico che risiede dietro l'idea di Giustizia distributiva è di origine orientale (vd. *supra*), Creta poteva essere stata un ottimo tramite di queste idee verso Delfi: secondo Pausania (X 7, 2), fu un Cretese a purificare Apollo e Artemide dopo l'uccisione del Drago pitico, mentre Pindaro (*Pyth.* 5, 55) ricorda che i Cretesi possedevano *in loco* boschi di cipressi e un antichissimo *xoanon*; vi sono anche testimonianze di sacerdoti cretesi (GUARDUCCI 1946; DELCOURT 1998, 55).

gono quegli accordi armonici che sono *misura* e che fanno della parola un *kosmos* equilibrato, particolarmente evocativo e soprattutto efficace e creativo. Il canto teogonico di Hermes è così possente da essere in grado di creare (κραίνων¹⁰⁷) il suo soggetto, e il suono tratto dalla lira è *μερδαλέον*¹⁰⁸, è così spaventoso¹⁰⁹ che Apollo al sentirlo è preso da sgomento.

Solone ha avuto un rapporto assai complesso e variegato con gli strumenti di trasmissione del pensiero e delle idee disponibili ai suoi tempi¹¹⁰. In quanto poeta, quasi aedo, rivendica un posto nella lunga e feconda tradizione dell'oralità e della memoria, ma in quanto autore di un "codice" legislativo scritto, si pone consapevolmente¹¹¹ nella tradizione della fissazione materiale della legge¹¹², a quest'altezza cronologica ormai feconda d'illustri esempi¹¹³. Ora, è stata recentemente richiamata l'attenzione sul reale significato di questi "codici" legislativi iscritti: non «a safeguard against the domination of powerful private interests within the polis»¹¹⁴, come correntemente ritenuto soprattutto sulla base della pubblicistica antica¹¹⁵, bensì la determinazione di «norme specifiche per problemi specifici, nati da esigenze nuove della *polis*, non previste dalla tradizione»¹¹⁶, in modo da eliminare in partenza determinate controversie, potenzialmente pericolose per l'ordine civico¹¹⁷. Questo sembra essere il caso anche della legislazione soloniana¹¹⁸.

107 *h.Merc.* 427; vd. *supra*.

108 *h.Merc.* 54.

109 Cfr. CANTILENA 1993, 121-5.

110 Cfr. LORAUX 1992, *passim*.

111 ἔργα (Sol. 30, 20); cfr. HÖLKEKAMP 1992, 289; LORAUX 1992, 95-6; SAUGE 2000, 461-2; BERTELLI 2007, 47.

112 Su Solone e la scrittura si vedano LORAUX 1992 e SAUGE 2000, 460-6.

113 Cfr. CAMASSA 1992, 132 ss.; RAAFLAUB 2000, 42 ss.; HALL 2007, 131-5.

114 ALMEIDA 2003, 231; cfr. GAGARIN 1989, 121 ss.

115 Sulla quale si veda BERTELLI 2007, 23-32.

116 BERTELLI 2007, 46-7; cfr. HÖLKEKAMP 1992, 65 ss.; CAMASSA 1996, 564; HÖLKEKAMP 2005, 288-9. *Contra*: GAGARIN 2004, 15, e 2008, 74-6.

117 Cfr. RAAFLAUB 1996a, 1050 («disciplinando con norme statutarie materie e realtà particolarmente suscettibili di originare conflitti, i primi legislatori miravano a eliminarli nell'interesse della pace civica»); FARAGUNA 2006, 72 ss.

118 Cfr. RAAFLAUB 1996a, 1062-3, e FARAGUNA 2006, 69; vd. *supra* per queste stesse osservazioni in riferimento a Dracone. Da questo punto di vista può trovare una spiegazione il sorprendente mantenimento, da parte di Solone, della legge draconiana sugli omicidi, espressione della giustizia aristocratica tradizionale (vd. *supra*). Se i legislatori arcaici potevano intervenire sulle *themistes* antecedenti tramite "emendamenti" (scritti), e l'istituzione del tribunale dell'Eliea (vd. *supra*) è da Demostene (23, 28) ricondotta al "primo *axôn*" draconiano, è possibile che questa fosse configurata come un emendamento alla legge draconiana (così GAGARIN 1981b, 24-6), che doveva contenere (o direttamente, o tramite il suo rifarsi alle tradizioni giuridiche precedenti) riferimenti agli altri tribunali ateniesi e alle loro specifiche competenze in casi diversi di omicidio (Areopago, Palladio, Delfinio, forse anche Phreatto: cfr. D. 23, 65-75; AP 57, 3; GAGARIN 1981b, 3; MACDOWELL 1999, 58-84; va notato che anche l'Eliea, in certi casi specifici, poteva in età classica giudicare casi di omicidio: cfr. MACDOWELL 1999, 130 ss.) In questo modo Solone si sarebbe automaticamente trovato a conservare la legge draconiana, che peraltro non contrastava con il suo disegno riformatore.

Parallelamente, è stato notato come «le nuove regole iscritte sulle pietre, che non hanno la consacrazione della tradizione [...] la ricevano insieme con la stabilità e validità proprio dall'uso *pubblico* della scrittura con tutte le garanzie che essa comporta: esattezza del dettato normativo, fissità e permanenza...»¹¹⁹: insomma, quella sicurezza del modo e del mezzo di trasmissione¹²⁰ che garantisce al contenuto la completezza e la non-dimenticanza — in altre parole, la *Verità*¹²¹. Viene così a delinarsi — sullo specifico sfondo della *giustizia*¹²² — una contrapposizione dialettica fra *themistes* (gli antichi “giudizi” normativi dei giudici/*basileis*) e *thesmoi* (le nuove regole poleiche)¹²³, svincolata da eventuali “rivendicazioni popolari” ma che trova nella vicenda di Solone piena congruenza con la sua presa di posizione — nel sottolineare la sua *scrittura* legislativa¹²⁴ — contro gli *agraphoi nomoi*¹²⁵, contro l'*exēgēsis* tradizionale, contro quella *dikē* arcaica che, ancora per Esiodo, era fondata sulla “dolce” *persuasione*, sulla capacità cioè del *basileus*-giudice di emettere “la più retta sentenza” nel senso della più accettabile dalle parti in causa. La Verità da porre *nel mezzo*¹²⁶ non è persuasione, inganno piacevole o *skolios*: è applicazione e adeguamento alla Giustizia cosmica.

La somiglianza d'intenti fra legislatori (*nomothetai* o forse, più correttamente, *thesmothetai*), riformatori, arbitri, purificatori, ecisti e fondatori — tutti accomunati, fra l'altro, dall'ascendenza delfica — farebbe infatti pensare ad una comune linea d'intervento finalizzata alla risoluzione di una condizione di squilibrio nei

119 BERTELLI 2007, 47-8 (corsivo mio); già GAGARIN 1989, 132-41, vedeva nell'ufficialità quasi sacrale della pubblicazione, e nella conseguente autorità/autorevolezza “pubblica”, il senso della scrittura delle leggi arcaiche (cfr. poi *Id.* 2008, 67-92: «writing would make the rule a law», p. 92).

120 In questo caso, una sicurezza fatta più per essere “percepita”, essendo tale scrittura «destinata ad essere vista piuttosto che letta» (CAMASSA 1996, 569; cfr. *Id.* 1992, 151); di parere diverso GAGARIN 2004, 16-7.

121 Vd. *supra* per i rapporti fra completezza della trasmissione testuale, non-dimenticanza e verità; sul rapporto fra gli apparati legislativi e la memoria, cfr. le osservazioni di AMBAGLIO 2004.

122 «Un altro aspetto evidente di queste antiche leggi [sc. dei codici scritti] è la loro ossessione per la precisione nella definizione dei casi di applicazione e delle ammende» (BERTELLI 2007, 47).

123 Sulla differenza tra *themistes* e *thesmoi* (e *nomoi*), cfr. SINCLAIR 1961, 23, e MELE 2007, 143-4.

124 ἔγραψα (Sol. 30, 20; vd. *supra*); sulla *scrittura* delle leggi soloniane cfr. GAGARIN 2008, 106-7.

125 Risulta problematico in questo quadro il ruolo di Dracone, da una parte indubbiamente legato alla tradizione del diritto aristocratico (vd. *supra*), come del resto confermato dalla sua quasi completa abolizione da parte di Solone, e dall'altra egli stesso “scrittore” di leggi: ma se usciamo dalla *communis opinio* del “codice scritto” come garanzia contro l'arbitrio aristocratico possiamo anche ipotizzare che l'uso draconiano della scrittura fosse un modo per *ribadire* il diritto aristocratico, in un'epoca di forti tensioni con la “classe” dei medio-piccoli coltivatori (vd. *supra*): «this is elite self-regulations, motivated not by any sense of overwhelming injustice but by a concern about which individuals have power» (OSBORNE 1996, 187). Walter Eder (1986), del resto, aveva già tentato di interpretare i “codici” legislativi scritti come espressione del predominio aristocratico, e se la sua lettura va sicuramente ridimensionata, potrebbe adattarsi bene a Dracone come altro “segno” dell'anomalia politico-sociale dell'Atene di età arcaica. Sulle leggi scritte come reazione a certe *themistes* consuetudinarie, cfr. CAMASSA 1992, 151-3.

126 Cfr. HÖLKESKAMP 1992, 76-7.

kosmoi civici: Demonatte di Mantinea, chiamato a Cirene su ordine delfico per risolvere un problema di impurità rituale (il re zoppo Batto), è definito *katartistēr*, cioè "aggiustatore dell'ordine" (*kata* + *artaō*), e agisce come un legislatore/riformatore¹²⁷, attuando una suddivisione nella popolazione e, come già visto, rimettendo certi poteri regi ἐκ μέσων τῷ δήμῳ¹²⁸. In ugual modo, a Locri, l'interprete e garante delle leggi di Zaleuco era chiamato *kosmopolis*¹²⁹, cioè garante del *kosmos* stesso della *polis*. Il disordine civico sotteso agli interventi normatori era stato notato anche, in termini più astratti e limitatamente al tema dei legislatori, da Karl-Joachim Hölkeskamp¹³⁰: sotto questa ottica, le istanze purificatorie restano al centro dell'attenzione, e con esse la necessità di *risalire alle cause della contaminazione*, richiamando di nuovo le tematiche della memoria, della conoscenza, della "profezia sul passato". L'atmosfera rituale in cui paiono svolgersi tutte queste vicende potrebbe portarci a definire un altro valore per la *scrittura* dei codici legislativi: quel valore *magico* consistente nel tracciare i *segni* dell'alfabeto (non da moltissimo introdotto in Grecia), quasi a dare consacrazione e potere sovranaturale al "codice" stesso, garanzia della *Verità* (da cui poi anche le esigenze di renderlo immutabile e imm modificabile tramite giuramenti ed altri espedienti sacrali).

Non va dimenticato, in questo complesso discorso, che allo stesso secolo di Solone appartengono gli Autori considerati come i primi scrittori in prosa: Anassimandro, Ecateo di Mileto, Ferecide di Siro, Acusilao di Argo. L'origine della scrittura in prosa, nel mondo greco, è problema ampiamente dibattuto e in parte ancora irrisolto: senza alcun dubbio, essa è connessa ad un tipo di produzione letteraria — filosofico-mitografica e storiografica — che, rispetto alla poesia mnemonica accanto cui si afferma, vuole avere uno scopo completamente differente e innovativo: *cercare e spiegare (a volte anche in modo problematico) le cause delle cose*, non limitarsi semplicemente a descriverle: «the medium invites an everyday understanding of events as it avoids the magical and marvelous dimension of poetry»¹³¹. Acusilao avrebbe recuperato la tradizione teogonica esiodica trasponendola in prosa e "migliorandola"¹³², laddove questo miglioramento si colloca nell'ambito di un interesse rivolto all'origine delle cose che gli ha an-

127 Cfr. HUMPHREYS 1983, 250.

128 Hdt. IV 161; la situazione poi degenera nuovamente, e πολλή ταραχή περὶ τῶν τιμέων ἐγένετο (162, 1): nuovamente siamo di fronte a conflitti interni per questioni di *timai* e *moirai* (cfr. HÖLKESKAMP 1992, 75).

129 Vd. *infra*.

130 HÖLKESKAMP 1992, 66-77.

131 GRAHAM D. 2006, 11; in generale sull'avvento della scrittura in prosa cfr. SASSI 2009, 130 ss.

132 9A4 DK; cfr. JAEGER 1961, 110.

che valso l'inserimento fra gli storici logografi da parte di Felix Jacoby¹³³: anticipare la generazione di Eros significava, infatti, illustrare non solo *come* si erano svolte le cose, alle origini dell'Universo, ma anche il *perché*, che invece Esiodo non sembrava interessato ad approfondire¹³⁴. Ecateo stesso poneva la *scrittura* della propria opera (in prosa) a diretta ed esplicita competizione con l'*oralità* dei molteplici *logoi* greci, multiformi e risibili¹³⁵, sul piano "razionalistico" e "positivistico"¹³⁶ della *Verità*.

Certo, la prosa del racconto non è da vedersi all'origine della pratica scrittorica *tout court*, ché anzi bisogna riconoscere il primato della poesia¹³⁷, ma la cosa significativa è che in questa quasi affannosa corsa alla *ricerca delle cause*, alla *profezia sul passato*, e dunque al regno difficile ma fondamentale della *Verità*, la stesura scritta dei "codici" legislativi sembra rivestire un ruolo fondamentale: l'ipotesi che Anassimandro riprenda da essi le immagini "giuridiche" della sua "prosa poeticissima", portata avanti da Maria Michela Sassi¹³⁸, va forse rivisitata alla luce della grande costruzione cosmogonica che abbiamo tentato di ricostruire *supra*, ma che vi sia un nesso è notevole e significativo¹³⁹.

Come si spiega, dunque, il ricorso da parte di Solone alla comunicazione poetica? Vedervi uno strumento di semplice consenso e supporto politico¹⁴⁰ sembra quantomeno riduttivo. Dobbiamo tornare, ancora una volta, alla sua "pazzia", la "trasgressione" consistente nel portare "in piazza" la poesia dei simposi: questo non significava solo trasporre sul piano *pubblico* un evento *privato*, elaborando così il campo del *politico*, ma anche trasportarvi l'atmosfera "armonizzante" e "ordinatrice" che il canto effondeva nella struttura simposiale, venendo così nuovamente a coniugare il ruolo pubblico dell'araldo con quello del vate ispira-

133 Cfr. SASSI 2009, 101-2.

134 Cfr. WEST 1993, 270-1.

135 Ἐκαταῖος Μιλήσιος ὄδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθῆ εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰς τὴν (1F1a FGH).

136 Cfr. SASSI 2009, 131.

137 Cfr. AGOSTINIANI 1996, 1168-72 e 1179-80.

138 SASSI 2006.

139 Le riflessioni circa i rapporti fra le legislazioni arcaiche (scritte) e le *themistes* tradizionali (orali) che abbiamo qui recuperato – gli interventi "legislativi" come "emendamenti" correttivi –, insieme a questi accenni relativi alla ricerca della *Verità* nella prima prosa greca, consentono di inserire anche il fenomeno in esame in una più generale tendenza alla stesura di *hierai bibloi* come "scritture temporanee", momenti fissativi – a volte critici e problematici – di una tradizione quasi sacra, che è stata analizzata in REGGIANI 2010, soprattutto 108-16 (escludendo volutamente le legislazioni arcaiche): la scrittura delle leggi su supporti non monumentali (nei casi di Dracone e Solone, i famosi *axones*: vd. *supra*) non fa che confermare questa impressione.

140 Così GOTTESMAN 1998, 24-5.

to¹⁴¹. Nella contrapposizione fra il suo canto come *kosmos epeōn* e l'*agorē*¹⁴² risiede tutto il senso della scelta della poesia: una struttura proporzionata di parole, un canto che come l'inno teogonico di Hermes sia al contempo armonico e *smerdaleos*, che sia una descrizione del *kosmos* della *polis* e nello stesso tempo ne sia la realizzazione pratica nella forma del *nomos*¹⁴³, una profezia efficace che è ricerca della *Verità* e insegnamento degli strumenti per *conoscerla* e per *purificare* in questo modo la città dalla sua *hybris*.

Questi due aspetti, scrittorio/prosastico e poetico/orale, che si congiungono così indissolubilmente nella figura di Solone (che fra l'altro, almeno secondo Plutarco, avrebbe anche versificato le proprie leggi¹⁴⁴), ne fanno un ottimo esemplare di *aisymnētēs*, "arbitro"¹⁴⁵ ma soprattutto, etimologicamente, "colui che ricorda la parte assegnata"¹⁴⁶, o il destino¹⁴⁷ (da *aisa* e *mnaomai*). Da una parte, il suo *ricordare* (in senso assoluto) deriva, come in Proteo, dal conoscere la *Verità*¹⁴⁸, costituita dal Destino cosmico, la *Moirā* universale e la *aisa* individuale che al contempo è anche *aitia*, «the doing of deliberate choice»¹⁴⁹ che, se effettuata nell'ignoranza del vero, diviene la "causa" della *atē*, ovvero il "peccato" morale e politico¹⁵⁰ – la *hybris* dell'essere *ou kata moiran*. Dall'altra parte, il suo *ricordare* (agli Ateniesi) tutto questo, attraverso la poesia, ne fa al contempo lo *mnēmōn*

141 Vd. *supra*.

142 Sol. 2, 2 (κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος); vd. *supra*.

143 *Nomos* era termine che indicava anche l'armonia delle composizioni musicali; la tradizione delle "leggi cantate" (anche nei simposi) era ben radicata (cfr. SMITH 1922, 194-5; GAGARIN 2008, 34-6) e dello stesso Solone si diceva che avesse legiferato in versi (VS 3, 5; cfr. CAMASSA 1996, 561-3). Sulle "leggi cantate" vd. anche *infra*; sulla struttura interna di un *kosmos epeōn* si veda l'analisi dell'organizzazione del fr. 3 ad opera di LEWIS J. 2008, 60-73. Sul ruolo del canto e della musica nelle cosmogonie, cfr. le osservazioni di BURKERT 1988, 168. Su Hermes e la musica, cfr. SHELMERDINE 1984 (l'invenzione della lira e la funzione culturale della musica, portatrice di armonia) e MOLINA F. 1998, 17-23 e 29-30 (divinazione). Sul "ritmo" che può possedere la giustizia, cfr. OPPERMAN 2003 (su Anassimandro); sui rapporti fra musica, armonia e ordine cosmico si rimanda all'interessante ricerca di LIPPMAN 1963.

144 VS 3, 4 (con il famoso *incipit* che oggi costituisce il fr. 40).

145 Sulla figura dell'*aisymnētēs* cfr. ultimamente FARAGUNA 2005.

146 Cfr. già Arist. *Pol.* III 1285a29 ss.; SALVANESCHI 1979; DARBO-PESCHANSKI 1997, 1065; EAD. 2004, 24. Una ipotesi etimologica alternativa, ma sempre nello stesso ambito, è quella avanzata da FARAGUNA 2005, 335-8, che riconnette il composto ad *aisa* + *hymneō* "cantare", col senso di «colui che dichiara cantando l'*αἴσα* di ciascuno» (p. 336; sulle "leggi cantate" vd. *supra* e *infra*).

147 MCGLEW 1996, 80-1.

148 Il senso del rapporto tra arbitro, *aisymnētēs* e verità è chiarito da Hom. *Il.* XXIII 359-61: durante i giochi funebri in memoria di Patroclo, Achille invia lo scudiero Fenice come "osservatore" (παρὰ σκοπόν) della gara di carri, ὡς μεμνέετο δρόμους καὶ ἀληθείην ἀποείποι ("affinché ricordasse la corsa e riportasse la verità"): l'arbitro è un osservatore che avendo la percezione più diretta può *ricordare* e comunicare la verità (questo doveva essere il senso dell'*istōr* nella scena giudiziaria sullo Scudo di Achille, distinguere il giudizio migliore sulla base della sua conoscenza delle *themistes* – vd. *supra* e, sul ruolo dell'*istōr*, cfr. BONNER 1911, 27; ROEBUCK D. 2001, 59 ss.; 81, e CANTARELLA 2002, 197 ss.).

149 JAEGER 1966, 85.

150 Sulle relazioni fra *aitia*, *aitios* e *aisa* si veda il contributo di Catherine Darbo-Peschanski (1997; riproposto più condensato in EAD. 2004). *Aitia* è parola di V secolo, ma nelle fervide menti dell'età arcaica non doveva mancare almeno la percezione astratta dell' "essere *aitios*".

delle sue stesse leggi¹⁵¹ ed il profeta¹⁵² che rivela agli Ateniesi la causa e il rimedio, l'origine della colpa e la via per la purificazione collettiva; è l'araldo¹⁵³ / *daitros*, sacrificatore, garante e amministratore della giustizia delle parti, dell'adeguamento della *polis* alla vera Giustizia della *Moirai* cosmica.

Su questo sfondo, la duplice "pubblicizzazione" portata avanti da Solone — quella del simposio, con l'elegia recitata in piazza, e quella delle leggi scritte — ricorda gli atti compiuti dai "fondatori" delle isonomie arcaiche, che abbiamo più sopra evocato¹⁵⁴. In tutti questi casi, si verificava una "pubblicizzazione" del potere attraverso una specifica connotazione spaziale di centralità e di movimento "distributivo" che non può non ricordare quella complementarità fra Hestia e Hermes magistralmente analizzata da Jean-Pierre Vernant quale «espressione religiosa dello spazio e del movimento»¹⁵⁵ e poi ripresa, sul versante della sola Hestia, da Marcel Detienne¹⁵⁶. Se, da una parte, Hestia, personificazione mitica del *meson*, è la custode del *koinon*, Hermes è colui che presiede la distribuzione di quanto viene depositato *en mesōi* a tutti i cittadini. Non sarà un caso se Solone si era dimostrato particolarmente attento al Pritaneo, dove era conservato il fuoco sacro di Hestia¹⁵⁷ e dove il legislatore aveva sistematizzato una pratica di pasti comuni¹⁵⁸ oltre che fondato — o quantomeno valorizzato — il culto dei Dodici Dèi¹⁵⁹. Ora, Hestia ha un ruolo ben preciso nei processi di ripartizione sacrificale/alimentare, essa «presiede al mescolamento, alla fusione degli elementi

151 La duplicità scrittura/memoria è splendidamente attestata nel notissimo caso di Spensithios, il *poimikastas/mnamōn* di Arkades (cfr. RUZÉ 1992, 83-4; CAMASSA 1996, 563; BERTELLI 2007, 48-52; GAGARIN 2008, 110-21). L'intercambiabilità fra *aisymnētēs/istōr* (vd. *supra*) e *mnēmōn* delle leggi è ottimamente dimostrata dalla procedura giudiziaria locrese così come ci è stata tramandata da Polibio (XII 16): di fronte all'assemblea dei *chilioi* (che più che un' *ekklēsia* globale pare essere un consiglio "ristretto", una *boulē*, e del resto siamo in un contesto oligarchico) si affrontano il *kosmopolis*, l'interprete del "codice" legislativo di Zaleuco (ovvero lo *mnēmōn*, il garante della sua giustizia: vd. *supra*), e colui il quale ha messo in dubbio la sua interpretazione (entrambi con il famoso laccio al collo; sul senso della disputa e della procedura — finalizzata a conservare il *kosmos* civico — cfr. ZUNINO 1998 e GHEZZI 2006). Qui il rapporto litiganti-*istōr-gerontes* dello Scudo di Achille si traduce in quello contestatore-*kosmopolis-chilioi*, ma il meccanismo sembra assai simile, poiché si tratta sempre di una persona che deve "interpretare" un certo apparato legislativo. Sui rapporti tra "leggi cantate" e memoria cfr. PICCIRILLI 1981; CAMASSA 1992, 143-7; ARNAOUTOGLU 2004, 1-4: sullo *mnēmōn* cfr. anche BETTINI 2000, 39-47.

152 Su Solone profeta vd. *supra* e cfr. MAEHLER 2001, 7-8.

153 Sull'accostamento tra *kēryx* e *mnēmōn* cfr. RUZÉ 1992, 84, sulla scorta di A.J. Beattie.

154 Vd. *supra*.

155 VERNANT 2001, 147-200.

156 DETIENNE 1988, ripubblicato in *Id.* 1990b, 79-93.

157 Paus. I 18, 3; BESCHI/MUSTI 1987, 324 (*ad l.*); DETIENNE 1988, 181 = 1990b, 85. Sulla centralità del Pritaneo cfr. SOURVINOU-INWOOD 1990, 308; GIOVANNINI 1991, 471-2; HÖLSCHER T. 1991, 359.

158 Vd. *supra*; cfr. DETIENNE 1988, 182 = 1990b, 86.

159 Vd. *supra*. Il culto dei Dodici Dèi ateniesi appare strettamente connesso alla centralizzazione dell'Attica (cfr. HÖLSCHER T. 1991, 365) fin da prima dell'epoca tirannica: non si dimentichi il sistema duodecimale su cui si basava l'articolazione dei *basileis* territoriali (vd. *supra*). Sul rapporto fra *polis* e territorio come espressione dell'ordine civico cfr. VON REDEN 1998, *passim*.

separati, ciò che potrà chiamarsi, evocando il modello cosmologico di Anassagora, una *panspermia*, dal nome dell'offerta rituale di ogni specie di semi, confusi dalla cottura del fuoco»¹⁶⁰. Detienne richiama qui, considerando una legge sacra di Cos del IV secolo a.C., la cosmologia anassagorea, ma è abbastanza palese come ad essere chiamato in causa da questo *tithenai en mesōi* sia in primo luogo l'*apeiron* anassimandreo, e dietro di lui tutte quelle molteplici rappresentazioni dell'indistinto primordiale, nel quale è necessario tracciare una strada (*poros*) e trovare una distinzione (*tekmōr*) per poter ordinare — giustamente — il *kosmos*, in una serie infinita di cicli di giustizia e d'ingiustizia.

Se Hestia simboleggia dunque il luogo dell'indistinto, il *koinon* che ha in sé, potenzialmente, il germe della Giustizia, il processo successivo, l'articolazione delle parti e la loro corretta disposizione, nel suo prevedere un movimento dall'interno del *meson* all'esterno del *kosmos*, è necessariamente governato da Hermes, il patrono della giustizia delle parti (*moira*) e della distribuzione proporzionale (*nomos*)¹⁶¹. La suggestione di queste immagini si riverbera, nuovamente, in Solone: se veramente è da ascrivere a lui l'istituzione del culto ateniese per i Dodici Dèi, e se veramente prima dell'erezione dell'altare pisistratide questo si svolgeva in un *bothros/eschara* presso il Pritaneo¹⁶², la contiguità con l'altare di Hestia e il luogo dei pasti comuni non può essere una mera coincidenza. L'attenzione di Solone per il fattore *chronos*¹⁶³ può giustificare la valorizzazione di un culto essenzialmente "zodiacale" o comunque connesso alle scansioni temporali del mondo — laddove il tempo, come visto, era un'essenziale componente del processo cosmogonico. Come Hermes, celebrando il sacrificio ai Dodici Dèi, "crea" un nuovo *kosmos* attraverso una spartizione *kata moiran*, così Solone, istituendo il culto ai Dodici Dèi presso il focolare di Hestia, ricrea idealmente un *kosmos* fondato sul *koinon*, procedendo poi attraverso una distribuzione su più livelli (da quello simbolico dei pasti comuni, a quello didattico delle sue elegie, a quello legislativo e, non ultimo, a quello giudiziario) a fondare quella *giustizia*

160 DETIENNE 1988, 184 = 1990b, 89. Analogamente, anche se seguendo un binario diverso, LINCOLN 1984, 872-3, parlava di «fasi di aggregazione e di segmentazione» nei vari rituali sacrificali, «cicli infiniti di sacrificio e di creazione, nei quali non esistono principio o fine assoluti, ma solo il perpetuo fluire del microcosmo nel macrocosmo e viceversa, in un mondo senza fine».

161 Pur proveniendo da un altro contesto, va segnalato come estremamente significativo «che la sola traccia di Hestia sul territorio di Sparta [cioè di quella *polis* che aveva fatto della distribuzione delle parti una pratica permanente di identificazione comunitaria fra cittadini assolutamente uguali] si legga nell'angusto santuario delle Sorti, delle *Moirai*» (DETIENNE 1988, 185 = 1990b, 90-1; la notizia è di Paus. III 11, 11). Anche nel *megaron* di Delfi le *Moirai* erano contigue all'altare di Hestia (DETIENNE 1988, 190 n. 55 = 1990b, 205 n. 55).

162 Vd. *supra*; sull'analogia tra *bothros* ed *eschara* cfr. BURKERT 1988, 164-5, e VERNANT 2009, 33.

163 Vd. *supra*.

delle parti nelle quali deve identificarsi, in ultima analisi, la sua *Eunomia*¹⁶⁴.

In questo ruolo di tramite fra l'Universo della Giustizia distributiva e il mondo umano egli dunque si sostituisce, o meglio si affianca, ad Hermes¹⁶⁵: ed è significativo che nell'*Iliade* Hermes, inviato da Zeus a scortare Priamo presso il campo acheo, venga paragonato ad un giovane *aisymnētēs*¹⁶⁶. Hermes è *aitios*, amministratore della giustizia delle parti¹⁶⁷, il "distributore" (*daimōn*, da *daiomai*) che svela agli uomini il Destino, la *sorte*, attraverso il getto delle *sorti*. Tutto ciò giustifica e testimonia il legame di Solone, culturale ancor prima che cultuale, con Hermes e con le *Semnai Theai*, le *Moirai* che custodiscono i sentieri di *Dikē*¹⁶⁸ che, concetto focale di tutto il suo pensiero e di tutta la sua azione, si ridefinisce come "regola" del comportamento umano e politico in relazione al Destino universale.

7.5 SEISACHTHEIA

Come abbiamo verificato, l'*Inno a Hermes* sembra essere qualcosa di più di un'ironica eziologia o della propaganda simposiale delle politiche sociali dei Pisistratidi: le numerose suggestioni fin qui individuate sembrano portare in un'unica direzione, quella di un rimaneggiamento ateniese di un antico tematismo mitico, già confluito in un inno "omerico", in cui si riscontrano precise analogie con il mondo concettuale soloniano. La lotta fraterna per il possesso di una *timē* diviene il referente archetipico di quella crisi sociale dei *klēroi* già adombrata negli *Erga* esiodici e nella quale potrebbero vedersi alcune radici del fenomeno coloniale e della condizione dell'Attica pre-soloniana. L'insistenza sul tema del-

164 LINCOLN 1984, 874, aveva notato, a proposito di certi miti sacrificali, come «la riflessione sulla natura del tempo [...] e del cosmo [...] segue direttamente e origina dalla pratica dello smembramento sacrificale».

165 «By thus putting a human person in a divine role [...] the prophetic warner does not speak as a divine herld of the future, [...] but by the natural superiority of human knowledge, wich springs from the depths of his own spirit. [...] H]e must emphasize his "mission" as a prophetic Warner, so that the citizens, who in their folly are blindly rushing to destruction, may have a clear vision of the outcome of their deeds, and bear the responsibility for their coming ruin» (JAEGER 1966, 87-8). Ineccepibile nella determinazione del ruolo di Solone "profeta", la penetrante analisi dello Jaeger soffre i limiti (già ricordati *supra*) di un sostanziale ripiegamento ai soli contenuti testuali, senza quel raffrontarsi con una visione più "storica" che ci fa comprendere come lo scopo di Solone non sia solamente quello di "avvisare" i concittadini del potenziale pericolo derivante dal loro comportamento *hybristēs*, bensì quello di fondare, partendo certo da questi presupposti, un nuovo *kosmos* eunomico.

166 Κούρω αἰσυμνητήρι ἐοικώς (Hom. Il. XXIV 347).

167 DARBO-PESCHANSKI 1997, 1067; *EAD.* 2004, 25.

168 Vd. *supra* sulla Giustizia come "sentiero".

la profezia cleromantica coincide con la fondazione epimenidea del culto areopagitico delle *Semnai Theai* e della conseguente strada "oracolare" da seguire per "purificare" la città contaminata. Hermes "araldo" trova nel Solone *autos kêryx*, cantore di un'epica della giustizia cosmogonica e *daitros* di una nuova distribuzione di *timai* sociali e politiche, uno stringente parallelo. Perfino il clima pacatamente filo-apollineo dell'*Inno* sembra alludere alla saggezza delfica di Solone, che pone la sua ridefinizione della società ateniese sotto il patronato di Apollo *Patroos*¹⁶⁹. Il sacrificio di Hermes *bouphonos* rimanda infine, attraverso i *Bouphonia*, alla cerimonia celebrata dagli Ateniesi al culmine dell'opera di Solone.

Che Solone, direttamente o indirettamente, abbia avuto modo e possibilità di intervenire sul testo dell'*Inno* – al quale, con questo, non si vogliono negare eventuali ritocchi pisistratidi e nemmeno aggiunte posteriori tese a trasformare la *philotēs* finale tra i due protagonisti in un trionfo di Apollo sull'Hermes "soloniano"¹⁷⁰ – non sarà un'ipotesi indifendibile: le numerose testimonianze che ascrivono a Solone le cosiddette "interpolazioni attiche" (o addirittura una *Attikē ekdosis*) dei poemi omerici, in alternativa rispetto a Pisistrato¹⁷¹, e gli studi che hanno portato ad una lettura analoga dell'*Inno* "omerico" a *Demetra* in relazione alla (ri)acquisizione del territorio eleusino¹⁷² sembrano basi di raffronto abbastanza solide. Resta da chiarire quanto del pensiero del nomoteta sia confluito nell'*Inno a Hermes* e quanto, invece, sia stato ripreso della teologia di Hermes e della giustizia cosmica distributiva nell'elaborazione politica di Solone: l'anti-

169 Cfr. in particolare VALDÉS GUÍA 1994; EAD. 2002a, 25-35.

170 Vd. *supra*; naturalmente questi ultimi interventi si dovranno collocare in fase post-clistenica, quando già l'*Oresteia* di Eschilo dimostra una decisa "censura" del ruolo di Hermes nelle vicende areopagitiche, in conseguenza delle politiche di Efilte e poi di Pericle, per parte di madre alcmeonide e dunque filo-delfico (vd. *supra*).

171 ALLEN T. 1913, soprattutto 38-40, ha raccolto le testimonianze relative a questa tradizione (Pisistrato e/o Solone; ne critica poi il fondamento, ma minime varianti in funzione filo-ateniese non avrebbero alterato sostanzialmente la tradizione omerica, e non è neppure detto che tutti i riferimenti ad Atene e all'Attica siano interpolati); si vedano inoltre WILAMOWITZ 1884, 235-66 (Pisistrato); ALLEN T. 1924, 226-38 (Pisistrato/ Ipparco); DAVISON 1955 (Pisistrato); SEALEY 1957, 342-51 (Pisistrato/Solone); PICCIRILLI 1974, 398-415 (Solone/Pisistrato); ALONI 1984, 120 ss. (Pisistrato/ Ipparco); SCHNAPP-GOURBEILLON 1988 (Ipparco); NAGY 1992, 47-51 (Pisistrato/Solone); SIEWERT 1992, 5-8 (Pisistrato, e tendenze filo-ateniesi anche nelle *Catalogo delle Donne* esiodeo); ΡΙΤΟÓΚ 1993 (Pisistrato/Ipparco/Solone); SHAPIRO 1993 (Ipparco); DE LIBERO 1996, 115-6 e 129-30 (Pisistrato/Ipparco); WEST 1999, 380-2 (Ipparco); ID. 2001, 179-81 (Pisistrato/Ipparco); SLINGS 2002, *passim* (Pisistrato/Ipparco/Solone); ALONI 2006, soprattutto 93-108 ss. (Pisistrato). Quanto sappiamo sull'uso dell'*Iliade* da parte di Solone (il catalogo delle navi e la questione di Salamina, vd. *supra*) testimonia l'importanza dei poemi omerici per il legislatore, il quale secondo Diogene Laerzio (I 57) avrebbe pure regolato la recitazione rapsodica di Omero alle Panatenee, ma è una tradizione che si mescola con quella di Pisistrato. Recentemente uno studioso francese, André Sauge, ha perfino proposto una teoria globale secondo la quale l'elaborazione della fissazione scritta dell'intera *Iliade* andrebbe collocata nel periodo storico dell'Atene soloniana (SAUGE 2000, in particolare per le ipotesi compositive pp. 401-505).

172 L'HOMME-WÉRY 1995; SCARPI 2007 ha poi proposto un'altra lettura, ma sempre collegando l'*Inno a Demetra* e l'Atene soloniana.

chità dei tematismi ermaici, il confronto con le cosmogonie arcaiche greche e con analoghe testimonianze vicino-orientali¹⁷³, nonché il parallelo con altri legislatori arcaici¹⁷⁴, orienterebbero verso la conoscenza, da parte di Solone, di precedenti riflessioni, filosofiche e religiose, sull'ordine cosmico, da lui applicate al contesto ateniese in netto contrasto con le precedenti tradizioni, e come tali insegnate ai suoi concittadini¹⁷⁵.

La figura di Solone non verrà sminuita dalla consapevolezza che intervenne solo in una parte di questo complesso sistema, poiché non si tratta di una parte secondaria: l'adattamento alla società ed alle istituzioni ateniesi della più ampia riflessione arcaica sul rapporto fra uomo, dèi, volontà e Destino. Un esito parallelo (in quanto a risultati, non ovviamente in senso cronologico) di questa riflessione può essere riconosciuto, in seguito alle ricerche di Laura Slatkin, nell'*Iliade*, che in virtù di tutta una serie di rimandi e suggestioni mitologiche si può rileggere come un grande poema cosmogonico e antropogonico, un *epos* del significato della condizione umana in rapporto all'intera struttura cosmica¹⁷⁶. Ma l'*Iliade* si riconduce anche alla tematica di *Dikē*, essendo incentrata sull'ingiustizia subita da Achille, *adikia* che è alterazione del *nomos*, riduzione della *moira* spettante all'eroe; presenta dunque sul piano umano quella dialettica fra ordine e disordine che sta alla base – secondo il pensiero cosmogonico arcaico – del *kosmos* universale, attraverso una sequenza di *opposti in conflitto ed in reciproca distruzione* (dall'*adikia* di Agamennone ha origine la sequenza finale della guerra iliaca, che attraverso una serie di scontri e duelli porta alla morte numerosi eroi – Patroclo, Menelao, Achille... – ed alla sofferta sopravvivenza solo di alcuni di loro) che preannuncia l'imminenza della fine di un'epoca cosmica (l'esiodea

173 Su Epimenide, precursore di Solone, e l'Oriente cfr. MAZZARINO 1983, 540 n. 72; per i paralleli fra schemi cosmo-teogonici greci e orientali si vedano già BIANCHI 1954; HÖLSCHER U. 1975; BRIQUEL 1978; in generale SASSI 2009, 42 ss.; confronti tra le idee di ordine cosmico in BROADIE/MACDONALD 1977, KOENEN 1994 (distruzioni cicliche) e ALLAN 2006, 30-1 (con importanti note metodologiche per rintracciare le originali specificità greche); per le connessioni con il pensiero giuridico/politico vicino-orientale si vedano le riflessioni di RAAFLAUB 2000, 50-7; per alcune linee metodologiche cfr. BERNABÉ 1995. Nel recente, enciclopedico e monumentale saggio di Martin West (1997) è possibile trovare una miniera di ulteriori punti di collegamento fra tradizioni greche ed orientali (segnatamente vicino-orientali – per sguardi più lontani si veda già CONGER 1952, e più vicino nel tempo il voluminoso saggio di McEVILLEY 2002). Nell'opera del West c'è anche una specifica sezione dedicata a Solone (pp. 508-12) con interessanti paralleli alle idee del contrasto tra dèi e volontà umana, del *kakon dēmosion*, delle metafore temporalesche, della *atē* divina, etc. West aveva già dedicato un saggio ai rapporti tra cultura filosofica greca arcaica e l'Oriente (WEST 1993); altri classici in materia sono i volumi di BURKERT 1992c e 1999.

174 Sulle analogie fra le leggende dei legislatori arcaici cfr. SZEGEDY-MASZAK 1978, 199-209; HÖLKESKAMP 1992, 52-4; NOUSSIA 2001, 21-2.

175 Pace JAEGER 1966, 90, secondo il quale la percezione soloniana «is based entirely on social and political experience».

176 «The *Iliad* is about the condition of being human and about heroic endeavor as its most encompassing expression» (SLATKIN 1992, 100); «the *Iliad* reminds us of Theti's mythology [...] in order to assert the meaning of human life in relation to the entire cosmic structure...» (*ibid.*, 104).

Età degli Eroi?) che si concluderà, almeno secondo alcune versioni del mito, con il Diluvio¹⁷⁷.

Il Diluvio, connesso al termine di un'epoca cosmica ormai disordinata, segnata da condizioni di squilibrio, era un evento mitico noto anche ad Atene: i leggendari re-serpente nati dalla Terra ricordano, per la loro singolare genesi, gli Sparti di Cadmo (che notoriamente nascono dai denti di un altro rettile), ma all'origine dell'archetipo potrebbe esserci il ripopolamento della Terra operato da Deucalione in séguito al Diluvio: il lancio dei sassi, che vede ovviamente Hermes come portavoce della volontà di Zeus¹⁷⁸, avviene dopo un sacrificio ed è come un grande sorteggio da cui traggono origine le *timai* della nuova epoca¹⁷⁹. Il sacrificio e il sorteggio ci riportano all'*Inno a Hermes*, alla cosmogonia della giustizia distributiva ed al suo probabile referente storico, il sacrificio celebrato dagli Ateniesi (da Solone l'Araldo?) che fu forse all'origine dei *Bouphonia* e che venne chiamato *Seisachtheia*.

Solo a ricordo dell'abolizione dei debiti? I pochi riferimenti nella storiografia più recente pensano, come visto, ad una applicazione del nome della riforma al sacrificio, per eternarne il ricordo cerimoniale¹⁸⁰, sebbene sembri che illustri studiosi precedenti avessero in mente un passaggio esattamente opposto, cioè dal nome del sacrificio alla riforma che sarebbe poi stata conosciuta con questa definizione¹⁸¹. Un interessante parallelo potrebbe aiutarci a restituire al sacrificio di Solone tutto il suo originario valore.

Uno scolio al quinto verso dell'*Iliade* ci ricorda la vera origine della guerra di Troia come la si poteva leggere nei *Cypria* o nelle *Eee* di Esiodo¹⁸²: un conflitto generato dalla volontà di Zeus (attraverso il matrimonio fra Teti e Peleo da cui sarebbe nato Achille, destinato a provocare la morte dei principali eroi e la propria) allo scopo di "alleggerire il peso della Terra":

φασι γὰρ τὴν γῆν βαρουμένην ὑπὸ ἀνθρώπων

177 SLATKIN 1992, 114-23; cfr. Hom. *Il.* XII 3-33; SCODEL 1982. Sul significato del Diluvio in relazione alla fine delle epoche cosmiche, cfr. DE SANTILLANA/VON DECHEND 2003, 83 ss.; D'ANNA 2006, 36. Su diluvi e altre catastrofi cosmiche nei miti greci si rimanda all'analisi di FAUTH 2003.

178 [Apollod.] I 7, 2.

179 Sul rapporto tra sacrificio e cataclismi cosmici si veda GROTTANELLI 1984, che compara tradizioni vicino-orientali e greche relative alla «nascita della vita dalla morte e dallo smembramento sacrificali» (p. 857), senza però ricondurle al concetto della ricreazione di un *kosmos* bene ordinato nelle sue parti.

180 DE SANCTIS 1975, 262 n. 42; PICCIRILLI 1990, 201 (vd. *supra*).

181 WILAMOWITZ 1893, II, 62 n. 37 (vd. *supra*); cfr. KAIBEL 1893, 134: «möglicherweise hat Wilamowitz II 62 Recht, wenn er an ἡ σεισάχθεια festhält: so hiess das Dankopfer (Plut. Sol. 16) und konnte auch die Institution selbst heissen».

182 Cfr. SLATKIN 1992, 119; il frammento esiodico è il 204 Merkelbach-West. Sui rapporti fra il ciclo ciprio e l'*Iliade* cfr. FINKELBERG M. 2000; MARKS 2002.

πολυπληθείας, μηδεμιᾶς ἀνθρώπων οὔσης εὐσεβείας,
αἰτῆσαι τὸν Δία κουφισθῆναι τοῦ ἄχθου¹⁸³.

Si dice infatti che la Terra, pressata dal gran numero di uomini,
non essendovi alcuna reverenza da parte degli uomini, chiese a
Zeus di alleggerire il peso.

La cornice ricorda l'inizio della *Teogonia* esiodea, quando Kronos liberò Gaia dall'incombente presenza di Urano; in entrambi i casi si tratta evidentemente di un appesantimento metaforico, che allude ad una situazione di squilibrio e in modo particolare di *hybris*: là Urano impediva la nascita dei figli (come poi faranno, in altro modo, lo stesso Kronos e infine Zeus), qua gli uomini si comportano empicamente. La tematica del "peso" è richiamato anche nel testo stesso del poema omerico, laddove Achille, investito in pieno da un destino che non riesce a controllare, dopo che la madre gli ha ricordato la sua *moira*, che necessariamente sarà compiuta subito dopo la morte di Ettore¹⁸⁴, si descrive come ἐτόκιον ἄχθος ἀρούρης¹⁸⁵, "inutile peso della Terra".

La coincidenza lessicale con la *Seisachtheia* soloniana è sorprendente: anche nel nostro caso si tratta di un "alleggerimento dei pesi" o, meglio, di un loro sovvertimento di più ampia portata¹⁸⁶, collegato ad una situazione di squilibrio e di ingiustizia, di empietà (il mancato rispetto degli altari di *Dikē*) e di una Terra da liberare. Una Terra "nera" in cui è stato visto anche il richiamo alla fertile pianura eleusina, "liberata" come Salamina dal dominio megarese¹⁸⁷: ma una *Gē melaina*, chiamata a testimone della *Seisachtheia*, doveva essere un personaggio assai simile a quella Demetra *Melaina* nota anche come Demetra *Erinys*, che altra non era se non Demetra ricoperta dallo scialle nero nel suo periodo di ritiro per il rapimento di Persefone¹⁸⁸. Il fatto che a tentare di farla retrocedere sui suoi

183 *Schol. ad Hom. Il. I 5*, 14-17; cfr. SLATKIN 1992, 119-22.

184 *Hom. Il. XVIII 95-6*; questo a conferma di quanto notato *supra* a proposito dei destini intrecciati di morte degli eroi.

185 *Hom. Il. XVIII 104*; cfr. SLATKIN 1992, 123.

186 Cfr. WATKISS LLOYD 1890.

187 L'HOMME-WÉRY 1996a, per esempio pp. 19 ss. Sulla fertilità, vd. *supra*; ricordiamo solo che Solone conosce e adopera un altro modo per alludere alla fertilità della terra (*pieira*, vd. *supra*), ma *melaina* ricorre anche nel fr. 32 (l. 5).

188 Cfr. SLATKIN 1992, 92-6. Sul carattere divino (e cosmogonico) della *Gē* di Solone, cfr. GARCÍA NOVO 1980, 204, e ALMEIDA 2003, 232-3 (un significativo parallelo è stato riscontrato nell'espressione ittita *dankuwai taknu*, "terra nera", che identifica però il mondo sotterraneo: cfr. BERNABÉ 1995, 14). È probabile, come suggerisce FERNÁNDEZ DELGADO 1999, 30, che Solone abbia volutamente giocato sul doppio riferimento cromatico: la terra fertile, ma anche l'antichissima dea. Che peraltro *Gē Kourotrophos*, ovvero la divinizzazione della terra feconda, in relazione con Eleusi, fosse parte integrante della riorganizzazione religiosa soloniana, è stato mostrato da VALDÉS GUÍA 2001b, 89-91, e 2002a, 36 ss. (cfr. anche

passi vengano inviate le *Moirai* (nell'*Inno* omerico a lei dedicato il messaggero è Hermes, come ad Egisto¹⁸⁹) testimonia che anche in quel caso si trattava di una questione di *timai* disattese, esattamente come per Achille – e per la *Seisachtheia* di Solone: «the black-garbed goddess is a metonym of the wrathful, avenging goddess»¹⁹⁰, se non addirittura della stessa Dea del destino¹⁹¹.

Se dunque attribuissimo l'appellativo di *Seisachtheia* all'intero complesso dell'intervento soloniano, sancito e culminato nella celebrazione del sacrificio, concretizzazione della ripartizione delle nuove *timai* ateniesi¹⁹², ci troveremmo di fronte ad un'opera assolutamente omogenea e dotata di una logica intrinseca, che abbiamo tentato di seguire e di ricostruire in queste pagine. La valorizzazione, nei testi soloniani, dei concetti-chiave di *memoria*, *conoscenza*, *verità* e *giustizia* veniva ad assumere una specifica riflessione volta a definire la *giustizia* individuale (quella che con sfumatura morale sarebbe stata poi chiamata *dikaiosynē*¹⁹³) come conoscenza della verità, ovvero del Destino cosmico della *Moirai*, della parte assegnata a ciascuno come misura e limite invalicabile.

Individuando la causa della crisi ateniese nell'ignoranza della misura e del limite, Solone da un lato si propone come insegnante, "maestro di verità", elaborando una didattica civica di cui abbiamo qualche resto frammentario, dall'altro come agente e garante (araldo) di una trasformazione che avrebbe rifondato

L'HOMME-WÉRY 1999, 119-21 e il fr. 37 di Solone: λιπαρή κουροτρόφος). VERNANT 2001, 290 n. 3, aveva già accennato agli «aspetti religiosi della proprietà fondiaria» citando i versi di Solone sulla Terra nera: ed è probabile che, da quest'ottica, assuma particolare rilevanza la ben nota tradizione ateniese relativa all'autoctonia (vd. *supra*), ampiamente studiata da Nicole Loraux (1979; 2000) e recentemente anche da Miriam Valdés Guía (2008) in relazione al valore della cittadinanza così come consolidata in età soloniana e pisistratica. Sulla Terra come generatrice di *eunomia* vd. *supra*.

189 Vd. *supra*.

190 SLATKIN 1992, 95.

191 Così come le tre *Moirai* erano in diretta connessione con l'unica *Moirai*, si può ragionevolmente ritenere che gli stessi rapporti intercorressero fra le tre Erinni (che *supra* abbiamo identificato con le stesse *Moirai*) e Demetra *Erinyes*: quest'ultima si potrebbe dunque configurare come un'altra ipostasi della Dea del destino. Sul rapporto tra singolare e plurale nell'onomastica di questi gruppi di divinità, cfr. HENRICHES 1994, 52-3: il nome singolare può anche alludere indistintamente ad una delle entità della trina. Demetra era altresì legata a specifiche istanze di fondazioni politiche, come ha mostrato DE POLIGNAC 1990.

192 Che vi sia la possibilità che il sacrificio *Seisachtheia* sia stato celebrato alla fine del programma politico soloniano, anziché nel suo mezzo, sembrerebbe suggerito proprio dalla chiamata della *Terra Nera* a testimone della *Seisachtheia*: solitamente la Terra era chiamata a testimone nel corso di giuramenti (cfr. Berti I. 2006) ed un giuramento di amicizia era base sacrale del vincolo eterico simposiale (cfr. GAGNÉ 2009b, *passim*). Anche per la vicenda soloniana è noto un giuramento, quello che sarebbe stato pronunciato dagli Ateniesi sul rispetto delle nuove leggi e – probabilmente – del nuovo sistema istituzionale (*AP* 7, 1): questo sarà dunque da accostare alla celebrazione della *Seisachtheia*, il tutto probabilmente alla fine del mandato.

193 Cfr. JELLAMO 2005, 78-9 e 100 ss.

l'ordine e l'equilibrio dell'intera città¹⁹⁴. Egli dunque procede dapprima, con quelle che abbiamo chiamato "riforme sociali" (abolizione delle situazioni di indebitamento e servitù, ricollocazione degli *horoi* nella loro originaria posizione), all'annullamento delle condizioni di *hybris* e al ritorno allo *status quo ante*; quindi dirige la rifondazione del *kosmos* civico, eliminando la supremazia istituzionale e giuridica dell'aristocrazia genetica e creando un nuovo sistema di valutazione della "giustizia" individuale, adottando criteri economici "oggettivi" come metro di una nuova *aretē* civica¹⁹⁵, secondo una nuova distribuzione di *timai* che assegna a ciascuno la propria parte (*moira, aisa*, destino individuale nella collettività) all'interno della comunità («the rightful and proportionate citizenship»¹⁹⁶), attraverso la pratica del sacrificio collettivo, la quale a sua volta viene a corrispondere alla "pubblicizzazione" ("nel mezzo") del sistema simposiale e coincide con la fondazione del "politico" come sfera di competenza al crocevia fra pubblico e privato¹⁹⁷.

Diego Lanza e Mario Vegetti avevano, più di trent'anni fa, presentato Solone come "incaricato" dai *genē* aristocratici di fondare la "*polis*", ovvero il "politico" quale campo di soluzione dei conflitti sociali ed economici ateniesi¹⁹⁸. È evidente, dal loro articolo, come questo processo sia inteso come un *escamotage* per risolvere la crisi arcaica («la sua è una terapia sintomatica, non eziologica»¹⁹⁹), un semplice spostamento del terreno del conflitto. In realtà, come abbiamo cercato di dimostrare, la categoria del "politico" nasce intrinsecamente legata a tutti gli

194 Andrà letta in quest'ottica anche la riforma calendariale attribuita a Solone (SN 83-6; PARKER R. 1996, 43-55) che, insieme allo spiccato interesse per la scansione (settennale) delle età umane (fr. 23; Hdt. I 32, 2-4; cfr. MUSTI 1990; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 142), testimonia un'attenzione globale al fattore "Tempo" come agente ordinatore del *kosmos* tanto umano (calendario rituale — «vinculado con los diferentes papeles que desempeña el individuo a lo largo de a vida en relación con la polis»: DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 142) quanto universale (calendario astronomico — cfr. VS 25, 4; D.L. I 58; PICCIRILLI 1990, 262-3; sulle basi astronomiche dei "calendari rituali" della Grecia arcaica — segnatamente quello esiodeo — si rimanda ad AVENI/AMMERMAN 2001).

195 Sul concetto civico "classico" di *aretē* (*politikē aretē*), con riferimenti all'età arcaica, si rimanda alle pagine di FINKELBERG M. 2002 e BENÉITEZ 2005.

196 ALMEIDA 2003, 235.

197 «Fueron sólo los propagandistas políticos de fines del siglo V y del siglo IV quienes consideraron a Solón el "padre de la democracia" (por ejemplo, Isoc., 7, 16; Arist., *Pol.*, 1274 a 1-3)...», mentre invece egli «fue, sin duda [...], el auténtico fundador de la polis de Atenas» (DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, 99; «Popular participation in governance should not [...] be confused with equalitarianism»: HALL 2007, 187). Il *politico* come campo d'azione della *polis* pare doversi differenziare all'inizio dal *koinon* come semplice collettività dei cittadini (*pace* MEIER C. 1988, 27): nei racconti delle fondazioni delle isonomie (vd. *supra*), collocare il potere *es meson* significava collocarlo "in comune", ma per farlo pervenire, poi, *tōi dēmōi* serve un ulteriore passaggio, che è precisamente quello del "politico", che stabilisce il sistema attraverso il quale i componenti del *koinon* partecipano di questo potere. È precisamente quella «istituzionalizzazione della presenza civica» di cui parla Christian Meier (1988, 95 ss.) e che sarà definitivamente compiuta dalle riforme clisteniche.

198 LANZA/VEGETTI 1975, 8 ss.

199 *Ibid.*, 10.

aspetti della *polis* e della società dei *politai*, perché è al contempo "etica" della responsabilità²⁰⁰ e «politica teologica»²⁰¹, un vero e proprio "cosmo di mezzo" compreso fra il macrocosmo universale e il microcosmo umano.

Porre tutto questo sotto l'auspicio di *Gē melaina*, la divinità che in ambito eleusino era simbolo della *Dikē* cosmica, tanto quanto sotto il segno di Hermes, significava infatti sottolinearne la finalità, individuabile nell'esigenza di riportare Atene "ferita" in sintonia con l'equilibrio cosmico della giustizia distributiva – un equilibrio "dinamico", come è stato felicemente definito²⁰², poiché animato dalla attiva partecipazione umana nel comprendere e rispettare le strutture universali. Ne emerge pertanto una visione sì autonoma di *polis* come "regno della giustizia"²⁰³, ma, in quanto tale, strettamente connessa ad una *Dikē* più ampia, cosmica, in un'ottica globale di armonia che ben rappresenta la complessità e l'articolazione della riflessione greca sull'uomo e sul mondo.

200 Sull'etica della responsabilità politica dei cittadini ateniesi si veda ad esempio MANVILLE 1999, 39 ss.

201 MEIER C. 1988, 235: «il tentativo cioè di cercare in quell'elemento empirico che era il mondo della polis il compimento della giustizia divina e di approdare poi, a partire di lì, alla concezione di un ordinamento giusto della polis».

202 DE SOUZA LIMA GOMES 2009.

203 Cfr. le idee di Almeida e Manville circa i rapporti su *polis* e giustizia (vd. *supra*).

CONCLUSIONI

«Mientras exista la cultura griega,
mientras exista la cultura occidental,
seguirán hablándonos desde el pasado los versos de Solón,
una de las almas más hermosas de la Humanidad»¹.

Sembra opportuno, per giungere in sede di conclusioni a tirare le somme del complesso percorso fin qui seguito, proporre uno sguardo riassuntivo d'insieme sulle principali tematiche emerse nel corso della trattazione, per fornire anche una chiave di lettura unitaria alla molteplicità delle questioni sollevate in queste pagine.

Solone è l'unico legislatore arcaico di cui ci sia pervenuto, sia pure in stato estremamente frammentario, un *corpus* scritto e autografo, sotto forma di poesie. Questo offre un punto di vista privilegiato per l'analisi delle riforme che gli sono attribuite, anche se subordinato ad una serie di problemi ai quali si deve prestare debita attenzione per evitare una fallace ricostruzione: il contesto di tali testimonianze "dirette" (che, ad esempio, le rende pericolosamente ellittiche per quanto riguarda gli eventi cui paiono alludere); il confronto con le testimonianze "indirette" (che forniscono sostanza ad un profilo che altrimenti sarebbe troppo limitato e limitante); il contesto anche di queste ultime (che andrà scremato dalle distorsioni volontarie o involontarie operate dagli Autori che ce le hanno rese — segnatamente Erodoto, Aristotele, Plutarco, Diogene Laerzio, in relazione alle esigenze delle età in cui hanno operato). Scopo della ricerca è stato dunque quello di riesaminare i testi soloniani, a confronto con la documentazione della sua attività riformatrice, per tentare di dare una spiegazione globale e complessiva della sua opera, dei suoi significati profondi e dei suoi intendimenti precipui.

Dall'analisi dei frammenti superstiti sono emersi preponderanti i temi della *verità* e della *misura*, congiunti nella definizione del concetto di *giustizia*. L'invocazione alle Muse, con cui si apre una delle più note elegie di Solone, si manifesta come richiamo alla *memoria* che, secondo la tradizione greca arcaica, si confi-

1 MUÑOZ VALLE 1972, 56.

gura, in quanto “assenza di dimenticanza” (*a-lētheia*), come garanzia di verità e veridicità, nonché di giustizia. La “buona fama” che Solone chiede alle Muse è dunque la capacità di conoscere e insegnare la vera giustizia, conseguendo in questo modo quella gloria intellettuale che egli contrappone all’etica epico-aristocratica della tirannide, forma di potere potenzialmente ingiusta nel pericolo che essa unisca all’esercizio personale del *kratos* quella forza (*bia*) che invece dovrebbe essere intrinseca alla giustizia stessa. L’unione della *bia* alla *dikē*, dunque, si pone come un primo passo verso la definizione di una giustizia autonoma o assoluta, “vera”, svincolata dai poteri umani e dalla potenza persuasiva delle parole dei *basileis* esiodei, ispirati dalle Muse.

Il passo successivo è stato la definizione delle modalità attuative di questa giustizia, che Solone individua nel concetto-chiave di *conoscenza della misura*. Che il tema della conoscenza sia centrale nel pensiero soloniano è provato specificamente dall’intendimento didattico della sua opera poetica, tesa ad insegnare (vale a dire a trasmettere la sua conoscenza) agli Ateniesi ciò in cui consiste la giustizia, che essenzialmente è *misura*, espressa anche attraverso i correlati semantici di *ordine*, *armonia*, *equilibrio*. Proprio da queste immagini ha preso corpo l’esegesi, già antica, che individuava nella filosofia soloniana quei caratteri di medietà e moderazione che avrebbero portato, fra l’altro, all’elaborazione moraleggiante del ritratto plutarco e all’esaltazione aristotelica della “*politeia di mezzo*”.

Non v’è dubbio che l’istanza etica sia centrale nella polemica di Solone contro i suoi concittadini, nel cui *koros* insaziabile egli individua la causa prima dei mali della città, ma è altresì inconfutabile come l’atmosfera squilibrata che egli stigmatizza venga alla fine ricondotta alla dicotomia fra ricchezza ingiusta e ricchezza giusta, e che tale antitesi abbia un senso pratico piuttosto che etico è provato dal fatto che in detti termini egli intende la ricchezza *ottenuta* in modo ingiusto/giusto. Anche in questo caso si torna dunque al tema di partenza: è in un modo d’agire adeguato (*artios*) e improntato alla *giustizia*, piuttosto che in un modo d’essere improntato alla medietà, che Solone individua la soluzione alla crisi ateniese.

Il contesto sociale ed economico in cui si trovava ad operare Solone stava manifestando quei fenomeni di mobilità che, già adombrati (e criticati) negli *Erga* di Esiodo, esplodono in piena evidenza nella silloge teognidea, che li descrive come totale sovvertimento dei rapporti sociali costituiti, con la rapida ascesa di “nuovi ricchi” e l’altrettanto rapida rovina di molti appartenenti alla “vecchia” aristocrazia. Che Solone, pur non ignorando i rapidi rovesci di fortuna, non cri-

tichi *tout court* il desiderio di riscatto sociale e di ricchezza è abbastanza palese dalle sue stesse parole (“ricchezze desidero averne...”): la sua accusa è rivolta a coloro i quali desiderano arricchirsi smodatamente, *senza misura* e dunque *senza giustizia*, “ricchi” o “poveri” che siano. Il motore di questo fenomeno andrà cercato nei primi sviluppi della società attica nel corso dei “secoli bui” e in particolare nel precoce delinearsi di un “commercio arcaico” (fatto, ovviamente, anche di pirateria e razzie) di cui sembra possibile rintracciare testimonianze già nei secc. X-IX e che avrebbe favorito, nella sua necessità di prodotti destinati a sostenere gli scambi, la nascita di una “classe” di medio-piccoli proprietari terrieri i quali, a loro volta, avrebbero desiderato emulare le fortune degli aristocratici lanciandosi in imprese marittime e, spesso, cercando di ottenere per vie illegali il “capitale” necessario, che non potevano possedere di per sé.

Allusioni omeriche, esiodee, teognidee fanno ritenere che le dispute relative all’acquisizione ereditaria dei terreni abbiano giocato un ruolo importante, unitamente alla corruzione perpetrata in favore dei *basileis*-giudici che dovevano dirimere tali questioni. L’insistenza soloniana sulle antitesi giustizia/ingiustizia e verità/persuasione (trasposte, su un piano noetico, nell’opposizione conoscenza/ignoranza) sembra confermare tale situazione. Da questi fenomeni avrebbe potuto originare quel problema della dipendenza (“indebitamento”) dei piccoli contadini dai grandi proprietari terrieri che Solone risolve rimuovendo ogni legame personale indebito, proibendone anche il verificarsi in futuro, e riportando così la situazione sociale ad un livello “zero”, ad un punto di partenza imprescindibile per l’elaborazione della successiva fase riformatrice, quella delle istituzioni sociali e politiche.

Se, infatti, fino a questo momento, Solone ha limitato il suo intervento alle *procedure* della giustizia, azzerando le ingiustizie che si erano accumulate nel tempo egli può procedere alla vera e propria (*ri-*)fondazione della giustizia nella società ateniese che, seguendo il percorso logico del suo pensiero, tende a manifestarsi come un *ristabilimento dell’equilibrio e della misura*. Il famoso distico relativo al rifiuto dell’*isomoiria* della terra chiarisce come dovettero svolgersi gli eventi, almeno con un certo grado di probabilità. Quella “classe media” formatasi nel corso dell’alto arcaismo e che si era trovata alla fine in gran parte assoggettata ai grandi proprietari era la stessa portatrice delle istanze del cosiddetto “oplitismo”, consistente in definitiva nella rivendicazione di un posto non di subordinato nella gestione della *polis*, come derivazione dal posto ricoperto nella compagine dell’esercito poleico. *Oplitismo* significava trasposizione dell’antica etica guerriera “omerica”, prettamente aristocratica, alla nuova etica militare dei cit-

tadini della *polis*. La società “omerica” fondava il proprio equilibrio interno su di una dialettica fra *timē* (“onore”, posizione sociale) e *geras* (“privilegio” materiale) derivante dalla gloria individuale (*kleos*) basata sul valore dimostrato in guerra. La spartizione del bottino, basata sul principio della *isē moira* (Il. IX 318) e replicata in tempo di pace dalla spartizione alimentare in sede di banchetto, era la garanzia di un *kosmos* sociale eminentemente egualitario e nello stesso tempo gerarchico, proporzionale al valore (con il *basileus* cui spettava la parte migliore). L'*isomoiria* delle terre, così come reclamata dagli Ateniesi alla vigilia delle riforme soloniane, non è dunque nient'altro che la rivendicazione “oplitica” di un sistema egualitario, consolidato in ambito aristocratico, da allargare all'intera cittadinanza.

Il rifiuto da parte di Solone di procedere in questo senso chiarisce che non è sua intenzione instaurare un'uguaglianza “democratica” (*ante litteram*, ovviamente) fra i cittadini, bensì una diversa articolazione civica, che sostituisca al *kleos* aristocratico un altro metro di valutazione individuale. L'esito della sua elaborazione, consistente nella ben nota suddivisione “timocratica”, fondata sul reddito annuale individuale, dimostra che la sua ricerca di una classificazione che potesse essere conforme all'idea di giustizia lo conduce alla definizione della *ricchezza* o, meglio, della *capacità di guadagno* come parametro universalmente valido e indipendente da caratteristiche esteriori come il valore guerriero o da privilegi genetici come l'appartenenza familiare, bensì legato alla *conoscenza* del modo di arricchirsi giustamente. L'apparato legislativo teso a regolare determinate situazioni economiche e commerciali (leggi suntuarie; divieto dell'esportazione dei prodotti locali a parte l'olio; incentivi per le attività artigianali), nonché la proprietà terriera (divieto di acquisizione illimitata; regolamentazione di confini, servitù prediali, diritto ereditario), sarebbe a questo punto servito come garanzia di una sempre giusta acquisizione della ricchezza. Infine, l'assegnazione del ruolo civico (dalla generica partecipazione assembleare, aperta anche ai *thētes*, all'apertura delle cariche magistratuali alle prime tre classi, fino al riservare l'arcontato ai soli *pentakosiomedimnoi*) in base a questo nuovo parametro valutativo segna da un lato il crollo del monopolio aristocratico sulla gestione della *polis* e dall'altro l'introduzione di un nuovo concetto di *proporzionalità* nell'altrettanto nuovo ideale della *responsabilità civica* individuale/collettiva che Solone stesso inaugura contestualmente alla rifondazione della giustizia, la quale viene dunque a specificarsi nella forma di *giustizia distributiva e retributiva*.

L'elaborazione politica di tale complesso sistema si accompagna, nei lacerti poetici di Solone, ad un'altrettanto articolata riflessione filosofica relativa al de-

stino umano ed al rapporto fra *destino* stesso e *volontà*. Per Solone, come sembra emergere chiaramente dalle analisi testuali, l'unico modo per vivere secondo giustizia consiste nell'armonizzare la volontà al destino, così come misteriosamente prestabilito fin dall'inizio dei tempi dalla potenza suprema di *Moira*, alla quale nemmeno gli dèi possono sottrarsi: e questo adeguamento non si può ottenere in altro modo se non attraverso la *conoscenza* della norma suprema (*nomos*) che regola l'assegnazione del destino individuale secondo giustizia. La coincidenza terminologica e concettuale fa ritenere che la *giustizia* sulle cui basi egli pone la *polis* coincida esattamente con questa *giustizia cosmica* che regola l'intero Universo mantenendolo in equilibrio ed armonia. In questi termini, il pensiero soloniano sembra riallacciarsi alla speculazione cosmologica coeva, tendente a individuare nell'organizzazione cosmica principî di equilibrio configurati secondo meccanismi di giusta proporzionalità fra gli elementi costitutivi dell'Universo stesso, il tutto in conformità di una norma universale che assume il valore di giustizia (*Dikē*) e l'aspetto di un ineluttabile destino consistente nell'adeguata assegnazione delle "parti" (*Moira*), secondo una *misura* che sembra definita come *Tempo* (*Chronos*), venendo a tracciare un ulteriore parallelismo fra Solone e le cosmologie arcaiche, in particolare quella di Anassimandro.

Il "linguaggio giuridico" recentemente riconosciuto nella difficile prosa anassimandrea è stato assunto come prova di una derivazione della speculazione cosmologica arcaica dalle suggestioni nate nel campo della sperimentazione politica: ma il "linguaggio cosmologico" rintracciabile in tanti passi soloniani, insieme ad una disamina delle cosmogonie greche arcaiche, i cui tratti salienti possono essere fatti risalire a tradizioni mitologiche assai più antiche, sovverte decisamente la direzione di queste influenze culturali. Non che sia possibile, se non a prezzo di incongrue forzature, derivare la riflessione politica da un principio cosmologico: ma entrambi gli ambiti sembrano procedere da una comune visione di un Universo intrinsecamente regolato da una norma suprema secondo una specifica *giustizia*, alla quale è *necessario* conformarsi per non giungere alla totale distruzione.

Da questo punto di vista, è sembrato possibile attribuire a Solone quel legame precipuo tra la storia politica ateniese e il dio Hermes, legame che trova la sua più evidente manifestazione nello sviluppo, di poco successivo, del tipo scultoreo dell'Erma. Sul versante cosmologico, Hermes appare configurato (a partire dall'*Inno omerico* a lui dedicato, raffrontato con materiale mitologico più antico a cui esso sembra ispirarsi) come il garante dell'ordine cosmico, in quanto agente dispensatore della giustizia distributiva. Sul versante umano/terreno, Hermes è

colui il quale svela agli uomini come conformarsi a tale giustizia, attraverso le forme profetiche che gli sono peculiari, cledonomanzia (oracolo della voce casuale) e cleromanzia (oracolo del sorteggio e del lancio delle pietre), entrambe basate sulla *casualità* come momento rivelatore del Destino. Hermes appare strettamente legato ad Atene fin da tempi antichi, pur non figurando tra le divinità “ufficiali” dell’Attica, ed in particolare viene utilizzato, attraverso genealogie mitiche modificate, per istituzionalizzare il dominio ateniese sul territorio eleusinio: un espediente che deve risalire ad un’epoca anteriore a quella pisi-stratica, quando Eleusi – contesa ai Megaresi – è già strettamente unita all’Attica ed anzi vengono accentrate le cerimonie rituali, e plausibilmente a quella di Solone, che del resto utilizza un’altra personalità mitica – Aiace – per fondare le pretese ateniesi su Salamina, anche in questo caso nell’ambito del contrasto territoriale con la vicina Megara.

Nella mitologia civica ateniese Hermes (*Areias*, secondo un’antica epiclesi micenea) appare strettamente legato al colle dell’Areopago (“collina giovevole”, stando ad un’etimologia preferibile al più popolare “colle di Ares”), dove sembra attestato un culto/rituale oracolare cleromantico intitolato alle tre *Semnai Theai*, aspetto eufemistico delle *Moirai/Erinni*, le guardiane del Destino e della Giustizia cosmica, nonché a *Hēsychos*, un misterioso eroe ancestrale che, sulla base di alcune specificità culturali, potrebbe rappresentare un aspetto rituale dello stesso Hermes. Quest’ultimo appare connesso alla tradizione relativa alla fondazione del tribunale dell’Areopago (la vendetta e il giudizio di Oreste): la vicenda immortalata da Eschilo, a pochi anni dalle riforme di Efialte, può essere letta come una versione tesa a oscurare la presenza ermaica (che traspare comunque da alcune allusioni) in favore di Apollo e Atena, alla luce della nuova tendenza politica mirante a sovrapporsi alla precedente esperienza soloniana. Ma la trasformazione delle Erinni in Eumenidi, parallela alla transizione dalla vendetta familiare alla giustizia civica, non può essere altro che una trasposizione leggendaria delle riforme di Solone, improntate al superamento dell’antica giurisdizione dei *genē* aristocratici tramite la creazione di uno “spazio civico” di responsabilità individuale/collettiva, in conformità ai dettami della giustizia cosmica, e più specificamente al rinnovamento del consesso areopagita, ormai aperto, tramite gli ex-arconti, ad un criterio selettivo “pubblico” piuttosto che genetico.

Analogamente, è possibile inferire che l’episodio centrale dell’*Inno omerico a Hermes* (una composizione poetica fortemente sospettata di rimaneggiamenti intervenuti in contesti culturali dell’Atene arcaica), la consegna dell’oracolo clero-

mantico delle *Thriai* a Hermes da parte di Apollo, alluda all'istituzione dell'oracolo cleromantico delle *Semnai* dell'Areopago, e vi sono argomenti sufficienti per attribuire il tutto a Solone il quale, nell'autoproclamarsi araldo di una giustizia posta "nel mezzo" per i suoi concittadini, non può mascherare i numerosi punti di contatto con la teologia dell'Araldo divino per eccellenza: come Hermes, nell'*Inno*, fonda l'ordine cosmico/divino mediante una spartizione proporzionale (la *dais* sulle rive dell'Alfeo), così Solone, ridistribuendo ruoli e compiti in modo equilibrato, rifonda nella *polis* la *Dikē* universale, stabilendo un nuovo concetto di "responsabilità" consistente nell'adeguamento della volontà umana al Destino.

Il respiro cosmico delle riforme soloniane è confermato anche dagli eventi che le hanno immediatamente precedute (la legislazione di Dracone, il massacro dei Ciloniani e la purificazione di Epimenide, che alcuni indizi farebbero ritenere essersi svolti in quest'ordine) e che appartengono a quella fase di contrasto fra aristocratici e medio-piccoli proprietari ("oplitici") dalle cui cause prende il via l'intera riflessione di Solone. Nel ribadire la sostituzione di un nuovo tipo di giustizia, più corale e condivisa, alla tradizionale *exēgesis* eupatride che ancora informava il "codice" draconiano e che tuttavia non aveva saputo evitare il *miasma* dell'*agos* degli Alcmeonidi, pur espulsi secondo l'antica procedura del *pharmakos*, Epimenide e Solone (che dal primo trae ispirazione) rintracciano (tramite una "profezia sul passato") le cause dello squilibrio in un originario peccato contro la *Moira* universale, e sono consapevoli che la sua soluzione non può passare che attraverso una rifondazione dell'intero *kosmos* poleico. Gli atti di Epimenide alludono infatti a riti di fondazione, e il sacrificio compiuto collettivamente prima (o al termine) della "seconda fase" delle riforme (cerimonia fondativa di una rinnovata coesione civica, cui allude Solone con la metafora del "simposio pubblico" e presumibilmente rimasta nel calendario festivo ateniese sotto le spoglie dei *Bouphonia*) riecheggia la *dais* con cui Hermes procede, tramite spartizione, alla fondazione del nuovo ordine cosmico. Il nome del sacrificio, infine, che secondo le fonti si sarebbe chiamato *Seisachtheia*, costituisce uno specifico richiamo a certe tematiche di fondo trattate nel ciclo epico iliadico (la Terra appesantita che desidera liberazione) e riferite al diluvio che avrebbe posto fine all'età degli Eroi, e dato inizio a una nuova epoca cosmica.

Su questo sfondo, l'opera di Solone — valorizzata in massima parte nella sua legittimità storica da numerosi indizi — si può riassumere nella definizione di una *giustizia assoluta* fondata su di una *misura distributiva*, sulla quale egli sviluppa una visione della cittadinanza rispondente al criterio della *responsabilità*

individuale e collettiva, che stabilisce un nesso inscindibile fra volontà e destino, e fra *polis* e *kosmos*, in una prospettiva universale di armonia che rappresenta il metro interpretativo costante del pensiero greco sull'uomo e sul mondo.

TABELLA 1.

PROPOSTE PER UNA RIDEFINIZIONE DELLA STORIA ATENIESE ARCAICA

<i>Periodo</i>	<i>Testimonianze materiali</i>	<i>Sviluppi sociali</i>	<i>Eventi storici</i>
XI-X sec.	<ul style="list-style-type: none"> - Attica insediata “kata poleis” (Th.) - Torico reinsediato dal X sec. (sfruttamento minerario?) - Diffusione di ceramica protogeometrica 	<ul style="list-style-type: none"> - Sviluppo di un’aristocrazia economicamente “forte” dai <i>big men</i> dei secoli bui, o <i>basileis</i> = arconti (Th.) 	<ul style="list-style-type: none"> - I primi re ateniesi
X-IX-VIII sec.	<ul style="list-style-type: none"> - Frequentazioni di mercanti stranieri (?) - Sviluppo insediativo nell’Attica costiera - Diffusione delle anfore SOS - Notevole arricchimento di classi sociali privilegiate 	<ul style="list-style-type: none"> - Sviluppo dei <i>naukraroi</i> (aristocratici impegnati in imprese marittime) - Sviluppo accentratore da parte di Atene: consiglio di 12 <i>basileis</i> (= pritani dei <i>naukraroi</i>) che affiancano quello ateniese - Sviluppo dei <i>thētes</i> (?) 	<ul style="list-style-type: none"> - Cecrope (“primo sinecismo”)
VIII sec.	<ul style="list-style-type: none"> - Sviluppo insediativo nell’Attica interna - Crisi nella produzione artigianale e nello sfruttamento minerario - Sviluppo dell’oplitismo - Ampliamento dei rituali funerari a nuove classi sociali - raffigurazioni navali sulla ceramica geometrica 	<ul style="list-style-type: none"> - Sviluppo dei poteri locali: 48 <i>naukraroi</i> + 2/3 arconti ateniesi; contrasti e creazione del Consiglio dell’Areopago - Sviluppo degli <i>zeugitai</i> (medio-piccoli proprietari terrieri con terre concesse dagli aristocratici oppure conquistate al confine megarese) e loro coinvolgimento nelle imprese marittime dei <i>naukraroi</i> - Progressivo riconoscimento civico degli <i>zeugitai</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Menesteo: flotta ateniese nell’<i>Iliade</i>, rivalità con Teseo - Teseo (definitivo “sinecismo”) - Conquista di Eleusi, Salamina, Nisea ? - Dracone (alla fine, o all’inizio del VII s.)
VII sec.	<ul style="list-style-type: none"> - Ritorno della selettività funeraria - Deposito votivo dell’Areopago (ultimi decenni) 	<ul style="list-style-type: none"> - Sviluppo delle forme di sfruttamento degli <i>zeugitai</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Cilone (all’inizio) - Conquista megarese di Salamina e Nisea - <i>agos</i> - processo agli Alcmeonidi (alla fine)
VI sec.			<ul style="list-style-type: none"> - Riconquista di Salamina - Epimenide - 594/3 arcontato di Solone - Riconquista di Nisea (da collocare un po’ dopo Salamina, per le questioni anagrafiche pisistratiche).

TABELLA 2.

PROPOSTE PER UNA SISTEMAZIONE DEL LESSICO NORMATIVO ARCAICO

Proponiamo di séguito una “griglia” esplicativa, per tentare di dare una sistemazione al variegato e complesso lessico greco-arcaico relativo all’ambito della “legge”.

<i>Themis</i>	Usato sempre al singolare, individua la divinità che personifica una “norma” stabilita (<i>tithēmi</i>) e solitamente immutabile (<i>istēmi</i> : cfr. DELG s.v.); a volte è persino l’ “oracolo” che rivela la norma.
<i>ethea</i>	I “costumi”, le norme di comportamento invalse nell’uso consuetudinario.
<i>themistes</i> (<i>thesmia</i>)	Individuano le “regole” stabilite (<i>tithēmi</i>) dal giudizio (<i>dikē</i>) dei giudici/ <i>basileis</i> ; in senso esteso, regole di comportamento, usanze, consuetudini (ma di segno diverso rispetto agli <i>ethea</i> , in quanto connesse con <i>Themis</i>).
<i>thesmos/oi</i>	Altra tipologia di “regole” o “leggi” specifiche, stabilite (<i>tithēmi</i>) preferibilmente su supporto scritto, in aggiunta/correzione alle <i>themistes</i> .
<i>nomos</i>	Ordinamento, <i>kosmos</i> ordinato, in senso proporzionale/distributivo (<i>nemō</i>); poi “legge” <i>tout court</i> .
<i>nomoi</i>	“Norme” specifiche che fanno riferimento ad un <i>nomos</i> .

APPARATI

- I. Bibliografia
- II. Fonti, repertori, strumenti
- III. Indice analitico
- IV. Indice dei passi soloniani
- V. Indice generale

BIBLIOGRAFIA

- Frank E. ADCOCK (1927), *Tradition and Early Greek Code-Makers*, "Cambridge Historical Journal" 2, 95-109.
- Arthur W.H. ADKINS (1960), "Honour" and "Punishment" in the Homeric Poems, BICS 7, 23-32.
- Arthur W.H. ADKINS (1963), "Friendship" and "Self-Sufficiency" in Homer and Aristotle, CQ 13, 30-45.
- Arthur W.H. ADKINS (1971), *Homeric Values and Homeric Society*, JHS 91, 1-14.
- Arthur W.H. ADKINS (1972a), *Homeric Gods and the Values of Homeric Society*, JHS 92, 1-19.
- Arthur W.H. ADKINS (1972b), *Truth, ΚΟΣΜΟΣ, and APETH in the Homeric Poems*, CQ 22 (1972), 5-18.
- Arthur W.H. ADKINS (1987), *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, Roma/Bari (Merit and Responsibility. A Study in Greek Values, Oxford 1960).
- Emmanuel AGORATSIOS (2007), *Kylon: The Man Who Changed Athens*, in *Greek Research in Australia. Proceedings of the Sixth Biennial International Conference of Greek Studies (June 2005)*, eds. E. Close, M. Tsianikas, G. Couvalis, Adelaide, 107-12.
- Luciano AGOSTINIANI (1996), *Lingua, dialetti e alfabeti*, in SETTIS (ed.) 1996, 1141-80.
- Douglas AL-MAINI (2009), *The Political Cosmology of the Homeric Hymn to Demeter*, JIES 37, 89-114.
- Salvatore ALESSANDRÌ (1980), *Solone a Cipro*, "Annali dell'Università di Lecce - Facoltà di Lettere e Filosofia" 8-10.I (1977-80), 169-93.
- Thomas ALEXANDER (1988), *Arche, Dike, Physis: Anaximander's Principle of Natural Justice*, "Southwest Philosophical Studies" 10.3, 11-20.
- Teresa ALFIERI TONINI (2001), *La documentazione epigrafica del sorteggio ad Atene ed in altre città greche*, in CORDANO/GROTTANELLI (eds.) 2001, 107-18.
- William ALLAN (2006), *Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic*, JHS 126, 1-35.
- Archibald W. ALLEN (1949), *Solon's Prayer to the Muses*, TAPhA 80, 50-65.
- Thomas W. ALLEN (1897), *The Text of the Homeric Hymns, IV*, JHS 17, 241-67.
- Thomas W. ALLEN (1913), *Pisistratus and Homer*, CQ 7, 33-51.
- Thomas W. ALLEN (1924), *Homer: the Origins and Transmission*, Oxford.
- Thomas W. ALLEN, William R. HALLIDAY, Edward E. SIKES (eds.), *Homeric Hymns*, Oxford 1936 (rist. Amsterdam 1980).

- Francis G. ALLINSON (1880), *On $\pi\acute{\alpha}\rho$ as an Adjective*, *AJPh* 1, 458-60.
- Joseph A. ALMEIDA (2003), *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*, Leiden/Boston.
- Antonio ALONI (1981), *Le Muse di Archiloco. Ricerche sullo stile archilocheo*, Copenhagen.
- Antonio ALONI (1984), *L'intelligenza di Ipparco. Osservazioni sulla politica dei Pisistratidi*, *QS* 19, 109-48.
- Antonio ALONI (2006), *Da Pilo a Sigeo. Poemi, cantori e scrivani al tempo dei Tiranni*, Alessandria.
- Antonio ALONI, Alessandro IANNUCCI (2007), *L'elegia greca e l'epigramma dalle origini al V secolo*, Firenze.
- Karin ALT (1979), *Solons Gebet zu den Musen*, "Hermes" 107, 389-406.
- Pierre AMANDRY (1950), *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris.
- Delfino AMBAGLIO (2004), *Memoria e oblio delle leggi: un possibile strumento di lotta politica*, in CATALDI (ed.) 2004, 335-50.
- Orlando AMEDURI (1971), *L'Eunomia di Solone e le Eumenidi di Eschilo*, *AFLN* 1 (1970-1), 15-22.
- Moshe AMIT (1965), *Athens and the Sea. A Study in Athenian Sea Power*, Bruxelles.
- Carmine AMPOLO (1988), *Introduzione e Commento a Plutarco, Le vite di Teseo e di Romolo*, eds. C. Ampolo, M. Manfredini, Firenze/Milano, vii-lv e 191-343.
- Carmine AMPOLO (1996), *Il sistema della "polis". Elementi costitutivi e origini della città greca*, in SETTIS (ed.) 1996, 297-342.
- Valeria ANDÒ (2005), *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica*, Roma.
- Antony ANDREWES (1974), *The Survival of Solon's Axones*, in *Phoros. Tribute to B.D. Meritt*, eds. D.W. Bradeen, M.F. McGregor, Locust Valley (NY), 21-8.
- Antony ANDREWES (1982), *The Growth of the Athenian State / The Tyranny of Pisistratus*, in BOARDMAN/HAMMOND (eds.) 1982, 360-416.
- Ilias ARNAOUTOGLOU (1993), *Pollution in the Athenian Homicide Law*, *RIDA* 40, 109-35.
- Ilias ARNAOUTOGLOU (2004), *Aspects of Oral Law in Archaic Greece*, in CAIRNS/KNOX (eds.) 2004, 1-13.
- Graziano ARRIGHETTI (2000), *Introduzione a Esiodo, Teogonia*, ed. G. Arrighetti, Milano¹⁰, 7-52.
- Marylin B. ARTHUR (1983), *The Dream of a World without Women: Poetics and the Circles of Order in the Theogony Prooemium*, "Arethusa" 16, 97-116.
- David ASHERI (1966), *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia*, Torino.
- David ASHERI (1969), *Leggi greche sul problema dei debiti*, *SCO* 18, 5-122.
- David ASHERI (1985), *Formes et procédures de réconciliation dans les cités grecques: le décret de Nakone*, in *Symposion 1982 (Santander, 1-4 Septiembre 1982)*, ed. F.J. Fernández

- Nieto, Valencia, 135-45.
- David ASHERI (1982), *Osservazioni storiche sul decreto di Nakone*, in *Materiali e contributi per lo studio degli otto decreti da Entella*, ed. G. Nenci = ASNP 12, 1033-53.
- Jacqueline ASSAËL (2001), *Phémios autodidaktos. Self-Taught Phemios*, RPh 75, 7-21.
- Apostolos ATHANASSAKIS (1989), *From the Phallic Cairn to Shepherd God and Divine Herald*, "Eranos" 87, 33-49.
- Janick AUBERGER (2001), *Le lait des Grecs: boisson divine ou barbare?*, DHA 27, 131-57.
- Anthony AVENI (1993), *Gli imperi del tempo. Calendari, orologi e culture*, Bari (*Empires of Time. Calendars, Clocks, and Cultures*, London/New York 1990).
- Anthony F. AVENI, Albert AMMERMAN (2001), *Early Greek Astronomy in the Oral Tradition and the Search for Archaeological Correlates*, "Archaeoastronomy" 16, 83-97.
- Agatha BACELAR (2002), *A representação de Sólon nas Histórias*, GAIA s.t. , Terceira Edição
- Mary BACHVAROVA (2006), *Divine Justice across the Mediterranean: Hittite Arkuwars and the Trial Scene in Aeschylus' Eumenides*, "Journal of Ancient Near Eastern Religions" 6, 123-53.
- B.L. BAILEY (1940), *The Export of Attic Blackfigure Ware*, JHS 60, 60-70.
- Michael BAKAOUKAS (2001), *Solon's Forgotten Genealogy*, ElectronAnt 6, s.p., <URL: <http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V6N1/bakaoukas.html>>.
- Elemer BALOGH (1943), *Political Refugees in Ancient Greece from the Period of the Tyrants to Alexander the Great*, Johannesburg.
- Ryan K. BALOT (2001), *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton (NJ)/Oxford.
- Hervé BARREAU (2007), *La conception du mouvement chez les anciens philosophes grecs*, "Ktema" 32, 7-30.
- Krystyn BARTOL (1993), *Greek Elegy and Iambus. Studies in Ancient Literary Sources*, Poznań.
- Laurence BAURAIN-REBILLARD (1998), *Les vases "communicants" à Athènes, des offrandes de l'Acropole aux premiers banquets sur l'Agora*, "Ktema" 23, 125-36.
- John D. BEAZLEY (1948), *Hymn to Hermes*, AJA 52, 336-40.
- Karl J. BELOCH (1913), *Griechische Geschichte*, I.2, Strassburg².
- Benita BENÉITEZ (2005), *La ciudadanía de la democracia ateniense*, "Foro Interno" 5, 37-58.
- Émile BENVENISTE (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, Paris.
- Ann L.T. BERGREN (1982), *Sacred Apostrophe: Re-Presentation and Imitation in the Homeric Hymns*, "Arethusa" 15, 83-108.
- Alberto BERNABÉ (1990), *Katà τὴν χρόνου τάξιν. El tiempo en las cosmogonías presocráticas*, "Emerita" 58, 61-98.
- Alberto BERNABÉ (1995), *Influences orientales dans la littérature grecque: quelques réflexions*

de méthode, "Kernos" 8, 9-22.

Lucio BERTELLI (2007), *Nomos, scrittura e identità civica*, in CARILLO (ed.) 2007, 23-65.

Guy BERTHIAUME (1982), *Les rôles du mágeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden/Montréal.

Irene BERTI (2002), *Epigraphical Documentary Evidence for the Themis Cult: Prophecy and Politics*, "Kernos" 15, 225-34.

Irene BERTI (2006), "Now Let Earth Be My Witness and the Broad Heaven Above, and the Down Flowing Water of the Styx..." (Homer, *Ilias* XV, 36-37): *Greek Oath-Rituals, in Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, ed. E. Stavrianopoulos, Liège, 181-209.

Monica BERTI (2004), *L'egemonia dell'Areopago ad Atene* ([Aristot.], *Ath. Pol.*, 23, 1-2), in CATALDI (ed.) 2004, 133-51.

Luigi BESCHI, Domenico MUSTI (1987), *Commento a Pausania, Guida della Grecia, I (L'Attica)*, eds. L. Beschi, D. Musti, Milano², 245-442.

Gábor BETEGH (2006), *Eschatology and Cosmology: Models and Problems*, in SASSI (ed.) 2006, 27-50.

Marco BETTALI (1995), *I mercenari nel mondo greco, I (Dalle origini alla fine del V sec. a.C.)*, Pisa.

Maurizio BETTINI (2000), *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino.

Ugo BIANCHI (1953), *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma.

Ugo BIANCHI (1954), *Teogonie greche e teogonie orientali*, SMSR 34-35 (1953-4), 60-75.

Isa BIEZUNSKA-MALOWIST, Pierre LÉVÊQUE (1989), *Economie et isonomie* (recensione di LENGAUER 1988), DHA 15, 474-7.

Jon-Christian BILLIGMEIER, Ann SUTHERLAND DUSING (1981), *The Origin and Function of the Naukraroi at Athens: An Etymological and Historical Explanation*, TAPhA 111, 11-16.

John BINTLIFF (2006), *Solon's Reforms: an Archaeological Perspective*, in BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006, 321-33.

Arnaldo BISCARDI (1982), *Diritto greco antico*, Milano.

Arnaldo BISCARDI (1984), *Nota minima sugli "ectemoroi"*, in *Aux origines de l'Hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à H. van Effenterre*, Paris, 193-7.

Manfred BISSINGER (1966), *Das Adjektiv μέγας in der griechischen Dichtung*, München.

George C. BITROS, Anastassios D. KARAYIANNIS (2004), *The Liberating Power of Entrepreneurship in Ancient Athens*, "Method and History of Economic Thought", <URL: <http://ideas.repec.org/s/wpa/wuwpmh/0411004.html>>

George C. BITROS, Anastassios D. KARAYIANNIS (2008), *Values and Institutions as Determinants of Entrepreneurship in Ancient Athens*, "Journal of Institutional Economics" 4, 205-30.

- Gudmund BJÖRCK (1945), *Die Schicksalswaage*, "Eranos" 43, 58-66.
- Fabienne BLAISE (1995), *Solon, fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques*, REG 108, 24-37.
- Fabienne BLAISE (2005), *Poésie, politique, religion. Solon entre les dieux et les hommes (L' "Eunomie" et l' "Élégie aux Muses", 4 et 13 West)*, RPhA 23, 3-40.
- Fabienne BLAISE (2006), *Poetics and Politics: Tradition Re-worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4)*, in BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006, 114-33.
- Josine H. BLOK (2006), *Solon's Funerary Laws: Questions of Authenticity and Function*, in BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006, 197-247.
- Josine H. BLOK, André P.M.H. LARDINOIS (eds.) (2006), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden/Boston.
- Mary W. BLUNDELL (1991), *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge (1989).
- John BOARDMAN (1974), *Athenian Black Figure Vases*, London.
- John BOARDMAN (1975), *Herakles, Peisistratos and Eleusis*, JHS 95, 1-12.
- John BOARDMAN, Nicholas G.L. HAMMOND (eds.) (1982), *The Cambridge Ancient History, III.3 (The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries B.C.)*, Cambridge² (rist. 1990).
- Maria Grazia BONANNO (1973), *Osservazioni sul tema della "giusta" reciprocità amorosa da Saffo ai comici*, QUCC 15, 110-20.
- Robert J. BONNER (1911), *Administration of Justice in the Age of Homer*, CPh 6, 12-36.
- Robert J. BONNER (1928), *Administration of Justice in Rural Attica*, CPh 23, 19-24.
- Luigi BOTTIN (1979), *Onore e privilegio nella società omerica*, QS 10, 71-99.
- Auguste BOUCHÉ-LECLERCQ (2003), *Histoire de la divination dans l'antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Grenoble (Paris 1879).
- Hugh BOWDEN (2005), *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*, Cambridge.
- Angus M. BOWIE (1993), *Religion and Politics in Aeschylus' Oresteia*, CQ 43, 10-31.
- Ewen L. BOWIE (1986), *Early Greek Elegy. Symposium and Public Festival*, JHS 106, 13-35.
- Ewen L. BOWIE (1997), *The Theognidea: A Step towards a Collection of Fragments?*, in *Collecting Fragments – Fragmente Sammeln*, ed. G. Most, Göttingen, 53-66.
- David J. BRADSHAW (1991), *The Ajax Myth and the Polis: Old Values and News*, in POZZI/WICKERSHAM (eds.) 1991, 99-125.
- Hartwin BRANDT (1989), *Γῆς ἀναδασμός und ältere Tyrannis*, "Chiron" 19, 207-20.
- Maximilian BRAUN (1998), *Die Eumeniden des Aischylos und der Areopag*, Tübingen.
- Benedetto BRAVO (1977), *Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et la terminologie du commerce maritime à l'époque archaïque*, DHA 3, 1-59.

- Benedetto BRAVO (1984), *Commerce et noblesse en Grèce archaïque. À propos d'un livre d'Alfonso Mele*, DHA 10, 99-160.
- Benedetto BRAVO (1985), *Les Travaux et les Jours et la cité*, ASNP 15, 707-65.
- Benedetto BRAVO (1989), "Areté" e ricchezza nella polis dell'età arcaica secondo le testimonianze dei poeti, "Index" 17, 47-79.
- Benedetto BRAVO (1990), *Theognidea, 825-830: un témoignage sur les horoi hypothécaires à l'époque archaïque*, in *Mélanges Pierre Lévêque*, V, eds. M.-M. Mactoux, E. Geny, Besançon/Paris, 41-51.
- Benedetto BRAVO (1993), *I Thetes ateniesi e la storia della parola Thes*, AFLP(C) 15-16 (1991-3), 69-97.
- Benedetto BRAVO (1996a), *Pelates. Storia di una parola e di una nozione*, PP 51, 268-89.
- Benedetto BRAVO (1996b), *Una società legata alla terra*, in SETTIS (ed.) 1996, 527-60.
- Jan N. BREMMER (1983), *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*, HSPH 87, 299-320.
- Dominique BRIQUEL (1978), "Mahābhārata", *crépuscule des dieux et mythe de Prométhée*, RHR 2, 165-85.
- LUC BRISSON (1997), *Chronos in Column XII of the Derveni Papyrus*, in *Studies on the Derveni Papyrus*, eds. A. Laks, G.W. Most, Oxford, 149-65.
- Alexander BROADIE, J. MACDONALD (1977), *The Ancient Near Eastern and Greek Concept of Universal Order*, "Prudentia" 9, 1-14.
- Roger W. BROCK (2005), *Timonieri e dottori, padri e servitori: il linguaggio figurato politico nell'ideologia democratica e antidemocratica*, in BULTRIGHINI (ed.) 2005, 25-34
- Larry A. BROWN (1984), *Eumenides in Greek Tragedy*, CQ 34, 260-81.
- Norman O. BROWN (1947), *Hermes the Thief. The Evolution of a Myth*, Madison (WI).
- Karl BÜCHNER (1959), *Solons Musengedicht*, "Hermes" 87, 163-90.
- Robert J. BUCK (1965), *The Reforms of 487 B.C. in the Selection of Archons*, CPh 60, 96-101.
- Glenn R. BUGH (1988), *The Horsemen of Athens*, Princeton.
- Umberto BULTRIGHINI (ed.) (2005), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*, Alessandria.
- Alison BURFORD-COOPER (1993), *Land and Labor in the Ancient World. Ancient Society and History*, Baltimore.
- Walter BURKERT (1987), *Greek Religion*, Malden (MA)/Oxford/Victoria (rist. 2004) (*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977).
- Walter BURKERT (1988), *Sacrificio-sacrilegio: il "trickster" fondatore*, in GROTTANELLI/PARISE (eds.) 1988, 163-75 (= StudStor 25, 1984, 835-45).
- Walter BURKERT (1992a), *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Milano (*Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979).
- Walter BURKERT (1992b), *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Roma/Bari (*Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990).

- Walter BURKERT (1992c), *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influences on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge (MA) (*Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984).
- Walter BURKERT (1994), *La saga delle Cecropidi e le Arreforie: dal rito di iniziazione alla festa delle Panatenee*, in *Il mito. Guida storica e critica*, ed. M. Detienne, Roma/Bari², 23-49 (*Kekropidensage und Arrephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest*, "Hermes" 94 (1966), 1-25).
- Walter BURKERT (1999), *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, ed. C. Antonetti, Venezia.
- Walter BURKERT (2003), *La religione greca di epoca arcaica e classica*, ed. (it.) G. Arrigoni, Milano (*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977).
- Anne BURNETT (1989), recensione di DURAND 1986, CPh 84, 149-51.
- Dorothy BURR (1933), *A Geometric House and a Proto-Attic Votive Deposit*, "Hesperia" 2, 542-640.
- Aude BUSINE (2002), *Les Sept Sages de la Grèce antique: transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, Paris.
- Richard G.A. BUXTON (1990), *Blindness and Limits: Sophocles and the Logic of Myth*, JHS 100, 22-37.
- Theodore J. CADOUX (1948), *The Athenian Archons from Kreon to Hypsichides*, JHS 68, 70-123.
- Douglas CAIRNS, R.A. KNOX (eds.) (2004), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of D.M. MacDowell*, Swansea.
- Claude CALAME (1996), *Feste, riti e forme poetiche*, in SETTIS (ed.) 1996, 471-96.
- Claude CALAME (2006), *Récit héroïque et pratique religieuse. Le passé poétique des cités grecques classiques*, "Annales" 61, 527-51
- Giorgio CAMASSA (1982), *Le istituzioni politiche greche*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, ed. L. Firpo, I, Torino, 3-126.
- Giorgio CAMASSA (1986), *Il "pastorato" di Zaleuco*, "Athenaeum" 64, 139-45.
- Giorgio CAMASSA (1992), *Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce*, in DETIENNE (ed.) 1992, 130-55.
- Giorgio CAMASSA (1996), *Leggi orali e leggi scritte. I legislatori*, in SETTIS (ed.) 1996, 561-76.
- Giorgio CAMASSA (2007), *Atene. La costruzione della democrazia*, Roma.
- Giuseppe CAMBIANO (1982), *Patologia e metafora politica. Alcmeone, Platone, Corpus Hippocraticum*, "Elenchos" 3, 219-36.
- Domenico CAMPANILE (1991), *Essere e diritto nel fr. B1 (D-K) di Anassimandro*, RIFD 68, 470-9.
- Eva CANTARELLA (2002), *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano.

- Mario CANTILENA (1993), *Il primo suono della lira*, in *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica*, ed. R. Pretagostini, I, Roma, 115-27.
- Gennaro CARILLO (ed.) (2007), *Unità e disunione della Polis*, Avellino.
- Pierre CARLIER (1996), *La regalità: beni d'uso e beni di prestigio*, in SETTIS (ed.) 1996, 255-94.
- Paul CARTLEDGE (1996), *La nascita degli opliti e l'organizzazione militare*, in SETTIS (ed.) 1996, 681-714.
- Paul CARTLEDGE (1998), *Writing the History of Archaic Greek Political Thought*, in FISHER/VAN WEES (eds.) 1998, 379-99.
- Paul CARTLEDGE, Paul MILLETT, Sitta VON REDEN (eds.) (1998), *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge.
- Angelo CASANOVA, P. DESIDERI (eds.) (2003), *Evento, racconto, scrittura nell'antichità classica. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Firenze 25-26 Novembre 2002*, Firenze.
- Juan CASCAJERO (1991), *Lucha de clases e ideología: introducción al estudio de la fábula esópica como fuente histórica*, "Gerión" 9, 11-58.
- Thomas CASE (1888), *Chronology of the Solonian Legislation*, CR 2, 241-2.
- Michel CASEVITZ (1998), *Note sur le vocabulaire du privé et du public*, "Ktema" 23, 39-45.
- Filippo CASSOLA (1964), *Solone, la terra e gli ectemori*, PP 9, 35-41.
- Filippo CASSOLA (1973), *La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato*, PP 28, 75-87.
- Filippo CASSOLA (1975), *Introduzione e Commento all'Inno a Hermes*, in *Inni omerici*, ed. F. Cassola, Milano, 153-75 e 516-44.
- Silvio CATALDI (2004), *Introduzione*, in CATALDI (ed.) 2004, 1-17.
- Silvio CATALDI (ed.) (2004), *Poleis e politeiai. Esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali*, Alessandria.
- Marcello CATARZI (2002), *Epimenide e il tempo*, in FEDERICO /VISCONTI (eds.) 2002, 315-56.
- Michele R. CATAUDELLA (1966), *Atene fra il VII e il VI secolo. Aspetti economici e sociali dell'Attica arcaica*, Catania.
- Maria Luisa CATONI (2005), *Schemata. Comunicazione non verbale nella Grecia antica*, Pisa.
- George L. CAWKWELL (1992), *Early Colonisation*, CQ 42, 289-303.
- George L. CAWKWELL (1995), *Early Greek Tyranny and the People*, CQ 45, 73-86.
- Paola CECCARELLI, Françoise LÉTOUBLON, Martin STEINRÜCK (1998), *L'individu, le territoire, la graisse: du public et du privé chez Homère*, "Ktema" 23, 45-58.
- Luca CERCHIAI (1984), *Geras thanonton. Note sul concetto di "belle mort"*, AION(archeol) 6, 39-69.
- Giovanni CERRI (1969), *Ἴσος δασμός come equivalente di ἰσονομία nella silloge teognidea*, QUCC 8, 97-104.
- Mortimer CHAMBERS (1974), *Aristotle on Solon's Reform of Coinage and Weights*, "California

Studies in Classical Antiquity" 6, 1-16.

- Jacqueline CHAMPEAUX (1990), "Sorts" et divination inspirée. Pour une préhistoire des oracles italiques, MEFRA 102, 801-28.
- Marie-Claude CHARPENTIER (2007), *La fable ésopique, littérature de résistance, de soumission ou de subversion de l'ordre social?*, SHHA 25, 131-46.
- William CHASE GREENE (1936), *Fate, Good and Evil in Pre-Socratic Philosophy*, HSPh 47, 85-129.
- Charles C. CHIASSON (1986), *The Herodotean Solon*, GRBS 27, 249-62.
- Jacqueline CHITTENDEN (1948), *Diaktoros Argeiphontes*, AJA 52, 24-33.
- Kathleen M.T. CHRIMES (1932), *On Solon's Property Classes*, CR 46, 2-4.
- Johannes CHRISTES (1986), *Solons Musenelegie (Fr. 1 G.-P. = 1 D. = 13 W.)*, "Hermes" 114, 1-19.
- John N. COLDSTREAM (1968), *Greek Geometric Pottery*, London.
- John N. COLDSTREAM (2003), *Geometric Greece. 900-700 BC*, London/New York².
- John R. COLE (1977), *The Oresteia and Cimon*, HSPh 81, 99-111.
- Thomas COLE (1983), *Arcaic Truth*, QUCC 13, 7-28.
- Giorgio COLLI (1990), *La sapienza greca, I. Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Milano.
- Giorgio COLLI (1992), *La sapienza greca, II. Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*, Milano.
- George P. CONGER (1952), *Did India Influence Early Greek Philosophies?*, "Philosophy East and West" 2, 102-28.
- Walter R. CONNOR (1987), *Tribes, Festivals and Processions: Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece*, JHS 107, 40-50.
- Sebastiana N. CONSOLO LANGHER (2005), *Democrazia e antidemocrazia a Siracusa: ἰσότης e γῆς ἀναδασμός nelle lotte sociali del IV secolo*, in BULTRIGHINI (ed.) 2005,
- Federica CORDANO, Cristiano GROTTANELLI (eds.) (2001), *Sorteggio Pubblico e Cleromanzia dall'Antichità all'Età Moderna. Atti della Tavola Rotonda (Milano, 26-27 gennaio 2000)*, Milano, 107-18.
- Francis M. CORNFORD (1924), *Aeschylus, Eumenides 945*, CR 38, 113.
- Francis M. CORNFORD (1952), *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Oxford.
- Marinella CORSANO (1988), *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Galatina.
- Paolo COSENZA (1985), "Demone" e "sorte" nella scuola pitagorica, in COSENZA (ed.) 1985, 7-31.
- Paolo COSENZA (ed.) (1985), *Esistenza e destino nel pensiero greco arcaico*, Napoli.
- Virgilio COSTA (2003), *Osservazioni sul concetto di isonomia*, in D'ATENA/LANZILLOTTA (eds.)

2003, 33-56.

Valérie CÔTÉ (2008), *La mètis d'Hermès, mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en histoire*, Université du Québec à Montréal.

Giovanni COVIELLO (2005), *Meandrio di Samo e l'isonomia: un esempio di primato istituzionale nel mondo ionico?*, in BULTRIGHINI (ed.) 2005, 139-57

Fiorella CREATINI (1984), *Riflessi sociali della riforma ponderale di Solone*, SCO 34, 127-32.

Maurice CROISSET (1903), *La morale et la cité dans les poésies de Solon*, CRAI 47, 581-96.

Margaret CROSBY (1949), *The Altar of the Twelve Gods in Athens*, in *Commemorative Studies in Honor of T.L. Shear* ("Hesperia" Suppl. 8), 82-103.

Bruno D'AGOSTINO (1996), *La necropoli e i rituali della morte*, in SETTIS (ed.) 1996, 435-70.

G.B. D'ALESSIO (2004), *Textual Fluctuations and Cosmic Streams: Ocean and Acheloi*, JHS 124, 16-37.

Nuccio D'ANNA (2006), *Il gioco cosmico. Tempo ed eternità nell'antica Grecia*, Roma.

Edward F. D'ARMS, Karl K. HULLEY (1946), *The Oresteia-Story in the Odyssey*, TAPhA 77, 207-13.

Antonio D'ATENA, Eugenio LANZILLOTTA (eds.) (2003), *Da Omero alla Costituzione europea. Costituzionalismo antico e moderno*, Roma.

Anna Maria D'ONOFRIO (1993), *Le trasformazioni del costume funerario ateniese nella necropoli pre-soloniana del Kerameikos*, AION(archeol) 15, 143-71.

Anna Maria D'ONOFRIO (2001), *Immagini di divinità nel materiale votivo dell'edificio ovale geometrico ateniese e indagine sull'area sacra alle pendici settentrionali dell'Areopago*, MEFRA 113, 257-320.

José-Antonio DABDAB TRABULSI (1991), *Essai sur la mobilisation politique dans la Grèce ancienne*, Paris.

Catherine DARBO-PESCHANSKI (1996), *Condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique*, "Annales" 51, 711-32.

Catherine DARBO-PESCHANSKI (1997), *Aitia*, in Settis (ed.) 2007, 1063-84.

Catherine DARBO-PESCHANSKI (2004), *αἰτία. Responsabilité, accusation, cause*, in LHG&L, I, Pisa, 22-32.

Giovanna DAVERIO ROCCHI (1973), *Aristocrazia genetica ed organizzazione politica arcaica*, PP 28, 92-116.

Giovanna DAVERIO ROCCHI (1990), *"Promachoi" ed "epilektoi": ambivalenza e ambiguità della morte combattendo per la patria*, in *La profezia nel mondo antico*, ed. M. Sordi, Milano, 13-36.

Giovanna DAVERIO ROCCHI (2001), *Spazi e forme del sorteggio democratico*, in CORDANO/GROTTANELLI (eds.) 2001, 95-106.

Giovanna DAVERIO ROCCHI (2004), *Forme urbane e rappresentazioni geografiche della*

- politeia, in CATALDI (ed.) 2004, 293-303.
- Ephraim DAVID (1984), *Solon, Neutrality and Partisan Literature of Late Fifth-Century Athens*, MH 41, 129-138.
- Sylvie DAVID-GUIGNARD (2008), *Le partage du pouvoir: les Étéocle de la tragédie*, "Ktema" 33, 331-46.
- John K. DAVIES (2007), *Classical Greece: Production*, in SCHEIDEL/MORRIS/SALLER (eds.) 2007, 333-61.
- John A. DAVISON (1955), *Peisistratus and Homer*, TAPhA 86, 1-21.
- John A. DAVISON (1966), *Aeschylus and Athenian Politics, 472-456 B.C.*, in *Ancient Society and Institutions. Studies Presented to V. Ehrenberg on His 75th Birthday*, Oxford, 93-107.
- James DAY, Mortimer CHAMBERS (1962), *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Berkeley/Los Angeles.
- Lukas DE BLOIS (2006), *Plutarch's Solon: a Tissue of Commonplaces or a Historical Account?*, in BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006, 429-40.
- Loretana DE LIBERO (1996), *Die Archaische Tyrannis*, Stuttgart.
- Manuel DE OLIVEIRA PULQUÉRIO (1962), *Evolução do conceito de justiça de Hesíodo a Píndaro*, "Humanitas(Coimbra)" 13-14 (1961-2), 305-21.
- François DE POLIGNAC (1990), *Déméter ou l'altérité dans la fondation*, in M. Detienne (ed.) 1990, 289-300.
- François DE POLIGNAC (1995), *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*, Chicago (*La naissance de la cité grecque*, Paris 1984).
- François DE POLIGNAC (1996), *Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece*, in *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, eds. S.E. Alcock, R. Osborne, Oxford, 3-18.
- Jacqueline DE ROMILLY (2005), *La legge nel pensiero greco*, Milano (*La loi dans la pensée grecque. Des origines à Aristote*, Paris 2001).
- Gaetano DE SANCTIS (1975), *Atthís. Storia della repubblica ateniese dalle origini alla età di Pericle*, Firenze³.
- Giorgio DE SANTILLANA (1966), *Le origini del pensiero scientifico. Da Anassimandro a Proclo, 600 a.C.-500 d.C.*, Firenze (*The History of Scientific Thought, I, The Origins of Scientific Thought. From Anaximander to Proclus, 600 B.C. to 500 A.D.*, Chicago 1961).
- Giorgio DE SANTILLANA (1971), *Prologo a Parmenide e altri saggi*, Firenze.
- Giorgio DE SANTILLANA (1986), *Fato antico e fato moderno*, Milano² (*Reflections on Men and Ideas*, Cambridge (MA)/London 1968)
- Giorgio DE SANTILLANA, Hertha VON DECHEND (2003), *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, ed. (it.) A. Passi, Milano (*Hamlet's Mill. An Essay on Myth and the Frame of Time*, Wien 1993).

- Giovanna DE SENSI SESTITO (1990a), *Kome, polis e dike negli Erga esiodi, I. Il mondo della kome e la complementarità erga/dike*, "Messana" 1, 27-44.
- Giovanna DE SENSI SESTITO (1990b), *Kome, polis e dike negli Erga esiodi, II. Il tema di dike e l'amministrazione della giustizia nella polis delle origini*, "Messana" 3, 5-42.
- Philip DE SOUZA (1999), *Piracy in the Graeco-Roman World*, Cambridge.
- Carlos Eduardo DE SOUZA LIMA GOMES (2009), *O "equilíbrio dinâmico" de Sólon: um breve ensaio*, "Nuntius Antiquus" 4, 110-8.
- Geoffrey E.M. DE STE. CROIX (2004), *Athenian Democratic Origins and other Essays*, eds. D. Harvey, R. Parker, P. Thonemann, Oxford.
- Bernard DEFORGE (1986), *Eschyle, poète cosmique*, Paris.
- Marie DELCOURT (1998), *L'Oracolo di Delfi*, Genova² (*L'Oracle de Delphes*, Paris 1981).
- Paul DEMONT (2000), *Lots héroïques: remarques sur le tirage au sort de l'Iliade aux Sept contre Thèbes d'Eschyle*, REG 113, 299-325.
- Paul DEMONT (2001), *Le tirage au sort des magistrats à Athènes: un problème historique et historiographique*, in CORDANO/GROTTANELLI (eds.) 2001, 63-81 e 237-8 (*Discussione*).
- Paul DEMONT (2003), *Le κληρωτήριο (" 'machine' à tirer au sort") et la démocratie athénienne*, BAGB 1, 26-52.
- Hans DERKS (1995), *A Note on ὍΜΟΓΑΛΑΚΤΕΣ in Aristotle's ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, DHA 21, 27-40.
- Vincent DESBOROUGH (1952), *Protogeometric Pottery*, Oxford.
- Vincent DESBOROUGH (1972), *The Greek Dark Ages*, London.
- Raymond DESCAT (1988), *De l'économie tributaire à l'économie civique: le rôle de Solon*, in *Mélanges Pierre Lévêque*, V, eds. M.-M. Mactoux, E. Geny, 85-100.
- Marcel DETIENNE (1965), *En Grèce archaïque: géométrie, politique et société*, "Annales" 20, 425-41.
- Marcel DETIENNE (1967), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- Marcel DETIENNE (1968), *La phalange: problèmes et controverses*, in VERNANT (ed.) 1968, 119-42.
- Marcel DETIENNE (1988), *I limiti della spartizione in Grecia*, in GROTTANELLI/PARISE (eds.) 1988, 177-91.
- Marcel DETIENNE (1990a), *Apollon Archégète. Un modèle politique de la territorialisation*, in Detienne (ed.) 1990, 301-11.
- Marcel DETIENNE (1990b), *La scrittura di Orfeo*, Roma/Bari (*L'écriture d'Orphée*, Paris 1989).
- Marcel DETIENNE (ed.) (1990), *Tracés de fondation*, Louvain/Paris.
- Marcel DETIENNE (ed.) (1992), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille².
- Marcel DETIENNE, Jesper SVENBRO (1979), *Les loups au festin ou la Cité impossible*, QS 9, 3-31.

- Marcel DETIENNE, Jean-Pierre VERNANT (1999), *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma/Bari (*Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris 1974).
- Ludwig DEUBNER (1932), *Attische Feste*, Berlin (rist. Darmstadt 1956).
- Robert DEVELIN (1984a), *Solon's First Laws*, LCM 9, 155-6.
- Robert DEVELIN (1984b), *The Constitution of Drakon*, "Athenaeum" 62, 295-307.
- Riccardo DI DONATO (1996), *Omero: forme della narrazione e forme della realtà. Lo scudo di Achille*, in SETTIS (ed.) 1996, 227-53.
- Massimo DI SALVATORE (2001), *Il sorteggio tra politica e religione. Un caso tessalico*, in CORDANO/GROTTANELLI (eds.) 2001, 119-30.
- Steven DIAMANT (1982), *Theseus and the Unification of Attica*, in *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography presented to Eugene Vanderpool* ("Hesperia" Suppl. 19), 38-47.
- Marcia DOBSON (1979), *Herodotus 1.47.1 and the Hymn to Hermes: A Solution to the Test Oracle*, AJPh 100, 349-59.
- Eric R. DODDS (2003), *I Greci e l'irrazionale*, ed. R. Di Donato, Firenze (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles 1951).
- Adolfo J. DOMÍNGUEZ MONEDERO (2001), *Solón de Atenas*, Barcelona.
- Walter DONLAN (1970), *Changes and Shifts in the Meaning of Demos in the Literature of the Archaic Period*, PP 135, 381-95.
- Walter DONLAN, Carol G. THOMAS (1993), *The Village Community of Ancient Greece: Neolithic, Bronze and Dark Ages*, SMEA 31, 61-72.
- Carol DOUGHERTY (1993a), *It's Murder to Found a Colony*, in DOUGHERTY/KURKE (eds.) 1993, 178-98.
- Carol DOUGHERTY (1993b), *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*, New York/Oxford.
- Carol DOUGHERTY, Leslie KURKE (eds.) (1993), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Cambridge.
- Aristid I. DOVATUR (1977), *Nasledstvennaja vina v predstavlenii Solona, Theognida, Eschila*, "Philologia Classica" 1 (Jazyk i literatura antichnovo mira), 36-45.
- Robert DREWS (1972), *The First Tyrants in Greece*, "Historia" 21, 129-44.
- Alain DUPLOUY (1999), *L'utilisation de la figure de Crésus dans l'idéologie aristocratique athénienne. Solon, Alcmeon, Miltiade et le dernier roi de Lydie*, AC 68, 1-22.
- Alain DUPLOUY (2003), *Les Eupatrides d'Athènes "nobles défenseurs de leur patrie"*, CCG 14, 7-22.
- Alain DUPLOUY (2006), *Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X^e et V^e siècles avant J.-C.*, Paris.
- Jean-Louis DURAND (1977), *Le rituel du meurtre du boeuf laboureur et les mythes du premier sacrifice animal en Attique*, in GENTILI/PAIONE (eds.) 1977, 121-34.

- Jean-Louis DURAND (1986), *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieux*, Paris/Rome.
- Jean-Louis DURAND (1988), *Sacrificare, dividere, ripartire*, in GROTTANELLI/PARISE (eds.) 1988, 193-203.
- Jean-Louis DURAND (1990), *Formules attiques du fonder*, in Detienne (ed.) 1990, 271-87.
- Robert R. DYER (1969), *The Evidence for Apolline Purification Rituals at Delphi and Athens*, JHS 89, 38-56.
- Walter EDER (1986), *The Political Significance of the Codification of Law in Ancient Societies: an Unconventional Hypothesis*, in *Social Struggles in Archaic Rome*, ed. K.A. Raaflaub, Berkeley/Los Angeles/London, 262-300.
- Walter EDER (1991), *Who Rules? Power and Participation in Athens and Rome*, in MOLHO/RAAFLAUB/EMLÉN (eds.) 1991, 169-96.
- Victor EHRENBERG (1921), *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig.
- Victor EHRENBERG (1937), *When Did the Polis Rise?*, JHS 57, 147-59.
- Victor EHRENBERG (1940), *Isonomia*, in RE Suppl. VII, Stuttgart, 293-301.
- Victor EHRENBERG (1973a), *From Solon to Socrates. Greek History and Civilization during the sixth and fifth centuries B.C.*, London/New York² (rist. 1991).
- Victor EHRENBERG (1973b), *Aspects of the Ancient World*, New York.
- Esther EIDINOW (2007), *Oracle, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford.
- J.R. ELLIS, G.R. STANTON (1968), *Factional Conflict and Solon's Reforms*, "Phoenix" 22, 95-110.
- Dag Ø. ENDSJØ (2003), *To Control Death: Sacrifice and Space in Classical Greece*, "Religion" 33, 323-40.
- Joyce ENGMANN (1991), *Cosmic Justice in Anaximander*, "Phronesis" 36, 1-25.
- Michael J. ENRIGHT, Anthony J. PAPALAS (2002), *The Cosmic Justice of Hanging Hera*, SyllClass 13, 19-33.
- James A.S. EVANS (1981), *Notes on the Debate of the Persian Grandees in Herodotus 3*, 80-82, QUCC 36, 79-84.
- Janet A. FAIRWEATHER (1974), *Fiction in the Biographies of Ancient Writers*, AncSoc 5, 231-75.
- Janet A. FAIRWEATHER (1983), *Traditional Narrative, Inference and Truth in the Lives of Greek Poets*, "Papers of the Liverpool Latin Seminar" 4, 315-69.
- Michele FARAGUNA (1994), *Alle origini dell'oikonomia: dall'Anonimo di Giamblico ad Aristotele*, RAL 5, 551-89.
- Michele FARAGUNA (2005), *La figura dell'aisymnetes tra realtà storica e teoria politica*, in *Symposium 2001*, eds. R.W. Wallace, M. Gagarin, Wien, 321-38.

- Michele FARAGUNA (2006), *Tra oralità e scrittura. Diritto e forme della comunicazione dai poemi omerici a Teofrasto*, "Dike" 9, 63-91.
- Christopher A. FARAONE (1999), *Curses and Social Control in the Law Courts of Classical Athens*, "Dike" 2, 99-121.
- Michel FARTZOFF, Évelyne GENY, Élisabeth SMADJA (eds.) (2006), *Signes et destins d'élection dans l'antiquité. Colloque international de Besançon, 16-17 novembre 2000*, Besançon.
- Wolfgang FAUTH (2003), *Kosmische Katastrophen im griechischen Mythos*, in *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, eds. D. Accorinti, P. Chuvin, Alessandria, 61-73.
- Eduardo FEDERICO (2002), *La kátharsis di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi*, in FEDERICO/VISCONTI (eds.) 2002, 77-128.
- Eduardo FEDERICO, Amedeo VISCONTI (eds.) (2002), *Epimenide cretese*, Napoli.
- John FERGUSON (1975), *Utopias of the Classical World*, London.
- José A. FERNÁNDEZ DELGADO (1999), *El yambo 36 W. de Solón: la poesía al poder*, in *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C. Ventiséis estudios filológicos*, ed. J.A. López Férez, Madrid, 19-44.
- Giovanni FERRARA (1964), *La politica di Solone*, Napoli.
- Franco FERRARI (1987), *Sulla ricezione dell'elegia arcaica nella silloge teognidea. Il problema delle varianti*, "Maia" 39, 177-97.
- Franco FERRARI (2000), *Introduzione e Note a Teognide, Elegie*, Milano².
- Thomas J. FIGUEIRA (1984), *The Ten Archontes of 579/8 at Athens*, "Hesperia" 53, 447-73.
- Thomas J. FIGUEIRA (1986), *Xantippos, Father of Pericles, and the Prytaneis on the Naukraroi*, "Historia" 35, 257-79.
- Thomas J. FIGUEIRA (1991), *A Typology of Social Conflict in Greek Poleis*, in MOLHO/RAAFLAUB/EMLÉN (eds.) 1991, 289-307.
- Maria Grazia FILENI (1983), *Osservazioni sull'idea di tiranno nella cultura greca arcaica (Alc. fr. 70, 6-9; 129, 21-24 V.; Theogn. vv. 1179-1182)*, QUCC 14, 29-35.
- William FINDLAY (1999), *A History of the Scholarship on the Seisachtheia of Solon*, M.A. Thesis, The University of British Columbia.
- John V.A. FINE (1951), *Horoi. Studies in Mortgage, Real Security, and Land Tenure in Ancient Athens* ("Hesperia" Suppl. 9), Baltimore (MY).
- Aryeh FINKELBERG (1993), *Anaximander's Conception of the Apeiron*, "Phronesis" 38, 229-56.
- Aryeh FINKELBERG (1994), *Plural Worlds in Anaximander*, AJPh 115, 485-506.
- Margalit FINKELBERG (1998), *Timē and Aretē in Homer*, CQ 48, 14-28.
- Margalit FINKELBERG (2000), *The Cypria, the Iliad, and the Problem of Multiformity in Oral and Written Tradition*, CPh 95, 1-11.
- Margalit FINKELBERG (2002), *Virtue and Circumstances: On the City-State Concept of Arete*,

AJPh 123, 35-49.

Moses I. FINLEY (1951), *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 BC: The The Horos-Inscriptions*, New Brunswick.

Moses I. FINLEY (1968), *The Alienability of Land in Ancient Greece*, "Eirene" 7, 25-32.

Moses I. FINLEY (1975), *The Use and Abuse of History*, London.

Moses I. FINLEY (1980), *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London.

Moses I. FINLEY (1981), *Economy and Society in Ancient Greece*, eds. B.D. Shaw, R.P. Saller, London.

Tobias FISCHER-HANSEN (1996), *The Earliest Town-Planning of the Western Greek Colonies, with special regard to Sicily*, in *Introduction to an Inventory of Poleis. Acts of the Copenhagen Polis Centre 3*, ed. M.H. Hansen, Copenhagen, 317-73.

Nick FISHER, Hans VAN WEES (eds.) (1998), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*, London/Swansea.

Robert FLACELIÈRE (1947), *Le bonnet de Solon*, REA 49, 235-47.

William G. FORREST (1966), *The Emergence of Greek Democracy*, London.

Sara FORSDYKE (2005a), *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Exclusion in Ancient Greece*, Princeton/Oxford.

Sara FORSDYKE (2005b), *Revelry and Riot in Archaic Megara: Democratic Disorder or Ritual Reversal?*, JHS 125, 73-92.

Sara FORSDYKE (2006), *Land, Labor and Economy in Solonian Athens: Breaking the Impasse between Archaeology and History*, in BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006, 334-50.

Sara FORSDYKE (2008), *Street Theatre and Popular Justice in Ancient Greece: Shaming, Stoning and Starving Offenders inside and outside the Courts*, "Past and Present" 201, 3-50.

Lin FOXHALL (1998), *Cargoes of the Heart's Desire. The Character of Trade in the Archaic Mediterranean World*, in FISHER/VAN WEES (eds.) 1998, 295-309.

Alain FOUCHARD (1998), *Dèmosios et dèmos: sur l'État grec*, "Ktema" 23, 59-69.

Cristiana FRANCO (2008), *Questioni di genere e metafore animali nella letteratura greca*, AOFL 1, 73-94.

Hermann FRÄNKEL (1951), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York.

Hermann FRÄNKEL (1960), *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens*, München².

James G. FRAZER (1898), *Pausanias's Description of Greece, II, Commentary on Book I*, London.

James G. FRAZER (1995), *Note a APOLLODORO, Biblioteca*, ed. J.G. Frazer, G. Guidorizzi, Milano, 165-475.

James FREDAL (2006), *Rhetorical Action in Ancient Athens*, Carbondale.

Kathleen FREEMAN (1926), *The Work and Life of Solon*, Cardiff/London.

- Alfred FRENCH (1956), *The Economic Background to Solon's Reforms*, CQ 6, 11-25.
- Alfred FRENCH (1957), *Solon and the Megarian Question*, JHS 77, 238-46.
- Alfred FRENCH (1963), *Land Tenure and the Solon Problem*, "Historia" 12, 242-7.
- Alfred FRENCH (1984), *Solon's Act of Mediation*, "Antichthon" 18, 1-12.
- Gad FREUDENTHAL (1986), *The Theory of the Opposites and an Ordered Universe: Physics and Metaphysics in Anaximander*, "Phronesis" 31, 197-228.
- Flavia FRISONE (2004), *Il rituale come campo di sperimentazione del "politico": l'esempio della normativa sul rituale funerario nella documentazione epigrafica greca*, in CATALDI (ed.) 2004, 369-84.
- Frank J. FROST (1999), *Solon and Salamis, Peisistratos and Nisaia*, AncW 30, 133-9.
- Maria S. FUNGHI, Glenn W. MOST (1995), *Commentarium in Alcmanem*, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, III (Commentari), Firenze, 3-13 (= CPF III 1).
- Emilio GABBA (ed.) (1983), *Tria Corda. Scritti in onore di A. Momigliano*, Como.
- Michael GAGARIN (1973), "Dikē" in the Works and Days, CPh 68, 81-94.
- Michael GAGARIN (1974), "Dikē" in Archaic Greek Thought, CPh 69, 186-97.
- Michael GAGARIN (1975), *The Vote of Athena*, AJPh 96, 121-7.
- Michael GAGARIN (1981a), *The Thesmothetai and the Earliest Athenian Tyranny Law*, TAPhA 111, 71-7.
- Michael GAGARIN (1981b), *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven/London.
- Michael GAGARIN (1989), *Early Greek Law*, Berkeley/Los Angeles/London (I ed. 1986).
- Michael GAGARIN (2004), *Writing Athenian Law*, in CAIRNS/KNOX (eds.) 2004, 15-32.
- Michael GAGARIN (2008), *Writing Greek Law*, Cambridge.
- Renaud GAGNÉ (2009a), "Spilling the Sea out of Its Cup": Solon's Elegy to the Muses, QUCC 91, 23-49.
- Renaud GAGNÉ (2009b), *A Wolf at the Table: Symptotic perjury in Archilochus*, TAPhA 139, 251-74.
- Thomas W. GALLANT (1982), *Agricultural Systems, Land Tenure and the Reforms of Solon*, ABSA 77, 111-24.
- Carlo GALLAVOTTI (1957), *Ares e Areios prima di Omero*, RFIC 85, 225-33.
- Julián GALLEGO (1999), *El pensamiento trágico de la política democrática. El acontecimiento de una nueva justicia en la Oresteía de Esquilo*, "Gerión" 17, 179-211.
- Luigi GALLO (1997), *Lo sfruttamento delle risorse*, in SETTIS (ed.) 1997, 423-52.
- Luigi GALLO (1999), *Solone, gli "hektemoroí" e gli "horoi"*, "Annali di Archeologia e Storia Antica" 6, 59-72.

- Hector GARCÍA C. (2006), *Dikh y ubris en contrapunto en la poética de Solón*, "Analecta" 1.
- Elsa GARCÍA NOVO (1980), *Fuerza y justicia. Comentarios al fragmento 24D de Solón*, CFC(G) 16 (1979-80), 199-213.
- Marco V. GARCÍA QUINTELA (1996), *Le livre d'Anaximandre et la société de Milet*, "Metis" 11, 37-68.
- Robert GARLAND (1984), *Religious Authority in Archaic and Classical Athens*, ABSA 79, 75-123.
- A.F. GARVIE (1970), *The Opening of the Choephoroi*, BICS 17, 79-91.
- Hans-Joachim GEHRKE (2006), *The Figure of Solon in the Athênaiôn Politeia*, in BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006, 276-89.
- Bruno GENTILI (1975), *La giustizia del mare: Solone, fr. 11D, 12 West. Semiotica del concetto di dike in greco arcaico*, QUCC 20, 159-62.
- Bruno GENTILI, Giuseppe PAIONI (eds.) (1977), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale, Urbino 7-12 maggio 1973*, Roma.
- Stella GEORGIOUDI (1996), *Les Douze Dieux des Grecs: variations sur un thème*, in *Mythes grecs au figuré de l'antiquité au baroque*, eds. S. Georgoudi, J.-P. Vernant, Paris, 43-80.
- Monique GÉRARD (1968), *Emaa₂ désigne-t-il le dieu Hermès dans les tablettes mycéniennes?*, in *Atti del primo congresso di micenologia*, Roma, 594-7.
- Douglas E. GERBER (1970), *Euterpe*, Amsterdam.
- Louis R.F. GERMAIN (1975), *Les horoi*, in *Symposion 1971. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, eds. H.J. Wolff, J. Modrzejewski, D. Nörr, Köln/Wien, 333-46.
- Vania GHEZZI (2006), *I Locresi e la legge del laccio*, "Dike" 8, 101-13.
- Danilo GHIRA (2003), *Anassimandro fr. 1 D.*, "Maia" 55, 475-9.
- Daniela GIACOMETTI (2003), *Theon agorai*, QS 58, 141-62.
- Maurizio GIANGIULIO (1996), *Avventurieri, mercanti, coloni, mercenari. Mobilità umana e circolazione di risorse nel Mediterraneo arcaico*, in SETTIS (ed.) 1996, 497-525.
- Maurizio GIANGIULIO (2004), *Stato e statualità nella polis: riflessioni storiografiche e metodologiche*, in CATALDI (ed.) 2004, 31-53.
- Phoebe GIANNISI (2004), *The Cows and the Poet in Ancient Greece*, in *Pecus. Man and Animal in Antiquity. Proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome (September 9-12, 2002)*, ed. B. Santillo Frizell, Roma, 125-8.
- Marcello GIGANTE (1993), *NOMOΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ. Con un'appendice*, Napoli.
- David GILL (1974), *Trapezomata: A Neglected Aspect of Greek Sacrifice*, "Harvard Theological Review" 67, 117-37.
- Charles GILLIARD (1907), *Quelques réformes de Solon. Essai de critique historique*, Lausanne.
- María Concepción GINER SORIA (1971), *La ἀποδημία de Solón y el ostracismo*, "Helmantica"

22, 411-8.

- Giovanni GIORGINI (1993), *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.*, Milano.
- Adalberto GIOVANNINI (1991), *Symbols and Rituals in Classical Athens*, in MOLHO/RAAFLAUB/EMLÉN (eds.) 1991, 459-78.
- René GIRARD (1999), *The First Stone*, "Renascence" 52, 5-18.
- Alessandro GIULIANI (1999), *Il sacrilegio ciloniano: tradizioni e cronologia*, "Aevum" 73, 21-42.
- Gustave GLOTZ (1900), *Les naucrares et les et les prytanes des naucrares dans la cité homérique*, REG 13, 137-57.
- Gustave GLOTZ (1963), *Sortitio (Κλήροσις). Grèce*, in DAGR, IV/2, Graz, 1401-17.
- Simon GOLDHILL (2000), *Civic Ideology and the Problem of Difference: The Politics of Aeschylean Tragedy, Once Again*, JHS 120, 34-56.
- Jonathan A. GOLDSTEIN (1972), *Solon's Law for an Activist Citizenry*, "Historia" 21, 538-45.
- Heinrich GOMPERZ (1943), *Problems and Methods in Early Greek Science*, JHI 4, 166-7.
- Alex GOTTESMAN (1998), *Solon's Fox: Poetry and Revolution in Archaic Athens*, "Pomoerium" 3, 19-25.
- Fritz GRAF (1996), *Pompai in Greece. Some Considerations about Space and Ritual in the Greek Polis*, in HÄGG (ed.) 1996, 55-65.
- Alexander J. GRAHAM (1964), *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester (rist. 1999).
- Daniel W. GRAHAM (2006), *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton.
- Elizabeth E. GREEN (1995), "E le vostre figlie profetizzeranno". *Donne e profezia nelle Sacre Scritture*, in *Donna potere e profezia*, ed. A. Valerio, Napoli, 25-60.
- Elizabeth S. GREENE (2005), *Revising Illegitimacy: The Use of Epithets in the Homeric Hymn to Hermes*, CQ 55, 343-9.
- Andrew GREGORY (2007), *Ancient Greek Cosmogony*, London.
- Cristiano GROTANELLI (1982), *L'Inno a Hermes e il Cantico di Deborah: due facce di un tema mitico*, RSO 56, 27-37.
- Cristiano GROTANELLI (1984), *Ospitare gli dei: sacrificio e diluvio*, StudStor 25, 847-57.
- Cristiano GROTANELLI (1988), *Uccidere, donare mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico*, in GROTANELLI/PARISE (eds.) 1988, 3-53.
- Cristiano GROTANELLI (1991), *Carne e vino: misura e dismisura*, in *Homo edens II. Storie del vino*, ed. P. Scarpi, Milano, 151-66.
- Cristiano GROTANELLI (1992), *La parola rivelata*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, eds. G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, I.1, Roma, 219-64.
- Cristiano GROTANELLI (2001), *La cléromancie ancienne et le dieu Hermès*, in CORDANO/

- GROTTANELLI (eds.) 2001, 155-96 e 233-4 (*Discussione*).
- Cristiano GROTTANELLI, Nicola F. PARISE (eds.) (1988), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma/Bari.
- Cristiano GROTTANELLI, Nicola F. PARISE, Pier Giorgio SOLINAS (1984), *Spartizione e società*, *StudStor* 25, 829-33.
- Margherita GUARDUCCI (1946), *Creta e Delfi*, *SMSR* 19-20 (1943-6), 85-114.
- Susan GUETTEL COLE (1995), *Civic Cult and Civic Identity*, in HANSEN (ed.) 1995, 292-325.
- Giulio GUIDORIZZI (2001), *Aspetti mitici del sorteggio*, in CORDANO/GROTTANELLI (eds.) 2001, 41-54 e 238-9 (*Discussione*).
- Joann GULIZIO (2000), *Hermes and e-ma-a₂: the Continuity of His Cult from the Bronze Age to the Historical Period*, "Živa Antika" 50, 105-16.
- Christopher J. HAAS (1985), *Athenian Naval Power before Themistocles*, "Historia" 34, 29-46.
- Robin HÄGG (ed.) (1996), *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992*, Stockholm.
- Jonathan M. HALL (2007), *A History of the Archaic Greek World. ca. 1200-479 BCE*, Malden (MA)/Oxford/Victoria.
- William R. HALLIDAY (2003), *Greek Divination. A Study of Its Methods and Principles*, Whitefish (MT) (London, 1913).
- Richard HAMILTON (1977), *Solon 13.74ff (West)*, *GRBS* 18, 185-8.
- Nicholas G.L. HAMMOND (1940), *The Seisachtheia and the Nomothesia of Solon*, *JHS* 60, 71-83.
- Nicholas G.L. HAMMOND (1961), *Land Tenure in Attica and Solon's Seisachtheia*, *JHS* 81, 76-98.
- Nicholas G.L. HAMMOND (1973), *Studies in Greek History*, Oxford.
- R.J. HANKINSON (2001), *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford (I ed. 1998).
- Mogens H. HANSEN (1982), *The Athenian Heliastia from Solon to Aristotle*, *C&M* 33 (1981-2), 9-47.
- Mogens H. HANSEN (1989), *Solonian Democracy in fourth-century Athens*, *C&M* 40, 71-99.
- Mogens H. HANSEN (ed.) (1993), *The Ancient Greek City States. Symposium on the occasion of the 250th Anniversary of The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1-4 1992*, Copenhagen 1993.
- Mogens H. HANSEN (ed.) (1995), *Sources for the Ancient Greek City-State. Acts of the Copenhagen Polis Centre 2*, Copenhagen 1995.
- Victor D. HANSON (1995), *The Other Greeks: The Family Farm and the Agrarian Roots of*

Western Civilization, New York.

- Sarah E. HARRELL (1991), *Apollo's Fraternal Threats: Language of Succession and Domination in the Homeric Hymn to Hermes*, GRBS 32, 307-29.
- Edward M. HARRIS (1997), *A New Solution to the Riddle of the Seisachtheia*, in *The Development of the Polis in Archaic Greece*, eds. L.G. Mitchell, P.J. Rhodes, London/New York 1997, 103-12.
- Edward M. HARRIS (2002), *Did Solon Abolish Debt-Bondage?*, CQ 52, 415-30.
- Diane HARRIS-CLINE (1999), *Archaic Athens and the Topography of the Kylonian Affair*, ABSA 94, 309-20.
- Jane E. HARRISON (1899), *Delphika. - (A) The Erinyes. (B) The Omphalos*, JHS 19, 205-51.
- Jane E. HARRISON (1908), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge².
- Eric A. HAVELOCK (1983), *Dike. La nascita della coscienza*, Roma/Bari (*The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge (MA) 1978).
- Eric A. HAVELOCK (1995), *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Roma/Bari² (*Preface to Plato*, Cambridge [MA] 1963).
- Thomas HEATH (1913), *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus together with Aristarchus's Treatise on the Sizes and Distances of the Sun and Moon*, Oxford (rist. 1966).
- James J. HELM (1993), *Koros: From Satisfaction to Greed*, CW 87, 5-11.
- William J. HENDERSON (2006), *The Imagery of Solon, Fr. 4 West (3 Gentili-Prato)*, AClass 49, 129-36.
- William J. HENDERSON (2007), *Foxy or Out-Foxed Citizens? Solon, fr. 11 West (15 Gentili-Prato)*, AClass 50, 95-107.
- Albert HENRICHs (1994), *Anonymity and Polarity: Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagus*, ICS 19, 27-58.
- Enrique HERRERAS (2008), *La idea de la justicia en la obra de Esquilo, "Δαίμων"* 45, 55-70.
- Andrew HERTZOFF (2008), *Eros and Moderation in Plutarch's Life of Solon, "Review of Politics"* 70, 339-69.
- Carolyn HIGBIE (1997), *The Bones of a Hero, the Ashes of a Politician: Athens, Salamis, and the Usable Past*, ClAnt 16, 279-308.
- Ernest L. HIGHBARGER (1927), *A New Approach to the Theognis Question*, TAPhA 58, 170-98.
- Charles HIGNETT (1952), *The History of the Athenian Constitution, to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford.
- Koji HIRAYAMA (2001), *Stoning in the Pharmakos Ritual*, JCS 49, 86-97 + 185-7.
- Karl-Joachim HÖLKEskAMP (1992), *Arbitrators, Lawgivers and the "Codification of Law" in Archaic Greece, "Metis"* 7, 49-81.
- Karl-Joachim HÖLKEskAMP (2005), *What's in a Code? Solon's Laws between Complexity, Compilation and Contingency, "Hermes"* 133, 280-93.

- Tonio HÖLSCHER (1991), *The City of Athens: Space, Symbol, Structure*, in MOLHO/RAAFLAUB/EMLEN (eds.) 1991, 355-80.
- UVO HÖLSCHER (1975), *Eredità di concezioni cosmogoniche in Esiodo*, in *Esiodo. Letture critiche*, ed. G. Arrighetti, Milano, 127-45.
- Hildebrecht HOMMEL (1972), *Solon: Staatsmann und Dichter*, in *Die Griechische Elegie*, ed. G. Pfohl, Darmstadt, 236-62.
- Ralph J. HOPPER (1963), *Athena and the Early Acropolis*, in *Parthenos and Parthenon* (G&R 10 Suppl.), 1-16.
- Michael HUDSON (1992), *Did the Phoenicians introduce the Idea of Interest to Greece and Italy – and if so, When?*, in *Greece between East and West: 10th-8th Centuries BC*, eds. G. Kopcke, I. Tokumaru, Mainz, 128-43.
- Sally C. HUMPHREYS (1979), *Oikos e polis*, RSI 91, 545-63.
- Sally C. HUMPHREYS (1983), *The Evolution of Legal Process in Ancient Attica*, in GABBA (ed.) 1983, 229-56.
- Sally C. HUMPHREYS (1988), *The Discourse of Law in Archaic and Classical Greece*, "Law & History Review" 6, 465-93.
- Sarah ILES JOHNSTON (1992), *Xanthus, Hera, and the Erinyes* (Iliad 19.400-418), TAPhA 122, 85-98.
- Henry R. IMMERWAHR (1985), *The Construction of Solon's Axones*, BASP 22, 123-35.
- Elizabeth IRWIN (2005), *Solon and Early Greek Poetry. The Politics of Exhortation*, Cambridge.
- Elizabeth IRWIN (2006), *The Transgressive Elegy of Solon?*, in BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006, 36-78.
- Cornelia ISLER-KERÉNYI (1993), *Dionysos und Solon. Dionysische Ikonographie V*, AK 36, 3-10.
- Paulin ISMARD (2007), *Les associations en Attique de Solon à Clisthène*, in *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate. Actes du Colloque International (Tours, 7 et 8 mars 2005)*, eds. J.-C. Couvenhes, S. Milanezi, Tours, 17-33.
- Tadashi ITO (2004), *Did the Hektemoroi exist?*, PP 59, 241-7.
- Felix JACOBY (1949), *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford (rist. Salem 1988).
- Felix JACOBY (1954), *Die Fragmente der Griechischen Historiker, IIIb: A Commentary on the Ancient Historians of Athens* (Nos. 323a-334), I-II, Leiden.
- Anne JACQUEMIN (1998), "Hiéron", un passage entre "idion" et "dèmosion", "Ktema" 23, 221-8.
- Werner JAEGER (1961), *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze (rist. 1982) (*Die*

- Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953).
- Werner JAEGER (1966), *Solon's Eunomia*, in *Five Essays*, Montreal, 77-99 (*Solons Eunomie*, "Sitz. Ber. Akad. Berl.", 1926, 69-85).
- Werner JAEGER (1967), *Paideia*, I, Firenze³ (Berlin/Leipzig 1936²).
- Dominique JAILLARD (2001), *Le pilier hermaïque dans l'espace sacrificiel*, MEFRA 113, 341-63.
- Dominique JAILLARD (2007), *Configurations d'Hermès. Une "théogonie hermaïque"*, Liège.
- Jan JANDA (1966), *Geometrical Structure and Political Ideas in the Cosmology of Anaximander*, "Eirene" 5, 202-5.
- Stefano JEDRKIEWICZ (1989), *Sapere e paradosso nell'antichità. Esopo e la favola*, Roma.
- Lilian H. JEFFERY (1976), *Archaic Greece: The City-State, c. 700-500 B.C.*, New York.
- Anna JELLAMO (2005), *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma.
- Alan W. JOHNSTON, Richard JONES (1978), *The "SOS" Amphora*, ABSA 73, 103-42.
- Fabienne JOURDAN (2003), *Le papyrus de Derveni*, Paris.
- Erika JUHÁSZ (2008), *Solon, the Herald of Salamis*, AAntHung 48, 201-6.
- Edward KADLETZ (1984), *The Sacrifice of Eumaios the Pig Herder*, GRBS 25, 99-105.
- Charles H. KAHN (1960), *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York.
- Laurence KAHN (1978), *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris.
- Laurence KAHN (1979), *Hermès, la frontière et l'identité ambiguë*, "Ktema" 4, 201-11.
- Laurence KAHN-LYOTARD (1977), *Le recit d'un passage et ses points nodaux. Le vol et le sacrifice des boeufs d'Apollon par Hermès*, in GENTILI/PAIONE (eds.) 1977, 107-19.
- Laurence KAHN-LYOTARD (1989), *Ermes*, in *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, ed. Y. Bonnefoy, ed. (it.) I. Sordi, Milano (*Dictionnaire des mythologies et des religions*, Paris 1981), I, 596-604.
- Georg KAIBEL, *Stil und Text der Πολιτεία Ἀθηναίων des Aristoteles*, Berlin 1893 (rist. Hildesheim/New York 1973).
- Željko KALUĐEROVIĆ (2008), *Razumevanje pravde u Solonovim elegijama*, "Arhe" 5, 97-107.
- Emily KATZ ANHALT (1993), *Solon the Singer*, Lanham (MD).
- Emily KEARNS (1995), *Order, Interaction, Authority. Ways of Looking at Greek Religion*, in *The Greek World*, ed. A. Powell, London, 511-29.
- James KER (2000), *Solon's Theôria and the End of the City*, ClAnt 19, 304-29.
- Geoffrey S. KIRK (1955), *Some Problems in Anaximander*, CQ 5, 21-38.
- Geoffrey S. KIRK (1968), *War and the Warrior in the Homeric Poems*, in VERNANT (ed.) 1968, 93-118.
- Geoffrey S. KIRK (1981), *Some Methodological Pitfalls in the Study of Ancient Greek Sacrifice*

- (in *Particular*), in RUDHARDT/REVERDIN (eds.) 1981, 41-90.
- George KIRK (1977), *The Hektemoroi of Pre-Solonian Athens Reconsidered*, "Historia" 26, 369-70.
- Margo KITTS (1992), *The Sacrifice of Lykaon*, "Metis" 7, 161-76.
- Ludwig KOENEN (1994), *Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women*, TAPhA 124, 1-34.
- Stavros KOULOUMENTAS (2007), *The Derveni Papyrus on Cosmic Justice*, "Rhizai" 1, 105-32.
- Paul KRETSCHMER (1921), *Ares*, "Glotta" 11, 195-8.
- John H. KROLL (1982), *The Ancient Image of Athena Polias*, in *Studies in Athenian Architecture, Sculpture and Topography presented to H.A. Thompson* ("Hesperia" Suppl. 20), 65-76.
- Barton KUNSTLER (1991), *The Werewolf Figure and Its Adoption into the Greek Political Vocabulary*, CW 84, 189-205.
- Stephen D. LAMBERT (1999), *The Attic Genos*, CQ 49, 484-9.
- Mabel LANG (1967), *Kylonian Conspiracy*, CPh 62 (1967), 243-9.
- Diego LANZA, Mario VEGETTI (1975), *L'ideologia della città*, QS 2, 1-37.
- Silvia LANZI (2000), *Theos Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Roma.
- André P.M.H. LARDINOIS (2006), *Have we Solon's Verses?*, in BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006, 15-35.
- Jakob A.O. LARSEN (1949), *The Origin and Significance of the Counting of Votes*, CPh 44, 164-81.
- Jennifer LARSON (2001), *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford.
- Jennifer LARSON (2005), *Lugalbanda and Hermes*, CPh 100, 1-16.
- Richmond LATTIMORE (1947), *The First Elegy of Solon*, AJPh 68, 161-79.
- Joachim LATA CZ (1977), *Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*, München.
- Renato LAURENTI (1985), *È pessimistica la prima lirica greca?*, in COSENZA (ed.) 1985, 51-67.
- Brian M. LAVELLE (2005), *Fame, Money, and Power. The Rise of Peisistratos and "Democratic" Tyranny at Athens*, Ann Arbor.
- Delfim F. LEÃO (2001), *Matrimónio, amor e sexo na legislação de Sólon*, "Humanitas(Coimbra)" 53, 113-32.
- Delfim F. LEÃO (2004), *Plutarch and the Dark Side of Solon's Political Activity*, "Ploutarchos" 1 (2003/4), 51-62.
- Delfim F. LEÃO (2005), *Sólon e a legislação em matéria de direito familiar*, "Dike" 8, 5-31.
- Claudine LEDUC (1995), *Une théologie du signe en pays grec. L'hymne homérique à Hermès (I): Commentaire des vers 1-181*, RHR 212, 5-49.

- Claudine LEDUC (1998), *La représentation "aristotélicienne" de la politeia de Solon: le politique "dans" le domestique*, "Ktema" 23, 415-22.
- Claudine LEDUC (2005), *"Le pseudo-sacrifice d'Hermès"*. Hymne homérique à Hermès I, vers 112-142. *Poésie rituelle, théologie et histoire*, "Kernos" 18, 141-65.
- Claudine LEDUC (2006), *Hermès et le fondement sacré de la royauté des premiers âges de la Grèce*, in FARTZOFF/GENY/SMADJA (eds.) 2006, 15-32.
- Mary R. LEFKOWITZ (1981), *The Lives of the Greek Poets*, London.
- Ronald P. LEGON (1981), *Megara. The Political History of a Greek City-State to 335 B.C.*, Ithaca/London.
- Pierre LÉVÊQUE (1964), *L'aventure grecque*, Paris.
- Pierre LÉVÊQUE (1978), *Formes des contradictions et voies de développement à Athènes de Solon à Clisthène*, "Historia" 27, 522-49.
- Pierre LÉVÊQUE, Pierre VIDAL-NAQUET (1964), *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris.
- Daniel B. LEVINE (1985), *Symposium and the Polis*, in *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, eds. T.J. Figueira, G. Nagy, Baltimore/London, 176-96.
- Edmond LÉVY (1973), *Réformes et date de Solon. Réponse à F. Cassola*, PP 28, 88-91.
- Edmond LÉVY (1978), *Notes sur la chronologie athénienne au VI^e siècle*, "Historia" 27, 513-21.
- Edmond LÉVY (1993), *Basileus et tyrannos chez Hérodote*, "Ktema" 18, 7-18.
- Edmond LÉVY (1998), *Dikè chez Homère: entre privé et public*, "Ktema" 23, 71-9.
- Edmond LÉVY (2005), *Isonomia*, in BULTRIGHINI (ed.) 2005, 119-37.
- Eric LEWIS (2006), *The Space of Law and the Law of Space*, "Revue Internationale de Sémiotique Juridique" 19, 293-309.
- John D. LEWIS (2001a), *"Dike", "Moira", "Bios" and the Limits to Understanding in Solon*, 13 (West), "Dike" 4, 113-35.
- John D. LEWIS (2001b), *The Intellectual Context of Solon's Dike*, "Polis" 18, 3-26.
- John D. LEWIS (2004), *Slavery and Lawlessness in Solonian Athens*, "Dike" 7, 19-40.
- John D. LEWIS (2007), *Early Greek Lawgivers*, London.
- John D. LEWIS (2008), *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*, London (1^a ed. 2006).
- John D. LEWIS (2009), *Solon of Athens and the Ethics of Good Business*, "Journal of Business Ethics" 89, 123-38.
- Louise-Marie L'HOMME-WÉRY (1994), *Solon, libérateur d'Éleusis dans les "Histoires" d'Hérodote*, REG 107, 362-80.
- Louise-Marie L'HOMME-WÉRY (1995), *L'Athènes de Solon comme modèle dans l' "Hymne homérique à la Terre"*, "Kernos" 8, 139-50.

- Louise-Marie L'HOMME-WÉRY (1996a), *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, Genève.
- Louise-Marie L'HOMME-WÉRY (1996b), *La notion d'harmonie dans la pensée politique de Solon*, "Kernos" 9, 145-59.
- Louise-Marie L'HOMME-WÉRY (1999), *Eleusis and Solon's Seisachtheia*, GRBS 40, 109-33.
- Louise-Marie L'HOMME-WÉRY (2000), *La notion de patrie dans la pensée politique de Solon*, AC 69, 21-41.
- Louise-Marie L'HOMME-WÉRY (2002), *De l'Eunomie solonienne à l'isonomie clisthénienne. D'une conception religieuse de la cité à sa rationalisation partielle*, "Kernos" 15, 211-23.
- Louise-Marie L'HOMME-WÉRY (2004), *La législation de Solon: une solution à la crise agraire d'Athènes?*, "Pallas" 64, 145-55.
- Włodzimirz LENGAUER (1988), *Pojęcie równości w greckich koncepcjach politycznych od Homera, do końca V w. p. n. e.*, Varsovie.
- Bruce LINCOLN (1976), *The Indo-European Cattle-Raiding Myth*, HR 16, 42-65.
- Bruce LINCOLN (1984), *Sacrificio e creazione, macellai e filosofi*, StudStor 25, 859-74.
- Bruce LINCOLN (1986), *Myth, Cosmos, and Society*, Cambridge (MA)/London.
- Ivan M. LINFORTH (1919), *Solon the Athenian*, Berkeley.
- Stefan LINK (1991), *Landverteilung und sozialer Frieden im archaischen Griechenland*, Stuttgart.
- Edward A. LIPPMAN (1963), *Hellenic Conceptions of Harmony*, "Journal of the American Musicological Society" 16, 3-35.
- Françoise LISSARRAGUE, Pauline SCHMITT-PANTEL (1988), *Spartizione e comunità nei banchetti greci*, in Grottanelli/Parise (eds.) 1988, 211-29.
- Hugh LLOYD-JONES (1990), *Erinyes, Semnai Theai, Eumenides*, in *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects presented to sir Kenneth Dover*, ed. E.M. Craik, Oxford, 203-11.
- Mario LOMBARDO (1972), *Le concezioni degli antichi sul ruolo degli oracoli nella colonizzazione greca*, ASNP 2, 73-4.
- Mario LOMBARDO (1989), *Pratiche di commensalità e forme di organizzazione sociale nel mondo greco: "symposion" e "syssitia"*, in *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, eds. O. Longo, P. Scarpi, Milano, 311-25.
- Mario LOMBARDO (2005), *Le "prime democrazie" in Magna Grecia*, in Bultrighini (ed.) 2005, 109-18.
- Anthony A. LONG (1970), *Morals and Values in Homer*, JHS 90, 121-39.
- Charlotte R. LONG (1987), *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leiden/Boston (MA).
- James LONGRIGG (1993), *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, London/New York.
- Nicole LORAUX (1979), *L'autochtonie: une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique*,

“Annales” 34, 3-26.

Nicole LORAUX (1984), *Solon au milieu de la lice*, in *Aux origines de l’Hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à H. van Effenterre*, Paris, 199-214.

Nicole LORAUX (1991), *Reflections of the Greek City on Unity and Division*, in MOLHO/RAAFLAUB/EMLÉN (eds.) 1991, 33-51.

Nicole LORAUX (1992), *Solon et la voix de l’écrit*, in DETIENNE (ed.) 1992, 95-129.

Nicole LORAUX (1995), *La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l’envers*, RHR 212, 299-326.

Nicole LORAUX (2000), *Born of the Earth. Myth and Politics in Athens*, Ithaca/London.

Nicole LORAUX (2006), *La città divisa. L’oblio nella memoria di Atene*, Vicenza (*La cité divisée. L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, Paris 1997).

Jean-Marc LUCE (2001), *Les trois Thries et la “colonne des danseuses” à Delphes*, “Pallas” 57, 111-28.

Eugenio R. LUJÁN MARTÍNEZ (1995), *Un nuevo trímetro de Solón*, “Emerita” 63, 303-7.

Douglas M. MACDOWELL (1999), *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester (I ed. 1963).

Colin W. MACLEOD (1982a), *Politics and the Oresteia*, JHS 102, 124-44.

Colin W. MACLEOD (1982b), *Homer, Iliad XXIV*, Cambridge.

Grace H. MACURDY (1921), *Hermes Chthonios as Eponym of the Skopadae*, JHS 41, 179-82.

Herwig MAEHLER (2001), *Alla riscoperta della poesia di Solone*, *Premessa a Solone, Frammenti dell’opera poetica*, ed. M. Noussia, Milano, 5-12.

Carla MAINOLDI (1984), *L’image du loup et du chien dans la Grèce ancienne. D’Homère à Platon*, Paris.

Florence MAJOREL (2003), *Hermès ou le mouvement spiralé de l’initiation*, BAGB 1, 53-81.

Irad MALKIN (1987), *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden.

Bernd MANUWALD (1989), *Zu Solons Gedankenwelt (frr. 3 u. 1 G.-P. = 4 u. 13 W.)*, RhM 132, 1-25.

Philip B. MANVILLE (1989), *Solon’s Law of Stasis and Atimia in Archaic Athens*, TAPhA 110, 213-21.

Philip B. MANVILLE (1999), *Il cittadino e la polis. Le origini della cittadinanza nella Atene antica*, Genova (*The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton [NJ] 1990).

Philip B. MANVILLE, Josiah OBER (2003), *A Company of Citizens. What the World’s First Democracy Teaches Leaders about Creating Great Organizations*, Cambridge (MA).

Alexandre MARCINKOWSKI (2001), *Le loup et les Grecs*, AncSoc 31, 1-26.

Sophocles S. MARKIANOS (1970), *Biographical Discrepancies in the Solonian Tradition*, PhD Dissertation, Cincinnati.

- Sophocles S. MARKIANOS (1974), *The Chronology of the Herodotean Solon*, "Historia" 23, 3-20.
- Sophocles S. MARKIANOS (1980), *The "Democratic Version" of the Solonian Constitution: Its Date and Origin*, "Hellenika" 32, 255-66.
- Jim MARKS (2002), *The Junction between the Kypria and the Iliad*, "Phoenix" 56, 1-24.
- Richard P. MARTIN (1993), *The Seven Sages as Performers of Wisdom*, in DOUGHERTY/KURKE (eds.) 2003, 108-28.
- Roland MARTIN (1951), *Recherches sur l'agora grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaines*, Paris.
- Antonio MARTINA (1966), *A proposito di un nuovo studio sulle idee politiche di Solone*, QUCC 2, 131-5.
- Antonio MARTINA (1968), *Solon. Testimonia veterum*, Roma.
- Antonio MARTINA (2007), *La violenta giustizia di Zeus (Aeschyl. Agam. 182-183)*, "Aevum" 81, 9-47.
- Carmen Lucia MARTINS SABINO (2008), *Morte, honra e memória: o modelo de bela morte na pólis dos Atenienses*, "Gaia" 5, 1-17.
- Agostino MASARACCHIA (1956), *L'elegia alle Muse di Solone*, "Maia" 8, 92-132.
- Agostino MASARACCHIA (1958), *Solone*, Firenze.
- Lidia MASSA POSITANO (1947), *L'elegia di Solone alle Muse*, Napoli.
- Attilio MASTROCINQUE (1984), *Gli stracci di Telefo e il cappello di Solone*, SIFC 77, 25-34.
- Santo MAZZARINO (1960), *Eschilo, Pericle e la storia dell'Areopago*, RCCM 2, 300-6.
- Santo MAZZARINO (1983), *Il pensiero storico classico*, I, Roma/Bari (1965-6).
- Thomas McEVILLEY (2002), *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York.
- James F. MCGLEW (1996), *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca/London.
- Malcolm F. MCGREGOR (1974), *Solon's Archonship: The Epigraphic Evidence*, in *Polis and Imperium. Studies in honour of E.T. Salmon*, ed. J.A.S. Evans, Toronto, 31-4.
- Jeremy McINERNEY (2004), *Nereids, Colonies and the Origins of Isegoria*, in *Free Speech in Classical Antiquity*, eds. I. Sluiter, R.M. Rosen, Leiden, 21-40.
- Christian MEIER (1988), *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna (*Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980).
- Russell MEIGGS (1972), *The Athenian Empire*, Oxford (rist. 1973).
- Alfonso MELE (1979), *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Napoli.
- Alfonso MELE (2002), *Il corpus epimenideo*, in FEDERICO/VISCONTI (eds.) 2002, 227-78.
- Alfonso MELE (2003), *Legislazioni arcaiche fra tradizione e innovazione*, in D'ATENA/LANZILLOTTA (eds.) 2003, 1-11.

- Alfonso MELE (2004), *Costituzioni arcaiche ed Eunomia*, in CATALDI (ed.) 2004, 55-69.
- Alfonso MELE (2007), *Dalla comunità militare allo stato cittadino*, in CARILLO (ed.) 2007, 67-144.
- Paola MELISSANO (1994), *Solone e il mondo degli ἐσθλοί*, QUCC 47, 49-58.
- Carlos Augusto MENEZES MAIA (2008), *O individual e o coletivo na poesia de Solón*, Dissertação de Mestrado, or. S.F. Gomes de Almeida Peçanha, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Celestina MILANI (1987), *Il "confine": note linguistiche*, in *Il confine nel mondo classico*, ed. M. Sordi, Milano, 5-12.
- Celestina MILANI (1990), *La "bella morte" nei poemi omerici: note di semiologia*, in SORDI (ed.) 1990, 3-12.
- Celestina MILANI (1993), *Note sul lessico della divinazione nel mondo classico*, in M. Sordi (ed.) 1993, 31-49.
- Lucio MILANO (2001), *Sorte, sorteggio e volere divino nelle società del Vicino Oriente*, in Cordano/Grottanelli (eds.) 2001, 19-40.
- Molly MILLER (1953), *Greek Kinship Terminology*, JHS 73, 46-52.
- Molly MILLER (1968), *Solon's Timetable. From the Paralysis of the Previous Government to the Apodemia, "Arethusa" 1*, 62-81.
- Molly MILLER (1969), *The Accepted Date for Solon: Precise, but Wrong?, "Arethusa" 2*, 62-86.
- Molly MILLER (1971), *Solon's Coinage, "Arethusa" 4*, 25-47.
- Stephen G. MILLER (2000), *Naked Democracy*, in *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History*, eds. P. Flensted-Jensen et al., Copenhagen, 277-96.
- Paul MILLETT (1998), *Encounters in the Agora*, in CARTLEDGE/MILLETT/VON REDEN (eds.) 1998, 203-28.
- J.G. MILNE (1930), *The Monetary Reforms of Solon*, JHS 50, 179-85.
- J.G. MILNE (1945), *The Economic Policy of Solon, "Hesperia" 14*, 230-45.
- Mauro MOGGI (2003), *Nomoi e politeiai in Erodoto*, in D'ATENA/LANZILLOTTA (eds.) 2003, 57-80.
- Mauro MOGGI, Massimo OSANNA (2000), *Commento a Pausania, Guida della Grecia, VII (L'Acaia)*, eds. M. Moggi, M. Osanna, Milano, 179-348.
- Anthony MOLHO, Kurt A. RAAFLAUB, Julia EMLEN (eds.) (1991), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart.
- Francisco MOLINA (1998), *Quinteto para dioses músicos en la mitología griega*, EClás 113, 7-35.
- Luis A. MOLINA (1998), *Solon and the Evolution of the Athenian Agrarian Economy, "Pomoerium" 3*, 5-18.
- Robert MONDI (1979), *The Function and Social Position of the κῆρυξ in Early Greece*, HSPh

83, 405-6.

Robert MONDI (1980), *ΣΚΗΠΤΟΥΧΟΙ ΒΑΣΙΛΑΕΙΣ: An Argument for Divine Kingship in Early Greece*, "Arethusa" 13, 203-16.

Robert MONDI (1989), *ΧΑΟΣ and the Hesiodic Cosmogony*, HSPH 92, 1-41.

M. Yolanda MONTES MIRALLES (2006), *El miedo al desorden: estrategias de recuperación del equilibrio social en el mito iliádico*, "Gerión" 24, 119-41.

John M. MOORE (1975), *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*, Los Angeles.

Alain M. MOREAU (1985), *Eschyle: la violence et le chaos*, Paris.

Ian MORRIS (1987), *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge.

Ian MORRIS (1993), *Poetics of Power: The Interpretation of Ritual Action in Archaic Greece*, in DOUGHERTY/KURKE (eds.) 1993, 15-45.

Ian MORRIS (1996), *The Strong Principle of Equality and the Archaic Origins of Greek Democracy*, in OBER/HEDRICK (eds.) 1996, 19-48.

Ian MORRIS (1997), *Archaeology as a Kind of Anthropology*, in *Democracy 2500? Questions and Challenges*, eds. I. Morris, K.A. Raaflaub, Dubuque (IO), 229-39.

Ian MORRIS (1998), *Archaeology and Archaic Greek History*, in FISHER/VAN WEES (eds.) 1998, 1-91.

James V. MORRISON (1997), *Kerostasia, the Dictates of Fate, and the Will of Zeus in the Iliad*, "Arethusa" vol. 30 n. 2, 276-96.

Claude MOSSÉ (1969), *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris.

Claude MOSSÉ (2004), *How a Political Myth Takes Shape: Solon, "Founding Father" of the Athenian Democracy*, in *Athenian Democracy*, ed. P.J. Rhodes, Edinburgh, 242-59 (Comment s'élabore un mythe politique: Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne, "Annales" 34, 1979, 425-37).

Glenn W. MOST (1987), *Alcman's "Cosmogonic" Fragment (Fr. 5 Page, 81 Calame)*, CQ 37, 1-19.

Louis MOULINIER (1946), *La nature et la date du crime des Alcmonides*, REA 48, 182-202.

Christoph MÜLKE (2002), *Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1-13; 32-37 West)*, München/Leipzig.

Isidoro MUÑOZ VALLE (1972), *Tirteo y Solón*, EClás 65, 33-56.

Isidoro MUÑOZ VALLE (1976), *El problema de las fuentes históricas de la Atenas arcaica (estado actual de la cuestión)*, RSC 34, 211-25.

Isidoro MUÑOZ VALLE (1978), *Reforma social de Solón*, RSC 75, 40-62

Peter MURPHY (2001), *Civic Justice. From Greek Antiquity to the Modern World*, Amherst (NY).

Gilbert MURRAY (1967), *The Rise of the Greek Epic*, Oxford⁴.

Oswyn MURRAY (1983a), *The Greek Symposium in History*, in GABBA (ed.) 1983, 257-72.

- Oswyn MURRAY (1983b), *La Grecia delle origini*, Bologna (*Early Greece*, London/Glasgow 1980).
- Domenico MUSTI (1987), *Protagonismo e forma politica nella città greca*, in *Il protagonismo nella storiografia classica*, Genova, 9-36.
- Domenico MUSTI (1990), *La teoria delle età e i passaggi di status in Solone. Per un inquadramento socioantropologico della teoria dei settennii nel pensiero antico*, MEFRA 102, 11-35.
- Domenico MUSTI (1999), *L'economia in Grecia*, Roma/Bari³.
- Gerard NADDAF (1998), *On the Origin of Anaximander's Cosmological Model*, JHI 59, 1-28.
- Gregory NAGY (1982), *Theognis of Megara: The Poet as Seer, Pilot, and Revenant*, "Arethusa" 15, 109-28.
- Gregory NAGY (1988), *Sul simbolismo della ripartizione nella poesia elegiaca*, in Grottanelli/Parise (eds.) 1988, 203-9.
- Gregory NAGY (1990), *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca.
- Gregory NAGY (1992), *Homeric Questions*, TAPhA 122, 17-60.
- Gregory NAGY (1996), *Aristocrazia: caratteri e stili di vita*, in Settis (ed.) 1996, 577-98.
- Yoshio NAKATEGAWA (1988), *Isegoria in Herodotus*, "Historia" 37, 257-75.
- Heinz-Günther NESSELRATH (1992), *Göttliche Gerechtigkeit und das Schicksal des Menschen in Solons Musenelegie*, MH 49, 91-104.
- Martin P. NILSSON (1967), *Geschichte der Griechischen Religion*, I, München.
- Tamás NÓTÁRI (2005), *The Scales as the Symbol of Justice in the Iliad*, "Acta Juridica Hungarica" 46, 249-59.
- James A. NOTOPOULOS (1938), *Mnemosyne in Oral Literature*, TAPhA 69, 465-93.
- Maria NOUSSIA (2001), *Introduzione e Commento a Solone, Frammenti dell'opera poetica*, ed. M. Noussia, Milano, 13-52 e 185-380.
- Josiah OBER (2006), *Solon and the Horoi: Facts on the Ground in Archaic Athens*, in Blok/Lardinois (eds.) 2006, 441-56.
- Josiah OBER, Charles W. HEDRICK, Jr. (eds.) (1996), *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton (NJ).
- Pavel OLIVA (1988), *Solon. Legende und Wirklichkeit*, Konstanz.
- Pavel OLIVA (2006), *Solon in der Aristotelischen Athenaion Politeia*, GLP 21, 231-40.
- James H. OLIVER (1950), *The Athenian Expounder of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore.
- James H. OLIVER (1972), *The Solonian Constitution and a Consul of A.D. 149*, GRBS 13, 99-107.

- James H. OLIVER (1980), *From Gennētai to Curiales*, "Hesperia" 49, 30-56.
- Stewart I. OOST (1973), *The Megara of Theagenes and Theognis*, CPh 68, 186-96.
- Jan P. OPPERMANN (2003), *Anaximander's Rhythm and the Question of Justice*, "Law and Critique" 14, 45-69.
- Jeanine J. ORGOGOZO (1949), *L'Hermès des Achéens*, RHR 136, 10-30 + 139-79.
- Massimo OSANNA (2001), *Pausania sull'Acropoli. Tra l'Atena di Endoios e l'agalma caduto dal cielo*, MEFRA 113, 321-40.
- Robin OSBORNE (1985), *The Erection and Mutilation of the Hermai*, PCPhS 211, 47-73.
- Robin OSBORNE (1989), *A Crisis in Archaeological History? The Seventh Century BC in Attica*, ABSA 84, 297-332.
- Robin OSBORNE (1996), *Greece in the Making. 1200-479 BC*, London/New York.
- Robin OSBORNE (2007), *Archaic Greece*, in SCHEIDEL/MORRIS/SALLER (eds.) 2007, 277-301.
- Martin OSTWALD (1969), *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*, Oxford.
- Martin OSTWALD (1992), *La démocratie athénienne. Réalité ou illusion?*, "Metis" 7, 7-24.
- Martin OSTWALD (1986), *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley/Los Angeles
- Robert A. PADGUG (1972), *Eleusis and the Union of Attika*, GRBS 13, 135-50.
- Diego PAIARO (2008), *Terratenientes, campesinos y arriendo de tierras en la Atenas del siglo V a.C.*, "Circe" 12, 207-23.
- Maria Luisa PALADINI (1956), *Influenza della tradizione dei Sette Savi sulla "Vita di Solone" di Plutarco*, REG 69, 377-411.
- Stuart PALMER (1963), *Interpretation of Mycenaean Texts*, Oxford.
- Eleni PAPADOYIANNAKI (2001), *ΦΙΛΟΚΥΔΗΣ in the Homeric Hymn to Hermes*, PP 56, 196-98.
- Nicola F. PARISE (1988), *Sacrificio e misura del valore nella Grecia antica*, in GROTTANELLI/PARISE (eds.) 1988, 253-65 (= StudStor 25, 1984, 913-23).
- Herbert W. PARKE (1967), *Greek Oracles*, London.
- Herbert W. PARKE (1977), *Festivals of the Athenians*, London.
- Robert PARKER (1983), *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford (rist. 2003).
- Robert PARKER (1985), *Greek States and Greek Oracles*, in *Crux. Essays in Greek History presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday*, eds. P. Cartledge, F.D. Harvey, London, 298-326.
- Robert PARKER (1996), *Athenian Religion: a History*, Oxford.
- Robert PARKER (2006), *Polytheism and Society at Athens*, Oxford (rist. con correzioni dell'ed. 2005).

- Victor PARKER (1998), *Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle*, "Hermes" 126, 145-72.
- Victor PARKER (2004), *Two Notes on Early Athenian History*, "Tyche" 19, 131-48.
- Peter PARKES (2001), *Alternative Social Structures and Foster Relations in the Hindu Kush: Milk Kinship Allegiance in Former Mountain Kingdoms of Northern Pakistan*, CSSH 43, 4-36.
- Lionel PEARSON (1941), *Historical Allusions in the Attic Orators*, CPh 36, 209-29.
- Chiara PECORELLA LONGO (1988), *Sulla legge "soloniana" contro la neutralità*, "Historia" 37, 374-79.
- Laura PEPE (2007), *I "Sette contro Tebe" e la spartizione dell'eredità di Edipo*, in *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, eds. E. Cantarella, L. Gagliardi, Milano, 31-67.
- John J. PERADOTTO (1969), *Cledonomancy in the Oresteia*, AJPh 90, 1-21.
- Hélène PERDICOYIANNI-PALÉOLOGOU (2009), *The Vocabulary of Madness from Homer to Hippocrates. Part 1: The Verbal Group of μαίνομαι*, "History of Psychiatry" 20, 311-39.
- Lorenzo PERILLI (2001), *Alcmeone di Crotone tra filosofia e scienza. Per una nuova edizione delle fonti*, QUCC 69, 55-79.
- Gennaro PERROTTA (1924), *L'elegia di Solone alle Muse*, A&R 5, 251-60.
- Paula PHILIPPSON (1936), *Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod*, Oslo.
- David D. PHILLIPS (2008), *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*, Stuttgart.
- Charles PICARD (1930), *Le "présage" de Cléomène (507 av. J.-C.) et la divination sur l'acropole d'Athènes*, REG 43, 262-78.
- Charles PICARD (1951), *Les "agoras de dieux" en Grèce*, ABSA 46, 132-42.
- Luigi PICCIRILLI (1974), *Tre ricerche sulla storiografia megarese*, ASNP 4, 387-422.
- Luigi PICCIRILLI (1978), *Solone e la guerra per Salamina*, ASNP 8, 1-13.
- Luigi PICCIRILLI (1981), *"Nomoi" cantati e "nomoi" scritti*, CCC 2, 7-14.
- Luigi PICCIRILLI (1990), *Introduzione e Commento a Plutarco, La vita di Solone*, eds. M. Manfredini, L. Piccirilli, Firenze/Milano³, ix-xxxvii e 105-284.
- Domingo PLÁCIDO (2005), *Las Musas, entre diosas de la cultura y cantoras del poder político*, "Polifemo" 5, 218-31.
- Domingo PLÁCIDO, Miriam VALDÉS GUÍA (1998), *Eleusis, el Ática y Atenas hasta la época de Pisístrato*, in *Homenaje al professor S. Lasso de la Vega*, Madrid, 469-81.
- Anthony J. PODLECKI (1966), *The Political Significance of the Athenian "Tyrannicide"- Cult*, "Historia" 15, 129-41.
- Anthony J. PODLECKI (1969), *Three Greek Soldier-Poets: Archilochus, Alcaeus, Solon*, CW 63, 73-81.

- Anthony J. PODLECKI (1975), *Solon's Sojourns*, in *Classica et Iberica. A Festschrift in honour of the reverend J.M.F. Marique, S.J.*, ed. P.T. Brannan, S.J., Worcester (MA), 31-40.
- Anthony J. PODLECKI (1987), *Solon or Peisistratus? A Case of Mistaken Identity*, *AncW* 16, 3-10.
- Anthony J. PODLECKI (2002), *Solon's Vision*, "Ktema" 27, 163-72.
- Jaume PÒRTULAS (2002), *Purificació ritual i concòrdia: Soló i Epimènides a Atenes*, "Itaca" 18, 211-22.
- Dora C. POZZI, John M. WICKERSHAM (eds.) (1991), *Myth and the Polis*, Ithaca/London.
- Raymond A. PRIER (1976), *Some Thoughts on the Archaic Use of Metron*, *CW* 70, 161-9.
- Giovanni PUGLIESE CARRATELLI (1974), *Epimenide*, in *Antichità Cretesi*, II ("Cronache Archeologiche" 13), Catania, 9-15.
- Jaan PUHVEL (1976), *The Origins of Greek Kosmos and Latin Mundus*, *AJPh* 97, 154-67.
- Bjorn QVILLER (1981), *The Dynamics of Homeric Society*, *SO* 56, 109-55.
- Kurt A. RAAFLAUB (1993), *Homer to Solon: The Rise of the Polis. The Written Sources*, in HANSEN (ed.) 1993, 41-105.
- Kurt A. RAAFLAUB (1996a), *Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica*, in SETTIS (ed.) 1996, 1035-81.
- Kurt A. RAAFLAUB (1996b), *Equalities and Inequalities in Athenian Democracy*, in OBER/HEDRICK (eds.) 1996, 139-74.
- Kurt A. RAAFLAUB (2000), *Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece*, in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, eds. C. Rowe, M. Schofield, S. Harrison, M. Lane, Cambridge, 23-59.
- Kurt A. RAAFLAUB (2004), *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago.
- Kurt A. RAAFLAUB (2006), *Athenian and Spartan Eunomia, or: What to do with Solon's Timocracy?*, in BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006, 390-428.
- Nancy S. RABINOWITZ (1981), *From Force to Persuasion: Aeschylus' Oresteia as Cosmogonic Myth*, "Ramus" 10, 159-91.
- Ludwig RADERMACHER (1931), *Der homerische Hermeshymnus*, "Sitzungsb. Akad. Wissens. Wien" 213, 190-1.
- Susana REBORDA-MORILLO (2006), *La volonté divine: Delphes et son influence sur le destin humain*, in FARTZOFF/GENY/SMADJA (eds.) 2006, 219-28.
- Steve REECE (2000), *σῶκος ἐπιούριος Ἐρμῆς (Iliad 20.72): The Modification of a Traditional Formula*, "Glotta" 75, 85-106.
- Nicola REGGIANI (tesi 2004), *Cosmogonia e teogonia da Esiodo a Platone. La concezione della nascita dell'Universo e degli dèi nella filosofia e nell'arte greca dall'VIII al IV secolo a.C.*, tesi di Laurea Triennale in Civiltà Letterarie e Storia delle Civiltà, curriculum

- “Scienze Archeologiche”, Università degli Studi di Parma, a.a. 2003/2004, rel. S. Nonvel, corr. S. Santoro e P. Giuberti.
- Nicola REGGIANI (tesi 2006), *Origine, significato e valore delle Erme ateniesi*, tesi di Laurea Magistrale in Civiltà Antiche e Archeologia, curriculum “Civiltà e Storia del Mondo Antico”, Università degli Studi di Parma, a.a. 2005/2006, rel. U. Fantasia, corr. M.T. Schettino.
- Nicola REGGIANI (2010), *Dalla magia alla filologia: documenti su libri e biblioteche nell’Antichità*, “Papyrotheke” 1, 97-135, <URL: <http://www.papirologia.unipr.it/papyrotheke/01/reggiani.html>>.
- Peter J. RHODES (1981), *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford.
- Peter J. RHODES (1986), *Political Activity in Classical Athens*, JHS 106, 132-44.
- Peter J. RHODES (2006), *The Reforms and Laws of Solon: an Optimistic View*, in BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006, 248-60.
- Gabriella RICCIARDELLI APICELLA (1979), *La cosmogonia di Alcmane*, QUCC 30, 7-27.
- J.-C. RIEDINGER (1976), *Remarques sur la τμή chez Homère*, REG 89, 244-64.
- Tracey E. RIHLL (1989), *Lawgivers and Tyrants (Solon, fr. 9-11 West)*, CQ 39, 277-86.
- Tracey E. RIHLL (1991), *EKTHMOPOI: Partners in Crime?*, JHS 111, 101-27.
- Zsigmond RITOÓK (1993), *The Pisistratus Tradition and the Canonization of Homer*, AAntHung 34, 39-53.
- Frank E. ROBBINS (1916), *The Lot Oracle at Delphi*, CPh 11, 278-92.
- Noel ROBERTSON (1986), *Solon’s Axones and Kyrbeis, and the Sixth-Century Background*, “Historia” 35, 147-176.
- Noel ROBERTSON (1998), *The City Center of Archaic Athens*, “Hesperia” 67, 283-302.
- Christopher ROCCO (1997), *Tragedy and Enlightenment. Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Carl ROEBUCK (1961), *Tribal Organization in Ionia*, TAPhA 92, 495-507.
- Carl ROEBUCK (1974), *Three Classes(?) in Early Attica*, “Hesperia” 43, 485-93.
- Derek ROEBUCK (2001), *Ancient Greek Arbitration*, Oxford.
- Hanna ROISMAN (1984), *Ate and its Meaning in the Elegies of Solon*, GB 11, 21-7.
- Joseph ROISMAN (1985), *Maiandrios of Samos*, “Historia” 34, 257-77.
- Fabio ROSCALLA (1990a), *Influssi antistenici nell’Economico di Senofonte*, “Prometheus” 16, 207-16.
- Fabio ROSCALLA (1990b), *La dispensa di Iscomaco. Senofonte, Platone e l’amministrazione della casa*, QS 31, 35-55.
- Fabio ROSCALLA (1998), *Presenze simboliche dell’ape nella Grecia antica*, Firenze.
- Vincent J. ROSIVACH (1987a), *Autochthony and the Athenians*, CQ 37, 294-306.
- Vincent J. ROSIVACH (1987b), *Execution by Stoning in Athens*, ClAnt 6, 232-49.

- Vincent J. ROSIVACH (1988), *The Tyrant in Athenian Democracy*, QUCC 19, 43-57.
- Vincent J. ROSIVACH (1992), *Redistribution of Land in Solon, fragment 34 West*, JHS 111, 153-7.
- Vincent J. ROSIVACH (2002a), *The Requirements for the Solonic Classes in Aristotle*, AP 7.4, "Hermes" 130, 36-47.
- Vincent J. ROSIVACH (2002b), *Zeugitai and Hoplites*, AHB 16, 33-43.
- Vincent J. ROSIVACH (2005), *Notes on the Pentakosiomedimnos' Five Hundred Medimnoi*, CQ 55, 597-655.
- Vincent J. ROSIVACH (2008), *Why Seize the Acropolis?*, "Historia" 57, 125-33.
- Catharine P. ROTH (1976), *The Kings and the Muses in Hesiod's Theogony*, TAPhA 106, 331-8.
- C.J. ROWE (1983), *"Archaic Thought" in Hesiod*, JHS 103, 124-35.
- Jean RUDHARDT, Olivier REVERDIN (eds.) (1981), *Le sacrifice dans l'antiquité*, Vandoeuvres/Genève.
- Walter G. RUNCIMAN (1982), *Origins of States: The Case of Archaic Greece*, CSSH 24, 351-77.
- John RUNDIN (1996), *A Politics of Eating: Feasting in Early Greek Society*, AJPh 117, 179-215.
- Eberhard RUSCHENBUSCH (1958), *PATRIOS POLITEIA*, "Historia" 7, 398-424.
- Eberhard RUSCHENBUSCH (1966), *Σόλωνος νόμοι. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, Wiesbaden. (= SN)
- Eberhard RUSCHENBUSCH (1994), *Plutarch's Solonbiographie*, ZPE 100, 351-80.
- Françoise RUZÉ (1989), *Basileis, tyrans et magistrats*, "Metis" 4, 211-31.
- Françoise RUZÉ (1992), *Aux débuts de l'écriture politique: le pouvoir de l'écrit dans la cité*, in DETIENNE (ed.) 1992, 82-94.
- Françoise RUZÉ (1997), *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris.
- Dario SABBATUCCI (2000), *Scrivere e leggere il mondo: divinazione e cosmologia*, Roma.
- John SALMON (1977), *Political Hoplites?*, JHS 97, 84-101.
- Enrica SALVANESCHI (1979), *Sui rapporti etimologici del greco αἰτία*, "Sandalion" 2, 19-65.
- Loren J. SAMONS II (1998), *Mass, Elite, and Hoplite-Farmer in Greek History*, "Arion" 5.3, 99-123.
- Laura SANCHO ROCHER (1991), *ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ*, REA 93, 237-61.
- Heleen SANCISI-WEERDENBURG (1993), *Solon's Hektemoroi and Pisistratid Dekatemoroi*, in SANCISI-WEERDENBURG/VAN DER SPEK/TEITLER/WALLINGA (eds.) 1993, 13-30.
- Heleen SANCISI-WEERDENBURG (ed.) (2000), *Peisistratos and the Tyranny: A Reappraisal of the Evidence*, Amsterdam.
- Heleen SANCISI-WEERDENBURG, R.J. VAN DER SPEK, H.C. TEITLER, Herman T. WALLINGA (eds.)

- (1993), *De agricultura. In memoriam P.W. De Neeve (1945-1990)*, Amsterdam.
- Anna SANTONI (1999), *Aristotele, La Costituzione degli Ateniesi. Alle radici della democrazia occidentale*, Bologna.
- Maria Michela SASSI (2006), *Anassimandro e la scrittura della "legge" cosmica*, in SASSI (ed.) 2006, 3-26.
- Maria Michela SASSI (2007), *Ordre cosmique et "isonomia": en repensant Les Origines de la pensée grecque de Jean-Pierre Vernant*, *PhilosAnt* 7, 189-218.
- Maria Michela SASSI (2009), *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Torino.
- Maria Michela SASSI (ed.) (2006), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa.
- André SAUGE (2000), *"L'Iliade", poème athénien de l'époque de Solon*, Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt a.M./New York/Wien.
- Adele C. SCAFURO (2006), *Identifying Solonian Laws*, in BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006, 175-96.
- Elena SCARPANTI (2003), *Sorte e sorteggio in Stesicoro: κλαροπαληδόν (fr. 222b, 223 Dav.)*, "Paideia" 58, 297-305.
- Paolo SCARPI (2007), *L'Hymne à Déméter, Solon, les Mystères et la cité*, in *L'hymne antique et son public*, ed. Y. Lehmann, Turnhout, .
- Walter SCHEIDEL (2003), *The Greek Demographic Expansion: Models and Comparisons*, *JHS* 123, 120-40.
- Walter SCHEIDEL, Ian MORRIS, Richard SALLER (eds.) (2007), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge.
- Hermann S. SCHIBLI (1990), *Pherekydes of Syros*, Oxford.
- Griet SCHILS (1991), *Solon and the Hektemoroi*, *AncSoc* 22, 75-90.
- Susan SCHEINBERG (1979), *The Bee Maidens of the Homeric Hymns to Hermes*, *HSPH* 83, 1-28.
- Pauline SCHMITT-PANTEL (1985), *Banquet et cité grecque*, *MEFRA* 97, 135-58.
- Pauline SCHMITT-PANTEL (1990), *Sacrificial Meal and Symposium: Two Models of Civic Institutions in the Archaic City?*, in *Sympotica. A Symposium on the Symposium*, ed. O. Murray, Oxford (rist. 1999).
- Pauline SCHMITT-PANTEL (1998), *Entre public et privé, le politique?*, "Ktema" 23, 407-13.
- Annie SCHNAPP-GOURBEILLON (1988), *Homère, Hipparque et la bonne parole*, "Annales" 43, 805-21.
- Adam SCHWARTZ (2009), *Reinstating the Hoplite. Arms, Armour and Phalanx Fighting in Archaic and Classical Greece*, Stuttgart.
- Ruth SCODEL (1982), *The Achaean Wall and the Myth of Destruction*, *HSPH* 86, 33-50.
- Richard SEAFORD (1994), *Reciprocity and Ritual. Homer and the Tragedy on the Developing City-State*, Oxford (rist. 2003).
- Richard SEAFORD (2003a), *Aeschylus and the Unity of Opposites*, *JHS* 123 (2003), 141-63.

- Richard SEAFORD (2003b), *Tragic Tyranny*, in *Popular Tyranny. Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, ed. K. Morgan, Austin, 95-115.
- Richard SEAFORD (2003c), *Monetisation and the Genesis of Philosophy*, "Ordia Prima" 2, 87-117.
- Richard SEAFORD (2004), *Money and the Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge.
- Raphaël SEALEY (1957), *From Phemios to Ion*, REG 70, 312-55.
- Raphaël SEALEY (1960), *Regionalism in Archaic Athens*, "Historia" 9, 155-80.
- Raphaël SEALEY (1976), *A History of the Greek City States, ca. 700-338 B.C.*, Berkeley.
- Raphaël SEALEY (1987), *The Athenian Republic*, London.
- C.T. SELTMAN (1924), *Athens. Its History and Its Coinage before the Persian Invasion*, Cambridge.
- Salvatore SETTIS (ed.) (1996), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, II.1, Torino.
- Salvatore SETTIS (ed.) (1997), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, II.2, Torino.
- H. Alan SHAPIRO (1993), *Hipparchos and the Rhapsodes*, in DOUGHERTY/KURKE (eds.) 1993, 92-107.
- H. Alan SHAPIRO (1996), *Cults of Solonian Athens*, in HÄGG (ed.) 1996, 127-33.
- Cameron SHELLEY (2000), *The Influence of Folk Meteorology in the Anaximander Fragment*, JHI 61, 1-17.
- Susan C. SHELMERDINE (1984), *Hermes and the Tortoise: A Prelude to Cult*, GRBS 25, 201-8.
- Susan C. SHELMERDINE (1986), *Odyssean Allusions in the Fourth Homeric Hymn*, TAPhA 116, 49-63.
- Bernd SEIDENSTICKER (1978), *Archilocus and Odysseus*, GRBS 19, 5-22.
- Keith SIDWELL (1996), *Purification and Pollution in Aeschylus' Eumenides*, CQ 46, 44-57.
- Gérard SIEBERT (1981), *Hermes*, in LIMC, V, Zurich/München, 285-387.
- Peter SIEWERT (1992), *L'autocoscienza politica degli Ateniesi in epoca arcaica e la nascita del monumento nazionale dopo la caduta della tirannide*, in *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'Antichità*, ed. M. Sordi, Milano, 3-17.
- Thomas A. SINCLAIR (1961), *Il pensiero politico classico*, ed. L. Firpo, Bari.
- Penelope SKARSOULI (2006), *Calliope, a Muse Apart: Some Remarks on the Tradition of Memory as a Vehicle of Oral Justice*, "Oral Tradition" 21, 210-28.
- Laura M. SLATKIN (1992), *The Power of Thetis. Allusion and Interpretation in the Iliad*, Berkeley/Los Angeles/Oxford.
- S.R. SLINGS (2002), *Literature in Athens, 566-510 BC*, in SANCISI-WEERDENBURG (ed.) 2000, 57-77.
- Gertrude SMITH (1922), *Early Greek Codes*, CPh 17, 187-201.
- Bruno SNELL (1975), *Ἀλήθεια*, WJA 1, 1-18.

- Anthony M. SNODGRASS (1965), *The Hoplite Reform and History*, JHS 85, 110-22.
- Anthony M. SNODGRASS (1971), *The Dark Age of Greece. An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries*, Edinburgh.
- Anthony M. SNODGRASS (1980), *Archaic Greece. The Age of Experiment*, London.
- Anthony M. SNODGRASS (1991), *Archaeology and the Study of the Greek City*, in *City and Countryside in the Ancient World*, eds. J. Rich, A. Wallace-Hadrill, New York, 1-23.
- Anthony M. SNODGRASS (1993a), *The Rise of the Polis: The Archaeological Evidence*, in HANSEN (ed.) 1993, .
- Anthony M. SNODGRASS (1993b), *The "Hoplite Reform" Revisited*, DHA 19, 47-61.
- Anthony M. SNODGRASS (1996), *I caratteri dell'età oscura nell'area egea*, in SETTIS (ed.) 1996, 191-226.
- Friedrich SOLMSEN (1949), *Hesiod and Aeschylus*, New York.
- Friedrich SOLMSEN (1898), *Ναύκραρος ναύκλαρος ναύκληρος*, RhM 53, 151-8.
- Marta SORDI (ed.) (1990), *"Dulce et decorum est pro patria mori". La morte in combattimento nell'antichità*, Milano 1990.
- Christiane SOURVINO-U-INOOD (1990), *What is Polis Religion?*, in *The Greek City from Homer to Alexander*, eds. O. Murray, S. Price, Oxford (rist. 2002), 295-322.
- Luca SOVERINI (1994), *Ψιθυρος: Hermes, Afrodite e il sussurro nella Grecia antica*, in *Ἱστορίη. Studi offerti dagli allievi a G. Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, ed. S. Alessandri, Galatina 1994, 433-60.
- Iain G. SPENCE (1993), *The Cavalry of Classical Greece. A Social and Military History with Particular Reference to Athens*, Oxford.
- Alice SPERDUTI (1950), *The Divine Nature of Poetry in Antiquity*, TAPhA 81, 209-40.
- Phillip V. STANLEY (1999), *The Economic Reforms of Solon*, St. Katharinen.
- G.R. STANTON (1990), *Athenian Politics c. 800-500 BC. A Sourcebook*, London.
- Chester G. STARR (1977), *The Economic and Social Growth of Early Greece*, Oxford/New York.
- Chester G. STARR (1982), *Economic and Social Conditions in the Greek World*, in BOARDMAN/HAMMOND (eds.) 1982, 417-41.
- Eva STEHLE (2006), *Solon's Self-Reflexive Political Persona and its Audience*, in BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006, 79-113.
- Deborah T. STEINER (1995), *Stoning and Sight: A Structural Equivalence in Greek Mythology*, CIAnt 14 , 193-211.
- Luigia Achillea STELLA (1978), *Tradizione micenea e poesia dell'Iliade*, Roma.
- Paul STENGEL (1897), *Buphonia*, in RE III.1, Stuttgart, 1055-7.
- Andrew STEWART (1990), *Greek Sculpture: An Exploration*, New Haven.
- Hans E. STIER (1828), *NΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, "Philologus" 37, 225-58.

- T.C.W. STINTON (1976), *Solon, Fragment 25*, JHS 96, 159-62.
- Kate STODDARD (2002), *Turning the Tables on the Audience: Didactic Technique in Solon 13W*, AJPh 123, 149-68.
- Jenny STRAUSS CLAY (1987), *Hermes' Dais by the Alpheus. Hymn to Hermes, 105-141*, "Metis" 2, 221-34.
- Jenny STRAUSS CLAY (1989), *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton.
- Ronald S. STROUD (1968), *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley/Los Angeles.
- Ronald S. STROUD (1979), *The Axones and Kyrbeis of Drakon and Solon*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Siep STUURMAN (2004), *The Voice of Thersites: Reflections on the Origins of the Idea of Equality*, JHI 65, 171-89.
- I.E. SURIKOV (2007), *Pre-Solonian "Sixht-Parters" and Debt Question in Archaic Athens*, "Vestnik Drevnej Istorii" 3, 28-46.
- Jesper SVENBRO (1982), *À Megara Hyblaea: le corps géomètre*, "Annales" 37, 953-64.
- Jesper SVENBRO (1988), *Il taglio della poesia. Note sulle origini sacrificali della poetica greca*, in Grottanelli/Parise (eds.) 1988, 231-52 (= StudStor 25, 1984, 925-44).
- Jesper SVENBRO (1992), *"Ton luth, a quoi bon?" La lyre et la pierre tombale dans la pensée grecque*, "Metis" 7, 135-60.
- Andrew SZEGEDY-MASZAK (1978), *Legends of the Greek Lawgivers*, GRBS 19, 199-209.
- Andrew SZEGEDY-MASZAK (1993), *Thucydides' Solonian Reflections*, in Dougherty/Kurke (eds.) 1993, 201-14.
- Ada TAGGAR-COHEN (2002), *The Casting of Lots among the Hittites in Light of Ancient Near Eastern Parallels*, "Janes" 29, 97-103.
- Mario TALAMANCA (1996), in F. De Martino, M. Talamanca, F.P. Casavola, M. Gigante, "Nómos basileús", "Index" 24, 355-75: 359-70.
- Gennaro TEDESCHI (1982), *Solone e lo spazio della comunicazione elegiaca*, QUCC 39, 33-46.
- William G. THALMANN (1988), *Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the Iliad*, TAPhA 118, 1-28.
- Carol G. THOMAS, Craig CONANT (1999), *Citadel to City-State. The transformation of Greece, 1200-700 B.C.E.*, Bloomington/Indianapolis.
- Rosalind THOMAS (1994), *Law and the Lawgiver in the Athenian Democracy*, in *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to D. Lewis*, eds. R. Osborne, S. Hornblower, Oxford, 119-33.
- Rosalind THOMAS (2005), *Writing, Law, and Written Law*, in *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, eds. M. Gagarin, D. Cohen, Cambridge, 41-60.
- Marisa TORTORELLI GHIDINI (2002), *Epimenide a Creta: tra biografia e teogonia*, in

- Federico/Visconti (eds.) 2002, 53-76.
- Gocha R. TSETSKHLADZE (2006), *Revisiting Ancient Greek Colonisation*, in *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlement Overseas*, I, ed. G.R. Tsetskhladze, Leiden/Boston, xxiii-lxxxiii.
- Ch. TUMASE (2007), *Ešče raz ob aristokratizme i "buržuaznosti" Solona (Solon's Ideological Background Revisited)*, "Vestnik Drevnej Istorii" 2, 19-39 (abstract in inglese: <http://elibrary.ru/item.asp?id=9520851>).
- Miriam VALDÉS, César FORNIS, Domingo PLÁCIDO (2007), *El sacrificio a las Semnai Theai en Atenas: autoridad y silencio (hesychia) en el Areópago y revitalización de culto en el s. IV*, "Ilū" 19, 107-32.
- Miriam VALDÉS GUÍA (1994), *El culto de Apolo Patroos en las fraternías*, "Gerión" 12, 45-61.
- Miriam VALDÉS GUÍA (1999), *La sisactía de Solón y el juramento de los Heliastas*, ARYS 2, 35-47.
- Miriam VALDÉS GUÍA (2000), *La apertura de una nueva zona político-religiosa en los orígenes de la polis de Atenas: el Areópago*, DHA 26, 35-55.
- Miriam VALDÉS GUÍA (2001a), *El proceso de sinecismo del Ática: cultos, mitos y rituales en la "primera polis" de Atenas*, "Gerión" 19, 127-97.
- Miriam VALDÉS GUÍA (2001b), *Espacio político, espacio religioso de Atenas en el s. VI: los cultos de Zeus, Apolo y Demetér y el Consejo-Heliea de Solón*, DHA 27, 81-108.
- Miriam VALDÉS GUÍA (2002a), *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.
- Miriam VALDÉS GUÍA (2002b), *Areópago y prítanos ton naukraron: crisis política a finales del s. VII a.C. (de Cílón a Solón)*, DHA 28, 65-101.
- Miriam VALDÉS GUÍA (2002c), *La exégesis en Atenas en época arcaica y clásica*, MediterrAnt 5, 185-245.
- Miriam VALDÉS GUÍA (2002d), *El culto a Zeus y a las Semnai en Atenas arcaica: exégesis eupátrida y purificación de Epiménides*, "Ostraka" 11, 223-42.
- Miriam VALDÉS GUÍA (2004), *Sinecias, basileis y ley de Dracón: preeminencia eupátrida en los cultos políticos y control aristocrático de las fraternías en el s. VII a.C. en Atenas*, "Polifemo" 4, 62-78.
- Miriam VALDÉS GUÍA (2005), *El modelo político de Solón: la aplicación de dike y la participación del demos en la politeia*, SHHA 23, 57-74.
- Miriam VALDÉS GUÍA (2006), *La tierra "esclava" del Ática en el s. VII a.C.: campesinos endeudados y hectémoros*, "Gerión" 24, 143-161.
- Miriam VALDÉS GUÍA (2008), *La revalorización de la Tierra y de la "autoctonía" en la Atenas de los Pisistrátidas: el nacimiento de Erictonio y de Dioniso órfico*, "Gerión" 26, 235-254.

- R. VAN BENNEKOM (1972), *Sappho I*, 18-19, "Mnemosyne" 25, 113-22.
- Henri VAN EFFENTERRE (1977), *Solon et la terre d'Éleusis*, RIDA 24, 91-129.
- Bernhard A. VAN GRONINGEN (1960), *La composition littéraire archaïque grecque. Procédés et réalisations*, Amsterdam².
- Hans VAN WEES (1994), *The Homeric Way of War: the Iliad and the Hoplite Phalanx (II)*, G&R 41, 131-55.
- Hans VAN WEES (1998), *Greeks Bearing Arms. The State, the Leisure Class, and the Display of Weapons in Archaic Greece*, in FISHER/VAN WEES (eds.) 1998, 333-78.
- Hans VAN WEES (2006), *Mass and Élite in Solon's Athens: the Property Classes Revisited*, in BLOK/LARDINOIS (eds.) 2006, 351-89.
- Hans VAN WEES (2007), *War and Society*, in *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare*, I, eds. P. Sabin, H. van Wees, M. Whitby, Cambridge, 273-99.
- Hans VAN WEES (2009), *La guerra dei Greci. Miti e realtà*, Gorizia (*Greek Warfare*, London 2004).
- Massimo VENTURI FERRIOLO (1978), *Aristotele, Democrazia: il nome, la cosa, il concetto*, QS 7, 67-96.
- Jean-Pierre VERNANT (1981a), *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque*, in RUDHARDT/REVERDIN (eds.) 1981, 1-39.
- Jean-Pierre VERNANT (1981b), *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981 (*Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974).
- Jean-Pierre VERNANT (1993), *Le origini del pensiero greco*, Roma³ (*Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962).
- Jean-Pierre VERNANT (2001), *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino³ (*Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1971²).
- Jean-Pierre VERNANT (2009), *Mito e religione in Grecia antica*, ed. (it.) R. Di Donato, Roma.
- Jean-Pierre VERNANT (ed.) (1968), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris/La Haye.
- Margaret G. VERRALL (1890), *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, London.
- Christina VESTER (2005), *Scapegoat Ritual in Ancient Greece*, "Labyrinth" 85, s.p. <URL: http://www.classics.uwaterloo.ca/labyrinth_old/issue85/85vester.htm>.
- Antonio VILLARRUBIA (1996), *Análisis literario de varios pasajes de los Himnos Homéricos*, "Habis" 27, 9-21.
- Amedeo VISCONTI (2002), *Epimenide Bouzyges*, in FEDERICO/VISCONTI (eds.) 2002, 129-168.
- Gregory VLASTOS (1946), *Solonian Justice*, CPh 41, 65-83.
- Gregory VLASTOS (1947), *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, CPh 42, 156-78.
- Gregory VLASTOS (1952), *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, PhilosQ 2, 97-123.
- Gregory VLASTOS (1953), *Isonomia*, AJPh 74, 337-66.

- Gregory VLASTOS (1970), *Cornford's "Principium Sapientiae"*, in *Studies in Presocratic Philosophy*, eds. D.J. Furley, R.E. Allen, I, London, 42-55 (recensione di CORNFORD 1952, "Gnomon" 27, 1955, 65-76).
- Eleni VOLONAKI (2001), *The Re-Publication of the Athenian Laws in the Last Decade of the Fifth Century B.C.*, "Dike" 4, 137-67.
- Deirdre D. VON DORNUM (1997), *The Straight and the Crooked: Legal Accountability in Ancient Greece*, "Columbia Law Review" 97, 1483-518.
- Kurt VON FRITZ (1943), *NOOΣ and NOEIN in the Homeric Poems*, CPh 38, 79-93.
- Sitta VON REDEN (1998), *The Well-Ordered Polis: Topographies of Civic Space*, in CARTLEDGE/MILLETT/VON REDEN (eds.) 1998, 170-90.
- Onofrio VOX (1983a), *Solone "nero". Aspetti della saggezza nella poesia solonica*, QS 18, 305-21.
- Onofrio VOX (1983b), *Le Muse mute di Solone (e lo specchio del suono)*, "Belfagor" 38, 515-22.
- Onofrio VOX (1984), *Solone autoritratto*, Padova.
- Henry T. WADE-GERY (1931), *Eupatridai, Archons, and Areopagus*, CQ 25, 1-11 e 77-89.
- Henry T. WADE-GERY (1932), *Horos*, in *Mélanges Gustave Glotz*, II, Paris, 877-87.
- Henry T. WADE-GERY (1933), *Studies in the Structure of Attic Society, II: The Laws of Kleisthenes*, CQ 27, 17-29.
- Peter WALCOT (1979), *Cattle Raiding, Heroic Tradition, and Ritual: The Greek Evidence*, HR 18, 326-51.
- Robert W. WALLACE (1983), *The Date of Solon's Reforms*, AJAH 81, 81-95.
- Robert W. WALLACE (1989), *The Areopagos Council to 307 B.C.*, London.
- Herman T. WALLINGA (1993a), *Hesiod's Farmer as a Sailor*, in SANCISI-WEERDENBURG/VAN DER SPEK/TEITLER/WALLINGA (eds.) 1993, 1-12.
- Herman T. WALLINGA (1993b), *Ships and Sea-Power before the Great Persian War. The Ancestry of the Ancient Trireme*, Leiden/New York/Köln.
- Herman T. WALLINGA (2000), *The Athenian Naukraroi*, in SANCISI-WEERDENBURG (ed.) 2000, 131-46.
- K.H. WATERS (1960), *Solon's "Price-Equalisation"*, JHS 80, 181-90.
- W. WATKISS LLOYD (1890), *Seisachtheia*, CR 4, 271.
- Martin L. WEST (1963), *Three Presocratic Cosmologies*, CQ 13, 154-7.
- Martin L. WEST (1967), *Alcman and Pythagoras*, CQ 17, 1-15.
- Martin L. WEST (1974), *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin.
- Martin L. WEST (1983), *The Orphic Poems*, Oxford (ed. 1998).
- Martin L. WEST (1993), *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Bologna (*Early Greek*

Philosophy and the Orient, Oxford 1971).

- Martin L. WEST (1997), *The East Face of the Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford.
- Martin L. WEST (1999), *The Invention of Homer*, CQ 49, 364-82.
- Martin L. WEST (2001), *Studies in the Text and Transmission of the Iliad*, München/Leipzig.
- Raymond WESTBROOK (1992), *The Trial Scene in the Iliad*, HSPH 94, 53-76.
- Rolf WESTMAN (1974), *Ein überdecktes Wort in Solons Salamiselegie, "Arctos" 8*, 187-93.
- Marcus WHEELER (1955), *Self-Sufficiency and the Greek City*, JHI 16, 416-20.
- James WHITLEY (1997), *Cretan Laws and Cretan Literacy*, AJA 101, 635-61.
- James WHITLEY (1998), *Literacy and Law-Making. The Case of Archaic Crete*, in FISHER/VAN WEES (eds.) 1998, 311-31.
- James WHITLEY (2001), *The Archaeology of Ancient Greece*, Cambridge.
- John M. WICKERSHAM (1991), *Myth and Identity in the Archaic Polis*, in POZZI/WICKERSHAM (eds.) 1991, 16-31.
- Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1884), *Homerische Untersuchungen*, Berlin (rist. Triesenberg 1991).
- Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1893), *Aristoteles und Athen*, I-II, Berlin (rist. Berlin/Dublin/Zürich 1966).
- Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1913), *Sappho und Simonides. Untersuchungen über Griechische Lyriker*, Berlin.
- Ernest WILL (1957), *Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien*, REG 59, 5-50.
- Ernest WILL (1965), *Hésiode: crise agraire? ou recul de l'aristocratie?*, REG 78, 542-56.
- Frederic WILL (1958), *Solon's Consciousness of Himself*, TAPhA 89, 301-11.
- Reginald P. WINNINGTON-INGRAM (1948), *Clytemnestra and the Vote of Athena*, JHS 68, 130-47.
- William J. WOODHOUSE (1938), *Solon the Liberator: a Study of the Agrarian Problem in Attika in the Seventh Century*, New York.
- Leslie J. WORLEY (1994), *Hippeis. The Cavalry of Ancient Greece*, Boulder (CO).
- Ernst WÜST (1956), *Erinyes*, in RE Suppl. VIII, Stuttgart, 82-166.
- Fritz R. WÜST (1957), *Zu den Prutaneis ton Naukraron und zu den Alten Attischen Trittyen*, "Historia" 5, 126-91
- Giuseppe ZANETTO (2000), *Introduzione e Note*, in *Inni omerici*, ed. G. Zanetto, Milano, 7-56 e 213-314.
- Wei ZHANG (2006), *Poet as Educator in Archaic Greece (Plato, Hesiod, Solon, Theognis)*, PhD

Dissertation, advisor M. Detienne, Johns Hopkins University.

Maddalena L. ZUNINO (1998), *Scrivere la legge orale, interpretare la legge scritta. I nomoi di Zaleuco*, QS 47, 151-59.

Maddalena L. ZUNINO (2004), *Ὅμοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυναρμόσας: Solone e la creazione della giustizia*, "Klio" 86, 5-15.

FONTI, REPERTORI, STRUMENTI

Sono qui riportate le edizioni di riferimento delle fonti antiche maggiormente utilizzate, insieme alle sigle/abbreviazioni di altre fonti, repertori, strumenti o raccolte di documenti.

- A. *Eu.* ESCHILO, *Oresteia*, eds. M. Untersteiner, W. Lapini, Milano 2000: *Eumenidi*.
- Aesop. ESOPO, *Favole*, ed. E. Chambry, trad. E. Ceva Valla, Milano 1994.
- AP ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, ed. G. Lozza, Milano 1991.
- Ar. *Pol.* ARISTOTELE, *Politica*, ed. C.A. Viano, Milano 2003³.
- Archil. *Lirici greci. Poeti giambici*, ed. A. Aloni, Milano 1993: *Archiloco*.
- Colli Giorgio COLLI, *La sapienza greca*, I-III, Milano 1990-1993.
- DAGR *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, eds. C. Daremberg, E. Saglio, I-V, Paris 1877-1919 (rist. Graz 1962-1963).
- DELG Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire du mots*, Paris 1974.
- DGE *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*, ed. E. Schwyzer, Hildesheim 1987.
- DK *Die Fragmente der Vorsokratiker*, eds. H. Diels, W. Kranz, Berlin 1951-1952⁶ (ed. it. parziale: *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, ed. A. Lami, Milano 2000⁵).
- ETCSL *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, eds. J. Black, G. Cunningham, J. Ebeling *et alii*, Oxford 1998-
<URL: <http://www-etcs.orient.ox.ac.uk>>
- FGH *Die Fragmente der Griechischer Historiker*, ed. F. Jacoby, Berlin/Leiden 1923-1964.
- GHI *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, I-II, ed. M.N. Tod, Oxford 1933-1948 (rist. 1947-1950).
- GMAW Eric G. TURNER, *Greek Manuscripts of Ancient World*, ed. P.J. Parsons, London 1987².
- Hdt. ERODOTO, *Storie*, eds. D. Fausti, A. Izzo D'Accinni, I-IV, Milano 1997⁷.
- Hes. *Op.* ESIODO, *Le opere e i giorni / Lo scudo di Eracle*, eds. L. Magugliani, S. Rizzo, Milano 1994⁷.
- Hes. *Th.* ESIODO, *Teogonia*, ed. G. Arrighetti, Milano 2000¹⁰.
- Hom. *Il.* OMERO, *Iliade*, trad. R. Calzecchi Onesti, Torino 1990.
- Hom. *Od.* OMERO, *Odissea*, ed. E. Cetrangolo, Milano 1997.

- h.Hom.* *Inni omerici*, ed. G. Zanetto, Milano 2000².
- IG³ *Inscriptiones Graecae*, editio tertia, ed. D.M. Lewis, Berlin, 1981.
- Kalevala* Elias LÖNNROT, *Le Kalevala. Épopée populaire finlandaise*, ed. (fr.) J.-L. Perret, Paris 1978.
- LDAB *Leuven Database of Ancient Books*, <URL: <http://ldab.arts.kuleuven.be>>.
- LGRM *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, ed. W.H. Roscher, Leipzig 1916-1924 (rist. Hildesheim/New York 1992).
- LHG&L *Lexicon Historiographicum Graecum et Latinum*, eds. C. Ampolo, U. Fantasia, L. Porciani, Pisa 2004-.
- LIMC *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurich-München, 1981-1997.
- LSJ Henry G. LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, eds. H.S. Jones, R. McKenzie, Oxford 1940⁹/1996.
- ML *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC*, eds. R. Meiggs, D. Lewis, Oxford 1969 (rist. 1971).
- MP³ *Catalogue des papyrus littéraires grecs et latins*, eds. R.A. Pack, P. Mertens, Liège, <URL: <http://promethee.philo.ulg.ac.be/cedopal/>>.
- RE *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*, eds. G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler, Stuttgart 1893-1974.
- SN = RUSCHENBUSCH 1966, 70-126.
- Sol. SOLONE, *Frammenti dell'opera poetica*, ed. M. Noussia, Milano 2001.
- Thgn. TEOGNIDE, *Elegie*, ed. F. Ferrari, Milano 2000².
- Th. TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, eds. F. Ferrari, G. Daverio Rocchi, Milano 2004¹⁰.
- VS PLUTARCO, *La vita di Solone*, eds. M. Manfredini, L. Piccirilli, Firenze/Milano 1990³.

INDICE ANALITICO

Dall'indice sono stati esclusi i nomi e le parole di frequente ricorrenza (Solone, Atene, giustizia...)

- Nomi e cose notevoli*
- Areopago 10, 93-5, 100-1, 107, 109, 124-5, 141, 143, 237, 239-44, 248, 276-7, 281-6, 288, 290-1, 293-4, 296-301, 311, 333, 353-4, 356
- Achei 76-7, 82, 161, 166, 210, 265, 311, 326
- acqua 14, 117, 174, 176-8, 182.3, 192, 199, 206, 216; acque cosmiche: 178, 191
- Acropoli 11, 95, 99, 101, 103, 243, 277, 286, 300, 302-3, 309
- aedo 324-5, 333
- Afaretidi 15
- Aglauridi 278
- Agora 14, 100
- Alcmeonidi 7-9, 94, 100-1, 104-8, 204, 253, 284, 291-3, 295, 300, 312-3, 354, 356
- alienabilità delle terre 38, 39
- api 246, 247, 270, 273-4
- Apostoli 261
- araldo 7, 43, 115, 224-5, 232-3, 237, 240, 243, 260-5, 267, 269, 287-8, 297, 313, 316, 318-26, 328, 331, 336, 338, 341, 345, 354
- arbitro 68-9, 196, 213, 308, 324-5, 337
- arconte, arcontato 6, 8-10, 12-4, 55-7, 68, 88-9, 92, 94, 100-1, 103, 105, 109, 124-5, 139, 142, 149, 234, 236, 283-4, 303, 306, 308, 351, 353, 356
- argento 42, 44, 48, 60, 122
- Argivi 302
- aria 176, 182-3, 192, 194, 199
- aristocrazia 47, 56, 60, 90, 93, 98, 100, 101-3, 105, 107-8, 122, 124, 127, 135, 146, 204, 250, 277, 285, 299-300, 346, 349, 356
- armonia 32, 35, 119, 135-6, 200, 294-5, 299, 328, 337, 347, 349, 352, 355
- arpa 258
- artigiani, artigianato 8, 12, 67, 122, 130, 132, 144, 231, 232
- assemblea 10, 19, 61, 90, 109, 139, 141-2, 145, 195, 203, 232, 240-1, 263-5, 276, 283, 290, 305, 317, 320-2, 325-7, 331, 338
- autoctonia 88, 345
- banchetto 36, 40, 114-8, 129, 147-8, 2013, 206, 225-6, 231, 255, 2603, 265, 269-70, 275, 279, 325, 327-9, 351
- bella morte 24
- beni di prestigio 44, 60
- bestiame 230-3, 250, 256, 263-4, 269, 274, 301-2, 311
- big men* 41-2, 89, 331, 356
- bilancia della giustizia 166, 271
- Borea 218
- buona fama 17-8, 22, 25, 30, 34, 64, 153, 349
- caldo 183, 185-6, 192-4
- calendario 10, 68, 156, 346, 354
- cani 156, 221-4, 229-30, 269, 298
- canefore 247
- canto teogonico 187, 258-9, 270, 333
- cavalieri 10, 119-23, 144, 149
- Cecropidi 278
- centro* 202, 225, 317
- ceramica 42, 44, 46, 56, 89, 130, 315, 356
- cereali 130
- cetra 245, 249, 258, 271
- Ciloneo 293, 296-7, 311
- Ciloniani 51, 90, 99, 101, 103-5, 108, 243, 293, 297, 300, 311, 315, 354
- cittadinanza 47, 80, 95, 97-8, 131, 135, 139, 286-7, 308, 310, 313, 315, 331, 345, 351, 354
- cledomanzia 240-1, 253, 262, 297, 353
- cleromanzia 246-7, 249, 253, 262, 269-70, 275, 281-3,

- 286-7, 297, 315, 341, 353-4 1, 246, 253, 257-62, 268, ectemori 8, 38, 40-1, 47-8, 50,
Codridi 6 272-3, 279, 285-6, 288, 308, 58, 71-2, 330
310, 315, 330, 342, 352
- colonizzazioni arcaiche 42, Delfinio 333 efeti 92, 95, 101, 105, 109, 125
44, 56-8, 147, 235, 304-6, demarchi 90, 123, 145 elegie 4, 15, 17-8, 29, 61, 115-
332, 340 demi 145 6, 159, 287, 320-2, 327-9,
339, 348
- colpa ereditaria 65, 107, 111-2 Eliea 109, 142-3, 333
2 democrazia 2, 5, 7, 12, 80, Empietà 107, 344
commercio 20, 42-5, 60, 90-1, 107, 129, 131-2, 140, 200, equilibrio 28, 32, 63-4, 67, 72,
122-8, 130-1, 350 203, 227 81, 84-5, 109, 115, 118, 129,
131, 135, 141, 146-7, 149,
competitività 34, 46, 49, 131 Destino 24, 63, 111-3, 108, 151, 153, 162, 166, 183-7,
conoscenza 20-1, 23, 30, 34-7, 122, 146, 151-2, 155-60, 192-4, 198-200, 205, 207,
62, 64, 67, 74, 111, 151-2, 164-8, 171-2, 177, 179, 181-213, 215, 295, 300, 305,
156, 158, 162, 166, 212, 2, 185, 187-8, 191, 199, 207, 308, 317, 346, 347, 349-52
331, 345, 349, 351-2 212, 216-7, 220, 226, 231, eredità 42, 49, 56-8, 93, 107,
conoscenza del passato 22, 259, 270-6, 280, 283, 286, 111, 128, 188, 209, 350
171 294-5, 315, 318, 320, 331-2, 337, 340, 342 344-6, 351-5
- conoscenza della verità 24, Diacri 8, 12 Eretteidi 278
30-1, 34, 68, 74, 114, 158, didattica soloniana 45, 61, Erme 2, 242, 249-50, 253, 282,
345 132, 212, 320, 331, 339, 349 284, 303, 352
- contadini 8, 12, 39, 41-2, 45-7, 50, 53-5, 58-9, 67, 72, 80-2, 134, 136, 139, 144, 350 Diluvio 258, 343 esibizione del lusso 131
contaminazione rituale 29, Dionisie 250 Esichidi 296, 297, 300
102, 266, 268, 291, 311, diritto familiare 130 esilio 8, 101-5, 107, 274, 279,
332, 335 disordine 37-8, 63-5, 67, 85, 300, 305, 310-2
controllo territoriale 45 109, 116, 127, 135, 218, Eumolpidi 233, 292
Corinzi 91 226, 260, 266-7, 293, 335, falange oplitica 80, 96, 144,
149
Cretesi 220, 295, 332 distribuzione 2, 73, 76, 117-8, fanteria 80, 96, 120
crisi agraria 41, 49 125, 131, 134-5, 147-9, 151, farina 245, 247
culti eroici 45 153, 161, 182-3, 187, 190, Fato 271
Cypria 343 201-3, 206, 223, 225, 228, favole esopiche 224, 226,
290, 305, 309, 315, 325, 231-2
debiti 8-9, 13, 38, 45, 47-8, 58-60, 71-2, 85-6, 308, 343 327-8, 338-9, 341, 346 Feaci 90, 92
dèi 3, 17, 30, 33, 54, 65, 67, disuguaglianza 115 Fenici 60
72, 74, 76, 81-3, 111-3, 115, dodecapoli cecropea 92, 233 figure nere 130
126, 128, 135, 148, 153, dodici 90, 92-3, 257, 261 flotta ateniese 90-2, 356
155-7, 159-60, 164-5, 167, dolcezza 19, 154 follia 54, 61, 74, 317, 319, 320,
171-2, 181-2, 190-1, 197, ectemorato 38, 40-2, 44-7, 53, 323
199, 202-3, 207, 231-2, 240-55, 71-2, 102, 209, 330

- fratellanza 135, 304
 fratrie 90, 93, 144-5, 304
 freddo 185, 192-4
 fuoco 66, 176, 182-3, 192, 194, lapidazione 268, 269, 287, 200, 258, 261, 338-9
 Gefirei 204
 giogo 53, 121
 giudici 18-19, 37, 55-7, 69, 128, 163, 166, 170, 271, 275, 286, 294, 325, 332, 334, 350, 357
 giustizia distributiva 145-7, 151-4, 160, 162-3, 167, 179, 181, 190, 208, 220, 224-5, 228, 230-1, 233, 260, 262, 267, 281, 285, 290, 313, 315, 330-2, 340 343, 347, 351-2
 giustizia retributiva 154
 grandi proprietari 35, 42, 45, 49, 58, 144, 209, 350
 guerrieri 81, 96, 227, 256
 ignoranza 30, 35-7, 47, 49, 51-54, 61, 62, 65, 74, 85, 113, 116, 126, 128, 158, 168, 185, 227, 331, 337, 345, 350
Iliade 21, 22, 34, 74-76, 82, 92, 93, 117, 155, 161, 164, 165, 171, 221, 224, 265, 288, 326, 340-343, 356
 Ilioti 46, 58
 impurità 107, 335
 inalienabilità 38, 39
 ingiustizia 19, 28, 30, 34-36, 49, 51, 54, 66, 67, 74, 85, 110, 112, 153, 159, 168-170, 180, 184-188, 191, 192, 226, 267, 339, 342, 344, 350
 interpolazioni attiche 91
 isonomie 80, 317, 338, 346
Kantele 258, 259
 Kerykes 233, 300
 latte 134, 135, 208
 Legge cosmica/universale 199, 207-8, 208, 331
 leggi cantate 337-8
 leggi scritte 11, 334, 338
 leggi suntuarie 131, 351
 legislatori arcaici 3, 11, 103, 331, 342
 licantropo 227
 Licomidi 100
 limiti 31, 35, 74, 133, 185, 190-1, 211-2
 lira 189, 255, 258, 262, 270, 333, 337
 lupo 221-30, 233, 256, 265, 331
 magistrature 105, 109, 122, 124-6, 133, 143, 145, 148, 149, 287
 mare 52, 59, 63, 181, 186, 189, 200, 207, 214-20, 252
 medietà 32, 34, 67, 83, 145, 316, 349
 medimni 48, 121-3
 medio-piccoli proprietari 44-5, 47-9, 54, 58, 96-8, 105, 121, 133, 330, 350, 354, 356
 Megaclei 8
 Megaresi 6-7, 51, 53, 236, 353
 memoria 17-18, 23, 34, 62, 171, 325, 345, 348
 mercanti 8, 43, 67, 356
 metreti 121
 mezzo (*meson*) 202, 224, 322, 325-6, 331, 334
 miele 245-7, 270, 297
 Misteri Eleusini 140, 234, 236
 misura 20, 31-7, 45, 50, 53-4, 61-2, 64, 67-8, 74, 80-1, 85, 109, 114, 116-8, 127, 151-3, 156, 159-60, 162, 164, 167, 160, 181, 183-4, 191, 198-9, 207, 220, 333, 348-50, 352, 354
 mobilità sociale 59, 123
 moderazione 32, 293, 349
 moneta 59, 115, 222
 moralizzazione 33
 musica 246, 311, 337
 naucrari 45, 90-4, 100, 103, 105, 107, 123, 125, 143, 145, 149, 292; naucrarie: 144
 navi 46, 63, 76, 77, 90-1, 93, 120, 123, 141, 155, 214, 217, 219, 341
 navigazione 45, 60, 90, 217
 Neleidi 236
 Noto 218
 Oceanidi 280
Odissea 21, 74, 78, 90, 113, 117, 155, 247, 273, 276
 olio 8, 42, 60, 119, 130, 351
 opliti, oplitismo 45, 47, 54, 56, 58, 80-2, 85, 87, 96-100, 105-8, 118, 120-1, 123, 139-40, 144, 149, 287, 291, 300, 303, 306, 350, 351, 354, 356
 oralità 23, 333, 336
 ordine 32, 36, 67-8, 114, 118, 190, 349

- ordine cosmico 165, 216, 262, popolo 6, 8, 10, 33, 35-6, 51-3, 130
 280, 288, 311, 337, 342, 62, 64, 68-70, 81-5, 99-100, ripartizione 8, 79, 95, 115-7,
 352, 354 114, 132, 134-5, 143-6, 154, 119, 131, 143, 145-6, 148,
Orestea 212, 241, 276, 278, 185, 200, 203, 214-5, 226-7, 151-2, 161, 163, 166, 173,
 280, 283, 285, 295, 300, 341 286, 326 187, 202-3, 205, 208, 227,
 233, 265, 288, 304, 338, 345
 orfica, tradizione 110, 160, prima guerra sacra 7, 106
 174-6, 178-82, 186-7, 189-92, 217, 264 pritanei attici 88-9 rituali funerari 44, 97, 131,
 356
 Pritaneo 11, 89, 92, 101, 243, Rodii 117
 254, 312, 338-9
 ostracismo 11, 100
 Palladio 286, 302-3, 333 pritani 91-4, 125, 287, 356 sacrifici 10-11, 68, 76, 85-6,
 Pallantidi 93 pritani dei naucrari 91-2, 94, 109, 115, 148, 155, 157,
 Panatenee 341 100, 103, 105, 107, 292 190, 201-2, 225-6, 230-1,
 papiro di Derveni 176 processioni 296, 301, 307-8 240, 243-4, 246-8, 252-3,
 Parali 8, 12, 93 Proci 54, 90 255-7, 259-62, 265, 269-70,
 parola profetica 229 profezia sul passato 273, 331, 275, 293, 296-7, 301, 305-
 335-6, 354 13, 315, 328-9, 338-41, 343,
 345-6, 354
 parole dolci 27 proprietà terriera 39, 41, 74, saggezza 19-20, 23-4, 27, 29,
 Partenî 304 98, 123-4, 130, 132, 351 31, 35, 37, 62, 67, 111, 116,
 128-9, 140, 146, 148, 153,
 Partenio del Louvre 177 protogeometrico 42-3, 56, 88, 156, 284, 286, 288, 341
 356
 pasti comuni 101, 116, 312, 338-9 *Sampo* 258
 pazzia 316-9, 336 pungolo 53, 134 santuari rurali 45, 301
 Pedieci 8, 12 purificazione 7, 104, 266, sassi 268, 283, 302, 343
 311-2, 315, 331, 338, 354 scettri 232, 263-7, 275, 278-9,
 pentacosimedimni 10, 123, 149 re 19-20, 77-8, 81, 88-9, 92, 286, 322, 325-6
 94-5, 165, 173, 233-5, 240, schiavitù 38-9, 46-7, 53-4, 57,
 257, 263, 2712, 302, 335, 59, 71-2, 85, 132, 185, 214
 343, 356
 pentecontere 123 reciprocità 43, 152, 159, 215, 145, 232, 325
 persuasione 19, 24, 28, 30, 37, 222-5 Scudo di Achille 110, 213,
 280, 334, 350 redistribuzione 41, 43, 47, 51, 232, 263, 286, 325, 337, 338
 Phreatto 333 73-4, 82, 115 secco 192-3
 pietra 2, 7, 11, 188, 210, 242, 259, 264-5, 269, 301, 326 regalità 89, 172-3, 213, 263, secoli bui 41, 44, 46-7, 75, 86,
 326 326 88-9, 91, 98, 331, 350, 356
 Pirateria 43, 350 ricchezza giusta 34, 111, 128, 140, 153, 162, 168, 349 sentenze distorte 56, 64, 66,
 136, 317
 Pisistratidi 26, 100, 236, 242, 253, 282, 284, 299, 340 ricchezza ingiusta 34, 128-9, serpente 95, 103, 154, 176,
 191, 343
 Pitagorici 211 riforma ponderale 9, 71, 86, sette 258, 261
 Pizia 247, 252, 281-2, 311-2
 polemarco 92, 149

- Sette Saggi 5-6, 29, 175, 300
 simmetria 187, 193-5, 198, 201, 264
 simposio 116, 287, 315, 316, 321, 322, 328, 329, 338, 354
 sinecismo 87-89, 93, 143, 144, 201, 235, 277, 356
 sistema censitario 68, 73, 108, 123, 133, 144, 161, 206, 284, 313
 Sorte 110
 sorteggio 10, 57, 79, 142, 166, 230-232, 261, 262, 269, 270, 274, 275, 281, 286-288, 343, 353
 SOS 43, 356
 Spartani 58, 69, 225
 Sparti 302, 343
 spartizione 42, 56, 57, 76, 78, 81, 82, 115, 116, 148, 155, 162, 171, 182, 202-204, 222, 226, 228, 231, 257, 259-261, 274, 305, 306, 308, 328, 339, 351, 354
 squilibrio 46, 49, 62, 63, 65, 70, 85, 109, 127, 161, 164, 168, 222, 251, 260, 293, 295, 304, 331, 334, 343, 344, 354
 Stoa Basileus 11
 sufficienza 81
 surplus 43
 Targelie 269
 tempesta 63
 tempo 167, 179, 183, 185, 191, 197, 295
 Tempo 151, 169-171, 174, 175, 180, 182, 190, 191, 199, 207, 217, 331, 346, 352
 Teogonia 17, 21, 79, 117, 147, 148, 155, 162, 171, 174, 187-8, 243, 272, 344
 teomachia 164, 171
 Terei 57
 Terra 345
 terra nera 70, 344
 terre alienabili 39
 terre comuni 9, 40, 58, 71, 131
 terre inalienabili 39
 terre sacre 9, 40, 58
 Tesmoforie 235
 tesmoteti 55, 105, 149
 tessitura 181, 191, 273
 teti 8, 10, 12, 68
 timoniere 217
 tiranni 6-7, 12, 25-30, 37, 51-3, 68, 74, 78-9, 99-101, 106, 114, 127, 133-5, 153, 161, 196, 201, 204-5, 214, 222-4, 226-8, 234-6, 249-50, 254, 282, 284, 291, 300, 303, 317, 320
 tirannide 7, 9, 24-30, 32, 34-5, 37, 52, 68, 73-4, 83, 99, 104, 119, 127, 201, 204-5, 226-8, 242, 284, 300, 320, 349
 tribù 10, 90, 93, 143-4, 149, 235, 261, 304
 tribunali 10, 68, 95, 109, 133, 138-40, 143, 278, 283, 286, 333
trickster 232, 258
 trittie 93, 141, 144
 Troiani 82, 166, 210
 uguaglianza 2, 10, 68, 73, 80, 83, 94, 115, 146, 186, 199-
 200, 203-7, 232, 266, 303, 305, 351
 umido 192-3
 Universo 2-3, 79, 151, 163, 167, 170, 172, 178, 180-2, 187, 189, 195, 207-8, 212, 216-8, 257, 261, 274, 280, 288, 317, 331, 336, 340, 352
 uovo 176, 178, 180, 186-7
 vecchiaia 29, 62, 182
 vendetta 22, 102, 152, 169, 173, 188, 243, 276, 278, 285, 290, 292, 294-5, 300, 353
 vento 22, 59, 192, 218
 Verità 17-18, 24, 30-1, 34, 37, 63-4, 74, 114, 136, 153, 156-60, 162, 171, 212, 215-6, 254, 271, 318, 320, 322-3, 325, 331-2, 334-337, 345, 348
 viaggi di Solone 6, 11
 vino 8, 60, 117, 119, 130, 293, 297
 volontà 74, 112-3, 331, 352
 volpe 227-8
 zampogna 249
 Zefiro 218
 zeugiti 10, 47, 54, 58, 80, 121-2, 131-2, 144, 149, 283

Parole greche

achos 76, 78

achthos, -oi 71, 308

adelphothētia 135

adika ergmata 111

- adikia* 169, 260, 342
adikos 84, 136
admēs 264
aeikēs, aeikia 82, 84, 146, 173
aeikizō 82
agathoi 21, 55, 59, 67, 73, 75, 78, 97, 117, 121-2, 124, 126-9, 133, 138-9, 146, 161, 196, 206, 222
agathos 55, 127, 133, 155, 158, 268
agēraos 174, 182, 190
aggelos 232
agora, -ai / agorē 7, 19, 101, 140, 195, 229, 240-1, 243-4, 253-5, 264, 286, 318, 321, 325-7, 329, 337
agorētai 327
agorētys 327
agos 107, 268, 284, 291, 312, 315, 354, 356
agraphoi nomoi 292, 334
agraphos 103
aidreiē 53
Aigikoreis 144
ainon 76, 78
aisa / aisē 78, 82, 112, 165, 337, 346
aisymnētēs, aisymnēteia 26, 69, 332, 337, 338, 340
aitia, aitios 337, 340
akosmia 226, 260, 265
akosmountes 125
akouō 253
Aktaia 144
alētheia 23, 156-7, 272
alēthēs 27
Alkmaionidai 100
alloi 75
amatheis 140
ameilichos 27, 153
anadasmus, -oi 73, 304-5
Anaideia 244, 248, 294, 301
anaireō 71
anaitios, -oi 65, 112, 157
anatarassō 214
anomia 50
apatē 9, 19, 137
aphormē 60
aphradeis 113
aphradia / aphradiē 37, 54, 116
aphrosynē, -ai 37, 54, 116-7
aphthiton 24
apodēmia 11, 13, 86, 138
apoikia 57
apokopē 72
aponemō 149
aporon 218
arai 277-78
arariskō 35
archaia politeia 104-5
archē, -ai 85, 109, 124-5, 139, 148-9, 154, 161-2, 174, 176-178, 201, 320, 322
areios 239
Areios pagos 239, 277
aretē 24, 62, 74-6, 81, 85, 89, 115, 126-9, 139, 162, 328, 346
Argadeis 144
argaleē 64, 67
argoi lithoi 240, 244, 248, 301
apeiron 177, 179-80, 182, 184-7, 191-3, 198-9, 211-2, 215, 217-8, 220, 339
aristindēn 91, 93-4, 124-5, 141
aristoi 31, 58-9, 75, 123, 128, 140, 146, 292, 299, 324
aristōn 124
arithmos 109, 119
aros 239
aroura 57, 210
artaō 335
artios 35, 53, 65, 67, 117, 136, 147, 155, 158, 349
aspis 84
astoi 54, 113
atē 35, 57, 63, 65-6, 111-3, 126, 152, 157, 159-60, 166, 168, 170, 173, 216, 271-2, 280, 285, 287, 302, 304, 311-2, 337, 342
atekmarton 218
Athenais 144
Atthis 144
Autochthōn 144
autos 230, 323-4, 326, 341
axon, -es 11, 68, 283, 333, 336
ballō 63, 302
basileus, -eis 19, 23, 27-9, 37, 41, 55-7, 88-90, 92-96, 98, 103, 105, 115, 128, 135-6, 139-40, 144, 149, 153-5, 161, 163, 201, 205, 232, 234, 286, 295, 326, 334, 338, 349-51, 356, 357
bia / biē 26-9, 37, 52, 68-9, 133, 136, 223, 226, 230, 349
Boreis 143

- bothros* 255, 339
boulē, -ai 3, 10, 68, 85, 95, 108-9, 131, 139-43, 145, 149, 164, 271, 284, 287, 317, 338
Bouphonia 309-13, 315, 341, 343, 354
bouphonos 310, 341
Bouzygai 302
Bouzygia 302
chainō 179
chalepos 32
chaos 179
chaskō 179
chasma 179
chaunos 53, 158, 230, 300
cheō 178
chilioi 338
chōra 40, 250
chrēmata 34, 118, 126-7
chrēmatistikē 128
chreōn 72, 169-70, 176, 180, 182, 184, 190, 192-3, 199, 207
chronos 167, 170, 180, 183, 184, 192-3, 339
chthōn 175
daimōn 281, 340
daiomai 116, 135, 281, 340
dais 115-8, 203, 225, 260, 262, 264, 281, 288, 329, 354
daitros, -oi 225, 209, 331, 338, 341
dasmos, -oi 73, 182, 203, 205, 304
deiloi 59
Delphinion 299
Dēmiourgoi 120, 124
dēmoboros 56
dēmophagos 56
dēmos 51-2, 54, 59, 81, 84, 89, 99, 100, 107-9, 118, 126, 132, 135-6, 138-41, 143, 145-6, 162, 201, 203, 210, 214-5, 231, 265, 266, 300, 303, 306, 330; *δημός*: 135
dēmosia 40
dēmosion 330, 342
dēmotikē 108
Diakria 93
Diakris 144
diallaktēs 8, 27, 32, 68-70, 86, 308
diallassō 70
Diantaios 276
Dias 144
diaschēmatizō 212
dichē 213
dichostasiē 64, 67, 213
didaskalos 158
didaskō 62
didraskō 180
dikai 56, 136, 192, 317
dikaiōs 56
dikastērion, -a 85, 109, 143, 154, 286
dikastēs 69
dikē 21, 28, 36-7, 64, 86, 111, 133, 154, 162, 164, 169, 182, 193, 213, 215, 218, 223, 225, 260, 275, 293, 327, 332, 334, 349, 357
dikein 275
diorthōtēs 10, 68, 85-6, 306-7
Dipolieia 309
dokeō 22-3, 30, 74
dolos 19, 137, 220
dōron, -a 56, 113
dōrophagos, -oi 28, 56
doulosynē 50, 53-4
doxa, -ai 22-4, 30, 67, 74, 128
dynamis, -eis 146, 192, 194, 197-200, 205-6
dysemphelos 59
dysmenes, *dysmenees* 51-2
dysnomia 37-8, 50, 61, 63, 65, 68, 85, 111, 113, 119, 133, 147
echthō 188
egchōrios 310
eidon 253
eilapinai 40
eiruō 210
ekklēsia, -ai 85, 109, 139-40, 142, 145, 149, 201, 338
Eleusinion 140, 234
eleutheroi 72
elpis 35, 158-9
empedos 128
emphylos 50, 213
emporīē 59, 61
en koinōi 195
en mesōi 195, 316, 338-9
enantia 192-4, 212, 316-7
eōn 22
epalxis 209
epheis 143
ephetai 91, 105
ephiēmi 95

<i>epiklēroi</i> 130	300, 309, 311-2, 315, 334	<i>hekastos</i> 79
<i>epiklēsis</i> 190	<i>exēgētai</i> 292-3, 299	<i>hektēmoroī</i> 38, 40, 46, 48-9
<i>epimortoi</i> 46, 48	<i>gaia</i> 70	<i>hekteus</i> 48
<i>epistamai</i> 114	<i>gala</i> 134	<i>hēliaia</i> 109, 142, 145
<i>epixynos</i> 57, 210	<i>gē</i> 118	<i>hēlios</i> 142
<i>eporegein</i> 146	<i>Geleontes</i> 144	<i>helkos</i> 66, 294
<i>eporon</i> 162	<i>genos</i> , -ē 8, 30, 39, 41, 90, 93-4, 100-1, 106-7, 120, 144, 161, 233, 290-1, 292, 296-7, 300, 302, 309, 346, 353	<i>hendeka</i> 124, 149
<i>epos</i> 162, 327, 342	<i>gennētai</i> 93, 135	<i>Hēphaistias</i> 144
<i>erga metria</i> 117	<i>geōmetria</i> 210	<i>Hermaioi lophoi</i> 268
<i>eriounios</i> 239, 277, 281	<i>Geōmoroī</i> 120	<i>hestia</i> 195
<i>eris</i> 49, 64, 67	<i>geonomoi</i> 305	<i>Hēsychidai</i> 297
<i>eschara</i> 339	<i>geras</i> , -a 24, 76, 78-9, 81-3, 85, 115, 131, 138-9, 145-6, 148, 151-2, 154, 161-2, 164, 173, 182, 202-3, 225, 231, 259, 261-2, 267, 288, 303, 308, 316, 351	<i>hieros</i> , -a 40, 234, 261-2, 302
<i>esthloi</i> 59, 72-3, 81-2, 84, 146, 161, 210, 222	<i>gēras</i> 62	<i>hierai bibloi</i> 336
<i>esthlos</i> , -on 73, 78, 158	<i>geras thanontōn</i> 24, 78	<i>hieromnēmones</i> 23
<i>ethos</i> , -ea 148, 163, 357	<i>geraskō</i> 62	<i>hieros arotos</i> 302
<i>eu</i> 35, 151, 208	<i>gerontes</i> 325-6, 338	<i>himertos</i> 323
<i>eudōn</i> 50	<i>gignetai</i> 22	<i>hippeis</i> 95-6, 119-20, 123-4, 144, 149
<i>eukosmia</i> 131, 181, 216	<i>gignomenos</i> 22	<i>hippotrophoi</i> 120
<i>eukosmos</i> 32, 35, 65, 136, 147, 148, 181, 219	<i>glykys</i> 153	<i>hodoi</i> 217
<i>Eumolpidai</i> 233	<i>gnōmosynē</i> 34	<i>homaloi</i> 73
<i>eunomia / eunomiē</i> 2, 35, 37, 38, 50, 56, 61, 63-5, 67, 72, 74, 79-80, 85, 110, 111, 113, 119, 133, 136, 147, 148, 151, 152, 155, 161-3, 197, 206-8, 214, 220, 223, 288, 315, 317, 322, 328, 340, 345	<i>gonimon</i> 187, 191	<i>homogalaktēs</i> 135
<i>Eupatridai</i> 120	<i>haliaia</i> 142	<i>homoioi</i> 224
<i>euphrosynē</i> 116, 117, 329	<i>hamartinoos</i> 51	<i>homoiotēs</i> 78-9, 306
<i>eutheia</i> 64, 136	<i>haptō</i> 29	<i>homotimia</i> 79, 162, 261
<i>euthyna</i> 317	<i>harozein</i> 135	<i>homotimos</i> , -oi 79, 162
<i>euthys</i> 136, 154	<i>harpazō</i> 118	<i>hopla</i> 95
<i>exaireō</i> 134	<i>hēgemon</i> , -es 50-53, 62-3, 141, 214	<i>Hoplētes</i> 144
<i>exēgēsis</i> , -eis 292-3, 295, 299-		<i>horion</i> 210
		<i>horos</i> , -oi 9, 39-41, 45, 48, 50, 58, 68, 70-2, 81, 85, 109, 130, 132, 145, 207-12, 220, 222, 236, 307-8, 316, 325, 346
		<i>hosios</i> 261

- hybris* 33-7, 51-2, 54, 58-9, 63, 139, 146, 161, 196, 222 *Kēryx* 232-4, 236, 278
 66, 82, 85, 112-3, 126, 129, *kakos*, -on 54, 62, 78, 127, 133, *kindunos* 112
 133, 152, 159-61, 166, 168, 158, 171, 187, 342 *kinēsis* 191, 193
 171, 173, 182, 188, 190, *kata kosmon* 78, 111, 148, 154- *klaropalēdon* 275
 208, 212, 216, 226, 264, 5, 158-62, 166, 170, 187, *klaros* 275
 267, 273, 279, 284, 288, 190, 258-9, 263, 267-8, 328
 294, 311, 331, 337, 344, 346 *kata kosmon* 78, 267-8 *kleō* 30, 74
Hybris 244, 248, 294, 301 *kata moiran* 155-60, 162, 165- *kleos* 24, 29-30, 34, 68, 74-5,
hybristēs, -ai 52, 161, 181, 223- 6, 170, 172, 181, 187, 190-1, 78-9, 128, 223, 351
 4, 268, 271, 317, 340 199, 206, 208, 213, 219, *klēros*, -oi 41-2, 47, 49, 55, 57-
hydōr 174, 176, 178 226, 267-8, 275, 279, 283, 60, 71-2, 82, 97, 130, 262,
hygrotēs 218 288, 290, 294, 299, 305, 275, 305-6, 340
hylē 176-8, 215 308, 316-7, 337, 339 *klēropalēs* 275
hymneō 337 *kata nomon* 148, 155, 159, 164, *klinō* 63
 166, 170, 226, 230, 265, *klinomenē* 86, 136, 219
hymnos 20 268, 270-1, 312 *klisis* 63
hyperēphania 33, 66 *kata taxin* 170 *klōthō* 274
hypo mēdenos kratoumenē 195, *kata to chreōn* 170, 190, 192, *kluō* 30
 205 199, 207 *koinē* 195
Iaonia 70 *katartistēr* 335 *koinon* 199, 201, 330-1, 338-9,
idia 40 *katechō* 114, 116 346
idion 330, 331 *kathaptō* 29 *koinonia* 21, 195
isē moira 78-9, 351 *katharoi* 116 *koinos* 83
isoi 73, 75, 195 *katharsis* 291 *kōlakretai* 115, 124, 149
isomoiria 68, 70, 73-4, 78-80, *katoulas* 218-9 *kōmē*, -ai 87-8, 158
 82, 84-5, 135, 138, 146, 155, *kednos*, -a 148
 159, 161-2, 232, 303, 306, *Kekropis* 144
 350-1 *keleuthoi, keleutha* 217
isomoros, -oi 48, 162 *Kentriadai* 309
isonomia 2, 145, 183, 193-6, *kentron* 54, 134, 309
 200-8, 227, 282, 300, 320, *kēres* 166-7
 330 *kērostasia* 166
isonomos 205 *kērykeion* 263, 265
istōr 337-8 *kēryx*, -kes 232, 260, 325-8,
ithys 19 338, 341
kairos 45, 109 *Kērykes* 233-4, 236, 299, 309,
kakoi 21, 45-7, 54, 58-9, 61, 67, 312
 72-3, 75, 78, 82, 84, 97, 117, 121, 124, 126-8, 133, 138,

- 321-2, 328, 330-1, 333, 335, *megaron* 339
 337-40, 342-3, 346, 351, 354-5, 357
kosmos epeōn 288, 321, 337
kouphos 158
kouroi 131
krainō 259, 270, 272, 287
Kranais 144
krateō 198
kratos, -oi 27-30, 37, 64, 68, 73, 78, 124, 133, 136, 146-7, 161, 198-9, 201, 205-6, 208, 212, 316, 349
ktēmata 53, 134
ktētikē 128
kybernaō 217
kybernētēs 217
kyneos noos 230
kyrbeis 11
lachē 274
lachos 274
lagchanō 274-5
laoi 286, 326-7
lēthē 23, 27
ligys 327
logades 120-1
logos, -oi 25, 201, 336
lykos 230
mageirikē technē 225-6
mageiros 225
mania 318
mantikai psēphoi 247, 281, 283
matē 74
medōn 263
mega phronein 33
megas noos 33
meignumi 119
meiromai 154, 162, 171
melaina 344, 347
melissa 247
mēnutron 253
Mesogaia 144
meson 80, 201-2, 205, 316, 320, 330, 338-9, 346
mesotēs 316
metabolai 103
metaichmion 208-9, 222, 316, 317, 325
metechein tēs politeias 119, 139, 286
mētis 19, 229, 230, 298
metrios 32, 83
metron 31-2, 64, 119, 217
miainō 29
miasma 107, 354
misthophoria 140
mnamōn 338
mnaomai 337
mnēmē 24
mnēmōn, -es 23, 280, 337-8
moira, -i 78-9, 94, 111, 154-7, 159-62, 165-6, 168, 173, 181, 226, 231, 258-9, 261, 269-70, 273, 275-6, 280, 283, 288, 335, 339, 342, 344, 346, 351
mōmos 34
monarchia 84, 193-4, 205
monarchos, -oi 29-31, 185, 214
mortē 46
naukraros, -oi 100, 123-4, 144, 356
nautiliē 59
neikeō 188
neikos 189, 192
nēleopoinoi 272
nemesthai 35
nemō 79, 147, 203-4, 357
nomos, -oi 10, 56, 79, 85-6, 103, 125, 137, 145, 147-8, 152-4, 172-3, 182, 187, 190, 196, 198, 200, 203-6, 208, 226-7, 272, 283, 292, 316-7, 334, 337, 339, 342, 352, 357
nomothesia 6, 13, 119, 306
nomothetēs, -ai 8, 10, 68, 85, 306, 307, 334
noos 31, 33-4, 53, 136, 158, 230, 301
nostos 165
nousos 64
Oenopes 143
oikos, -oi 49, 71-2, 88-9
oikonomia 129, 330
olbios 34, 72, 157, 159, 236
orgeōnes 39
ouranos, -oi 191, 199
ouros, -oi, -on 209-10
palaion 166, 171, 181
pallō 275, 302
parabasis 272
Paralia 93, 144
Paralos 93
parousai 118
patrios politeia 5, 95, 200
Patris 118

- Pedion* 93, 299
peirar 217
peirata 152, 216-7
peirō 217
peithō 19
Pelargikon 290
pelatai 8, 38, 46-8, 58, 330
pentakosiomedimnoi 95, 119-20, 122-5, 144, 149, 284, 351
perainō, peraō 217
peras, -ta 186, 211-2, 217
phainō 217
pharmakos, -oi 103, 266-9, 292, 298, 300, 302, 304, 311-2, 354
pharos 178-9, 182, 217
philochrēmata 33, 51, 53, 55, 59, 65, 67, 84-5, 129
philochrēmatos 161
philokydēs 249
philotēs 80, 230, 299, 341
philotimia 25
phrēn 54, 112, 116-7
phronein 33
phthora, -ai 192, 194, 212-3, 295
phylobasileis 92
physis 215, 221
piar 134
pieira 134, 344
pikros 153
pileus, pilion pilos 319, 323
pilidion 319, 323
pinutos 35, 67
piōn 134-5
pleonexia 226
ploutindēn 93, 124-5, 149
ploutos 30, 122, 126, 128
poiētikōteros 168
poinē 102
poinikastas 338
polis, -eis 6, 21, 25-6, 36, 38, 56, 80-1, 85-8, 92-3, 95-9, 107, 111-4, 117-8, 125, 129, 138, 141, 143-4, 148, 154, 158, 162, 167, 195-7, 199, 202, 207-8, 214, 219, 221, 236, 242, 276, 282, 285, 291-2, 294-5, 300-3, 306, 308-9, 311, 313, 315, 318, 327-8, 330-3, 335, 337-9, 346-7, 350-2, 354, 355-6
polemoi akēruktoi 43
polemos 50-1, 63-4
pōlētai 124, 149
politai 112, 115, 134, 138, 201, 206, 347
politeia 2, 5, 7, 12, 74, 85-6, 95, 97, 103-8, 118-20, 123, 127, 131-2, 137, 139, 144, 149, 167, 200-1, 282-3, 286, 305, 307-8, 310, 332, 349
pompai 301
pontos 217
poros, -oi 177-82, 186, 190, 197, 211-2, 216-9, 230, 339
Poseidōnias 144
prenizō 63
presbutatē 70
prytanis, -eis 92, 100
psēphos, -oi 247, 268, 281, 283, 286, 288
pseudēs 19
psiloi 120
psogos 34, 119
pythochrēstōi 299-300
rhabdos 262-5, 267, 269
rhētores 327
rhētraī 64
rhoē 191
Salaminia 93
schēma, -ta 211-2
seiō 71
seisachtheia 9, 13, 41, 68, 70-2, 85, 122, 133, 138, 145, 161, 307, 313, 315, 340, 343-5, 354
sitesis 116
skēptomai 263
skēptron 263, 288
skoliai (dikai) 56, 63, 136, 317
skolios 19, 64, 154, 334
skoliotēs 64, 136
skotos 177
sophos, -oi 80, 140, 146
sōphrosynē 116
sphagē 226
sphageus 226
stasis, -eis 25, 50-2, 63-4, 67, 100, 108, 112-3, 135, 213, 226, 285, 313, 331
stoicheia 192
symbolos 232
symposion 116, 329
synodoi 51
syntychiē 54
syssition 116

<i>tamiai</i> 115, 124, 149	115, 119, 131, 138-9, 145-6, Argo 88, 235, 277, 335
<i>tanuō</i> 190	151-2, 154-5, 161-2, 164, Arkades 338
<i>tarassō</i> 214	171, 173, 182-3, 187-9, 202-3, 225, 231-2, 247, 251, 254, Ascra 64, 156
<i>taxis</i> 169-70, 183, 190, 192-3, 199, 212	259-60, 262, 265, 267, 270, Asia Minore 57, 144
<i>teinō</i> 190	285, 288, 303, 305, 308, Atlantide 11
<i>tekmairō</i> 217	315-6, 335, 340-1, 343, 345-6, 351 Attica 7, 37-9, 41-4, 46, 57-8, 62-3, 83, 86-94, 96-9, 103, 114, 119, 124, 130, 143-4, 235, 237-8, 240, 248, 250, 253, 282, 301, 303, 310, 338, 340-1, 353, 356
<i>tekmōr</i> 177, 178, 217, 339	
<i>telē</i> 10, 119, 121	
<i>Teleontes</i> 144	
<i>telos</i> 177, 271	216, 271 Beozia 59, 236, 330
<i>temenos, -oi</i> 82, 115	<i>titainō</i> 190 Brea 305
<i>temnō</i> 115, 166	<i>tithēmi</i> 105, 147, 163, 215-6, 322, 357 Calcedone 303
<i>teuchō</i> 159	<i>tlēmosynai</i> 113 Cillene 263
<i>themis</i> 164	<i>trapezomata</i> 311 Cipro 11, 332
<i>themistes</i> 23, 56, 105, 163, 215-6, 333-4, 336-7, 357	<i>tripolitikos (logos)</i> 201 Cirene 57, 201, 205, 304, 320, 332, 335
<i>theōn agora</i> 240-1, 244	<i>tryphē</i> 43 Colono 248, 296
<i>theōria</i> 11	<i>tygchanō</i> 159 Corinto 303
<i>Theseion</i> 243	<i>tyrannis</i> 205 Cos 201, 339
<i>thesmia</i> 105, 163, 292, 357	<i>tyrannos</i> 30 Creta 310-2, 324, 332
<i>thesmos, -oi</i> 137, 147, 334, 357	<i>xēra</i> 181 Crotone 185, 193
<i>thesmothetai</i> 334	<i>xoanon</i> 332 Delfi 7, 22, 222, 247-8, 251-3, 274, 282, 284, 287, 299, 300, 304-5, 310-2, 331-2, 339
<i>thētes</i> 46-7, 58, 119-20, 123, 132, 138, 140, 143-4, 351, 356	<i>zeugitai</i> 48, 95, 119, 121, 123, 144, 356
<i>thriai</i> 247-8, 262, 269-70, 281, 283, 300	<i>zeugos</i> 121 Delo 253, 277
<i>thriasthai</i> 281	<i>ōidē</i> 321, 327 Diacria 144
<i>thrioboloi</i> 246	<i>ōion</i> 176 Dipylon 44
<i>thuein</i> 246	
<i>thusia</i> 308, 311, 330	<i>Nomi geografici</i>
<i>thymos</i> 158	Agrai 234 Dodona 246
<i>tiktō</i> 188	Alfeo 253, 264, 275, 354 Dreros 332
<i>timē, -ai</i> 62, 76, 79, 81-5, 109,	Arcadia 226, 238, 263 Efeso 268
	Egeo 235
	Egitto 11, 13, 257
	Eleusi 53, 57-8, 107, 143-4,

- 234-6, 344, 353, 356
 Elide 254
 Eubea 130
 Falero 302
 Festo 7, 290, 312
 Flia 93, 100, 291, 300
 Folegandro 119
 Gargetto 93
 Gortyna 332
 Ilio 302, 304 (vd. anche Troia)
 Ionia 58, 62-3, 72, 130, 144
 Itaca 87, 323
 Kephale 284
 Knosso 88, 237
 Laconia 44
 Laurio 42, 88
 Libia 332
 Licabetto 222
 Licia 165
 Lidia 11, 268
 Lindo 277
 Locri 95, 335
 Macedonia 236
 Mantinea 335
 Maratona 143
 Mediterraneo 130
 Megalopoli 301
 Megara 7, 40, 44, 57-9, 63, 69, 93, 99-100, 104, 106-7, 130, 203, 235-6, 291, 318, 353; Megaride: 7
 Mesogea 144
 Messene 301; Messenia: 44, 58, 238
 Mileto 40, 129, 135, 191, 195, 201, 205, 304, 335
 Munichia 107
 Nakone 135, 313
 Nea Ionia 89
 Nisea 7, 57, 107, 235, 356
 Olimpia 104, 253.4, 257, 311
 Olimpo 265, 305
 Onchesto 229, 252, 264, 265
 Paralia 93, 144
 Parnaso 245-8, 269, 272, 274, 281, 290
 Peloponneso 235-6
 Pharai 240-1, 244, 253, 264-5, 297
 Pilo 235, 237, 240, 277
 Pisa 254
 Pito 160, 247
 Salamina 1, 6-7, 12, 52, 57-8, 63, 91, 99, 106-7, 235-6, 292, 300, 317-9, 323-4, 328, 341, 344, 353, 356
 Samo 201, 205, 277, 320
 Scheria 87, 305
 Sciro 235
 Sfetto 93
 Sicilia 69
 Sicino 119
 Sicione 100, 236
 Siracusa 69, 81, 203, 303
 Siro 175, 179, 335
 Soli 1, 11
 Sparta 73, 95, 115, 216, 235, 286, 298, 304, 307, 339
 Tanagra 239
 Tebe 237, 274, 302
 Teo 201
 Tera 57
 Tessaglia 236, 263
 Tetrapoli 143
 Titane 297
 Torico 42, 356
 Triasia, piana 282
 Troia 87, 90, 91, 294, 304, 343 (vd. anche Ilio)
 Vicino Oriente 257, 287, 295
- Nomi propri*
- Achille 24, 76, 78, 81-2, 86, 110, 115, 146-7, 161, 164-6, 176, 178, 213, 215, 232, 251, 263, 266, 269, 280, 286, 325, 337-8, 342-5
 Admeto 264
 Agamennone 77-9, 81-2, 115-6, 144, 147, 155, 161, 202, 224, 265-7, 273, 276, 279, 294, 326-7, 342
 Agide 308
 Aglauro 234
 Aiace 91, 202, 235, 326, 353
 Alcibiade 100, 108
 Alcinoo 115, 324
 Alcippe 240
 Alcmena 316
 Alcmeone 106, 185, 193-4, 200-1, 205-6
 Alirrozio 240
 Amasi 4, 13, 104, 106

- Anacarsi 137-8, 140
 Apollonio di Tiana 268
 Argo 156, 269, 288, 298
 Aristagora 201, 205
 Aristecmo 94
 Aristogitone 204, 282
 Armodio 204, 282
 Atamante 226
 Atenagora 203
 Batto 264-6, 268, 281, 304, 332, 335
 Bouzyges 302-3, 310
 Cadmo 201, 302, 343
 Calcante 22
 Caronda 95
 Cecrope 89, 92, 95, 144, 233, 234, 240, 356
 Cefalo 234
 Cilone 7, 9, 51, 92, 94, 98-101, 103-7, 130, 291, 294-7, 300, 311, 319, 356
 Cimone 235, 300
 Cipselo 14, 303
 Circe 156
 Cirno 160
 Clistene 5, 11, 90, 93, 100, 108, 131, 136, 140, 142, 144-5, 147, 195-6, 200-1, 205-6, 226, 235, 236, 282, 300
 Clitemnestra 242, 276, 278
 Clitofonte 108
 Cranao 144
 Creso 4, 11, 13, 25, 104, 106, 236, 252-3
 Creusa 234
 Crise 326
 Criseide 76
 Crizia 51
 Damasia 12
 Deborah 273
 Deione 234
 Deioneo 234
 Demodoco 156, 324-5
 Demofonte 302
 Demonatte 201, 205, 320, 322, 335
 Deucalione 343
 Diocle 236
 Diomos 309
 Dolone 256
 Dracone 10-1, 52, 61, 91, 94-6, 101-6, 108, 123, 125, 131, 142, 147, 287, 292, 317, 333-4, 336, 354, 356
 Duride 248
 Edipo 57, 248, 274, 296, 316
 Efialte 11, 109, 119, 131, 149, 282-3, 285, 341, 353
 Egesistrato 13
 Egisto 280
 Elettra 278, 302
 Eleusis 234, 236
 Epimenide 7, 104-7, 290-1, 293-5, 298, 301-3, 306, 308, 311-2, 315, 331-2, 342, 354, 356
 Er 191, 277
 Eretteo 144, 234-5, 302
 Erinyes 277
 Erittonio 144, 278
 Ermocrate 69
 Erse 234
 Eteocle 274
 Ettore 161, 165-6, 221, 326, 344
 Eumeo 202, 247
 Eumolpo 233, 235-6
 Eurisace 235
 Euristeo 316
 Execestide 5
 Falea 303, 305-6
 Fenice 337
 Fileo 235
 Filocipro 106
 Filombroto 14
 Gesù 261
 Giocasta 57, 274
 Ideo 326
 Ierone 81
 Illo 316
 Ilo 302
 Io 76, 208, 252, 269
 Ione 143, 144
 Ipparco 249-50, 284, 303, 341
 Ippia 204, 253
 Ippodamo 40, 195, 207, 304
 Isagora 93
 Kēryx 234
 Levi 261
 Licaone 226
 Licurgo 12, 73, 95
 Marsia 258
 Meandrio 201, 205, 320, 322
 Megacle 7, 12, 51, 100-1, 106-7, 235

- Menelao 342
 Menesteeo 91-3, 95, 356
 Metanira 62
 Milziade 14
 Minosse 332
 Mirone 93, 100, 291, 300
 Mnesitide 149, 283
 Nausicaa 117
 Nausitoo 305
 Nestore 144, 327
 Noè 258
 Odisseo 25, 87, 90, 115, 117, 156, 165, 202, 220, 230, 247, 256, 265, 267, 319, 323-4, 326
 Ogyges 236
 Oreste 240-2, 244, 276-8, 280, 283, 285, 292, 295-6, 301-2, 353
 Orfeo 181, 189
 Otane 201
 Pallade 302
 Pandione 143, 234
 Pandora 64, 117, 230
 Pandroso 234
 Paride 294
 Patrocleide 226
 Patroclo 155, 161, 165, 337, 342
 Peleo 327, 343
 Pelope 232, 263, 278-9
 Periandro 26
 Pericle 100, 131, 140, 282, 341
 Perse 20, 55-7
 Pharmakos 269
 Pisistrato 5-7, 9, 11-13, 52, 100-1, 104, 106, 107, 123, 131, 228, 235, 249, 255, 317, 320, 341
 Pisistrato il giovane 253
 Pitodoro 107
 Pittaco 26, 228
 Policrate 205
 Polifemo 155
 Polinice 274
 Publicola 4
 Pylades 241
 Radamanto 332
 Santippo 100
 Sarpedone 82, 165-6, 171
 Socrate 108, 226
 Sopatro 309-13, 332
 Strophios 241
 Talete 73, 106, 178, 199, 201, 206
 Taltibio 326
 Teagene 7, 100, 104
 Telemaco 327
 Tello 236
 Temistocle 91, 204
 Teramene 287
 Tersite 25, 265-8, 288, 327
 Teseo 29, 88, 93-5, 98, 103, 120, 141, 143-4, 235-6, 240, 302-3, 356
 Thrias/Thriasios 282
 Tieste 279
 Tiresia 57, 274, 326
 Väinämöinen 258, 259
 Xanto 280
 Xuto 143
 Zaleuco 95, 335, 338
- Nomi divini*
- Acheloo 175
 Ade 24, 27, 79, 326
 Adrasteia 174, 180
 Afrodite 64, 298
 Aisa 177
 Aithēr 174, 176, 189
 An 255
 Anagkē (Ananke) 174, 180, 181, 191, 199
 Apollo 22, 113, 139, 222, 228-30, 238, 241, 245-7, 249-55, 258, 260, 262-5, 267, 269-72, 277, 280-1, 284, 290, 292, 295, 299, 304-5, 310, 326, 332-3, 341, 353-4; *Aleuromantis*: 247; *Archegeta*: 304; *Lykeios*: 222, 226; *Patroios*: 139
 Areion 277
 Ares 101, 239-40, 277-78, 288, 302, 353
 Artemide 332
Astraios 218
 Atē 302
 Atena 95, 112-3, 156, 165, 233, 237, 240, 242, 244, 256, 276-8, 280-3, 286-7, 291, 295, 302-3, 353; *Areia*: 240, 242, 277-8, 280, 353; *Pallas*: 112-3, 218, 237, 287; *Polias*: 277, 302, 303
Atropos 163, 242, 274

Blaute 298	Erinni 27, 173, 181-2, 242-4, 247-8, 272-3, 276-80, 283, 285, 287, 290, 292, 295, 298, 301, 345, 353; <i>Arai</i> : 278; <i>Eumenides</i> : 241-4, 248,	<i>Katochē, Katochos</i> 278
Calliope 24		<i>Kēres</i> 272
<i>Chaos</i> 174, 176, 178-9, 187, 190, 280		<i>Klōthō</i> 163, 242, 274
Caronte 95		<i>Kreios</i> 218
<i>Chronos</i> 167, 174-6, 179-80, 182-3, 186, 190-1, 207, 352	273, 276-8, 280, 282, 285, 287, 290, 292, 296-7, 300, 301, 315, 353	<i>Kronos</i> 79, 82-3, 164, 171-4, 179-80, 182, 187-90, 280, 298, 344
<i>Chthonia</i> 278	<i>Erionios</i> 278	<i>Lachesis</i> 163, 242, 274
<i>Chthoniē</i> 175-6, 178-80, 182, 187, 191, 217	Eros 298, 336	Lugalbanda 255, 258, 261
Cronidi 162	<i>Eunomiē</i> 163, 273	Maia 229, 241, 249-50, 258
<i>Daimōn</i> 281	<i>Eurybiē</i> 218	<i>Mētis</i> 157, 171, 181
Demetra 62, 196, 237-8, 277-8, 341, 344-5; <i>Erinys</i> : 276, 277, 344, 345	<i>Eurynomē</i> 176, 189	<i>Mnēmosynē</i> 17, 23, 163
Demiurgo 212, 257, 261	<i>Gaia/Gē</i> 72, 171-3, 175-6, 178-9, 180, 187-189, 207, 278, 344, 347; <i>Kourotrophos</i> : 344-5; <i>Melaina</i> : 344	<i>Moirai</i> 111-2, 114, 151, 156-7, 159-67, 170-1, 173-4, 176, 181-3, 188, 190, 193, 197, 199, 207, 212, 216-7, 226, 259, 267, 270-6, 280, 283, 286, 288, 293, 295, 298, 304, 313, 318, 332, 337-8, 345, 352, 354
<i>Despoina</i> 238	<i>Helios</i> 218	<i>Moirai</i> 163, 173, 181, 191, 272-7, 283, 295, 298, 339-40, 345, 353
<i>Dikē</i> 21-3, 35, 65, 110, 126, 136, 146, 148, 151-3, 159, 162-4, 167-8, 180, 227, 272-3, 279, 288, 290, 294-5, 299, 340, 342, 344, 347, 352, 354	<i>Hēmerē</i> 189	<i>Muse</i> 17-20, 22-3, 25, 27, 29-31, 34-5, 37, 61-2, 83, 110-1, 113, 128, 148, 152-3, 155-6, 163, 187, 238, 258, 324-5, 348-9
Dioniso 250	Hera 165-6, 277	Nereidi 216
Dioscuri 115	Hermes 3, 220, 228-34, 236-65, 267-70, 273-5, 277-8, 280-4, 286-8, 290, 295, 297-301, 309-11, 313, 315, 331, 333, 337-41, 343, 345, 347, 352-4; <i>a-re-ja</i> : 238-9; <i>Agoraios</i> : 229, 240-1, 282; <i>Areios</i> : 239, 242, 277, 283; <i>Argeiphontēs</i> : 229; <i>Chthonios</i> : 241, 277-8, 297; <i>Kandaula</i> : 229; <i>Kynagchēs</i> : 229; <i>Promachos</i> : 239; <i>Psithuristēs</i> : 298, 300; <i>Pylaios</i> : 241; <i>Strophaios</i> 241	Nereo 23-4, 215-6
<i>Diwia</i> 239, 277		Ninhursag 255
Dodici Dèi 231, 253-7, 262, 264, 284, 311, 338-9		<i>Nyx</i> 174, 189, 272
Ecate 82, 155, 182, 238, 278		Oceano 174-6, 178, 181, 191, 215, 217
Efialte 239-40		<i>Ophiōn/Ophioneus</i> 176, 189
<i>Eirēnē</i> 163, 273		Oto 239-40
Enki 255	Hestia 338-9	<i>Peresa</i> : 239, 277
Enlil 255	<i>Hēsychos</i> 248, 296-8, 300, 353	Persefone 237-8, 277-8, 344
Eolo 156	<i>Hōrai</i> 163	
<i>Eōs</i> 218, 234	<i>Hyperion</i> 218	
<i>Eōsphoros</i> 218	<i>Iphimedeia</i> 239-40, 277	
<i>Erebos</i> 176	Iride 78, 162	

- Persēs* 218
Phanēs 176, 178, 180, 217
Ponto 23, 218
Poros 177, 217
Poseidone 78-9, 82, 162, 165, 171, 182, 239-40, 277
Prometeo 260-1
Proteo 215, 216, 337
Rhea 171, 180-2, 188, 191
Selēnē 218
Semnai (Theai) 100, 242-4, 247-8, 269-73, 275-8, 281-3, 285-6, 290, 292-3, 295-9, 301, 340-1, 353-4
Sole 182, 279-80
Tartaro 171, 173, 178, 187, 218
Tempesta (*Thyella*) 218
Terra 72, 95, 171, 179, 191, 194-5, 198-9, 205, 217, 241, 267, 278, 288, 302, 343-5, 354
Teti 165, 174-7, 181, 191, 215-7, 343; *Tēthys*: 215-6; *Thetis*: 215-6
Theia 218
Tekmōr 217
Thēmīs 163-5, 216, 247, 272-3, 357
theoi agorai 241
Thriai 244, 247, 270, 272, 280-4, 286, 299, 354
Tifeo 188, 218
Titani 82-3, 188, 190
Tritone 302
Tychē 159
Uranidi 171, 190
Urano 164, 171-4, 179-80, 182, 187-90, 344
Zas 175, 180, 182, 191, 217
Zeus 17, 19, 22-3, 64-5, 78-9, 82-3, 112, 143, 148, 152-4, 157-9, 162-8, 170-1, 173-5, 180-2, 187-8, 190, 198, 216-8, 226, 231-2, 239, 251-3, 258, 261, 263, 268, 270-3, 277-81, 286, 292, 302, 305, 309, 326, 340, 343-4; *Eleutherios*: 143; *Polieus*: 309
Zurvān 190
Ōgēnos 175
- Autori antichi*
- Achille Tazio 176, 178
Acusilao 335
Aezio 190, 193, 200, 218
Alceo 26, 53, 228
Alcmane 175-9, 197, 216
Alessandro di Afrodisia 218
Anassimandro 168-70, 172, 174-6, 179-80, 182-7, 189-92, 194-5, 197-201, 205-7, 213, 215, 217-8, 257, 335-7, 352
Anassimene 199, 206
Andocide 140
Androzione 4, 9, 71, 72
Antonino Liberale 264
[Apollodoro] 234, 246, 302
Apollonio Rodio 189, 192, 218
Archiloco 25, 29-30, 34, 84, 153, 159, 227
Aristofane 4, 100, 195
Aristotele 3-6, 8-11, 13, 15, 32-3, 38, 41, 48, 54, 55, 59, 71-2, 83, 85, 90, 92-6, 103-5, 108, 119-21, 123-5, 128, 135, 138, 142-3, 145, 148-9, 178, 181, 183, 191-4, 198, 211, 218, 222, 287, 302-4, 317, 348
Ateneo 154, 204, 226
Callino 327
Damascio 174, 180
Demostene 142, 319, 333
Diodoro Siculo 4
Diogene Laerzio 4, 10-11, 18, 20, 106, 182, 199, 301, 317, 320-4, 341, 348
Ecateo 335, 336
Ellanico 174, 176, 180, 274
Eraclito 32, 182, 185, 194
Ernia 180
Erodoto 3-9, 11, 13, 25, 43, 57, 63, 90, 94, 99-100, 201, 205, 206, 225, 236, 252, 290, 348
Erone 211
Eschilo 63, 111, 181, 212, 242, 274, 276-8, 280, 282-3, 285, 287, 297-8, 300, 315, 341, 353
Eschine 319
Esichio 46, 69, 225, 246, 259, 278
Esiodo 15, 17-24, 28-9, 34, 45, 56, 59, 82, 109, 111-2, 117, 147-8, 154-5, 157-8, 163, 167, 171, 174, 176, 178-82, 187-92, 195, 199, 203, 207,

212, 215-6, 243, 264, 274, 281, 295, 311, 317, 334, 336, 343, 349	Plutarco 3-13, 15, 22, 33, 38, 58, 59, 63, 71, 73, 83, 85-6, 94, 99, 101, 104, 106-7, 109, 119, 123-4, 128, 132, 134, 137-8, 140-1, 143-5, 149, 185, 192, 212, 219, 277, 291, 293, 301, 307-8, 318, 322-3, 337, 348	<i>Autori moderni</i>
Esopo 224	[Plutarco] 185, 192, 212	Adcock 95
Euclide 210-1	Polibio 338	Adkins 155
Eudemo 174	Polluce 91, 135, 144	Allen 24
Euforione 63	Porfirio 309-11	Almeida 21, 68
Euripide 69, 279	Posidonio di Apamea 211	Arrighetti 148
Eusebio di Cesarea 234	Proclo 210-1	Aveni 191
Eustazio 268	Semonide 158, 159, 214	Bachofen 278
Fania 13	Senofane 116, 328	Beattie 338
Ferecide di Siro 175-6, 178- 80, 182, 187, 190-2, 217-8, 335	Senofonte 273	Beazley 248
Filocle 5	Sesto Empirico 176	Bergk 1, 134
Filocoro 135, 246, 281	Simonide 154, 158	Bergren 272
Fozio 69	Simplicio 168, 191, 212	Bernabé 170
Ieronimo 174, 176, 180	Sofocle 248, 296, 299	Betegh 160
Ippolito 182, 191, 198	Stesicoro 57, 274	Bianchi 155, 164-6, 171
Licofrone 181, 216	Strabone 144	Blaise 152, 153
Michele Apostolio 229	<i>Suda</i> 69, 247	Bravo 40-1, 45-6, 56, 81, 96
Nonno di Panopoli 63	Teofrasto 183, 186, 194, 309- 10	Briquel 262
Omero 21-2, 29, 34, 56-7, 80- 1, 88, 96, 111-2, 114, 116-7, 155, 161, 167, 175-6, 181, 191-2, 195, 197, 199, 207, 212, 224-5, 311, 325, 327, 341	Teognide 15, 27, 32, 59, 63, 109, 111, 116-8, 127, 203, 205, 317	Brown 248-51, 254-5, 264, 284
Ovidio 264	Tirteo 63, 96, 154, 327	Burkert 255, 258
Parmenide 185, 199	Tucidide 4-5, 7-8, 43, 69, 87- 9, 92, 94, 99-100, 203, 290	Camassa 87
Pausania 233-4, 236, 239-41, 243-4, 248, 276-7, 297, 301- 2, 332	Xanto di Lidia 268	Capizzi 206
Pindaro 81, 223, 332	Zenobio 246, 281	Cartledge 330
Pitagora 170, 190, 199	Zenodoto 110	Cassola 38, 47-8
Platone 11, 50, 67, 180, 191, 196, 211, 226, 232, 287, 325		Catoni 211
		Cawkwell 56
		Cole 23, 156
		Colli 168
		Connor 307-8
		Cornford 172, 242
		D'Anna 275
		Darbo-Peschanski 337

- de Santillana 169, 174, 196, 198, 258
 Delcourt 305
 Descat 123
 Detienne 215, 225, 248, 338-9
 Diehl 1
 Dobson 252
 Dodds 112, 273
 Dougherty 309
 Durand 301, 309-10
 Ehrenberg 197
 Engmann 200
 Fantuzzi 26, 74, 127
 Ferrara 28, 31, 110-1, 113, 128, 132
 Ferrari 63, 118
 Figueira 73
 Flacelière 319
 Forsdyke 42, 287
 Fränkel 214
 French 42, 47-8
 Freudenthal 185, 200
 Funghi 177
 Fustel de Coulanges 287
 Gagarin 102-4
 Gentili 17, 215
 Gentili-Prato 1, 17, 83, 287
 Giacometti 240, 244, 248
 Giorgini 169, 200, 205
 Girard 242
 Giuliani 107
 Gomperz 196
 Grottanelli 232, 257, 273
 Hammond 39
 Hansen 142
 Hanson 80
 Harris 40
 Harris-Cline 243
 Harrison 262, 276
 Hartung 243
 Havelock 21
 Heath 169
 Hermann 246-7
 Hignett 13
 Hölkeskamp 335
 Humphreys 56
 Irwin 83
 Jacoby 300, 336
 Jacquemin 330
 Jaeger 2-3, 280, 340
 Kahn 169, 192, 261
 Kerényi 215
 Kirk 260
 L'Homme-Wéry 40, 53, 137
 Lami 169-70
 Lang 99, 104
 Lanza 346
 Lardinois 15
 Larson 255
 Latacz 96
 Laurenti 158
 Leduc 263
 Lengauer 206
 Lévêque 196
 Lewis 50, 196, 213, 332
 Lincoln 257
 Loraux 67, 209, 213, 277, 345
 Lozza 4, 94
 Manfredini 4, 109
 Manuwald 113
 Marcinkowski 222
 Markianos 12, 13
 Masaracchia 319
 Mazzarino 206
 Meier 346
 Mele 45
 Miller 14, 80, 179
 Moggi 203
 Montes Miralles 75
 Morris 21, 80, 97
 Mossé 100, 129
 Most 177
 Moulinier 105
 Mühl 9
 Murray 81, 329
 Naddaf 196
 Noussia 1, 4, 29, 63, 134
 Ober 15
 Orgogozo 263
 Ostwald 147, 200, 206
 Parker 104
 Passi 169
 Piccirilli 4
 Prier 32
 Raaflaub 14, 56
 Rhodes 48
 Sabbatucci 257, 261
 Sancho 204
 Sassi 179, 185-6, 192, 207, 213, 336
 Sauge 341
 Schils 54

Schmitt-Pantel 329-30	Strauss Clay 251, 260	275, 338
Seaford 59	Stroud 11	Vidal-Naquet 196
Settis 86	Svenbro 225	Vlastos 172, 184-7, 200, 330
Shipp 147	Thalmann 266	von Dechend 258
Sinclair 75	Thomson 59	Vox 4, 82, 84, 113, 154, 223, 227, 319, 324-5
Slatkin 342	Valdés Guía 68, 88-90, 92-3, 100, 105, 139-44, 235-6, 292, 299, 308, 345	Wade-Gery 90
Snell 23	van Effenterre 40	West 1, 18, 60, 74, 169, 185, 342
Snodgrass 42, 87, 96-7	van Wees 100	Wilamowitz 6, 18, 52, 148, 208, 307, 341, 343
Solmsen 157	Vegetti 346	Woodhouse 39
Stanley 44, 48	Vernant 172, 195-6, 198-9, 201, 207, 215, 239-40, 257,	Zunino 27, 28
Steiner 298		
Stinton 209		

INDICE DEI PASSI SOLONIANI

Indice dei frammenti e dei versi di Solone (secondo Gentili-Prato² e l'edizione di NOUSSIA 2001, con rif. a West²) cui si è fatto riferimento, diretto o indiretto, nel testo.

1 G-P (13 W).

("elegia alle Muse": opposizione fra ricchezza giusta e ingiusta e fra destino e volontà)

in generale:

1, 30, 34, 59, 67, 110-3, 117, 126, 128, 148, 152, 157, 166, 271

passi specifici

1-8: 17

1: 23

3-4: 153

3: 153, 157

6: 157

7-8: 33

7: 32, 128, 136

8: 168

9-10: 28, 128

9: 74, 153

10: 111, 168

11-12: 111, 128

11: 32-3, 63, 65-6, 148

12: 65

13: 66, 112, 168

16: 66, 168, 170

17-25: 22

17: 152, 168, 181

22: 157

24: 157

25-32: 168

25: 152

28: 65, 168

29 ss.: 63

29-31: 65, 159, 168

29: 168

30: 152, 154

31: 157

33 ss.: 110

36: 158

51-2: 31, 62

55-6: 157

63-4: 111

63: 154, 157, 159, 273

69-70: 54

71: 33, 50

72-3: 33

73: 66

75-6: 126, 152

75: 22, 50, 65-6, 112

76: 152

2 G-P (1-3 W).

(l'araldo da Salamina)

in generale:

1, 318, 322

passi specifici:

1-2: 318

2: 32, 337

3-4 ss.: 119

4: 321

3 G-P (4 W).

(“*Eunomia*”: opposizione fra *dysnomia* ed *eunomia*)

in generale:

1, 21, 35-6, 52, 62, 64, 67, 110-3, 152, 287, 337

passi specifici:

1 ss.: 237

1: 285

5-6: 54, 67

5: 37, 51, 65

6: 35, 51, 66

7: 36, 51, 65

8: 66-7

9-10: 36, 114, 327

9: 33, 53, 66

10: 32, 65

11: 33, 50, 66

12-4: 50, 74

12: 53

13: 33, 35, 58, 66

14: 54-5, 66, 136

16: 152, 167

17: 66, 294

18: 65

19: 50, 67

21: 51

22: 65

23-5: 65-6

23: 64

26-9: 285, 294

26: 67
30-2: 133
 30: 61, 113, 320, 322
 31: 37, 66
 32-9: 65-7
 32: 32, 64, 136
33: 65
34: 64
35: 66
36-7: 64
 36: 56, 64, 136
 37: 64, 213
38: 64
39: 64

4 G-P (4a W).

(la terra di Ionia inclinata)

in generale:
62, 136, 144

passi specifici:
2-3: 65
 2: 70

5 G-P (4b+c W).

(richiamo alla misura del *noos*)

in generale:
33

passi specifici:
1: 66
3: 66
4-5: 69
 4: 31, 221
 5: 35

6 G-P (15 W).

(lo scambio dei valori fra *agathoi* e *kakoi*, opposizione fra *aretē* e *ploutos*)

in generale:
129, 133

passi specifici:
1-2: 63, 141
 1: 59, 65, 67
2-4: 125

7 G-P (5 W).

(i corretti rapporti fra *timē* e *geras* per popolo e potenti)

in generale:

108, 138, 145, 210

passi specifici:

1-4: 80

4: 84

5-6: 83

8 G-P (6 W).

(il giusto comportamento nei confronti del popolo; opposizione fra *koros* e *noos artios*)

in generale:

51-2

passi specifici:

1: 51

3-4: 34, 52

3: 66

4: 65

9 G-P (7 W).

(difficoltà di piacere a tutti)

in generale:

32, 70

10 G-P (28 W).

(frammento di ambientazione egiziana)

in generale:

6, 11

11 G-P (19 W).

(la fondazione di Soli)

in generale:

1, 6, 11

12 G-P (9 W).

(la metafora temporalesca e il pericolo della tirannide)

in generale:

30, 35, 52-3, 63, 214

passi specifici:

1-4: 184

3-4: 53, 69

3: 63, 66

4: 65-6

5: 64, 66-7, 114

13 G-P (12 W).

(la giustizia del mare)

in generale:

52-3, 63, 214

14 G-P (10 W).

(la pazzia e la verità nel mezzo)

in generale:

316, 319-20

15 G-P (11 W).

(le colpe del popolo e la volpe-tiranno)

in generale:

52, 54, 59, 227-8

passi specifici:

1: 66

2: 154

3: 69

4-5: 69

4: 66

5-6: 227

6: 65

8: 53

16-17 e 24 (25, 23 e 26 W).

(frammenti sugli ideali di felicità)

(nessun riferimento)

18 G-P (24 W).

(vari tipi di ricchezza e caducità dei *chrēmata* in eccesso)

in generale:

62, 128

passi specifici:

1-3: 122

7-8: 34

8: 122

19 G-P (14 W).

(infelicità degli uomini)

(nessun riferimento)

20 G-P(16 W).

(la difficile misura della conoscenza)

in generale:

31, 53

passi specifici:

2: 152, 181

21 G-P (17 W).

(inconoscibilità del pensiero divino)

(nessun riferimento)

22 G-P (22a W).

(la buona guida del padre di Crizia)

in generale:

51

23 G-P (27 W).

(le età dell'uomo)

in generale:

62, 128, 346

passi specifici:

18: 154

28: 159

25 G-P (29 W).

(falsità degli aedi)

in generale:

18

26 G-P (20 W).

(la durata della vita a ottant'anni)

passi specifici:

4: 154, 159

27 G-P (21 W).

(sofferenza dei cari per la sua morte)

(nessun riferimento)

28 G-P (18 W)

(vecchiaia e conoscenza)

in generale:

62

29 G-P (32 W).

(il rifiuto della tirannide)

in generale:

26

passi specifici:

1-2: 73

2-3: 26

2: 153

3: 128

4-5: 74

29a G-P (33 W).

(il biasimo per il rifiuto della tirannide)

in generale:

29-30, 127, 320

passi specifici:

2: 29

5: 73

29b G-P (34 W).

(il rifiuto della *isomoiria* della terra)

in generale:

35, 66, 69

passi specifici:

1-2: 69

1: 35, 66, 158

2: 35, 66

3: 35, 69

4: 35, 53

6-7: 73

6: 35

7-8 ss.: 26, 69

8-9: 72

8: 134

9: 74, 154

13: 35

30 G-P (36 W).

(riepilogo delle riforme)

in generale:

38-9, 52, 62, 71, 133

passi specifici:

1 ss.: 132

3: 136, 167

5-7: 39, 70

6: 208

7: 39

9-10: 39, 61

9: 65

10-12: 39, 58, 66

13-15: 39

13: 66

15: 73

16: 28, 68-9, 136

18-20: 133

18: 147

19: 32

20 ss.: 53, 134

20: 333-4

21: 69

22-4: 69

22: 69, 114, 134

25: 67

26-7: 221

31 G-P (37 W).

(polemiche contro i detrattori; il latte non scremato e *l'horos en metaichmiōi*)

in generale:

52, 84

passi specifici:

6-7: 134

6: 69

7: 114, 214

8-9: 208

32 G-P (38 W).

(prodotti della terra)

passi specifici:

5: 344

33, 34 e 36 G-P (39-41 W)

(rassegne alimentari)

(nessun riferimento)

35 G-P (30 W).

(obbedienza ai governanti)

(nessun riferimento; frammento dubbio)

37 G-P (43 W).

(la terra *kourotrophos*)

in generale:

345

38 G-P.

(“beni rurali” – ἀγρεύματα)

(nessun riferimento)

39 G-P (30a W).

(riferimento alle *Elegie*)

(nessun riferimento)

40 G-P (31 W).

(*incipit* delle leggi in poesia)

in generale:

337

AP 11

(parafrasi di Solone secondo Wilamowitz), sui viaggi: 6

AP 12, 4

(parafrasi di Solone secondo Luján Martínez), sulla *seisachtheia* : 71

VS 15, 1

(parafrasi di Solone secondo West = fr. 33a W), sulle riforme: 83