

GIANLUCA CUNIBERTI

PROCEDURE GIUDIZIARIE E RICONCILIAZIONE SOCIALE
NELL'ATENE DI SOLONE*Abstract*

La necessità urgente di azioni e procedure per la risoluzione dei conflitti è originaria della società greca arcaica. In questa prospettiva il presente contributo indaga la trasformazione sociale e politica che avviene ad Atene ad opera di Solone. Due principi regolano la sua azione: l'applicazione del criterio del *to ison* e l'armonizzazione della società attraverso lo strumento dei *thesmoi* che possono rendere *artios* la situazione. Ma quali sono questi provvedimenti legislativi? Anzitutto l'estensione del diritto di ricorrere all'azione giudiziaria e la definizione di regole, scritte e uguali per tutti, in grado di realizzare un'efficace gestione della lite privata e, con essa, del conflitto sociale. Infatti, nei suoi versi, Solone mostra di non avere proposto una soluzione della *stasis* in termini socio-economici: introduce invece nella *polis* ateniese una vera e propria cultura della giustizia, fondata su regole scritte e istituzioni pubbliche, che superano il personalismo dell'arbitro/mediatore nel quale la tradizione ha al contrario rinchiuso Solone stesso: la riforma soloniana, così interpretata, mostra infine di essere ispirata da una profonda revisione dell'idea di giustizia e del rapporto uomini-dei che in essa si realizza.

The urgent need of actions and procedures for the resolution of conflicts is characteristic of ancient Greek society. In this perspective, the paper investigates the social and political transformation that takes place in Athens by Solon. Two principles govern his action: the application of the criterion *to ison* and the harmonization of the society through the instrument of *thesmoi* that can make the situation *artios*. But which are these legislative measures? First of all, the extension of the right to take legal proceedings and the definition of written and equal laws to realize an effective judicial management of the private dispute and, in the same time, of the social conflict. In fact, in his verses Solon proves not to have proposed a solution of *stasis* in socio-economic terms: instead, he introduces into the Athenian polis a real culture of justice, based on written laws and public institutions that exceed the personalism of the arbitrator/mediator in which Solon himself has been locked by tradition: the solonian reform finally shows to be inspired by a thorough revision of the idea of justice and the connected relation between men and gods.

Recenti studi intorno al lessico e ai temi storiografici della concordia e della riconciliazione¹ mi hanno condotto ad evidenziare quanto una

1. In particolare G. Cuniberti, *Lyein: la necessita dell'azione nella risoluzione dei conflitti*, in S. Cataldi

concezione che privilegia azioni e procedure all'interno di strategie per la risoluzione dei conflitti sia stata propria e originaria della società greca antica e in modo particolare di quella arcaica. In questa prospettiva intendo mettere in luce la relazione fra questa modalità di concepire la necessità di risolvere il conflitto e la trasformazione sociale che, secondo la tradizione antica, sarebbe avvenuta ad Atene all'inizio del VI secolo a.C. ad opera di Solone e che si connota per essere imperniata intorno alla ridefinizione dell'idea di giustizia² (o meglio, come avremo modo di osservare, delle procedure di giustizia) quale oggetto allo stesso tempo politico e poetico³.

A premessa si tenga presente che a partire dai poemi omerici si può annotare l'essenzialità della gestione del conflitto quale prima motivazione dell'elaborazione poetica nella quale si propone a chi è in lite di fermarsi, di scordare il torto subito, di ricevere così la ricompensa e scansare l'ira degli dei⁴. In quest'ottica la sintesi stratigrafica di tradizioni e società testimoniate

- E. Bianco - G. Cuniberti, *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace*, Alessandria 2012, 385-396.

2. Su *dike* al centro del "pensiero soloniano" cfr. W. Jaeger, *Paideia*, I, Firenze³ 1967 (ed. orig. Berlin-Leipzig 1936²), 265 (echi esiodei); M. Gagarin, "Dikē" in *Archaic Greek Thought*, "CPh", 68 1974, 190-192; E.A. Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, Roma-Bari 1983 (ed. orig. Cambridge Mass. 1978), 307-323; J.D. Lewis, "Dike", "Moirā", "Bios" and the Limits to Understanding in Solon, 13 (West), "Dike", 4 2001, 113-135; Id., *The Intellectual Context of Solon's Dike*, "Polis", 18 2001, 3-26; J.A. Almeida, *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragments in Light of the Researches of New Classical Archaeology*, Leiden-Boston 2003, 207-236; F. Blaise, *Poésie, politique, religion. Solon entre les dieux et les hommes (L' "Eunomie" et l' "Élégie aux Muses"*, 4 et 13 West), "RPhA", 23 2005, 6-7; Id., *Poetics and Politics: Tradition Re-worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4)*, in J.H. Blok - A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden-Boston 2006, 115-119; sul rapporto *dike-hybris* cfr. H. García, *Dike y ubris en contrapunto en la poética de Solon*, "Analecta", 1 2006, 59-88.

3. Significativamente e diversamente paralleli i casi di Esiodo, indispensabile per la comprensione del concetto di giustizia che matura nel periodo arcaico, e di Teognide, o meglio dei *Theognidea*: per entrambi in questa sede non ci soffermeremo sui punti di contatto evidenti e ben noti. Per quanto attiene Solone e il corpus teognideo, cfr. A.P.M.H. Lardinois, *Have we Solon's Verses?*, in Blok - Lardinois, *Solon of Athens*, cit., 15-35; E. Irwin, *The Transgressive Elegy of Solon?*, in Blok - Lardinois, *Solon of Athens*, cit., 51-72; A. Aloni - A. Iannucci, *L'elegia greca e l'epigramma dalle origini al V secolo*, Firenze 2007, 141-145; cfr. anche E.L. Bowie, *The Theognidea: A Step towards a Collection of Fragments?*, in G. Most (ed.), *Collecting Fragments - Fragmente Sammeln*, Göttingen 1997, 53-66. Su Esiodo e la sua ricezione in Solone, cfr. K.A. Raaflaub, *Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, II.1, Torino 1996, 1039-1042. Su Esiodo nelle stesse prospettive qui percorse, cfr. ora P. Cobetto Ghiggia, *L'aspirazione alla concordia nel mondo delle Opere e i Giorni di Esiodo*, in P. Anello [et alii], *Reciprocità e relazioni interstatali nel mondo greco (Palermo 7-9 settembre 2011)*, Palermo cds.

4. Si ricordino, per la loro centralità narrativa, anzitutto il conflitto Agamennone-Achille, vero motore della narrazione dell'Iliade, simbolo di una lite che si può e si deve risolvere senza violenza, oppure la questione giuridica che dà avvio all'Odissea (assenza di Odisseo, Penelope sola e oikos ambito da pretendenti aggressivi, ruolo del figlio che diviene maggiorenne), lite quest'ultima che si risolve in un bagno di sangue fermato all'ultimo momento dagli dei. In entrambi i casi è l'intervento di Atena a indicare una soluzione al conflitto. Per quanto riguarda l'Iliade (spec. I 181-247) i celebri versi del dialogo fra Atena e Achille sono mirabile sintesi della proposta etica che questo poema vuole, nelle sue parti più tarde, avanzare. La dea, infatti, invita l'eroe ad aderire a una vera e propria procedura di conciliazione: 1) cessare l'odio (riconduurre a razionalità la gestione del conflitto), azione espressa con un insistito ricorrere ai verbi con questo significato all'interno di una notevole diversità di usi tra i quali prevale però l'attestazione di *pauo*; 2) rinunciare alla violenza fisica e attivare un conflitto verbale in assemblea (anche ricorrendo a insulti); 3) sotto reciproco giuramento accettare dal nemico un dono a risarcimento del danno o della violenza subiti (tre volte più grande) e allo stesso tempo accettare il consiglio degli dei sapendo così di poter contare sul loro aiuto, sulla loro ricompensa. Parimenti nell'Odissea, Atena giunge da Telemaco e, in un discorso di cui la critica ha messo in luce le diverse contraddizioni, gli suggerisce la procedura per

dai poemi omerici ricorda al cittadino greco che, a fronte di una lite, occorre anzitutto mettere fine al conflitto, aderire all'obbligazione del dono, anche in funzione risarcitoria⁵, e dimenticare, condizione indispensabile per ristabilire la situazione precedente il conflitto, considerata evidentemente ideale o comunque preferibile al cambiamento che il conflitto potrebbe portare. Tale posizione muove anzitutto da una consapevolezza, da una paura e da una possibilità: 1) una consapevolezza: il conflitto che nasce anzitutto da una lite privata può divenire a tal punto destabilizzante nella *polis* da assumere una dimensione sociale; esso infatti porta in sé una violenta forza distruttiva che mette a rischio la convivenza sociale e che costringe a essenzializzare gli obiettivi della *polis*, la quale anzitutto deve mirare a salvarsi e a conservare i vantaggi che, in forma diversificata, derivano anzitutto ai cittadini⁶; 2) una paura: il conflitto può innescare una trasformazione che modifica la società in termini non soltanto di distribuzione di ricchezze, ma anche di partecipazione alla cittadinanza e ai diritti (residenza, proprietà di beni immobili, matrimonio, partecipazione alla vita sociale e in particolare religiosa ...⁷); 3) una possibilità: a fronte della consapevolezza e della paura indicate, è sempre possibile porre fine alla lite riducendone il danno grazie alla sostituzione della vendetta con

cercare di risolvere il conflitto fra i pretendenti che saccheggiano la sua casa e la madre che gestisce in modo anomalo, per certi versi illegale, l'assenza, forse per sempre, del marito. Telemaco parlerà in un'assemblea che non è convocata da anni, simbolo quindi del degrado sociale in cui è caduta Itaca (II 25-98): non troverà nessun aiuto e dovrà assistere al fallimento di quella procedura (suggerita da Atena, ma anche prevista nel fallimento dalla stessa Atena); tuttavia proprio da questo fallimento prenderà avvio il viaggio di Telemaco, l'intreccio con quello del padre e soprattutto troverà legittimazione la soluzione finale violenta. Tale finale viene però interrotto, come sappiamo, da un nuovo intervento di Atena che giunge all'improvviso in un blocco di pochi versi che chiude il poema. In XXIV 482-486 Zeus decide: "Ora che il chiaro Odisseo punì i pretendenti, concludano patti leali ed egli regni per sempre, mentre noi sulla strage di figli e fratelli porremo l'oblio: essi vivano come in passato, concordi (meglio *philoí*), e vi sia ricchezza e pace in gran copia". E così Atena, dopo aver sostenuto la vendetta contro i colpevoli, grida in XXIV 531-532: "Smettetela con la guerra funesta, Itacesi, perché subito, senz'altro sangue, vi separiate". In realtà ci vorrà una folgore di Zeus per fermare Odisseo, che allora obbedirà alle parole di Atena (XXIV 543-544: "fermati, arresta la mischia di guerra che tutti livella, che non si adiri con te il Cronide, Zeus dalla voce possente") e, cessato il conflitto, si scoprirà felice. Cfr. Havelock, *Dike*, cit., 151-169 (Iliade), 146-150, 171-182 (Odissea); M. Moggi, *Strategie e forme della riconciliazione: μη μνησικακείν*, in Cataldi - Bianco - Cuniberti, *Salvare le poleis*, cit., 133-160, spec. 145-149.

5. Sul dono e in generale le dinamiche di scambio anche all'interno della gestione di un conflitto, resta fondamentale M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, 153-292, molto utilmente discusso, con significative precisazioni e notevoli avanzamenti (anche in riferimento a una più accurata definizione di "fatto sociale totale"), da A. Maffi, *Rilevanza delle «regole di scambio» omeriche per la storia e la metodologia del diritto*, in *Symposion 1974*, Köln-Wien 1979, 22-62; in riferimento alla trasformazione che porterà alla nascita della moneta, N. Parise, *La nascita della moneta. Segni premonetari e forme arcaiche dello scambio*, Roma 2000, 7-14.

6. Sul tema della salvezza della *polis*, con un'ampia analisi del tema nelle fonti antiche a partire da uno sguardo approfondito su Teognide, vd. ora S. Cataldi, "L'onda inghiottirà la nave" (*Theogn. 680*). *Un percorso introduttivo al concetto di soteria tes poleos*, in Cataldi - Bianco - Cuniberti, *Salvare le poleis*, cit., IX-XL.

7. Naturalmente oltre ai diritti che tendiamo a definire come strettamente politici secondo una nostra concezione che a mio giudizio tende troppo spesso a guardare, per la Grecia antica, a una sola parte dell'ampio spettro dei diritti fondamentali, dandone per acquisiti, forse a torto, una parte e contemporaneamente esaltando, forse eccessivamente, il percorso verso l'estensione della possibilità di partecipazione alla vita politica (nel senso stretto da noi inteso in termini di cariche pubbliche, elezioni e votazioni).

la compensazione dell'offesa tramite beni preziosi (e più tardi denaro) all'interno di una procedura che dovrebbe essere favorita e garantita dal gruppo dirigente della polis (ora i *leaders* in armi, ora gli "anziani" ...), che si riunisce e decide nell'*agora* in assenza non solo di leggi scritte, ma anche di una vera e propria istituzione giudiziaria in grado di intervenire sulla lite privata con la celebrazione di un vero e proprio processo⁸. Questi tre punti costituiscono un punto cardinale della cultura stratificata che i poemi omerici testimoniano indicando con precisione lo stato di *prédroit* o meglio di "protodiritto"⁹ sul quale vengono a maturare le trasformazioni poleiche del VI secolo.

In rapporto a queste considerazioni¹⁰ ritengo che sia utile verificare la tradizione sull'opera riformatrice di Solone, il quale, com'è noto, è rappresentato come conciliatore all'interno di un violento conflitto sociale che, a più riprese secondo la storiografia antica, caratterizzò Atene arcaica: per questo indagare Solone vuol dire anzitutto esplorare, nelle sue enigmatiche contraddizioni, il personaggio che già dagli antichi è stato indicato, in un modo che resta da verificare, come il simbolo della concordia e della legislazione pro-concordia nella società ateniese.

Com'è noto, tale è presentato anzitutto nell'*Athenaion Politeia* all'interno di un contesto di *stasis* permanente che segue, in questo racconto, il processo per sacrilegio che porta all'esilio degli Alcmeonidi e che attraverso due diverse fasi costituzionali prima dell'intervento richiesto a Solone¹¹.

8. Centrale è a questo proposito la discussa interpretazione della scena rappresentata sullo scudo di Achille (*il. XVIII*) a simbolo dell'azione del *dikazein*: pur all'interno di un ben più ampio dibattito, cfr. H. Van Effenterre - M. Van Effenterre, *Arbitrages homériques*, in *Symposion* 1993, Köln 1994, 2-15; G. Nagy, *The Shield of Achilles. Ends of Iliad and Beginning of the 'Polis'*, in S. Langdon (ed.), *New Light on a Dark Age*, Columbia-London 1997, 194-207; S. Fusai, *Il processo omerico. Dall'istorico omerico all'istorie erodotea*, Padova 2006, 10-13. In particolare sulla natura del procedimento descritto, cfr. G. Thür, *Zum dikazein bei Homer*, "ZRG", 87 1970, 426-444; M. Talamanca, *Dikazein e krinein nelle testimonianze greche più antiche*, in *Symposion* 1974, cit., 103-133, spec. 110; H. Hommel, *Die Gerichtsszene auf dem Schild des Achilleus: zur Pflege des Rechts in homerischer Zeit*, in *Symbola. Kleine Schriften zur Literatur- und Kulturgeschichte der Antike*, Zurich-New York 1988, 46-82; E. Cantarella, *Dispute Settlement in Homer. Once again on the Shield of Achilles*, in J. Strangas (ed.), *Mélanges en l'honneur de P.D. Dimakis*, Athènes 2002, 156; Z. Papakonstantinou, *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece*, London 2008, 32-34.

9. L. Gernet, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, 175-260 (cfr. anche *Le droit*, ms. di L. Gernet, pubblicato a cura di A. Taddei, "Dike", 3 2000, 207-216), nonché M. Gagarin, *'Dike' in the Works and Days*, "CPh", 69 1973, 81-94; M. Gagarin, *Early Greek Law*, Berkeley-Los Angeles-London 1989², 3, 8-10, 136, 144 (con eccessi interpretativi che portano a una concezione della trasformazione in atto fortemente e rapidamente evolucionistica secondo tre fasi: "prelegal", "proto-legal", "fully legal") e soprattutto, per la lettura che maggiormente valorizza la complessità della stratificazione omerica, E. Cantarella, *A proposito di diritto e prediritto*, "StudStor", 1 1984, 75-81, spec. 78; Ead., *Tra diritto e prediritto*, "DHA", 13 1987, 149-160, spec. 158; Ead., *Modelli giurisdizionali omerici: il giudice unico, la giustizia dei vecchi*, in *Symposion* 1997, Köln 2001, 3-19 (con la perfetta sottolineatura della pluralità delle esperienze giuridiche descritte nei poemi); Ead., *Dispute Settlement*, cit., 147-165 (contro un'unica lettura del "processo omerico" come arbitrale; cfr. anche H.J. Wolff, *The Origin of Judicial Litigation among the Greeks*, "Traditio", 5 1946, 31-87). Complessivamente per una messa a punto dei valori della cosiddetta civiltà omerica, E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano 2002, spec. 24-33.

10. Il legame fra Solone e i poemi omerici, in particolare l'Iliade, è stato recentemente focalizzato da A. Sauge, *«L'Iliade», poème athénien*, Bern 2000, 401-410, 460-496.

11. *Ath. Pol.* 1-5, 1. Tale rappresentazione è ovviamente frutto di una lettura orientata delle fonti da parte della scuola aristotelica, nella quale è stata elaborata l'*Athenaion Politeia* secondo una necessità ordinatoria che, in carenza di informazioni, ha portato a forzare l'organizzazione del materiale. Cfr. A. Santoni, *Aristotele, La Costituzione degli Ateniesi. Alle radici della democrazia occidentale*, Bologna 1999, 162; G.E.M. De Ste. Croix, *Athenian Democratic Origins and other Essays*, eds. D. Harvey

Da un punto di vista lessicale la descrizione del conflitto sociale si regge su due pilastri nei quali poche, ma non assenti, sono le tracce di lessico arcaico direttamente attribuibile a Solone, nonostante si assista a un uso disinvolto di lessico anacronistico (*in primis* l'opposizione democrazia/oligarchia, ma anche usi specializzati del lessico della riconciliazione come *diallasso* e i suoi derivati oppure *symbollo* o *symbibazo*):

- 1) la *stasis*, la cui descrizione è potenziata dall'uso dei verbi *antistemi* e *antikathemai*, ma anche di *nosountes* che ne sottolinea la distruttività; si noti inoltre che la *stasis* diventa *philonikia* quando il conflitto è definito all'interno di un parere attribuito a Solone stesso e tale rimane, dopo le riforme di Solone, creando le condizioni per la tirannide di Pisistrato¹²;
- 2) il ruolo di Solone rispetto alla *stasis*: Solone è detto *diallaktes* e *archon*¹³; così sarebbe stato nominato in seguito a un comune accordo tra le parti che gli affiderebbero la riforma della *politeia*; su questo comune accordo, poi, Solone insisterebbe per risolvere il conflitto (il lessico è fortemente anacronistico). Secondo l'aristotelica *Athenaion Politeia* Solone è quindi esempio di medietà fra le istanze contrapposte, moderato, o meglio misurato, e imparziale (*metrios*¹⁴ e *koinos*¹⁵) a tal punto da rinunciare alla tirannide privilegiando il bene e la salvezza della *polis* al proprio interesse.

In continuità, ma con significative integrazioni, possiamo affiancare la testimonianza di Plutarco che ribadisce il ruolo di Solone, ma, sommando testimonianze e tradizioni articolate, ne estende la portata.

Se infatti coincide nelle due fonti l'anacronistica definizione di Solone anzitutto come *diallaktes*¹⁶, allo stesso tempo però Plutarco ha la cura di

- R. Parker - P. Thonemann, Oxford 2004, 283-322; H.-J. Gehrke, *The Figure of Solon in the Athênaiôn Politeia*, in Blok - Lardinois, *Solon*, cit., 276-289.

12. *Ath. Pol.* 5, 1-2; 13, 1-3.

13. *Ath. Pol.* 5, 2. Sul potere conferito a Solone apparentemente assoluto e straordinario, cfr. F. Jacoby, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949 (rist. Salem 1988), 175-176; L. Piccirilli (introd. e comm.), *Plutarco, La vita di Solone*, a cura di M. Manfredini - L. Piccirilli, Firenze-Milano 1977, 181-183. Sull'arcontato, cfr. M.F. McGregor, *Solon's Archonship: The Epigraphic Evidence*, in J.A.S. Evans (ed.), *Polis and Imperium. Studies in Honour of E.T. Salmon*, Toronto 1974, 31-34.

14. Come avremo modo di vedere, questo aggettivo caratterizza Solone anche in Plutarco e si segnala come elemento originariamente soloniano. Infatti il concetto di "misurato e misurabile" (quale condizione per la realizzazione del *kosmos* oppure quale condizione per un'azione politica *kata kosmon* o comunque finalizzata alla realizzazione del *kosmos*) emerge come centrale nei frr. 1, 11. 51-52; 5, 4; 23, 17 G.-P. In riferimento al *noos*, cfr. R.A. Prier, *Some Thoughts on the Archaic Use of Metron*, "CW", 70 1976, 161-169, spec. 165. In rapporto alla moderazione quale indicazione sapienziale delfica, cfr. J.P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Roma 1993 (ed. orig. Paris 1962), 76-78; Id., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 2001³ (ed. orig. Paris 1971²), 405; A. Podlecki, *Solon's Vision*, "Ktema", 27 2002, 169-171. Sul rapporto *dike*, *kosmos* e l'azione riformatrice di Solone finalizzata a creare una *polis-kosmos*, cfr. Lewis, *Solon*, cit., 20, 108-130. Per il confronto con comparabili attestazioni teognidee, cfr. D.B. Levine, *Symposium and the Polis*, in T.J. Figueira - G. Nagy, *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore-London 1985, 176-196, spec. 180-182.

15. *Ath. Pol.* 6, 3.

16. Vd. per le prime attestazioni Thuc. IV 60, 1; 64, 4. Cfr. A. Masaracchia, *Solone*, Firenze 1958, 135; P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981, 120-122; Piccirilli, *Plutarco*, cit., 182.

evidenziare che quella che potremmo definire la naturale vocazione attribuita a Solone di risolvere un conflitto si manifesta anche in due altri episodi decisivi della politica ateniese: il conflitto Atene-Megara per il possesso di Salamina e quello che segue il sacrilegio di Megacle contro i Ciloniani¹⁷.

Infatti, prima Solone, con l'astuzia di una finta pazzia e di una elegia pronunciata quale araldo buffo e apparentemente improvvisato¹⁸, interpreta e risolve il disagio della parte più giovane della aristocrazia convincendo i suoi concittadini a riprendere la guerra e ritirare la legge che vietava non solo di proporre ma anche di parlare in pubblico della conquista di Salamina. In seguito, dopo la vittoria in guerra, Solone accetta di rimettere i diritti ateniesi sul possesso dell'isola, già conquistata, a una procedura di conciliazione presieduta da cinque spartani, *diallaktai* e *dikastai*, di cui Plutarco riferisce anche i nomi¹⁹. Durante l'arbitrato, il cui esito, pur taciuto da Plutarco, sembra esser stato favorevole, Solone si sarebbe impegnato personalmente per sostenere la legittimità del possesso ateniese sulla base di tre elementi: l'omerico catalogo delle navi; la consegna dell'isola agli Ateniesi da parte dei figli di Aiace, Fileo ed Eurisace, in cambio della cittadinanza; la prova "archeologica" delle sepolture a Salamina (orientamento e numero di defunti per tomba); il tutto sostenuto da oracoli pitici a favore delle affermazioni fatte da Solone anche con probabili manipolazioni²⁰.

Un ruolo altrettanto importante Solone lo avrebbe avuto nella gestione del conflitto seguito al sacrilegio compiuto da Megacle e da quelli della sua fazione (oppure insieme agli altri arconti a seconda delle fonti²¹) contro i Ciloniani: a fronte di un conflitto fra le diverse fazioni, Solone convinse Megacle a sottoporsi a processo²² e quindi a condanna, permettendo tra il

17. Plut. Sol. 8-10, 12. Sugli "scivolamenti" cronologici relativi alle vicende che coinvolgono Ciloniani e Alcmeonidi anche in riferimento alle datazioni non solo di Dracone e Solone, ma anche della tirannide di Teagene a Megara, cfr. F.E. Adcock, *Tradition and Early Greek Code-Makers*, "Cambridge Historical Journal", 2 1927, 102; M. Lang, *Kylonian Conspiracy*, "CPh", 62 1967, 248; Ed. Lévy, *Notes sur la chronologie athénienne au VIe siècle*, "Historia", 27 1978, 513-521; Gagarin, *Early Greek Law*, cit., 35; A. Giuliani, *Il sacrilegio ciloniano: tradizioni e cronologia*, "Aevum", 73 1999, 21-35; L. Prandi, *I Ciloniani e l'opposizione agli Alcmeonidi in Atene*, in M. Sordi (a cura di), *L'opposizione nel mondo antico*, CISA 26, Milano 2000, 3-20; V. Parker, *Two Notes on Early Athenian History*, "Tyche", 19 2004, 140-141; G. Camassa, *Atene. La costruzione della democrazia*, Roma 2007, 22-24.

18. Plut. Sol. 8, che, al paragrafo 2, è uno dei testimoni del fr. 2 G.-P. di Solone.

19. Plutarco, in 10, 1-2, indica come *diallaktai* e *dikastai* gli spartani e *dike* la procedura: l'imprecisione lessicale non confonde circa la certezza di trovarci di fronte a un arbitrato interstatale. Cfr. L. Piccirilli, *Gli arbitrati interstatali greci I: dalle origini al 338 a.C.*, Pisa 1973, 46-48 e n. 10; Id., *Plutarco*, cit., 136.

20. Sull'episodio di Salamina e sullo stratagemma messo in opera da Solone quale appropriazione, o invenzione, di uno spazio pubblico di comunicazione politica, cfr. J. Fredal, *Rhetorical Action in Ancient Athens. Persuasive Artistry from Solon to Demosthenes*, Carbondale 2006, 39-45, 67-70. Cfr. anche L. Piccirilli, *Solone e la guerra per Salamina*, "ASNP", 8 1978, 1-13; A. Mastrocinque, *Gli stracci di Telefo e il cappello di Solone*, "SIFC", 77 1984, 25-34, spec. 32-34; O. Vox, *Solone. Autoritratto*, Padova 1984, 17-48; F.J. Frost, *Solon and Salamis, Peisistratos and Nisaia*, "AncW", 30 1999, 133-139; M. Noussia (introd. e comm.), *Solone. Frammenti dell'opera poetica*, a cura di H. Maehler - M. Noussia - M. Fantuzzi, Milano 2001, 226-227; E. Juhász, *Solon, the Herald of Salamis*, "AAntHung", 48 2008, 201-206. L'episodio ha ovviamente come sfondo la problematica ricostruzione della storia di Megara arcaica per la quale vd. R.P. Legon, *Megara. The Political History of a Greek City-State to 335 B.C.*, Ithaca-London 1981, spec., sul periodo di Teagene, 46-79, 116-119.

21. Oltre a Plut. Sol. 12, 1-4, spec. Hdt. V 69-72; Thuc. I 126.

22. Il processo, riguardante un caso di omicidio plurimo e insieme di sacrilegio, si svolse sulla base delle leggi di Dracone e in particolare di quella sull'omicidio, non a caso l'unica secondo la tradi-

resto un recupero del fronte ciloniano e, senza volerlo, di quello dei Megaresi che, secondo Plutarco, sarebbero tornati a impossessarsi di Salamina. In seguito Solone si sarebbe giovato dell'arrivo di Epimenide di Festo, invitato per purificare quella comunità dall'incubo dell'empietà e della contaminazione: ispirato dagli dei e vicino alle pratiche misteriche, Epimenide avrebbe aiutato Solone a impostare le sue leggi, a riformare le pratiche religiose (riducendo le prerogative femminili) e soprattutto a rendere la città più arrendevole alla giustizia e meglio disposta alla concordia, purificandola e consacrandola con cerimonie propiziatorie ed espiatorie, nonché con la costruzione di templi²³.

Queste vicende, tra molti anacronismi lessicali ed episodi storici dubbi, contengono tuttavia elementi importanti: Solone è colui che sta in mezzo fra le parti nel conflitto interno, è anche colui che lotta per la propria patria nel conflitto esterno, ma in entrambi i casi è descritto soprattutto come colui che cerca una via giudiziaria del conflitto riducendone così i danni. È seguendo questo ragionamento, infatti, che Plutarco giunge, dopo 12 capitoli, a quello che per noi è il nucleo della vicenda soloniana e arriva dunque a illustrare, con motivazioni e ingenuità non prive di incoerenze e nuovi anacronismi²⁴, che, dopo i disordini ciloniani, riprende il vecchio conflitto interno per la *politeia*, per i diritti dei cittadini: a causa

zione che Solone avrebbe poi conservato: possiamo quindi ipotizzare un procedimento giudiziario nel quale al ruolo dei *basileis* si affianca con compiti diversi il collegio di efeti con la presenza quindi delle caratteristiche istituzionali che possono ricondurci alla celebrazione di un vero e proprio processo. Tuttavia la tradizione ora osservata segnala che è stata necessario il convincimento di Solone affinché Megacle si sottoponesse a processo: la *polis* dunque non sembra ancora avere tutti gli strumenti che le consentano di applicare il procedimento penale senza che siano necessarie improprie trattative in seno all'aristocrazia locale (cfr. E. Ruschenbusch, *Untersuchungen zur Geschichte des athenischen Strafrechts*, Köln-Gratz 1968, 11-21). Sulla legge di Dracone, vd. IG I³ 104 e cfr. R.S. Stroud, *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley-Los Angeles 1968; Piccirilli, *Plutarco*, cit., 205; M. Gagarin, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven-London 1981; J.M. Modrzejewski, *La sanction de l'homicide en droit grec et hellénistique*, in *Symposion 1990*, Köln-Wien 1991, 3-16; S. Humphreys, *A Historical Approach to Dracon's Law on Homicide*, in *Symposion 1990*, cit., 17-45 (con la risposta di S.C. Todd, 47-51); G. Thür, *The Jurisdiction of the Areopagos in Homicide Cases*, in *Symposion 1990*, cit., 53-72 (con la risposta di R.W. Wallace, 73-79); E.M. Harris, *How to Kill in Attic Greek. The Semantics of the Verb (apo)kteinein and their Implications for Athenian Homicide Law*, in *Symposion 1997*, cit., 75-87; W. Schmitz, «*Drakonische Strafen*»: die Revision der Gesetze Dracons durch Solon und die Blutrache in Athen, "Klio", 83 2001, 7-38; D.D. Phillips, *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*, Stuttgart 2008, spec. 38-57; ora soprattutto L. Pepe, *Phonos. L'omicidio da Draconte all'età degli oratori*, Milano 2012, 11-80, per l'ampio dibattito giuridico su questa legge e in particolare per la puntuale valutazione della funzione di *dikazein* attribuita ai *basileis* e di quella di *diagronai* indicata per gli efeti.

23. Indubbiamente le riforme di Solone si caratterizzano per una forte ed essenziale dimensione religiosa che si realizza e trova il risultato più rilevante nell'incorporazione e nell'organizzazione di Eleusi e dei suoi culti misterici, i quali diventano a loro volta chiave interpretativa importante per l'esegesi della produzione poetica di Solone stesso: cfr. L.M. L'Homme-Wéry, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, Genève 1996, 90-113. Cfr. anche O. Vox, *Solone "nero". Aspetti della saggezza nella poesia solonica*, "QS", 18 1983, 305-321; M. Valdés Guía, *Política y religión en Atenas arcaica*, Oxford 2002, 175-185, 213-231. Sull'intervento di Epimenide ad Atene, cfr. E. Federico, *La katharsis di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi*, in E. Federico - F. Visconti, *Epimenide cretese*, Napoli 2002, 77-128; M. Valdés Guía, *El culto a Zeus y a las Semnai en Atenas arcaica: exégesis eupátrida y purificación de Epiménides*, "Ostraka", 11 2002, 223-242.

24. *Plut.*, *Sol.* 13, 2: così i riferimenti a democrazia e oligarchia oppure la suddivisione in Diacri, Pedieci, Parali, per la quale cfr. R. Sealey, *Regionalism in Archaic Athens*, "Historia", 9 1960, 169; J.R. Ellis - G.R. Stanton, *Factional Conflict and Solon's Reforms*, "Phoenix", 22 1968, 95-99; Piccirilli, *Plutarco*, cit., 162-169; Almeida, *Justice*, cit., 246-251.

delle esasperate differenze sociali, la città si trova in un clima di estrema instabilità che non sembra poter avere soluzioni diverse dalla tirannide.

A fronte del coalizzarsi dei più forti dei *pleistoi*, dall'altra parte quelli che Plutarco definisce i più saggi (evidentemente fra gli *oligoï*) si accordano per eleggere arconte Solone affidandogli *ta koina*²⁵ e chiedendogli di porre fine alle divergenze²⁶. Secondo la tradizione Solone diviene così non solo arconte, ma anche *diallaktes* e *nomothetes*, rifiutando a più riprese la tirannide secondo un impegno verso la riconciliazione che si manifesterà, sempre secondo Plutarco, anche al momento del fallimento delle riforme e del riesplodere del conflitto sociale che porterà alla tirannide di Pisistrato.

Due principi regolano la sua azione: l'applicazione del criterio del *to ison* e l'armonizzazione della situazione.

Quanto alla prima, Plutarco segnala che proprio l'enunciazione di questo principio, quale via privilegiata per evitare il conflitto, convinse la popolazione ad accettare la mediazione di Solone sia pure con una diversa interpretazione del principio stesso di *to ison* in quanto i possidenti pensavano che l'applicazione avrebbe avuto a riferimento l'*axia* e l'*arete*, mentre i nullatenenti il *metron* e l'*arithmos*²⁷: ne deriva chiaramente che *to ison*, su cui avremo modo di tornare, non è da intendersi come stretta uguaglianza, ma come proporzionalità nella distribuzione dei diritti. Solo così, infatti, l'enunciazione del principio si differenzia nell'applicazione in base al criterio adottato, in quanto non ha come obiettivo una distribuzione in parti uguali, ma una partizione dei diritti quantificata in proporzione a un criterio di riferimento²⁸; altrettanto evidente è che questa lettura di *to ison* era condivisa da entrambe le parti in lotta che vedono proprio in questo principio la possibilità di prevalere l'una sull'altra. Per questo inoltre,

25. Con un'espressione che è protagonista del più recente dibattito politico italiano, tornato così alla lettera del termine greco, possiamo tradurre *ta koina* con "i beni comuni" conservandone la primitiva genericità che dovrebbe però sempre costringere a dettagliare quale sia e come sia composto il sistema di cose (territorio, acqua, natura ...) e diritti che viene sentito come comune. Anche per Solone è questo probabilmente il più utile punto di partenza: leggendo infatti la vicenda soloniana si può infatti descrivere *ta koina* anzitutto come l'insieme di quanto viene sottoposto a legislazione.

26. Plut. Sol. 14, 1-3. Per la scelta di Solone quale fase di un conflitto interno all'*élite* ateniese, cfr. S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton-Oxford 2005, 90-101.

27. Plut. Sol. 14, 4. Poco prima però lo stesso Plutarco, in 14, 2, attribuisce a Fania di Lesbo (discepolo di Aristotele, "filosofo e storico competente" secondo lo stesso Plutarco nella *Vita di Temistocle*, 13, 5) una diversa valutazione della proposta politica di Solone, il quale sarebbe autore di una promessa ingannevole (*apate*) avendo prospettato agli indigenti la distribuzione della terra, ai possidenti la conferma dei contratti creditizi: cfr. Piccirilli, *Plutarco*, cit., 178-179.

28. È evidente la concezione geometrica del *to ison* soloniano: se da un lato questa indicazione sembra rimandare alla codificazione operata da Aristotele nel V libro dell'*Etica Nicomachea* (1131 a-b), si mostrerà in questa sede che *to ison* è contenuto evidente e originario del pensiero politico attribuibile a Solone. In questa prospettiva l'idea di giustizia distributiva in proporzionalità geometrica sembra permeare queste vicende di Atene arcaica, evidenziando quanto la sperimentazione nella prassi politica preceda la teorizzazione e la codificazione di IV secolo nel pensiero politico. Sul principio di proporzionalità e il suo "legame genetico" con l'uguaglianza, cfr. in termini generali e attualizzati S. Cognetti, *Principio di proporzionalità. Profili di teoria generale e di analisi sistematica*, Torino 2011, spec. 11-22. Ancora in riferimento a Solone, sul concetto di proporzionalità, cfr. anche M.M. Sassi, *Ordre cosmique et "isonomia": en repensant Les Origines de la pensée grecque de Jean-Pierre Vernant*, "PhilosAnt", 7 2007, 196-197, circa la determinazione da parte di Solone di classi censuarie ineguali caratterizzate da differenze in equilibrio gerarchico secondo principi cosmologici anassimandrei, ma che ritroviamo anche nel pitagorismo di Archita.

secondo Plutarco, la riforma di Solone è anzitutto diversa da quella di Licurgo, il quale avrebbe invece imposto ai propri concittadini un'assoluta uguaglianza e così avrebbe attuato la riforma migliore al fine della salvezza e della concordia sia pure usando la violenza più della persuasione²⁹; per questo la riforma di Solone fallisce perché i vari gruppi sociali cercano privilegi e non equa proporzionalità nella distribuzione dei diritti, cercano sopraffazione e non concordia nelle relazioni con gli altri³⁰.

Parallelamente Plutarco sottolinea che obiettivo di Solone è stabilizzare la società armonizzandola nel migliore dei modi e armonizzando ad essa le leggi.³¹

Entrambi questi punti spiccano perché, al contrario di molti altri, ci permettono di trovare diretta corrispondenza nei versi che la tradizione attribuisce a Solone e che la stessa tradizione ha utilizzato per ricavare informazioni sull'operato di Solone documentando così, là dove possibile, la propria ricostruzione³².

29. Plut. Sol. 16, 1-2. Cfr. K.A. Raaflaub, *Athenian and Spartan Eunomia, or: what to do with Solon's Timocracy*, in Blok - Lardinois, *Solon*, cit., 390-428.

30. Plut. Sol. 29, 1.

31. Plut. Sol. 15, 1; 22, 3; 29, 2. Circa l'armonizzazione delle leggi alla società (interpretazione amplificata da Plutarco, o più probabilmente dalle sue fonti, rispetto alle indicazioni che a riguardo offrono i versi di Solone, spec. fr. 30, 19 G.-P.), oltre al citato 22, 3, vd. anche Plut. Sol. 5, 5, secondo cui Solone, interrogato da Anacarsi, avrebbe sostenuto di aver adattato, o meglio armonizzato, le leggi ai cittadini in modo da mostrare che è meglio agire secondo giustizia che contro le leggi. Cfr. Piccirilli, *Plutarco*, cit., 127-128. Il fatto che si tratti di una probabile interpretazione dell'esegeta antico, o comunque di una notizia in forma non originaria, può essere confermato anche dal fatto che la posteriorità dell'affermazione rispetto a Solone è segnalata dall'uso del plurale *nomoi* al posto di *thesmoi*. Sui due termini confronta in sintesi M. Ostwald, *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*, Oxford 1969, 9-54; C. Mossé, *How a Political Myth Takes Shape: Solon, "Founding Father" of the Athenian Democracy*, in P.J. Rhodes (ed.), *Athenian Democracy*, Edinburgh 2004, 245-246; J. De Romilly, *La legge nel pensiero greco*, Milano 2005 (ed. orig. Paris 2001), 17; A. Mele, *Dalla comunità militare allo stato cittadino*, in G. Carillo (a cura di), *Unità e disunione della Polis*, Avellino 2007, 67-144. Circa il principio distributivo alla base dell'originario uso di *nomos* anzitutto al singolare, cfr. G. Camassa, *Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce*, in M. Detienne (éd.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille 1992 (1988), 137; E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*. Da Omero a Platone, Roma-Bari 1995 (ed. orig. Oxford 1963), 51; M. Moggi, *Nomoi e politeiai in Erodoto*, in A. D'Atena - E. Lanzillotta (a cura di), *Da Omero alla costituzione europea. Costituzionalismo antico e moderno*, Roma 2003, 66; J.-P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, Roma 2009 (ed. orig. Paris 1990), 17; G. Camassa, *Scrittura e mutamento delle leggi nel mondo antico*, Roma 2011, 91-98. Utile è anche il confronto con *themistes*, indicante probabilmente le norme derivanti dalle sentenze dei giudici/*basileis*, cfr. R. Bonner, *Administration of Justice in the Age of Homer*, "CPh", 6 1911, 12-13; E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano, 1979, 246; K.-J. Hölkeskamp, *Arbitrators, Lawgivers and the "Codification of Law" in Archaic Greece*, "Metis", 7 1992, 61-62; G. Camassa, *Leggi orali e leggi scritte. I legislatori*, in Settis, *I Greci*, cit., 561; L. Bertelli, *Nomos, scrittura e identità civica*, in Carillo, *Unità*, cit., 33-39; A. Mele, *Legislazioni arcaiche fra tradizione e innovazione*, in D'Atena - Lanzillotta, *Da Omero alla costituzione europea*, cit., 1-5. In generale per un utile e aggiornato quadro sulla terminologia della giustizia e delle leggi, cfr. M. Faraguna, *Tra oralità e scrittura: diritto e forme della comunicazione dai poemi omerici a Teofrasto*, "Etica & Politica", IX, 2007, 75-111, spec. 81-82; C. Bearzot, *La giustizia nella Grecia antica*, Roma 2011², spec. 28-29; C. Pelloso, *Themis e dike in Omero. Ai primordi del diritto dei Greci*, Alessandria 2012, spec. 70-102, 129-138.

32. Circa le cautele necessarie nell'affrontare la produzione poetica che la tradizione ha conservato e attribuito a Solone occorre tenere presente in estrema sintesi quanto segue: 1) non possiamo dimenticare che questi stessi versi sono in gran parte unico appiglio documentale per la ricostruzione, fin dal IV secolo, ma probabilmente già dal V a.C., della vicenda storica soloniana e quindi possono attivare pericolosi ragionamenti circolari nella dimostrazione delle ipotesi; 2) è difficile escludere manipolazioni di questi testi durante la lunga trasmissione, ma soprattutto al momento delle loro edizioni, anzitutto ateniesi, in V e IV secolo a.C.; 3) non è sempre detto che il contenuto dei versi sia specchio fedele delle posizioni e del pensiero del Solone politico: su questo è oppor-

Con questi presupposti interrogheremo ora i versi di Solone per cercare di capire che cosa effettivamente fece per risolvere il conflitto e se il ruolo fu effettivamente quello dell'arbitro, del mediatore estraneo alle parti in causa, così come la tradizione suggerisce.

Sinteticamente la questione ruota intorno a due domande: come si autodefinisce Solone? Fu davvero arbitro in una posizione di neutralità e costante mediazione³³?

Un primo dubbio nasce dai vv. 5-6 del fr. 1 G.-P. nei quali il poeta, dopo aver invocato le Muse³⁴, chiede loro *olbos* da parte degli dei, *doxa*³⁵ da parte degli uomini e infine, grazie a questi doni, rivolge la supplica "di essere dolce agli amici e amaro ai nemici, visto con rispetto dai primi, con timore dagli altri"³⁶, per i quali tuttavia non chiede di essere un danno diretto³⁷.

Un secondo dubbio deriva dalla nota, e discussa, legge sulla necessità di schierarsi da una parte o dall'altra in caso di conflitto³⁸. Inoltre nei versi

tuno probabilmente operare distinzioni fra la produzione in distici elegiaci e quella in tetrametri trocaici e giambi, simposiaca la prima, più personale la seconda; 4) i componimenti traditi celano un aspetto importante, non ancora pienamente compreso, rispetto all'auto-descrizione dei provvedimenti soloniani: i versi infatti, con un'impostazione quasi oracolare, ricordano che il percorso politico di Solone genera provvedimenti legislativi che, sia pure all'interno di un primo processo di astrazione, sono un oggetto talismanico, segno del potere di chi li detiene, fonte di *kydos* (cfr. fr. 40 G.-P.), vantaggio, privilegio, fatto sociale totale, non separabile, ma analizzabile, nelle sue dimensioni religiose, giuridiche, politiche, economiche.

33. Cfr. a proposito E. David, *Solon, Neutrality and Partisan Literature of Late Fifth-Century Athens*, "MH", 41 1984, 129-138; A. French, *Solon's Act of Mediation*, "Antichthon", 18 1984, 1-12.

34. Cfr. O. Vox, *Le Muse mute di Solone (e lo specchio del suono)*, "Belfagor", 38 1983, 515-522.

35. Circa il superamento in Solone del modello aristocratico di un *kleos* fondato sull'*arete* contrapponendovi il valore di una *doxa* che deriva dalla conoscenza della verità e della giustizia come ordine e misura che tiene tutto e tutti nei limiti (come ad esempio si può evincere dal fr. 29, 4 G.-P.), vd. ora molto utilmente, non solo per l'ampio dibattito storiografico esaminato, ma anche per una coerente ricostruzione "teologica e cosmologica" del pensiero soloniano, N. Reggiani, *La Giustizia cosmica. Le riforme di Solone fra religione e politica*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Parma, 2011, spec. 151-219. Sulla *doxa*, in rapporto alla valutazione operata da Solone stesso in merito alle ricchezze e al potere tirannico, cfr. J.D. Lewis, *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*, London 2008², 94-110.

36. Le traduzioni dei versi di Solone sono quelle di M. Fantuzzi (*Solone. Frammenti dell'opera poetica*, a cura di H. Maehler - M. Noussia - M. Fantuzzi, Milano 2001).

37. Cfr., al contrario, Theogn. 869-872 W., là dove il poeta, tra il resto, vuole saper essere "crucchio e rovina grande per i nemici".

38. *Ath. Pol.* 8, 5; Plut. *Sol.* 20, 1. Con evidenza infatti tale legge ha per obiettivo la partecipazione del cittadino e la necessità di un suo chiaro posizionamento in caso di contrasto politico piuttosto che la necessità di una mediazione a oltranza: forse si potrebbe descrivere la proposta politica soloniana come da un lato finalizzata a creare nella procedura di legge un luogo di soluzione del conflitto, dall'altro a richiedere al cittadino partecipazione e decisione. Cfr. B. Lavagnini, *Solone e il voto obbligatorio*, "RFIC", 25 1947, 81-93; C. Pecorella Longo, *Sulla legge "soloniana" contro la neutralità*, "Historia", 37 1988, 374-79; P.B. Manville, *Solon's Law of Stasis and Atimia in Archaic Athens*, "TAPhA", 110 1989, 213-21. Tuttavia, com'è noto, di questa legge è stata messa in dubbio l'autenticità con buoni motivi soprattutto sulla base del confronto con *Lys. Phil.* (31) 27-28: cfr. E. Graf, *Ein angebliches Gesetz Solons*, "HG", 47 1936, 34-35; R. Develin, *Solon's law on stasis*, "Historia", 26 1977, 507-508; E. David, *Solon, Neutrality and Partisan Literature of Late Fifth-Century Athens*, "MH", 41 1984, 129-138; a favore dell'autenticità cfr. J.A. Goldstein, *Solon's law for an activist citizenry*, "Historia", 21 1972, 538-545; V. Bers, *Solon's law forbidding neutrality and Lysias 31*, "Historia", 24 1975, 493-498; Forsdyke, *Exile*, cit., 2008; per una sintesi della questione, e i puntuali raffronti nelle testimonianze antiche, vd. Rhodes, *A Commentary*, cit., 157. Certamente le fonti citate riguardo a questa legge mostrano una tensione tipicamente di inizio IV secolo fra una valutazione positiva di impronta democratica e negativa di provenienza oligarchica. In questa sede interessa però soprattutto sottolineare che, quand'anche fosse stata davvero concepita, o anche solo prospettata, cronologicamente lontano da Solone, questa legge esprime, nell'attribuzione al legislatore, un'idea portante della legislazione soloniana

di Solone sembra impossibile trovare qualcosa di simile a una vera attività di mediazione sui contenuti di una lite: infatti, l'unica attestazione che, nei versi di Solone, potrebbe esservi ricondotta è il complemento *es meson* riferito all'*aletheia*³⁹, ma ritengo che non si possa attribuirvi significato di medietà o di mediazione, ma più semplicemente l'indicazione di mettere in pubblico la verità, alla vista di tutti⁴⁰.

Di sé poi Solone dice di essere scudo (*krateron sakos*: fr. 7, 5-6 G.-P.)⁴¹, lupo fra cagne⁴², *horos* (fr. 31,9 G.-P.)⁴³ fra le parti in lotta, impedendo all'una di

in nulla coincidente con il ruolo permanentemente mediano voluto dalla tradizione aristotelica.

39. Fr.14 G.-P.

40. Cfr. M. Detienne, *Les maitres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967, 89-91; Hölkeskamp, *Arbitrators*, cit., 76-77; L.-M. L'Homme-Wéry, *La notion d'harmonie dans la pensée politique de Solon*, "Kernos", 9 1996, 148; Noussia, *Solone*, cit., 287.

41. Cfr. Vox, *Solone*, cit., 63-65 (scudo come simbolo di protezione per se stesso); Noussia, *Solone*, cit., 270 (scudo come garanzia delle diverse *timai* di ognuno, ma anche con cenni alle diverse ipotesi).

42. Simbolo di coraggio, astuzia, azione anche solitaria, nonché protagonista della favolistica antica quale amico fedele e nemico invincibile. Cfr. Vox, *Solone*, cit., 127-130; N. Loraux, *Solon au milieu de la lice*, in *Aux origines de l'Hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à H. van Effenterre*, Paris 1984, 207; E.K. Anhalt, *Solon the Singer: Politics and Poetics*, Lanham 1993, 125-139; P. Melissano, *Solone e il mondo degli ἐσθλοί*, "QUCC", 47 1994, 49-58; Sauge, «L'Iliade», cit., 463; Noussia, *Solone*, cit., 362-364; A. Domínguez Monedero, *Solon de Atenas*, Barcelona 2001, 132. La contrapposizione a cagne è stata letta come un potenziamento dell'attacco denigratorio contro gli avversari allargando, con il femminile, la polarità dei termini contrapposti: cfr. C. Franco, *Questioni di genere e metafore animali nella letteratura greca*, "AOFL", 1 2008, 73-94, spec. 83.

43. In riferimento a questo verso Stinton (*Solon, Fragment 25*, "JHS", 96 1976, 161-162) ha proposto l'emendamento *ouros* al posto di *horos* sulla base di Il. XII 421-424: la correzione, pur interessante, non sembra necessaria anche perché in termini di significato proprio i versi iliadici conducono all'idea di un confine conteso, oltre che di baluardo che separa le schiere. Al contrario ritengo che questo verso di Solone sia stato sottovalutato (non da M. Chambers, *Aristoteles. Werke X.1: Staat der Athener*, Berlin 1990, che infatti ha pensato a un unico componimento unendo i fr. 30 e 31 G.-P.) rispetto alla possibile correlazione con l'azione riformatrice esplicitata da Solone stesso in 30, 6, là dove rivendica di aver tolto, eliminato (più difficilmente "sollevato") gli *horoi*. Da una lettura integrata risulta che Solone è *horos* al posto di altri *horoi*: è lui a stabilire le regole, i limiti, le misure (anche in senso tecnico attraverso la riforma dei pesi e delle misure) come risulta evidente dall'insistita attenzione delle "sue" leggi ai problemi dei confini terrieri, ma più in generale dei limiti da darsi alle azioni private e ai relativi abusi che incidono sulla collettività. Infatti, alla luce del fr. 30 G.-P., la funzione dell'azione di Solone – attraverso le leggi e parimenti grazie all'intervento sugli *horoi* e, in correlazione, all'essere *horos* egli stesso – è in ogni caso evidente: 1) rendere *eleutheros* chi prima era schiavo, 2) liberare "la Terra nera, madre grandissima dei numi olimpici", in altre parole 1) dare i pieni diritti ai cittadini, 2) attribuire al popolo libero e sovrano i diritti su Gea, sul suo culto, sulla regolamentazione del suo uso e del suo possesso. Sugli *horoi* nella poesia di Solone, cfr. W.J. Woodhouse, *Solon the Liberator. A Study of the Agrarian Problem in Attika in the Seventh Century*, London 1938, 74-87 (in riferimento alla proprietà terriera), 98-116; Fredal, *Persuasive Artistry*, cit., 77-81; Noussia, *Solone*, cit., 36-40 con una breve sintesi circa l'ampio dibattito storiografico sull'identificazione del significato tecnico degli *horoi* al tempo di Solone: cippi indicanti ipoteca o confine o ancora possesso e occupazione abusiva di un terreno (soprattutto se sacro o pubblico) oppure, in ultimo, prevalenza di un significato metaforico nell'uso soloniano. Per tale dibattito cfr. H.T. Wade-Gery, *Horos*, in *Mélanges Gustave Glotz*, II, Paris 1932, 877-887; J.V.A. Fine, *Horoi. Studies in Mortgage, Real Security, and Land Tenure in Ancient Athens*, "Hesperia" Suppl. 9, Baltimore-Princeton 1951; A. French, *The Economic Background to Solon's Reforms*, "CQ", 6 1956, 11-25; A. French, *Land Tenure and the Solon Problem*, "Historia", 12 1963, 242-247; M. Finley, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 BC: The Horos-Inscriptions*, New Brunswick 1951; M. Cataudella, *Atene fra il VII e il VI secolo. Aspetti economici e sociali dell'Attica arcaica*, Catania 1966, 83; D. Asheri, *Leggi greche sul problema dei debiti*, "SCO", 18 1969, 10; V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates. Greek History and Civilization during the Sixth and Fifth Centuries B.C.*, London-New York 1973, 59; L.R.F. Germain, *Les horoi*, in *Symposion 1971, Köln-Wien*, 333-346; H. van Effenterre, *Solon et la terre d'Éleusis*, "RIDA", 24 1977, 91-130, spec. 103; Rhodes, *A Commentary*, cit., 175; B. Bravo, *Theognidea, 825-830: un témoignage sur les horoi hypothécaires de l'époque archaïque*, in *Mélanges Pierre Lévêque*, V, Besançon-Paris 1990, 41-51; F.

prevalere sull'altra, ponendo loro dei limiti. Anche a questo proposito possiamo quindi chiederci in seconda istanza: quale soluzione, quali eventuali contenuti di mediazione sono proposti da Solone?

Leggendo i versi colpisce anzitutto l'abbondanza di indicatori lessicali della situazione negativa in atto, caratterizzata anzitutto da ingiustizia nella distribuzione delle ricchezze, esito di soprusi e sopraffazioni. L'opposizione positiva a tante sfaccettature dell'ingiustizia è *dike*, la giustizia che discende dagli dei: essa si realizza anche attraverso *ate* che porta rovina, ma può trovare compimento pure quando il vento cessa di agitare la situazione, la quale senza vento può diventare giusta, secondo l'immagine usata due volte da Solone⁴⁴. È questa la via indicata da Solone, il quale la precisa nel celebre canto all'*Eunomia*⁴⁵, là dove sintetizza il proprio progetto:

Questo l'animo mi ordina di insegnare agli Ateniesi:
che *Dysnomia* procura moltissimi mali alla città,
mentre *Eunomia* mette in luce ogni cosa ordinata (*eukosma*) e adatta (*artia*)
e spesso appone i ceppi agli ingiusti,
leviga le asperità, fa cessare l'insolenza, fiacca la tracotanza,
dissecca sul nascere i germogli della rovina,
raddrizza le sentenze distorte e mitiga
le azioni superbe, fa cessare gli atti di sedizione,
fa cessare il rancore di dolorosa contesa:
per suo effetto tutto tra gli uomini è convenienza (*artia*: adatto, armonico,
proporzionato) e saviezza⁴⁶.

Protagoniste della riconciliazione sono dunque le leggi, quelle che Solone stabilisce, con un'azione che il legislatore condivide con le divinità e soprattutto con Zeus e, significativamente, con il medico: proprio le leggi possono rendere la situazione *artios*⁴⁷.

Questo aggettivo, presente due volte in questi pochi versi, è con *dike* uno dei termini positivi più ripetuti nei versi di Solone⁴⁸. Il significato forte di "adatto", "che si incastra bene" rimanda alla sua radice indoeuropea (*ar, *arma) che ci

Blaise, *Solon, fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques*, "REG", 108 1995, 24-37, spec. 31; B. Bravo, *Una società legata alla terra*, in Settis, *I Greci*, cit., 527-60; Raaflaub, *Solone*, in Settis, *I Greci*, cit., 1056; E.M. Harris, *A New Solution to the Riddle of the Seisachtheia*, in L.G. Mitchell - P.J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, London-New York 1997, 103-112; L. Gallo, *Solone, gli "hektemoroï" e gli "horoi"*, "AION(archeol)", 6 1999, 59-72; P.B. Manville, *Il cittadino e la polis. Le origini della cittadinanza nella Atene antica*, Genova 1999 (ed. orig. Princeton 1990), 139, 153-155; P.V. Stanley, *The Economic Reforms of Solon*, St. Katharinen 1999, 193-197; De Ste. Croix, *Athenian Democratic Origins*, cit., 109-128; J. Ober, *Solon and the Horoi: Facts on the Ground in Archaic Athens*, in Blok - Lardinois, *Solon*, cit., 441-456.

44. Frr. 2, 18-22; 13 G.-P. Cfr. B. Gentili, *La giustizia del mare: Solone*, fr. 11D, 12 West. *Semiotica del concetto di dike in greco arcaico*, "QUCC", 20 1975, 159-162.

45. Per un commento complessivo, cfr. Noussia, *Solone*, cit., 234-257; C. Mülke, *Solons Politische Elegien und Iamben (Fr. 1-13; 32-37 West). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Leipzig 2002, 88-159, spec. 145-159.

46. Sol. fr. 3, 30-39 G.-P.

47. Sull'uso di *artios* insieme a *Eunomia*, cfr. M. Gigante, *Nomos basileus*, Napoli 1956 (ried.1993), 49; L'Homme-Wéry, *La notion d'harmonie*, cit., 145-146. Per l'uso di *tithemi* a indicare l'azione attuata da Solone, cfr. frr. 1, 53. 62; 24, 2; 30, 15 G.-P.; da questo verbo discendono direttamente i *thesmoi*, per i quali vd. 30, 18; 40, 2 G.-P. e cfr. *supra* n. 30.

48. Vd. anche frr. 5,5; 8, 4.

riconduce infine ad *armozō* e quindi alla funzione armonizzatrice già ricordata nella testimonianza di Plutarco e che esplode letteralmente ai versi 15-19 del fr. 30 G.-P.:

queste cose ho compiuto con il mio potere,
 abbinando (armonizzando) assieme forza (*bia*) e giustizia (*dike*),⁴⁹
 e sono arrivato in fondo alle promesse che ho fatto,
 e ho scritto le leggi (*thesmoi*) ugualmente per l'umile e il nobile,
 conciliando (armonizzando, rendendo adatta) per ciascuno una retta
 giustizia (*dike*).

È evidente che armonizzare *bia* e *dike* non vuol dire seguire una via di mezzo, ma rendere l'una cosa *artios* dell'altra, compatibile, armonizzata attraverso lo strumento dei *thesmoi*.

Ma a quali provvedimenti si riferisce? Non certo all'abolizione di tutti i debiti⁵⁰, che tanto ha attirato l'attenzione degli antichi perché tema forte della propaganda politica, ma che Solone non realizzò anche perché, in una società agraria e premonetaria, avrebbe coinciso in gran parte con la redistribuzione delle terre, ovvero con un provvedimento che, secondo

49. A commento di questo verso cfr. Vox, *Solone*, cit., 131-137; M.L. Zunino, 'Ομοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυναμύσας. *Solone e la creazione della giustizia*, "Klio", 86 2004, 6-11 (in particolare sull'uso di *bia*); Ober, *Solon*, cit., 445. Sulla questione filologica relativa all'oscillazione nelle attestazioni fra *nomou* e il più probabile *homou*, cfr. Noussia, *Solone*, cit., 359, senza però trascurare, a favore di *nomou*, gli argomenti esposti da Masaracchia, *Solone*, cit., 347-348; G. Ferrara, *La politica di Solone*, Napoli 1964, 93-102.

50. Cfr. *Ath. Pol.* 6: fatto salvo l'intervento sui debiti generanti schiavitù in quanto contratti sulla garanzia del proprio corpo, mi sembra evidente che i riferimenti a *chreon apokopai* derivano da un fraintendimento circa il significato della *seisachtheia* che la tradizione indicava come un sacrificio connesso alla realizzazione delle riforme soloniane (Plut., *Sol.* 16, 4) e che, analizzata etimologicamente, trasmetteva l'idea di una liberazione dai pesi, intesi come quelli dei debiti contratti. Cfr. anzitutto Asheri, *Leggi greche*, cit., 89-104. Sulla *seisachtheia*, anzitutto in relazione al fr. 30, cfr. anche W. Watkiss Lloyd, *Seisachtheia*, "CR", 4 1890, 271; Woodhouse, *Solon the Liberator*, cit., 169; N.G.L. Hammond, *The Seisachtheia and the Nomothesia of Solon*, "JHS", 60 1940, 71-83; Id., *Land Tenure in Attica and Solon's Seisachtheia*, "JHS", 81 1961, 76-98; F. Creatini, *Riflessi sociali della riforma ponderale di Solone*, "SCO", 34 1984, 127-132; Piccirilli, *Plutarco*, cit., 186-199; E. Luján Martínez, *Un nuevo trímetro de Solón*, "Emerita", 63 1995, 303-307; L.-M. L'Homme-Wéry, *L'Athènes de Solon comme modèle dans l' "Hymne homérique à la Terre"*, "Kernos", 8 1995, 139-150; Ead., *La perspective éleusinienne*, cit., 25-60; Ead., *Eleusis and Solon's Seisachtheia*, "GRBS", 40 1999, 109-133; M. Valdés Guía, *La sisactia de Solón y el juramento de los Heliastas*, "ARYS", 2 1999, 35-47, a completamento di quanto indicato supra n. 43. Tra ipotesi riduttive e altre democratico-radicali già elaborate dagli storici antichi (e probabilmente prima di loro dalla politica ateniese di IV secolo a.C.), ritengo che la *seisachtheia* debba essere anzitutto riportata all'unico significato attestato ovvero quello di un sacrificio nel quale la comunità ateniese celebrava, in termini religiosi prima che economici, la possibilità di uno "scuotimento dei pesi" che collettivamente la *polis* sentiva gravare su di essa: se l'attenzione già dell'esegeta antico si è concentrato sui pesi caratterizzanti etimologicamente il vocabolo, più rilevante sembra invece nella stessa etimologia la presenza del verbo *seio* che indica non un alleggerimento, ma un forte scuotimento come un terremoto o, da parte degli uomini, l'azione di agitare le lance o un forte sconvolgimento emotivo. Questo significato, forte dell'azione esercitata su ciò che grava, pesa, schiaccia, risulta adatto a un rito con il quale si cerca la comunicazione con gli dei per chiedere o ringraziare: esso inoltre appare contestualizzabile nelle strategie religiose operate da Solone anche sulla scorta, secondo la tradizione, dell'intervento di Epimenide. Sulla funzione del sacrificio in una prospettiva che potrebbe essere utile a comprendere quella soloniana, cfr. J.-L. Durand, *Sacrificare, dividere, ripartire*, in C. Grottanelli - N. Parise (a cura di), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma/ Bari 1988, 193-203; N. Parise, *Sacrificio e misura del valore nella Grecia antica*, in *Sacrificio e società*, cit., 253-265.

tutti i dati storici e la sua stessa testimonianza (fr. 29b, 10 G.-P.⁵¹), Solone certamente non attuò, se non limitatamente alla remissione dei debiti inequivocabilmente connessa alla liberazione di chi per debiti era divenuto schiavo (anche se probabilmente, in questo caso, la schiavitù è stata soltanto sostituita da un diverso grado di dipendenza⁵² che comunque nel tempo risarciva almeno in parte il creditore)⁵³.

Leggendo l'*Athenaion Politeia* e la *Vita* plutarchea ritengo che sia possibile individuare uno dei cardini dell'intervento di Solone in un aspetto forse trascurato e che invece appare decisivo: per la risoluzione delle situazioni conflittuali Solone apre a tutti i cittadini la possibilità di accedere alle azioni giudiziarie sia quale parte lesa sia quale giudice (*Ath. Pol.* 9, 1; *Plut. Sol.* 18, 4.6), ovvero offre a tutti i cittadini la possibilità di trovare una soluzione che li tuteli, contrastando il diritto del più forte con la costruzione di un livello istituzionale in grado di accogliere le istanze del cittadino e portare a compimento le procedure che assicurano la giustizia⁵⁴.

In questa estensione del diritto di ricorrere all'azione giudiziaria rientrano a pieno titolo gli interventi sulla schiavitù, sul rientro degli esuli, sui contenziosi legati al possesso e all'uso della terra e delle sue risorse⁵⁵,

51. Cfr. V. Rosivach, *Redistribution of Land in Solon, fragment 34 West*, "JHS", 111 1992, 153-157.

52. Sulle categorie di lavoratori agrari con gradi diversi di dipendenza, cfr. Cassola, *La proprietà del suolo*, cit., 78-79; A. Biscardi, *Nota minima sugli "ectemoroï"*, in *Aux origines de l'Hellénisme*, cit., 193-197; Piccirilli, *Plutarco*, cit., 170-177; G. Schils, *Solon and the Hektemoroï*, "AnSoc", 22 1991, 75-90; B. Bravo, *I Thetes ateniesi e la storia della parola Thes*, "AFLP(C)", 15-16 1991-1993, 69-97; H. Sancisi-Weerdenburg, *Solon's Hektemoroï and Pisistratid Dekatemoroï*, in H. Sancisi-Weerdenburg - R.J. van der Spek - H.C. Teitler - H.T. Wallinga (eds.), *De agricultura. In memoriam P.W. De Neeve (1945-1990)*, Amsterdam 1993, 13-30; B. Bravo, *Pelates. Storia di una parola e di una nozione*, "PP", 51 1996, 268-289; L. Gallo, *Lo sfruttamento delle risorse*, in S. Settis, *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, II.2, Torino 1997, 434-437; Stanley, *The Economic Reforms*, cit., 44-48, 176-178; V. Rosivach, *Zeugitai and Hoplites*, "AHB", 16 2002, 33-43; De Ste. Croix, *Athenian Democratic Origins*, cit., 109-118; J.K. Davies, *Classical Greece: Production*, in W. Scheidel - I. Morris - R. Saller (eds.), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge 2007, 353-354.

53. Su questi temi all'interno delle istanze e delle rivendicazioni che hanno animato quel conflitto sociale, cfr. T.J. Figueira, *A Typology of Social Conflict in Greek Poleis*, in A. Molho - K.A. Raaflaub - J. Emlen (eds.), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart 1991, 293-294.

54. Circa quali fossero i luoghi istituzionali nei quali si celebrasse l'azione giudiziaria, cfr. C. Hignett, *The History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1952, 97-98; Masaracchia, *Solone*, cit., 170-171; Ruschenbusch, *Untersuchungen*, cit., 78-82; Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, cit., 69; M.H. Hansen, *The Athenian Heliiaia from Solon to Aristotle*, "C&M", 33 1982, 27-39; Piccirilli, *Plutarco*, cit., 211-212; Raaflaub, *Solone*, in Settis, *I Greci*, cit., 1066; M. Valdés Guía, *Política y religión en Atenas arcaica: la reorganización de la polis en época de Solon. Una revisión de la documentación arqueológica, literaria y religiosa*, Oxford 2002, 38-40; Ead., *Areópago y pritanos ton naukraron: crisis política a finales del s. VII a.C. (de Cilon a Solón)*, "DHA", 28 2002, 65-101. Tra indicazioni documentali incerte possiamo registrare una presenza diffusa di magistrature giudicanti centrali e locali (incluse quelle arcontali, e quindi anche il ruolo svolto da Solone stesso, e, sempre anteriormente a Solone, i pritanos dei naucrari e gli efeti draconiani: vd. *Plut.*, *Sol.* 19, 3-5; *Poll.* VIII 125, 1-2; per il ruolo svolto da Dracone nella determinazione dei presupposti istituzionali del potere giudiziario, vd. *supra* n. 22 in riferimento alla legge sull'omicidio); su di esse Solone innesta la possibilità per ogni cittadino di intentare un procedimento giudiziario anche se non direttamente coinvolto. Più precisamente Solone sembra partecipare al percorso di sottrazione dell'Areopago all'egemonia delle famiglie aristocratiche (attraverso l'accesso all'istituzione di ex-arconti con requisiti in base al censo e non al lignaggio): allo stesso tempo però la tradizione gli attribuisce l'istituzione di un Consiglio contrapposto all'Areopago stesso. In questo modo Solone crea le "due ancore" della polis, secondo la suggestiva immagine di *Plut.*, *Sol.* 19, 2, le quali condividerebbero anche diverse competenze giudiziarie che, per il Consiglio, sarebbero simili a quelle che saranno dell'Eliea e includerebbero anzi tutto il diritto di *epheis* e l'interpretazione sulle leggi controverse (*Ath. Pol.* 9, 2; *Plut.*, *Sol.* 18, 3-6).

55. Cfr. Woodhouse, *Solon the Liberator*, cit., 42-97; Fine, *Horoi*, cit., spec. 178-180; French, *The Econo-*

provvedimenti essenziali per l'armonizzazione del corpo civico e per eliminare, fra i cittadini, le condizioni di limitazione della libertà, quale primo ed evidente impedimento all'estensione dei diritti: è così che Solone per il passato libera chi era divenuto schiavo, per il presente libera dai debiti contratti sulla persona, per il futuro vieta di contrarre debiti sulla persona e di vendere i propri figli.

Ma con quali strumenti realizzò questi obiettivi?

Secondo la tradizione (in realtà non senza contraddizioni) i provvedimenti *una tantum* avrebbero preceduto l'attività legislativa di Solone⁵⁶: questo ha portato a una descrizione che segnala gli effetti di questi interventi, ma non i contenuti precisi né gli strumenti tecnici adottati. In realtà è possibile osservare una corrispondenza stringente fra questi due aspetti.

In particolare tutta la normativa relativa al mondo agrario⁵⁷ è chiaramente finalizzata a gestire le liti private di quell'ambito: i confini, l'utilizzo dei pozzi, le coltivazioni e il relativo commercio dei prodotti sono evidentemente i temi decisivi che richiedono la formulazione di regole da porre a base di sentenze giudiziarie uguali per tutti su questa materia. Allo stesso modo la riforma dei pesi e delle misure, interpretata fin dall'antichità come intervento di svalutazione per la riduzione dei debiti (con il limite di una visione monetaria applicata in una società premonetaria), in realtà è anzitutto lo strumento necessario per pesare e misurare con univocità, assicurando la tutela della parte più debole. A queste leggi possiamo

mic Background, cit., 11-25; E. Will, *Aux origines du regime foncier grec. Homere, Hésiode et l'arrière-plan mycénien*, "REG", 59 1957, 5-50; Masaracchia, *Solone*, cit., 106-107; Hammond, *Land Tenure*, cit., 83-88; French, *Land Tenure*, cit., 242-247; F. Cassola, *Solone, la terra e gli ectemori*, "PP", 19 1964, 26-68; D. Asheri, *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia*, Torino 1966; M.I. Finley, *The Alienability of Land in Ancient Greece*, "Eirene", 7 1968, 25-32; Asheri, *Leggi greche*, cit., 10; M.I. Finley, *The Use and Abuse of History*, London 1975, 153-160; S. Link, *Landverteilung und sozialer Frieden im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1991, 15-34; Bravo, *Una società legata alla terra*, cit., 560; Stanley, *The Economic Reforms*, cit., 176; Domínguez Monedero, *Solon*, cit., 21, 26, 55-56, 221 n. 32; Almeida, *Justice*, cit., 29-43; S. Forsdyke, *Land, Labor and Economy in Solonian Athens: Breaking the Impasse between Archeology and History*, in Blok - Lardinois, *Solon*, cit., 334-350; M. Valdés Guía, *La tierra "esclava" del Ática en el s. VII a.C.: campesinos endeudados y hectémoros*, "Gerión", 24 2006, 143-161. In modo specifico sulla distinzione terre private e/o comuni (pubbliche o private), cfr. F. Cassola, *La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato*, "PP", 28 1973, 75-87, spec. 76-78; E. Lévy, *Réformes et date de Solon. Réponse à F. Cassola*, "PP", 28 1973, 88-91, spec. 89; T.W. Gallant, *Agricultural Systems, Land Tenure and the Reforms of Solon*, "ABSA", 77 1982, 111-124, nonché Stanley, *The Economic Reforms*, cit. 179-189; Manville, *Il cittadino*, cit., 136-137 e, ora, N. Papazarkadas, *Sacred and Public Land in Ancient Athens*, Oxford-New York 2011, 111-162 (sulle proprietà dei demi), 163-211 (sulle proprietà delle associazioni "non-costituzionali"), 212-236 (sulle proprietà pubbliche non sacre). Più in generale cfr. C. Ampolo, *Il sistema della "polis". Elementi costitutivi e origini della città greca*, in Settis, *I Greci*, cit., 320-322.

56. Sulle leggi di Solone (testimoniate anzitutto da Plut., *Sol.* 17-25) e le questioni connesse è ora punto di riferimento la relativa sezione di Blok - Lardinois, *Solon*, cit., con i seguenti contributi che confermano, all'interno del progetto politico soloniano, la centralità delle leggi e delle relative procedure istituzionalmente codificate: A.C. Scafuro, *Identifying Solonian Laws*, 175-196; J.H. Blok, *Solon's Funerary Laws: Questions of Authenticity and Function*, 197-247; P.J. Rhodes, *The Reforms and Laws of Solon: an Optimistic View*, 248-260; M. Gagarin, *Legal Procedure in Solon's Law*, 261-275 e soprattutto E.M. Harris, *Solon and the Spirit of the Laws in Archaic and Classical Greece*, 290-318.

57. Cfr. E. Ruschenbusch, *ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, Wiesbaden 1966, 91-93, che rimane fondamentale in modo particolare per la puntuale ricostruzione dell'insieme del corpus legislativo e le modalità di pubblicazione e archiviazione delle leggi per iscritto (spec. 14-22, 25-38) e che è ora aggiornato e completato nel commento ai singoli "frammenti" delle leggi da E. Ruschenbusch, *Solon: Das Gesetzeswerk - Fragmente. Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart 2010.

aggiungere tutti gli altri provvedimenti legislativi sul diritto di famiglia⁵⁸ e in ambito religioso, utili a definire lo spazio della *polis* limitando fortemente il ruolo della donna e delle famiglie degli eupatridi su questo terreno. Inoltre, a titolo di significativo esempio, si può ricordare una legge citata nel *corpus demostenico*⁵⁹: se un cittadino, divenuto schiavo come prigioniero di guerra, è riscattato da un concittadino, ma poi non riesce a restituire quanto è stato speso, diventa temporaneamente schiavo (meglio direi “dipendente”) di colui che lo ha riscattato. Questa norma può indicare la modalità di creazione di uno strumento, efficace, realizzabile, ma certo non rivoluzionario, per consentire il rientro di cittadini costretti come schiavi all'estero. Complessivamente, infine, l'insieme delle norme rivela la creazione di regole condivise che possono offrire l'opportunità di risolvere liti in corso, ma anche di ridiscutere, al momento dell'approvazione delle leggi, decisioni precedentemente prese in assenza di una precisa normativa scritta, “raddrizzando così le sentenze distorte” (per ripetere le parole del legislatore stesso)⁶⁰.

È evidente che in questo modo Solone ha determinato regole, scritte e uguali per tutti, in grado di realizzare un'efficace gestione giudiziaria della lite privata e, con essa, del conflitto sociale, percepito anzitutto quale esito di ripetute e non risolte liti private e di continui abusi contro la comunità improntati all'ingiustizia⁶¹. Riguardo a quest'ultimo aspetto ritengo infatti che Solone, nei suoi versi e nei provvedimenti a lui attribuibili, mostri di non avere attuato una lettura della *stasis* in termini strettamente sociali ed economici⁶²: se infatti agisce da un lato sui gruppi sociali attivi nella vita politica attraverso la determinazione delle classi censuarie, dall'altro la maggior parte dei suoi provvedimenti, quando si cerchi di analizzarne i dettagli, mostrano l'intenzione di agire sulle liti private, proponendo soluzioni improntate a giustizia in grado di offrire diritti anche a chi, nei rapporti di forza interni alla società, ne sarebbe altrimenti escluso. In questo senso Solone mi parrebbe aver determinato

58. Cfr. D.F. Leão, *Sólón e a legislação em matéria de direito familiar*, “Dike”, 8 2006, 5-31.

59. Demosth., *C. Nicostr.* (LIII) 11. Cfr. A.R.W. Harrison, *Il diritto ad Atene*, ed. it. a cura di P. Cobetto Ghiggia, Alessandria 2001 (ed. orig. Oxford 1968), I, 172-173.

60. Sulla retroattività delle leggi, con riferimento specifico al Codice di Gortina, vd. il dibattito fra Gagarin (*The Economic Status of Women in the Gortyn Code: Retroactivity and Change*) e Maffi (*Risposta a Michael Gagarin*) in *Symposion* 1993, cit., 61-78.

61. In questo modo la legge soloniana si propone quale unico strumento di prevenzione, controllo e soluzione dei conflitti; in modo particolare, forte di questa esclusività, si pone al di sopra di ogni decisione presa all'interno di forme associative (politiche, religiose, commerciali ...) diverse dalla *polis*: cfr. P. Isnard, *Les associations en Attique de Solon à Clisthène*, in J.-C. Couvenhes - S. Milanezi, *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours 2007, 17-33, spec. 20-25; Id., *La cité des réseaux. Athènes et ses associations VIe-Ier siècle av. J.-C.*, Paris 2010, 44-57.

62. In questo senso Solone, a fronte di istanze di natura sociale provenienti da un ampio gruppo di cittadini che chiede l'*isomoiria* della fertile terra patria, riconosce, nel fr. 29b G.-P., di non voler accogliere tali istanze: consapevolmente, dunque, ritiene di non poter percorrere una soluzione che collettivamente modifichi in modo radicale la società in merito al possesso della terra. In questo senso ritengo che Solone abbia deciso di gestire singolarmente le liti, anche in relazione al possesso e all'uso della terra, mostrando un'idea di giustizia che non ha una dimensione sociale, ma interpersonale: soltanto caso per caso le leggi e le procedure possono portare giustizia, mentre non sono possibili provvedimenti di portata collettiva e rivoluzionaria che scardinerebbero identità e stabilità della *polis* e che comunque per realizzarsi avrebbero bisogno della sopraffazione di una parte sull'altra.

una riforma che, prima che politica, potremmo definire strettamente giuridica o, più precisamente, giudiziaria, mostrando una mentalità riformatrice fondata su prospettive innovative anzitutto religiose, che in queste ultime pagine cercheremo ora di cogliere. Si tratta infatti di prospettive fondamentali che hanno spinto Solone a introdurre nella *polis* ateniese una vera e propria cultura processuale, fondata su regole scritte e istituzioni pubbliche che superano il personalismo dell'arbitro/mediatore nel quale la tradizione ha invece rinchiuso Solone stesso.

Con questo sguardo possiamo forse accedere a una conoscenza di Solone che sia libera della lettura socio-economica definitasi a partire dal IV secolo: in modo particolare possiamo cogliere la riforma soloniana nella sua natura essenzialmente giuridica ispirata però da un profonda revisione dell'idea di giustizia e del rapporto uomini-dei che in essa si realizza.

Infatti, se in Iliade e Odissea la riconciliazione, priva degli strumenti che saranno offerti dal diritto, è tesa a ristabilire la situazione precedente alla lite anche cancellando la memoria sull'accaduto, l'intento di armonizzazione di Solone, legato all'esperienza e al ricordo dell'esperienza anche attraverso l'arte poetica, è invece qualcosa di nuovo perché costituisce un primo tentativo, in parte riuscito, di estendere l'accesso alla procedura di riconciliazione (giudiziaria, ma anche allo stesso tempo religiosa) anche a chi, fino a quel momento, non ne aveva avuto la possibilità: è attraverso l'azione giudiziaria che le procedure definite dalla legge riescono ad armonizzare, a rendere compatibile l'una con l'altra le istanze contrapposte di chi è in lite. Questo però costringe Solone a ripensare il rapporto fra questa procedura di applicazione della giustizia e gli dei. In modo particolare un aspetto dovette risultargli inconciliabile: guardando a tutta la popolazione residente e in modo particolare alla corpo civico (rideterminato nell'appartenenza, ma anche nei ruoli proprio da Solone), era impossibile avanzare una proposta di risoluzione della lite e del conflitto costruita sulla base del dono di ricchezza che si riceverebbe direttamente dagli dei per l'adesione alla procedura di riconciliazione. Questo sistema tradizionale di riconciliazione, supportato al massimo da un arbitro e non da un'istituzione giudiziaria, si basava sulla composizione tendenzialmente omogenea del gruppo coinvolto nella controversia, gruppo che aderiva a un'etica aristocratica fondata sullo scambio del dono e al reciproco riconoscimento dell'appartenenza al gruppo. Ora invece era evidente a Solone che una parte cospicua dei cittadini viveva in una situazione di ricchezza negata e irraggiungibile e che per essa il modello "omerico", o meglio aristocratico, necessitava di correzioni che toccavano in maniera significativa l'idea di giustizia e la sua applicazione. Infatti, l'esperienza quotidiana di molti cittadini sembrava smentire la promessa di una ricchezza che sarebbe discesa dagli dei quando si percorresse una via di giustizia: in realtà molti si trovavano a soccombere di fronte ai soprusi dell'ingiusto senza trovare giustizia, e spesso una sorte iniqua fatta di incidenti (ad esempio in mare) e malattie poteva peggiorare la situazione già critica di chi né aveva risorse per reagire, né poteva sperare di partecipare ai meccanismi di reciprocità e di parità "aristocratica" dai quali era escluso. Tutto questo poteva portare una parte della popolazione a non riconoscere la priorità del valore della giustizia e l'intero sistema

etico e religioso fondato su di esso: di tutto questo risulta chiara la portata distruttiva per la comunità poleica che Solone cerca invece di mantenere unita attribuendo alla stessa comunità la piena amministrazione della giustizia sulla base di regole uguali per tutti. In questo modo leggi e sistema giudiziario diventano il tramite per permettere, almeno idealmente, ad ogni cittadino di veder realizzata, anche soltanto in piccola parte, la propria speranza di giustizia riguardo a un danno subito o a un diritto sottratto, nonché di poter riconoscere in quell'atto l'azione legittimante degli dei.

In questa prospettiva penso che si potrebbe ripensare, nella cosiddetta elegia alle Muse, la seconda parte⁶³ con il significativo elenco delle persone per bene (chi naviga per mare, il contadino – dipendente e/o asservito –, il poeta, l'indovino, il medico ...), le “brave persone”, le quali, mentre possono finire in grave e dura rovina, vedono premiare l'ingiusto che riceve assoluzione dall'ignoranza per benigna fortuna (così intendo il sintagma *syntychien agathen, eklysin aphrosynes* del v. 70)⁶⁴. Allo stesso modo si può anche rivedere il fr. 29° G.-P., là dove Solone mette in versi la critica che gli viene fatta di non aver assunto la carica di tiranno (v. 2): facendo così non avrebbe accettato i doni, i benefici degli dei. Solone sembra suggerirci che guardando a un'opportunità di potere o a una ricchezza acquisita non è facile distinguere se sia oppure no un dono del dio; allo stesso modo debolezza e povertà non possono essere intese come negazione del dono. Al contrario è solo la qualità dell'azione con la quale si è acquisita la ricchezza⁶⁵ che permette di distinguere se essa discende o no dal dio e dalla giustizia: tale qualità dell'azione si verifica sulla base della condivisione giurata delle regole e delle procedure all'interno della comunità poleica, prima fra tutte la gestione del conflitto in riferimento a una proporzionata reciprocità, evidentemente incompatibile con abusi e soprusi da parte del più forte nonché, per Solone stesso, con la tirannide.

63. Fr. 1 G.-P., dal v. 35. Per l'ampio dibattito intorno a questa seconda parte, della quale è stata messa in dubbio anche l'autenticità (G. Perrotta, *L'elegia di Solone alle Muse*, “A&R”, 5 1924, 251-60), cfr. Noussia, *Solone*, cit., 188-189; K. Stoddard, *Turning the Tables on the Audience: Didactic Technique in Solon 13W*, “AJPh”, 123 2002, 149-168.

64. Su questi versi cfr. L.M. Positano, *L'elegia di Solone alle Muse*, Napoli 1947, 68-82. Sulla traduzione del v. 70, cfr. Ferrara, *La politica di Solone*, cit., 85 e n. 19.

65. In estrema sintesi è questo nei versi di Solone il problema denunciato quale rovinoso per la società ateniese: esso è lucidamente espresso dai vv.12-16 del fr. 3 G.-P.: “senza rispettare minimamente né i beni sacri né i pubblici rubano raziando chi da una parte chi dall'altra e non rispettano gli altari sacri di Dike, che nel suo silenzio è testimone delle cose che sono e di quelle che furono, e col tempo in ogni caso viene a far pagare il fio”. Oltre alla prima attestazione di *demios* e di una distinzione fra quanto è sacro e quanto è del *demios* fuori dalla sfera del sacro, è bene evidenziare che l'oggetto di ricchezza acquisito ingiustamente è indicato come *kteana*, termine che sottolinea l'acquisizione del possesso senza qualificare quale mobile o immobile il bene acquisito e negando quindi una dimensione solamente agraria al problema affrontato da Solone.