

RAE

Rivista di Diritto Ellenico

Review of Hellenic Law

COMITATO SCIENTIFICO/EDITORIAL BOARD

Victor Alonso Troncoso (La Coruña), Pierre Carlier (†),
Silvio Cataldi (Torino), Gabriele Costa (Firenze),
Felicianantonio Costabile (Reggio Calabria), Gianluca Cuniberti (Torino),
Giovanna Daverio Rocchi (Milano), Luigi Gallo (Napoli),
Edward Monroe Harris (Durham), Edmond Lévy (Strasbourg),
Remo Martini (†), Salvatore Monda (Roma), Gianfranco Purpura (Palermo),
Nicolas Richer (Lyon), Roberto Scevola (Padova), Guido Schepens (Louvain),
Wolfgang Schuller (†), Peter Siewert (Wien)

DIREZIONE/EDITED BY

Pietro Cobetto Ghiggia
Carlo Pelloso (Verona)
Ferdinando Zuccotti (†)

REDAZIONE/EDITORIAL STAFF

Chiara Brunale (Campobasso), Mirko Canevaro (Edinburgh)
Monica D'Agostini (Bergamo), Andrea Colorio (Bolzano),
Marco Filiberti (Campobasso), Barbara Maduli (Novara),
Giuseppe Petrantonì (Palermo), Enrico Maria Polizzano (Roma),
Luigi Vecchio (Salerno), Sara Linda Zanovello (Edinburgh)

Rivista di Diritto Ellenico / *Review of Hellenic Law*

Pietro Cobetto Ghiggia
Via Piazza, 5/4
10018 Pavone Canavese (TO)
(Italia)

Carlo Pelloso
Università degli Studi di Verona
Dipartimento di Scienze Giuridiche
Via Carlo Montanari, 9
37122 Verona (Italia)

e-mail: info@rivistadirittoellenico.com
www.rivistadirittoellenico.com

Prezzi e condizioni di abbonamento / *Annual Subscription* € 60.00
(spese postali escluse) (except postal charges)

In copertina e frontespizio: *Athena Areia*
(Elaborazione grafica di Federica Pennacchio)

Rivista di Diritto Ellenico

Review of Hellenic Law

XIV/2024



Rivista di Diritto Ellenico / *Review of Hellenic Law*

www.rivistadirittoellenico.com

Pubblicazione periodica annuale

Registrata presso il Tribunale di Alessandria al n. 2/13 (31 maggio 2013)

Direttore responsabile: Lorenzo Massobrio

Curatore: Pietro Cobetto Ghiggia

© Edizioni dell'Orso S.r.l.

Sede legale: via Legnano, 46 15121 Alessandria

Sede operativa e amministrativa: viale Industria, 14/A 15067 Novi Ligure (AL)

Tel. e fax ++39-0143-51.35.75

E-mail: info@ediorso.it • <http://www.ediorso.it>

Stampata da Logo S.p.a. in Borgoricco (PD)

per conto delle Edizioni dell'Orso

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.IV.1941

No part of this volume may be reproduced, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, or otherwise. Offences will be prosecuted according to Law n. 633 of 22.IV.1941, art. 171

ISSN 2239-6675

ISBN 978-88-3613-662-9

Indice / Contents

Articoli / Articles

Luca Bergadano

Essere ‘cittadine’: per una definizione di πολῖτις
nell’Atene classica 3

Giovanna Daverio Rocchi

Il limite e la soglia. Considerazioni sulla frontiera spartana 33

Luca Fiamingo

«Cadrò, se occorre, ma vendicando il padre».
Logiche ritorsive e dinamiche di giustizia nell’*Elettra* di Sofocle 43

Edward Monroe Harris

The Dedication of *Phialai* after Trials at Athens
by Metics and Citizens 95

Adalberto Magnelli, Giuseppe Petrantoni

‘Rileggendo’ 4Q126, 7: un frammento greco
di Deuteronomio 28.68-69? 181

Carlo Pelloso

Il νόμος tra divinità e umanità dell’ordine.
Dalle *Institutiones* di Marciano alla *Weltanschauung* greca 189

Recensioni / Book Reviews

Davide Fratangelo

Il *demos* sa governare?
Recensione a G. Mosconi 275

Enrico Garosi

Il discorso diretto quale strumento storiografico
Recensione a D. Motta 281

Note e discussioni / *Notes and discussions*

Carlo Pelloso

Un viaggio alle origini della ‘cultura giuridica’
della Grecia arcaica e classica 287

Traduzioni / *Translations*

Douglas Maurice MacDowell

L’*oikos* nel diritto di Atene

Con una nota di lettura di Pietro Cobetto Ghiggia

A cura di Marco Filiberti 295

Il νόμος tra divinità e umanità dell'ordine.

Dalle *Institutiones* di Marciano alla *Weltanschauung* greca

1. La citazione di Demostene e di Crisippo nelle *'Institutiones'* di Marciano.

All'epoca dei Severi il ceto dei giuristi si trova di necessità a operare e a pensare in un contesto storico e politico, oltre che sociale, ineluttabilmente diverso non solo da quello – ormai sideralmente lontano – del mondo repubblicano, ma anche da quello – più vicino nel tempo, benché ancora legato nelle forme, se non nella sostanza, a quello dei *veteres*¹ – corrispondente alla seconda metà del I secolo e alla prima metà del II secolo d.C.: l'affermazione da parte di Antonino Pio della sua signoria universalistica² era oramai diventata la realtà incontrovertibile del III secolo³.

Da un lato, la volontà dell'imperatore è, si impone, e si percepisce come il perno, tanto fattualmente imprescindibile quanto potenzialmente illimitato, attorno al quale ruota tutta la creazione attuale del diritto⁴. Dall'altro, la scienza giuridica non si è ridotta a lettera morta o ad archeologia di idee, ma i suoi protagonisti continuano a giocare, pur lateralmente e spesso all'ombra, un ruolo di grande momento; un ruolo, invero, nel quale Gaio – tra Adriano e gli Antonini – pareva pessimisticamente già non confidare più, allontanandosi dalle coeve posizioni di Pomponio, ancora convinto nella forza costitutiva della *interpretatio* e nella inerenza giurisprudenziale a ogni manifestazione del diritto di Roma⁵. I *prudentes*, in qualità di consiglieri del potere centrale, ossia ingranaggi della macchina burocratica e soprattutto anima e corpo della cancelleria severiana, orientano, controllano e finanche dirigono la produzione normativa, permanendo così a ramo tutt'altro che insterilito innestato nell'al-

¹ Cfr., per la precisazione dell'esatta demarcazione cronologica a individuazione dei giuristi chiamati *veteres* (ossia precedente il periodo storico in cui visse Sabino), MANTOVANI, 2017 b.

² Cfr. Maec., *ex l. Rhodia*, D. 14.2.9 (ἐγὼ μὲν τοῦ κόσμου κύριος), con MAROTTA, 1988, p. 73 s.

³ SCHIAVONE, 1998, p. 43 s.; 2002, p. 183 s.; 2017, p. 377 s.; DE GIOVANNI, 2007, p. 77 s., 84; MAROTTA, 2016, p. 63 s., 93 s..

⁴ Cfr. Gai., 1.5; D. 1.4.1 pr.; D. 1.3.31; D. 1.2.2.49.

⁵ Cfr. Gai., 1.7 e D. 1.2.2.12.

bero del diritto (a differenza, come è oltremodo noto, dei comizi popolari o del pretore)⁶.

In questo quadro intessuto di «contraddizioni disperate»⁷, v'è chi come Ulpiano, nell'esordio del primo libro della sua concisa opera istituzionale, senza però poter e voler negare la forza centripeta del principe, rivendica ancora per il suo ceto coessenzialità alla tenuta del sistema⁸: ossia ne proclama tanto la funzione autenticamente sapienziale (anzi veramente filosofica) e sacerdotale di contrappeso e di bilanciamento rispetto al potere legislativo, quanto il primato nella conoscenza del buono e dell'equo, nonché il monopolio delle tecniche di ricerca della giustizia. In definitiva, attribuendo, anche se non espressamente, ai giuristi lo scopo di garantire istituzionalmente la relativizzazione, a monte e a valle, dell'assolutismo imperiale e di fungere da antidoto a possibili, se non altrimenti inevitabili, derive dispotiche, il giurista severiano precisa, sulla scorta di Pomponio, che il dato obbiettivo della recessività delle opinioni giurisprudenziali rispetto al potere costituzionale – che, come enfatizzava lo stesso Gaio, comunque era derivazione simbolica della

⁶ SCHIAVONE, 2017, p. 399 s.; CORIAT, 1997, p. 200 s., 247.

⁷ Così MAZZARINO, 1974, p. 20 s., che si spinge addirittura a immaginare, per l'età di riferimento, un autentico divorzio tra realtà e diritto.

⁸ Ulp., *1 inst. D. 1.1.1 pr.-1: Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi. Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profiteamur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes*; *D. 1.4.1 pr.-1: Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege [regia], quae de imperio eius lata est, populus ei [et in eum omne suum] imperium et potestatem conferat. Quodcumque igitur imperator per epistulam et subscriptionem statuit vel cognoscens decrevit vel de plano interlocutus est vel edicto praecipit, legem esse constat. Haec sunt quae vulgo constitutiones appellamus* (cfr. *I. 1.2.6*); Ulp., *13 ad l. Iul. et Pap. D. 1.3.31: Princeps legibus solutus est: Augusta autem licet legibus soluta non est, principes tamen eadem illi privilegia tribuunt, quae ipsi habent*. Cfr. SCHIAVONE, 2017, p. 415 s.: «Ulpiano voleva affermare con eguale enfasi due principi: il primato della giurisprudenza quale protagonista nella ricerca di un diritto fondato sulla giustizia e la verità; e insieme, probabilmente non molto dopo, con non minore risalto, il fatto che il principe andava considerato come l'unico detentore di un potere legislativo senza confini, in grado cioè di vincolare alla propria volontà la condotta dei sudditi di un impero sterminato». Cfr., per l'idea tardo-antica della subordinazione dell'imperatore alla legge (da coordinare con quella dell'imperatore come legge vivente), quale necessaria imitazione di Dio e della sua *humanitas*, Lyd., *De mag.* 1.3; Euseb., *Laud. Const.* 2.3; BAV, Vat. gr. 1298; *C. 1.14.4* (anno 429); *C. 5.16.27.1* (anno 530); *C. 6.23.31 pr.* (anno 534); *Nov. 8.11* (anno 535); *Nov. 18 praef.* (anno 536); *Nov. 59.7* (anno 537); *Nov. 69 praef.* (anno 538); *Nov. 69.4.1* (anno 538); *Nov. 80 praef.* (anno 539); *Nov. 81.2* (anno 539). Da ultimo, sul coordinamento tra investitura divina e fondamento popolare in Giustiniano, vd. GARBARINO, 2020.

volontà del popolo stesso⁹ – in realtà, non ne scalfiva, in quanto indispensabile, la autorevolezza.

V'è chi, come Papiniano – in un eccentrico testo latino che è libera traduzione e libero tradimento del pensiero e della lingua di un remoto modello greco in tema di νόμος¹⁰ – sceglie, tra le sue *definitiones*, di precisare la *lex* in termini difficilmente sovrapponibili *in toto* sia alla legge romana in senso tecnico (vuoi come provvedimento comiziale vuoi come costituzione imperiale)¹¹, sia all'ordinamento di Roma inteso analiticamente nel suo complesso¹². Sotto l'etichetta di *lex* non solo si annoverano, in *D.* 1.3.1, atti norma-

⁹ Il riferimento è alla *lex de imperio* (cfr. *CIL* VI.1, n. 930=*FIRA* 1.154-156) in virtù della quale, se la legge è *iussum populi*, ossia *id quod populus iubet*, e il popolo conferisce al principe l'*imperium*, allora anche quanto ordina o autorizza il principe ha forza di legge (anche se, in realtà, pare essere stata determinante per il conferimento del potere all'imperatore la delibera del senato): cfr. DE MARTINO, 1974, p. 462 s. Per il fondamento umano e popolare del potere imperiale in età tarda, oltre alla *Constitutio Deo auctore* (§ 7), vd. lo stesso passo delle *Institutiones* imperiali (1.2.6) in cui si trova scritto che il popolo *concessit* (ossia non «concede» più nel presente: cfr., *contra*, *D.* 1.4.1 pr.), nonché la *Novella* 77 dell'anno 537; cfr., inoltre, *PT* 1.2.3-12.

¹⁰ Pap., 1 def. *D.* 1.3.1: *Lex est commune praeceptum, virorum prudentium consultum, delictorum quae sponte vel ignorantia contrahuntur coercitio, communis rei publicae sponsio*. Cfr. RONTONDI, 1912, p. 10; SERRAO, 1973, p. 839; TALAMANCA, 1977, p. 214 nt. 28; STOLFI, 2004, p. 444 s.; FRESSURA, MANTOVANI, 2018, p. 644 nt. 84. Il frammento è il primo del titolo *D.* 1.3 (*de legibus senatusque consultis et longa consuetudine*) che precede il titolo *D.* 1.4 (*de constitutionibus principum*), laddove nel Codice sotto il medesimo titolo (1.14) sono ricomprese le *leges* e le *constitutiones principum* insieme agli *edicta*, mentre ai *mandata principum* e ai *senatusconsulta* sono dedicati i titoli 1.15 e 1.16. In *D.* 1.3, dunque, i giustinianeî trattarono in termini unitari di legge il sistema positivo delle costituzioni imperiali, dei frammenti dei giuristi classici recepiti nel Digesto, nonché dei rudimenti delle Istituzioni (cfr. *Constitutio Tanta* 19, 22-24; *Constitutio Imperatoriam* 7): non mi sembra, quindi, stravagante, a mente di una tale nozione estesa di *lex*, la collocazione del passo papiniano a esordio del titolo 1.3 (e non, invece, del titolo 1.4), con caratterizzazione sincronica e tutta calata nel presente delle plurime componenti del diritto giustiniano quali diverse forme di *lex*.

¹¹ Gell., 10.20.2; Gai., 1.3; *Inst.* 1.2.4. TALAMANCA, 1977, p. 214 nt. 28, aveva sottolineato come la nozione di partenza, ossia del modello greco di Papiniano, dovesse riferirsi a statuizioni positive assimilabili alle *leges rogatae*; cfr. MAROTTA, 2016, p. 7; GUARINO, 2009; vd., inoltre, GALLO, 2018, p. 42 s., propenso non solo a escludere modelli demostenici per Papiniano, ma anche a ritenere papiniano, nella definizione di legge di *D.* 1.3.1, solo il tratto *communis rei publicae sponsio*. Da ultimo (con rilievi che direttamente espressi circa Marciano ben possono estendersi anche a Papiniano), vd. DURSI, 2019, p. 108 s.: da un lato, «la circostanza che non venissero più promulgate leggi comiziali, non toglieva interesse alla trattazione circa la loro natura e il loro significato, posto che esse continuavano a disciplinare importanti materie», tanto che «i giustinianeî nel primo libro del Digesto dedicano il titolo terzo alle leggi, ai senatusconsulti e alle consuetudini, in un contesto in cui almeno le prime due tipologie di fonti erano da molto tempo non più promulgate»; dall'altro «il rilievo assegnato ... alla nozione di legge» poteva lasciar trasparire «una qualche polemica rispetto all'ormai consolidato assetto delle fonti del periodo» (cfr. DURSI, 2019, p. 50, 54).

¹² Νόμος, del resto, indica in Grecia l'ordinamento nel suo complesso, più che essere un esatto corrispondente della sola legge (vd., per tutti, CASCIONE, 2024). Cfr. SERRAO, 1973, p. 839,

tivi qualificabili come *commune praeceptum*, ma si concentra anche l'allusione alla imprescindibilità – sul piano della creazione e della applicazione del diritto – dei consulti forniti nel presente e nel passato dalla giurisprudenza, il richiamo alla funzione repressiva dei delitti volontari e involontari, nonché la descrizione della natura vincolante e della forma contrattuale degli atti legislativi stessi (o forse, e meglio, la loro contrattualità collettiva e, per questo, la loro vincolatività generale)¹³. Pur data la innegabile compressione, nel III secolo d.C., delle fonti di produzione del diritto in mano all'imperatore, quest'ultimo – secondo quanto parrebbe suggerire la resa papiniana di *lex* – né dai giuristi né dal popolo prescindeva, perché anche ogni sua costituzione, in definitiva, tanto presupponeva contenutisticamente l'attuale *consultum* dei *prudentes* (ed era perciò mediata estrinsecazione di razionalità scientifica) quanto era formale estrinsecazione della *communis rei publicae sponsio* (ed era perciò, seppur solo sillogisticamente grazie alla *lex de imperio*, espressione di consenso popolare)¹⁴.

Lungo questa scia di realistica osservazione dello *status quo* e di posata valutazione dei suoi caratteri, Marciano – che termina il suo monumentale manuale sicuramente dopo la morte di Caracalla¹⁵ – parrebbe voler andare ben oltre la visione di Ulpiano e quella di Papiniano¹⁶.

per il quale si tratta della definizione di legge in generale, ossia di qualsiasi norma dell'ordinamento giuridico e non della legge comiziale; più di recente, vd. STOLFI, 2004, p. 470 s., e 2013, p. 283 s., che, sulla scia di MARTINI, 1997, nonché di GIUFFRÈ, 1976 e di BISCARDI, 1988, si è mostrato propendere per una nozione papiniana di «legge in generale».

¹³ Cfr., in questi termini, MARTINI, 1997, p. 35.

¹⁴ Cfr. Pap., 2 *def. D.* 1.1.7 pr.

¹⁵ Cfr. FERRINI, 1929, p. 277, 285 s.; HONORÉ, 1962, p. 212 s.; DE GIOVANNI, 1989, p. 6, 17; 2006, p. 498 s.; 2007, p. 90 s.; LIEBS, 2011, p. 48, 56; PIETRINI, 2012, p. 52; FRESSURA, MANTOVANI, 2018, p. 633, 639, 659. Forse sotto Macrino (217-218 d.C.) potrebbe collocarsi la scrittura delle *Institutiones* secondo DURSI, 2019, p. 25, 52. Questa lieve retrodatazione rispetto alle altre proposte permetterebbe: sia di spiegare il silenzio serbato da Marciano alle costituzioni non solo di Eliogabalo, ma anche di Alessandro Severo; sia di valorizzare il riferimento nelle Istituzioni al *divus Severus* e al *divus Antoninus* (in contrapposizione alla menzione alla divinizzazione del solo Settimio Severo nelle altre opere scritte dal giurista, quando Caracalla era ancora in vita); sia di giustificare la citazione da parte di Paolo (75 *ad edictum*) e di Ulpiano (6 *ad Sabinum*) di Marciano (*D.* 7.9.8; *D.* 28.15); sia di ipotizzare un discepolato di Marciano presso Papiniano (che non cita il primo ma è da questi copiosamente citato) e non, invece, presso Ulpiano (che cita il primo, ma non è da questi citato). V'è, in verità, che il riferimento al *noster imperator* in Marc., 13 *inst. D.* 37.14.5.1 non permette di identificare con esattezza l'autore del rescritto in tema alimentare, successore di Caracalla, ossia Macrino, Eliogabalo o Alessandro (cfr. FERRINI, 1929, p. 285; LIEBS, 2011, p. 48, 56; FRESSURA, MANTOVANI, 2018, p. 633, 639, 659; MANTOVANI, 2018, p. 604, nota 29). Non credo sia da escludere, anche data la mole dell'opera, una possibile redazione delle *Institutiones* iniziata – con i primi libri – sotto Macrino e/o Eliogabalo, ma conclusa solo anni dopo (ossia ancora sotto Eliogabalo oppure sotto Alessandro).

¹⁶ Marc., 1 *inst. D.* 1.3.2: *Nam et Demosthenes orator sic definit: τοῦτό ἐστι νόμος, ὃ πάντας ἀνθρώπους προσήκει πείθεσθαι διὰ πολλά, καὶ μάλιστα ὅτι πᾶς ἐστι νόμος εὖρη-*

Anzitutto, il giurista riporta il testo greco del passo – attribuito a Demostene – da cui lo stesso Papiniano aveva più che plausibilmente preso ispirazione: la cornice è, dunque, quella di un'operazione che potrebbe essere anche intesa, più che come mera critica alla equivoca e controversa traduzione giurisprudenziale latina – à la Cicerone¹⁷ – di νόμος con *lex*, come precisazione a livello filologico nonché coronamento a livello contenutistico e funzionale della (parziale) *definitio* papiniana¹⁸. Il νόμος preliminarmente identificato,

μα μὲν καὶ δῶρον θεοῦ, δόγμα δὲ ἀνθρώπων φρονίμων, ἐπ' ἀνθρώπων δὲ τῶν ἐκουσίων καὶ ἀκουσίων ἀμαρτημάτων, πόλεως δὲ συνθήκη κοινὴ, καθ' ἣν ἅπανσι προσήκει ζῆν τοῖς ἐν τῇ πόλει. *sed et philosophus summae stoicae sapientiae Chrysippus sic incipit libro, quem fecit* περὶ νόμου· ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχυρῶν καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα, καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν ζώων, προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον. Cfr., su σοφία/*sapientia* (come il sapere delle cose umane e divine) e su φρόνησις/*prudentia* (come saggezza che permette la distinzione tra ciò che è da fare e ciò che è da non fare, tra il bene e il male, quando *tertium non datur*), *SVF* I.374, II.35, III.262, 314, 613, 614; Cic., *De off.* 1.153. I segni *nam et* collegano, nel contesto della compilazione, il frammento *D.* 1.3.2 con il precedente: non sono parole di Papiniano, che scrive prima di Marciano, e, presumibilmente, neppure di quest'ultimo (cfr. GALLO, 2018, p. 27 nt. 88). La definizione demostenica (in una con quella crisippea) ben si prestava a facili riletture unitarie di tipo stoicizzante, in senso panteistico e giusnaturalistico, universalistico e razionalistico. Infatti, in linea con una tradizione risalente ai presocratici, con le dottrine platoniche e aristoteliche, nonché in disaccordo con la lettura naturalistica della scuola dei cinici, lo stoicismo – ad esempio quello di Zenone, Cleante e Crisippo assimilato dallo stesso Cicerone – postulava, *in primis*, l'essere di un κοινὸς νόμος: proiezione del principio, divino e assoluto, della ragione comune; realtà immanente pervasiva della natura universale; fonte primaria e fondamentale di regole di condotta per l'umanità (gregge che pascola insieme e allevato in comune, unico assetto politico); matrice della retta ragione che si manifesta nel saggio e lo ispira a vivere secondo virtù e con utilità, ossia in conformità al sé, omologando la volontà umana a quella divina e l'azione umana alla legge della natura. Quanto, poi, all'innegabile pluralità dei differenziati ordinamenti particolari umani, gli stoici li concepivano come epiteti, aggiunte estensive al nucleo essenziale nomico (comune, razionale, naturale, divino, sapienziale), ancorché fosse da seguire il solo vero diritto, ossia quanti *praecepta* fossero riconducibili al diritto naturale (positivizzato o meno) e non, invece, quelle *leges populorum* positive ma contrarie a *iustitia* o comunque non espressione della *lex naturae* (cfr. POHLENZ, 1967, p. 269); ciò – soprattutto nella rappresentazione ciceroniana del *de officiis* – secondo una prospettiva non condivisa pienamente dai giuristi repubblicani, che ritenevano che il *ius* della *civitas* non dovesse essere sempre espressione del *ius* delle *gentes*, ma che invece quest'ultimo dovesse essere ricompreso nel primo (cfr. FIORI, 2021, p. 41 s., 75 s., 245 s., 310 s.; 2016, p. 110 s.): Diog. Laert., 7.88; *SVF* I.262, 537, III.314, 323, 326, 360, 611, 613, 627; Cic., *De off.* 3.27, 3.21-3.32, 3.33-3.69, 3.70-3.95; Cic., *De fin.* 3.20, 3.71, 4.11; Cic., *De nat. deor.* 1.74; Cic., *De leg.* 1.18, 1.20, 1.28, 1.33, 1.35, 1.42-1.44, 2.1.2, 2.8-2.13, 2.61, 3.3, 3.49; Cic., *De inv.* 2.65-67; Cic., *De part. or.* 37.129-130; Cic., *De rep.* 1.17.27, 3.4.7. In linea con questa dottrina, lo stesso νόμος in *D.* 1.3.2 potrebbe leggersi in chiave stoica come espressione di vero diritto naturale: sia della ragione retta e comune (divina), sia della ragione dei sapienti (celeste), sia delle convenzioni derivative dei vari popoli (umane).

¹⁷ Cic., *De leg.* 1.19 e 2.59.

¹⁸ Cfr., sul tema, STOLFI, 2004, p. 441 s.; 2013, p. 283 s.

nel paragrafo sedicesimo dell'orazione *Contro Aristogitone*, in un ordine prescrittivo generale orientato al giusto e al bello¹⁹ nonché all'utile, è non solo «statuizione di uomini sapienti» (δόγμα δὲ ἀνθρώπων φρονίμων), più che *consultum virorum prudentium* secondo la resa papiniana; è non solo «strumento correttivo» degli illeciti (ἐπανόρθωμα δὲ τῶν ἐκουσίων καὶ ἀκουσίων ἀμαρτημάτων), più che *coercitio*, come invece si legge nel passo delle *definitiones* conservato in *D. 1.3.1*; è non solo «comune accordo della comunità politica» (πόλεως δὲ συνθήκη κοινή; *communis rei publicae sponsio*). Esso è anzitutto «invenzione e dono divino» (εὑρημα μὲν καὶ δῶρον θεῶν): connotati questi che, in evidente ossequio all'idea ancora difficile da abbandonare dell'umanità dell'esperienza giuridica romana, venivano intenzionalmente trascurati da Papiniano che, per l'appunto, ometteva traduzioni del tipo: *inventio et donum deum*²⁰.

Se *lex* era, pur nella variabilità semantica legata alla sua tecnica specificità, termine inidoneo ad abbracciare esaustivamente la multiformità stratificata

¹⁹ Il greco καλὸν καὶ δίκαιον – espressione analoga a καλὸν καὶ ἴσον, posto che δίκαιον è fatto corrispondere (anche) a ἴσον già da Aristotele (*Eth. Nic.* 1131 a 13; *Mag. mor.* 3.13; cfr. Cic., *De leg.* 1.19; vd. anche *Bas.* 2.1.1) è traducibile nel latino *bonum et aequum* (MANTOVANI, 2017 a, con valorizzazione di *Epistula M. Aemilii et SC. de Magnetum et Priensium litibus*, l. 57-60 Sherk) e tale traduzione doveva essere non solo fedele e immediata, ma anche assai suggestiva, lasciandosi così la locuzione greca facilmente decontestualizzare e manipolare per essere assimilata ai contesti e ai testi del diritto romano.

²⁰ Cfr., per tutti, MCCLINTOCK, 2016, che icasticamente discorre di un diritto, quello di Roma, essenzialmente «senza dèi»: è, del resto, questo uno dei fulcri dell'esperienza giuridica romana – almeno sino all'età protoclassica – emergente dalle pagine di SCHIAVONE, 2017, sulla invenzione del *ius*, creazione essenzialmente umana (anzitutto sapienziale), e non rivelazione divina, comando meramente politico, ordine trascendente di natura (tuttavia, contro la lettura schiavoniana secondo cui Ulpiano avrebbe inteso l'*ars* celsina nel senso di una «disciplina razionale» tratta dalla natura e, quindi, la avrebbe riusata come «limpida consacrazione della prospettiva giusnaturalistica», cfr., paradigmaticamente, GALLO, 1988; 2006; 2008). Vero è che allo stesso *ius divinum*, come anche al *ius humanum* (entrambi parti integranti del diritto della *civitas*) dedicano la loro attenzione e il loro interesse gli esseri umani quali inventori di regole e, prima ancora, di soluzioni, senza essere di regola *medium* di dèi legislatori: Numa è re esperto di tutto il *ius divinum atque humanum*; il *pontifex maximus* è detto *iudex atque arbiter ... rerum divinarum humanarumque* (Fest., s.v. *ordo sacerdotum*, 200 Lindsay; Cic., *De orat.* 3.134; Liv., 1.20.6; Vell. Pat., 2.26.2); i giuristi classici sono esperti conoscitori di *ius divinum* e di *ius humanum*, atteso che la *iuris prudentia* è *divinarum atque humanarum rerum notitia* e valore aggiunto già in epoca repubblicana per i pontefici, una volta laicizzatosi il ceto dei giuristi (Ulp., *1 reg. D.* 1.1.10.2; Cic., *De leg.* 2.47), così come deve esserlo il principe (Tac., *Ann.* 3.70.3, 4.38.3, 6.26.1; Aur. Vict., *Epit.* 13.9) o così come può esserlo un uomo di elevata cultura (Macrob., *Sat.* 3.9.16): gli dèi romani né emanano leggi (Augustin., *De civit.* 2.4), né pronunciano sentenze, ma, facendo parte di una comunità condivisa con gli uomini (Cic., *De leg.* 1.23; Cic., *De nat. deor.* 1.116), risultano addirittura soggetti al diritto romano, oltre che soggetti di diritto, come attesta Trebazio Testa (Macrob., *Sat.* 3.3.2, 3.3.4), quando definisce come sacro ciò che versa in stato di appartenenza o soggezione a una o più divinità ritenuta quindi 'capace' (cfr. IMPALLOMENI, 1971).

del sistema romano del III secolo d.C., in *D. 1.3.2 νόμος* – ossia l'originale greco del IV secolo a.C. capace nella sua monolitica indistinzione, di riferirsi, come insegneranno anche i bizantini, tanto a *lex* e a *ius* quanto a *mos*²¹ – veniva fatto oggetto, dal giurista severiano, di una torsione e di una riattualizzazione semantiche che potessero così fotografare e sintetizzare (più che apertamente censurare)²² anche la complessità dei suoi tempi: val a dire di una realtà – come si è già rilevato – ben diversa da quella repubblicana e da quella dei primi decenni del principato, oltre che, come è ovvio, dall'Ate-ne democratica o dalla Grecia arcaica. Il generale ordine 'nomico' vigente a Roma, che era sì *in primis* imperiale (ossia attuato mediante provvedimenti, costituzioni e senatoconsulti, sia aventi forza di legge popolare sia orientati

²¹ Cfr. TROIANOS, 1992; SCHIPANI, 2005; CARDILLI, 2022; CASCIONE, 2024. Per l'uso classico di νόμος nel senso di *ius* cfr. Ulp., *1 inst. D. 1.1.6.1: Hoc igitur ius nostrum constat aut ex scripto aut sine scripto, ut apud Graecos τῶν νόμων οἱ μὲν ἔγγραφοι, οἱ δὲ ἄγραφοι* (cfr. *Inst. 1.2.3*); la stessa *Constitutio Δέδωκεν* pr. (cfr., altresì, il più breve dettato della *Constitutio Tanta*, 1.17.2 pr.) attribuisce alla *iuris prudentia* la funzione di νομοθεσία; cfr. *PT 1.2.8* per la resa di *iuris consulti* con περὶ τοῦ νόμου ἐπερωτώμενοι. Da segnalare, inoltre, che in linea generale Teofilo traduceva il latino *ius* con νόμος e conservava il più possibile *lex* (*PT 1.2.4: τὸ δὲ παρὰ τοῦ δήμου νομοθετούμενον λέγεται lex. ἐπειδὴ ἔγγράφως ὁ δῆμος ἐνομοθέτησε κοινὸν δὲ τῶν ἐγγράφων νόμων ὄνομα τὸ lex...*); parimenti, nella *Summa* dell'Anonimo, *D. 1.1.1 pr.* è reso con νόμος ἀπὸ τῆς δικαιοσύνης ὠνόμασται; ἔστι γὰρ νόμος τέχνη τοῦ καλοῦ καὶ ἴσου. Νόμος era tuttavia impiegato come corrispondente di *lex* per significare il provvedimento emanato dall'imperatore: per esempio, *quod principi placuit legis habet vigorem* (*D. 1.4.1 pr.*) viene reso con ὅπερ ἄρ᾽ ἐσει τῷ βασιλεῖ, νόμος ἐστὶν in *Bas. 2.6.2*; e con riguardo alla *definitio* di Papiniano in *D. 1.3.1* la versione di *lex* in *Bas. 2.1.13* è, senza sorprese, νόμος. Per la resa bizantina di *mos* con νόμος ἄγραφος, cfr. *PT 1.2.1: ἅπας οὖν δῆμος ἢ ἐγγράφοις κέχρηται νόμοις ἢ ἄγραφοις* (*Inst. 1.2.1*; Gai., 1.1; *D. 1.1.9: omnes populi, qui legibus et moribus reguntur*).

²² Così, invece, DURSI, 2019, p. 53 s., che, da una parte, sostiene come il giurista avesse colto «sia pur con qualche ritrosia, come il ruolo della giurisprudenza fosse ormai ancillare almeno nel momento della produzione del diritto e dovesse in concreto sostanzarsi in un commento delle decisioni imperiali»; dall'altra, immagina che il quadro emergente dalla citazione di Demostene e di Crisippo presenti «una qualche distanza con la realtà effettuale severiana», dove «la sovranità apparteneva al *princeps*, non già alla legge»; indi ipotizza che «Marciano, per esprimersi in difformità dallo 'spirito del tempo'» si facesse «schermo delle altrui parole», in quanto, in generale, il giurista si sarebbe servito dei «dotti dell'antichità per esprimersi in maniera difforme dall'orientamento imperiale, per veicolare cioè idee non collimanti con quelle del potere politico e, forse, una tale cautela scaturiva, appunto, dalla difficoltà dei tempi». Premesso che entrambe le citazioni – purché non siano un mero espediente esornativo – non possono che essere una forzatura se impiegate come mezzi di lettura della Roma del III secolo d.C., invero ciò che non convince è il presunto impiego marciano della citazione letteraria a strumento generale di censura: se così può anche essere in *D. 1.8.6.5* (ove si cita Virgilio in dissonanza con Marco Aurelio e Lucio Vero), altrettanto non è né in *D. 32.65.4* (dove Omero è citato a integrazione di una interpretazione di Cassio e a sostegno di una integrazione suggerita dallo stesso giurista severiano), né in *D. 39.6.1 pr.-1* (dove Omero è richiamato, ma senza riproduzione testuale, proprio a sostegno di una nozione comune di *donatio mortis causa* come atto revocabile).

dalla *iurisprudencia* di palazzo), non poteva comunque gettare nell'oblio la sua stessa storia, essendo il *ius* creato dai giuristi nel corso dei secoli ancora un punto di riferimento ineludibile al disciplinamento della vita nel presente, così come lo erano – seppur non più promulgate – le *leges rogatae*. Del che era testimonianza lo stesso procedere delle *Institutiones* marcianee, opera donde era tratta la bifora citazionistica conservata in *D.* 1.3.2²³: un lavoro ponderoso in ben sedici libri, non solo strutturalmente enciclopedico, arioso e vivace per la singolare apertura culturale (testimoniata dall'impiego intertestuale del greco e soprattutto dall'abbondare di dotte citazioni letterarie greche e latine), ma altresì profondo e solido, senza essere nostalgico, sia per la rilevanza attribuita al pensiero dei giuristi precedenti con le loro disparità di vedute e alle non poche leggi repubblicane ancora vigenti, sia per il massiccio richiamo – non di rado a mo' di chiosa e *regula* – alle costituzioni imperiali²⁴.

Ora, se per i compilatori, l'affermazione di un diritto di matrice divina – per il tramite dell'imperatore quale legislatore e interprete delle leggi *Deo auctore*, nonché quale νόμος ἔμψυχος²⁵ – non poteva essere ragione di scandalo (così come, del resto, non lo era la qualifica in termini di *lex* tanto degli *iura* quanto delle costituzioni oltre che delle leggi popolari), l'umanità delle plurime declinazioni del diritto romano stratificatesi nel tempo (cui lo stesso

²³ Cfr. DURSI, 2019, p. 61, che – sulla scorta di FRESSURA, MANTOVANI, 2018, p. 659 s., i quali parlano di un manuale globale espositivo del diritto romano in una dimensione ecumenica – ritiene l'opera «un trattato di diritto, non circoscritto ... al solo *ius civile*, con l'ambizione di rivolgersi ai giuristi coevi e agli esperti di diritto e non con intenti squisitamente didattici»; *contra*, vd. MAGANZANI, 2019.

²⁴ DURSI, 2019, p. 37, 53, 108.

²⁵ Il testo di *D.* 1.3.2 rivela una indiscussa trasformazione, attestata *per tabulas*, dell'originale δῶρον θεῶν (Demosth., *In Aristogit.* I XXV.16) in δῶρον θεοῦ, compilatorio più che marcianeo. Il significato di questo tratto di *D.* 1.3.2, con sostituzione del plurale con il singolare, si pone in linea con l'idea tarda di una βασιλεία dell'imperatore *conditor et interpret legum* fondata divinamente – idea affermata nel IV secolo (cfr. Themist., *Or.* 1.15 b; 5.64 b; 8.118 d; 9.127 b; 16.212 d; 19.228 a Schenkl, Downey), per essere approfondita dalla pubblicistica bizantina del VI secolo (*Coll. Avell.* 196.1-2=CSEL XXXV.2.655; Agap., *Cap. adm.* 1; 6; 30; 37; 53; 61=PG LXXXVI.1, 1163-1182) e, poi, per percorrere tutta la legislazione di Giustiniano dalla *Constitutio Deo auctore* (cfr. *C.* 1.17.1 pr., anno 530), dove però si coordina con il diverso principio della derivazione popolare (di cui si può trovare cenno nella stessa definizione marcianea di νόμος come accordo comune della πόλις), nonché dalla *Constitutio Tanta* (cfr. § 18), sino alla Novella 137 emanata nel 565 (cfr. *proemium*): il potere imperiale si manifesta anzitutto nella νομοθεσία e nella interpretazione dei νόμοι e l'imperatore, essere umano al di sopra delle leggi da lui poste e da lui interpretate, è egli stesso νόμος ἔμψυχος, legge vivente, per volontà di Dio (vd. *C.* 1.14.12.5, anno 529; *Nov.* 105.2.4, anno 537); cfr. *Nov.* 69.4.1 (anno 538); *Nov.* 72 praef. (anno 538); *Nov.* 73 praef. 1 (anno 538); *Nov.* 113.1 pr., 113.3 (anno 541).

Papiniano, con il suo silenzio, faceva implicito cenno)²⁶ non poteva che contrastare con il tratto, riprodotto invece da Marciano, di Demosth., *In Aristogit. I* XXV.16, in cui si precisava l'essere archetipico del precetto generale del νόμος nel senso di εἶρημα e di δῶρον della (o, meglio, delle) divinità. E, inverosimilmente, neppure la stessa citazione dal περὶ νόμου di Crisippo, che il giurista severiano fa seguire alla riproduzione delle qualificazioni retoriche contenute nel discorso giudiziario ascrivito a Demostene, apre all'idea di una creazione divina del diritto o di una creazione umana ispirata o fondata divinamente: il νόμος, infatti, è re di tutte le cose umane e divine; sovrintende il buono e il turpe; è arconte ed egemone degli animali che per natura sono politici; è canone del giusto e dell'ingiusto; è indice di quello che si deve fare e di quello che si deve non fare. Il νόμος, insomma, nella versione stoica (ma di chiara ascendenza pindarica)²⁷, non è connotato sotto il profilo della fonte (non essendo cioè, a differenza di quanto traspare dalla triplice qualificazione di Demosth., *In Aristogit. I* XXV.16, né prodotto della grazia divina, né manifestazione della volontà di singoli uomini o della collettività). E neppure lo è sotto quello dei destinatari (non essendo conforme alla lettera del suo modello poetico di V secolo a.C., predicante, invece, la regalità del νόμος su immortali e mortali indistintamente)²⁸. Di contro Crisippo, e con lui Marciano, prima enuncia la universalità dei contenuti del

²⁶ La definizione di legge data da Papiniano è scevra da qualsiasi rimando al divino o, più in generale, al metafisico (cfr., in tal senso, BEHREND, 2014, p. 286), mentre con il richiamo a Demostene e a Crisippo Marciano recupera una dimensione di trascendenza (POHLENZ, 1967, p. 268): «ma non dobbiamo pensare che si consumi qui una piena inversione di tendenza, col regresso al senso (esclusivo) di legge divina, perdendo ogni identificazione con i dettami della comunità politica» (STOLFI, 2020, p. 97). Sicuramente, nel contesto stoico, l'antitesi sofistica (implicante dissidio) tra νόμος e φύσις si riesprime innovativamente, come una antitesi tra φύσις e θέσις (Diog. Laert., 7.127: φύσει τε τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὥς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὁρθὸν λόγον; vd., inoltre, Diog. Laert., 7.87-88; Stob. 2.184). Lo stesso Cicerone (cfr. Cic., *De leg.* 1.41, 2.8-13; *De off.* 3.104) in prospettiva stoica ritiene che il vero diritto si identifichi nella *lex naturae* (esistendo un νόμος κοινός che è espressione di un λόγος ὁρθός e κοινός, ossia di una universale *recta ratio*, appresa grazie a *ratio mensque sapientis*, di cui è pervasa la natura e che precede gli stessi *iussa ac vetita populorum*): agire secondo natura (positivizzata o meno), a prescindere dalla sanzione (positiva), pertanto, consente al *sapiens* e al *iustus bonus vir* di discernere i comportamenti giusti da quelli errati: cfr., per tutti, FIORI, 2011, p. 41 s., 48, 74 s.

²⁷ Cfr. Pind., *fr.* 169 a Maehler. La letteratura accumulatasi sul tema è considerevole: cfr., tra i più recenti, DEMOS, 1994; KYRIAKOU, 2002; STOLFI, 2010, p. 129 s.; 2012, p. 17 s., 29 s.; 2020, p. 79 s., 90 s.; STEFOU, 2015; ZARTALOU, 2018, p. 216 s.

²⁸ Non sembrano adeguatamente valorizzare il dato né ZARTALOU, 2018, p. 255 nt. 93, né DURSÌ, 2019, p. 109, né SILLI, 2023, p. 171 s., e nt. 22, là ove – al contrario – tendono a omologare *in toto* Pindaro e Crisippo nella definizione dei caratteri del νόμος, da intendersi come «ordinamento universale sovrano» (BANFI, 2010, p. 26). Infatti, mentre il primo esplicita come la βασιλεία del νόμος concerna, sul piano dei destinatari, tutti i mortali e gli immortali, così come si evince dall'uso sovraesteso del genitivo maschile – più che neutro – plurale di θνατός e ἀθάνατος (νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων), il secondo – e

νόμος, ordine sovrano che regge – proprio come la *prudentia* che è coltivata dai giuristi, secondo Ulpiano – la totalità delle *res humanae* e delle *res divinae*²⁹; poi si concentra, in una serrata trafila di icastiche puntualizzazioni, sulla finalità ordinatrice dei rapporti umani nella necessaria dimensione del politico³⁰, sulla funzione discretiva e valutativa tra i poli contrapposti della positività e della negatività, nonché, infine, sulla forma prescrittiva che ordina e vieta.

La doppia citazione – prima demostenica e poi crisippea – inserita da Marciano in una delle pagine iniziali delle sue *Institutiones* si schiude a mondi totalmente altri, e sotto più prospettive, rispetto alla realtà degli ultimi decenni prima della grande anarchia militare.

Da una parte, la resa congiunta del segno νόμος in termini di diritto di matrice divina, di diritto a formazione prudenziale e, infine, di diritto vincolante perché fondato sul consenso generale si presenta non solo come scentrata nel contesto romano delle fonti di produzione ancora vitali nel III secolo d.C., ma altresì come problematica e meritevole di approfondimento nella realtà greca del IV secolo a.C. Con riferimento al primo, e più esattamente nella cornice dell'esordio delle *Institutiones*, o si attribuisce alla *definitio* greca una innocua funzione meramente esornativa e priva di ricadute pratiche nel presente o, nell'escludere la sua neutralità classificatoria, la si deve necessariamente forzare, anche se con estrema fatica, alle categorie e alle forme dell'età dei Severi quando, per l'appunto, i giuristi operavano all'ombra dell'imperatore, le leggi rogate non erano più promulgate (se non *de imperio*), l'ideologia di un potere normativo imperiale non solo assoluto ma anche derivato da Dio non era ancora attecchita (come, del resto, già accade con la definizione inclusa in *D. 1.3.1*, ove la si ritenga autenticamente papiniana, nonché calco latino di Demosth., *In Aristogit. I* XXV.16). Con riferimento alla seconda, la triplice qualificazione del νόμος avente come criterio delle sue tre manifestazioni la fonte di produzione

così Marciano – modifica l'originale pindarico, specificando gli oggetti o le materie di cui il νόμος è βασιλεύς, come rivela l'inserzione stoica, assente nell'attacco di Pind., *fr.* 169 a Maehler, di πράγματα al genitivo (ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων). Che non siano le azioni, divine e umane, a essere assoggettate alla regalità del νόμος, ma le *res*, è provato dalla resa *sub specie iuris* di πράγμα, in contesti analoghi, con il sostantivo latino appena ricordato: cfr. σοφία δὲ ἐστὶ νόμου ἢ γνῶσις τῶν θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων τοῦ τε δικαίου καὶ ἀδίκου ... νόμου ἐστὶ σοφία καὶ ἐ[πι]στήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων γνῶσις, δικαίου τε καὶ ἀδίκου κατάληψις (*Schol. ad Inst.* 1.1.1=cod. Laurentianus gr. LXXX.1, f. 33: *iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*); *SVF* II.35, 36; Cic., *De off.* 1.153: Cic., *De orat.* 1.212; *De fin.* 2.37; *Tusc.* 4.57, 5.7; Sen., *Ep.* 89.5; Albin., *Didask.* 1.5 (H 152); *Inst.* 1.1.1.

²⁹ Ulp., *1 reg. D.* 1.1.10.2: *iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*; cfr. GALLO, 1988, p. 16 s.; DALLA, 1997; BREONE, 2004, p. 346 nt. 91; FALCONE, 2004, p. 79 s.; SCHIAVONE, 2017, p. 405, 408 nt. 19 e 34.

³⁰ Cfr. Aristot., *Pol.* 1253 a 2.

va armonizzata non soltanto agli scopi e ai contenuti del discorso giudiziario in cui è contenuta, ma altresì alle strutture politiche e giuridiche dell'Atene democratica, una πόλις priva di autentici giuristi³¹ in cui la creazione di nuovo diritto era, su proposta popolare, nelle mani del Consiglio, dell'Assemblea e del Collegio dei nomoteti, secondo uno schema ben più complesso di quello riassumibile nel binomio contrattuale proposta-accettazione (che inerirebbe a συνθήκη e a sponsio)³².

Dall'altra, il richiamo *ad adiuvandum* a Pindaro, non diretto ma mediato dalla rilettura proposta dal filosofo stoico Crisippo della fortunatissima gnome del poeta tebano sulla regalità suprema e universale del νόμος (νόμος ὁ πάντων βασιλεύς), lungi dal predicare per il diritto a fonte umana un fondamento immediato (come la rivelazione) o mediato (come la ispirazione o la giustificazione) nella dimensione divina, si presta nella prospettiva e nella cornice marciante a una torsione attualizzante e a una decontestualizzazione romano-centrica. Se di lì a poche decadi dalla fine della dinastia dei Severi l'ideologia del potere si sarebbe orientata definitivamente, da un lato, verso la immedesimazione della persona dell'imperatore nel νόμος animato e, dall'altro, verso la proclamazione di una normatività umana fondata ultra-terrenamente (così che le stesse costituzioni avrebbero potuto dirsi volontà dell'imperatore, volontà del popolo, nonché, in qualche modo, anche espressione del divino), nella prima parte del III secolo d.C., invece, sia il diritto ormai attualmente creato soltanto dal *princeps* e dalla sua cancelleria, sia quello – ancora vigente, ma esaurito – affiorante nel fluire della storia della repubblica e del principato sarebbero stati connotati, nella loro rotondità onnicomprensiva, come forme di disciplinamento tanto dei rapporti verticali tra uomo e divinità, tanto di quelli orizzontali interumani³³.

³¹ Cfr., per tutti, STOLFI, 2020, p. 44 s.

³² Cfr., per tutti, STOLFI, 2018, p. 53 s.

³³ Cfr., per tutti, FIORI, 2017, p. 120; 2018, p. 195 s.. Invero, a titolo di mero esempio, i pochi passi che potrebbero essere letti come sintomo di – ancorché non ben definite – concezioni teogoniche in Roma (cfr., per tutti, ORESTANO, 1939, p. 194 s., 200 s., 212 s.; 1967, p. 99 s., 160 s.), non sono probanti in senso assoluto: in Cic., *Tusc.* 4.1, la stessa qualifica di opera compiuta *divinitus* attribuita alla legislazione regia arcaica ben potrebbe riferirsi non tanto a un diritto ispirato o voluto dalla divinità, quanto a un diritto connotato da tratti di mirabile significatività; così, anche in Cic., *Philipp.* 11.29, la violazione di *omnia deorum hominumque iura* ben potrebbe essere espressione (con genitivo, *deorum* e *hominum*, non tanto soggettivo e, dunque, indicativo degli autori di due ordini giuridici separati, quanto di relazione, ossia con riferimento ai destinatari delle regole di disciplinamento del diritto della *civitas*) di una trasgressione rilevante sia sotto il profilo dei rapporti uomo-dio sia sotto quello dei rapporti uomo-uomo (cfr. Claud. Donat., *Aen.* 2.175); infine, in Cic., *De part. or.* 37.129, ove si illustra la *ratio iuris*, più che una contrapposizione tra *ius humanum* e *ius divinum* a livello di fonti (*lex* da un lato; *natura* e divinità, dall'altro) viene prospettata l'inerenza a entrambe le parti del diritto cittadino sia della legge sia della natura, ancorché il primo polo (quello umano) sia espressione di *aequitas* e il secondo (quello divino) di *religio*.

A mente delle osservazioni versate nelle pagine precedenti, ovverosia muovendo dalla riproduzione del passo – usualmente, anche se non universalmente³⁴ – attribuito a Demostene e dall'esordio pindarico dell'opera di Crisippo, il presente contributo tenterà di precisare forme e contenuti dell'interrelazione, emergente sia lungo il percorso della storia delle idee e delle istituzioni del mondo greco, sia entro la cornice del problema inerente la creazione del diritto, tra il piano umano e il piano divino, all'insegna del νόμος. Da una parte, il modello 'nomico' – di ispirazione alla stravagante definizione papiniana inclusa in *D.* 1.3.1, nonché di riferimento per le problematiche citazioni marcianee in *D.* 1.3.2 – ha condotto alla enucleazione dei tre fondamentali connotati del diritto ateniese del IV secolo a.C. in termini di giustizia, bellezza e utilità, nonché alla giustapposizione tra la fede nella scaturigine divina dell'ordine positivo (idea scandalosa non in sé e per sé, ma se applicata alla Roma non solo dell'età repubblicana, ma financo di quella dell'impero) e il dato storico della operatività delle fonti di produzione del diritto o umano-sapienziali o umano-convenzionali. Dall'altra, esso, sin dall'epoca arcaica, si è connotato come portato della deantropomorfizzazione di Zeus, dio descritto nell'ambito del mito come sovrano assiso in trono, vittorioso sui titani e motore immobile³⁵: la versione impersonale della somma divinità olimpica ha infatti trasformato il νόμος in un βασιλεύς universale, dipingendo l'ordine, metapositivo e prepolitico, come un 're escarnato' a cui, nel pensiero tradizionale, tutti gli dèi e gli uomini sono assoggettati o da cui, nella versione stoica e romana, tutte le cose divine e umane traggono disciplina. Un modello di ordine trascendente l'umano o addirittura trascendente il divino che si presenta come relato, anche se esattamente opposto nei suoi termini costitutivi, a quello che fonderà l'ideologia tarda del νόμος ἔμψυχος (ossia del re legislatore che diviene «ordine nomico incarnato» inviato da Dio per gli uomini)³⁶.

³⁴ Cfr., sul punto, STOLFI, 2004, p. 458 nt. 90 s.; 2012, p. 134 s.; WOHL, 2010, p. 51 nt. 63.

³⁵ Il verso pindarico – secondo una non infrequente lettura ispirata a una fondamentale ricerca di Marcello Gigante – è stato ritenuto specchio della «più nitida e assoluta configurazione religiosa», in quanto νόμος sarebbe lo stesso Zeus «che si disantropomorfizza e si fa legge, norma» (così STOLFI, 2010, p. 129).

³⁶ *Nov.* 105.2.4: πάντων δὲ δὴ τῶν εἰρημένων ἡμῖν ἡ βασιλείως ἐξηρήσθω τύχη, ἥ γε καὶ αὐτοὺς ὁ θεὸς τοὺς νόμους ὑπέθηκε νόμον αὐτὴν ἔμψυχον καταπέμψας ἀνθρώποις. Vd., sulla derivazione platonica (e non stoica) dell'idea, RAMELLI, 2006, p. 43 s. e TUSSAY, 2024, da leggere insieme a SCROFANI, 2020. Cfr., tra i molti, STEINWENTER, 1946; DE GIOVANNI, 2007, p. 413 ss.; GIUFFRÈ, 2007-2008, p. 239; MORETTI, 2012, p. 89; LOVATO, 2013, p. 397; CAPOZZA, 2018, p. 46.

2. Divinità e umanità del diritto: spunti dal mito greco.

Νόμος è un sostantivo greco parossitono che – asse centrale del lessico giuridico e politico del V e del IV secolo a.C., ancorché non biunivocamente connesso alle esperienze democratiche – diviene protagonista, lungo i secoli dell'età arcaica, di una storia che nei frammenti poetici di pensiero presocratico (anzi, prepindarico) ha lasciato tracce significative.

I poemi omerici paiono attestare solo l'omografo ossitono νομός³⁷: una forma nominale legata al mondo pastorale e fondiario, nonché, entro i confini di questo mondo, agli atti fondamentali di divisione, occupazione, e amministrazione³⁸. Tuttavia, nella cornice della supposta derivazione del primo segno dalla radice del secondo, la dimensione primordiale della terra è stata capace di ispirare agli studiosi contemporanei non poche (tanto fortunate quanto criticate) ipotesi ricostruttive circa l'evoluzione, pur necessariamente *in vitro*, della storia di quello che fu, e che continua a rimanere, uno dei più centrali e dibattuti concetti dell'esperienza giuridica e politica della Grecia antica: dalla terra all'ordine posto a base e a perimetro della comunità, dalla distribuzione (se non dall'appropriazione) e dalla organizzazione degli spazi alle spettanze dei singoli riconosciute e protette dal diritto e dalla πόλις.

Si tratta, invero, di una sfera semantica altamente congetturale circa le possibili genealogie o archeologie dell'idea – o, meglio, della proteiforme gamma concettuale – di νόμος: una sfera che, in tutta la sua suadente ipoteticità, si pone come alternativa a quella, sostenuta altrettanto autorevolmente, dei codi-

³⁷ Purché, ovviamente, non si voglia leggere in Hom., *Od.* 1.3 νόμον (cfr. STOLFI, 2006, p. 229 s.; PELLOSO, 2012, p. 18), e purché non si faccia propria la considerazione di RAUBITSCHKE, 1975, p. 429, che comparando Hesiod., *Th.* 66 con Hom., *Il.* 6.510-511, ritiene – contrariamente alla *communis opinio* – di poter escludere per il passo omerico, a favore della parossitonia (νόμον), l'ossitonia di νομόν, così da tradurre quest'ultimo sostantivo non con «pascolo», bensì come «peculiar conduct».

³⁸ La relazione tra l'area semantica pastorale e quella politico-giuridica ha trovato in letteratura sostegno e approfondimento abbondante. Secondo SHIPP, 1978, p. 11 s., il verbo νέμειν e il sostantivo νόμος, infatti, sarebbero da connettere proprio all'atto di «dividere le terre coloniali», cosicché νόμος si imporrebbe primariamente ed originariamente come principio e misura di ordinamento e suddivisione dello spazio, per poi individuare sia l'insieme dei processi di distribuzione, appropriazione e produzione, sia le consuetudini e le regole di condotta, sia, in senso lato, un dato sistema positivo di disciplinamento (già tale e in senso giuridico addirittura nell'VIII secolo a.C.). Sui significati fondamentali di νέμειν (distribuire, assegnare e pascolare), vd. HEINIMANN, 1945, p. 60, il quale li lega tutti indissolubilmente al concetto di autorità e di forza vincolante, nonché a quelli di costume, uso, tradizione. Cfr., sul punto, SCHMITT, 2003 a, 54 s., 267 s.; 2003 b, 293 s.; 2015 a, 291 s.; 2015 b 337 s., che enfatizza il ruolo della apprensione o, meglio, individua tre livelli fondamentali e progressivi del sostantivo νόμος nel tedesco *nehmen, teilen e weiden*, vale a dire apprensione, divisione, lavoro produttivo; sulle posizioni schmittiane circa il νόμος, vd., STOLFI, 2012, p. 122 s.; GAROFALO, 2017; VAN DEN BERGE, 2019.

ci rituali del sacrificio³⁹. In tal contesto, νόμος affonderebbe le proprie origini non solo nell'idea ineludibile della comunione verticale tra il mondo sovrumano e quello terreno (in luogo di una genesi secolare dell'ordine ascritta ad assegnazioni determinate da volontà politiche o ad atti di violenza e prevaricazione), ma altresì in quella della rituale distribuzione delle carni della vittima tra i compartecipi al banchetto all'insegna della condivisione orizzontale.

Tuttavia, seguire l'una o l'altra strada, non è una scelta escludente soluzioni ulteriori e di natura ambivalente. A voler valorizzare – come, del resto, non si è mancato di fare da parte di alcuni studiosi – non tanto i due differenti e antitetici ambiti spaziali e operativi di riferimento (ossia quello del νόμος della terra e quello del νόμος del sacrificio), quanto i caratteri intrinseci, i presupposti e i fini delle azioni recate semanticamente dalla radice indoeuropea *nem-* (ossia la distribuzione e la condivisione), νόμος non incarnerebbe principi e norme operanti o da una parte (ossia nell'universo della politica e del dominio) o dall'altra (ossia nell'universo del sacro e della compartecipazione).

Νόμος, di contro, indicherebbe il cardine – proprio di una dimensione culturale indistinta e generale – del *suum cuique tribuere*, il presupposto irremeabile della convivenza pacifica in comunità⁴⁰. Che si proceda ad attribuire appez-

³⁹ Contro la derivazione diretta di νόμος dall'ambito della divisione/distribuzione pastorale o dell'apprensione delle terre (ritenuta recata anche dal sostantivo νομός) imprescindibile è – pur con inclinazioni più etimologiche che semantiche – lo studio di LAROCHE, 1949, che esamina approfonditamente le possibili interconnessioni tra i due sostantivi. Laroche, da una prospettiva squisitamente morfologica, indaga anzitutto la struttura della radice indoeuropea **nem-* radice da alcuni studiosi addirittura sdoppiata in **nem1* (recante l'idea di assegnare e distribuire, ma non anche quella di prendere e di dividere, da riferire alla diversa radice **nim-*) e **nem2* (cui ricollegare, diversamente, l'atto del piegarsi e il senso concreto di pascolo alberato, radura, boschetto) – per individuarne tre distinte serie del grado zero: *nem-*, *neme-*, *nemē-*. Per lo studioso, il significato più antico e persistente da riferire al verbo greco νέμειν sarebbe quello, concreto, di distribuzione insieme a quello di condivisione tra gli ospiti in occasione del banchetto che segue il sacrificio; poi, accanto alla sfera primordiale della distribuzione-condivisione (capace di estendersi progressivamente dal mondo della religione a quello politico-giuridico della amministrazione, del dominio, del governo), si rinverrebbe una ulteriore area di tipo pastorale, riscontrabile nello stesso verbo impiegato nel senso di pascolare, con sviluppi ulteriori anche nel senso di godere, possedere, occupare. È all'interno di questa cornice che, secondo Laroche, sarebbe plausibile, se non certa, la primeva affermazione del sostantivo ossitono νομός indicante sia il pascolo per gli animali in uno spazio illimitato, sia l'habitat senza limiti per gli esseri umani, vale a dire un terreno non assoggettato ad alcuna forma di divisione/distribuzione/assegnazione (e, dunque, non relato né alle azioni di distribuzione e di condivisione, né alle idee di parti o quote del tutto). Il senso giuridico del parossitono νόμος, invece, sarebbe solo secondario e derivato da quello di distribuzione (e non di appropriazione o di divisione egualitaria), pur senza potersi escludere che filosofi e oratori avessero confuso i significati precedenti.

⁴⁰ Per di più, la connessione tra il sostantivo νόμος e il verbo νέμειν, di per sé innegabile, potrebbe essere, *in primis*, pensata all'insegna della sola spartizione sacrificale, a enfatizzare il frammento esiodeo in cui si rinviene il più risalente e certo riferimento al νόμος in senso concreto e operativo (Hesiod., *fr.* 322 Merkelbach, West=Porphyr., *De abst.* 2.18: ὥς κε πόλις

zamenti di terra ovverosia a ripartire la vittima sacrificale, al nostro segno si legherebbe l'idea di un ordine, accettato a monte da attori e destinatari dell'assegnazione, che sia predica e governa nei modi e nei tempi l'azione del νέμειν⁴¹, sia presidia l'allocazione delle parti della divisione, senza però implicare eguaglianza materiale nei risultati dell'azione. L'idea essenziale recata, insomma, sarebbe quella del *quid* – valoriale e prescrittivo – che garantisce la vita di relazione tanto a livello comunitario, quanto in modo inestricabilmente connesso al riconoscimento e alla protezione della τιμή dei singoli (status e posizione soggettiva oltre che «valore» e «onore»)⁴².

Il mondo, polimorfo e sfaccettato, che emerge in squarci non sempre coerenti ed armoniosi dall'Iliade e dall'Odissea, è tanto composito da non prestarsi – se non attraverso semplificazioni e generalizzazioni⁴³ – a riduzioni sincroniche protese verso una compatta unitarietà sul piano culturale. Imperniate su

ρέζησι, νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος): cfr. PELLOSO, 2016 a, 44 nt. 94; in questo senso, più recentemente, anche ZARTALOUDIS, 2018, p. XL. Inoltre, la riconnessione tra νόμος e la sfera pastorale, all'insegna della radice *nem, prescinde dal rilievo semantico che si potrebbe muovere in questi termini sulla scorta di CHANTRAINE, 1968-1979, p. 742 (seguito implicitamente anche da JELLAMO, 2022, p. 2 s.): solo νομός, e non νόμος, può significare luogo assegnato per il pascolo, sede, abitazione, laddove, da un lato, l'agricoltura e l'alimentazione sarebbero le due più antiche aree di interesse del verbo νέμειν, indice di una distribuzione secondo uso o secondo rito, dall'altro, l'ambito musicale rappresenterebbe il prodromo logico e cronologico per il successivo stabilizzarsi dell'idea di νόμος-regola (cfr. MITTICA, 2015).

⁴¹ Cfr., con una particolare enfasi sulla primarietà dell'aspetto oggettivo della norma (piuttosto che soggettivo dell'agente) a monte dell'atto autoritativo di distribuzione, OSTWALD, 1969, p. 10: «the root *nem*- never regards the distribution from the point of view of an agent who distributes, but assumes a distribution or assignment already made in an authoritative and generally accepted fashion». Concetto, questo, già valorizzato sia da HIRZEL, 1907, p. 365 s. e JAEGER, 1947 a, p. 361 (inclini a riconoscere proprio nel significato di costume il più antico e fondamentale da ascrivere a νόμος), sia da VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1962, p. 96 (che ne enfatizza il senso ordinante e qualificante del νόμος, «d.h. wie es die Menschen gelten lassen»); cfr., infine, ZARTALOUDIS, 2018, p. XII s., XXXV s., secondo cui, sulla scorta dello stesso OSTWALD, 1969, p. 20 s., l'idea di norma quale cifra sottesa a νέμειν e νόμος risulta evidente, soprattutto a ritenere che la norma non rimandi solo alla vincolatività formale e giuridica, ma implichi un sistema 'etologico' valido contingentemente a causa di una particolare situazione e nei limiti della stessa (e ciò contro quella scia di pensiero che non teme di suggerire una originaria o comunque cronologicamente remota connotazione legalistica di νόμος; cfr. SHIPP, 1978; CAMASSA, 2011 a). Anche per BENVENISTE, 1948, p. 79, sempre secondo un approccio metodologico fondato anzitutto sull'etimo, nonché in critica a chi isolava la radice *nem2, sarebbe l'idea di norma e di costume ad emergere quale connotato comune dal significato di base del verbo νέμειν («partager légalement; faire une attribution régulière, conforme au rang des personnes ou aux convenances de la situation»), rilevando l'azione *tout court* di distribuire nel contesto ritualizzato e regolare tanto del sacrificio quanto della parcellizzazione dei terreni.

⁴² Cfr. CANEVARO, 2020 a.

⁴³ Sotto il profilo della pluralità delle esperienze giuridiche descritte nei poemi analizzata dal prisma del processo, è imprescindibile la lettura di CANTARELLA, 2001; 2002; 2021, p. 329 s.

dispositivi ‘prepolitici’ e ‘prelogici’ che privilegiano, in un fluire contingentistico e maestosamente mobile come il fiume-padre Oceano⁴⁴, la precarietà della «giustizia della forza»⁴⁵ alla solida e fondante interscambiabilità tra giustizia e diritto⁴⁶, le rappresentazioni delle comunità palaziali o protopolitiche (tanto in guerra, quanto in pace) consegnano alcuni «fotogrammi di futuro»⁴⁷. In modo umbratile e frammentario, ancorché estremamente significativo⁴⁸, i poemi mettono in scena pochi ma eloquenti dispositivi ideali e operativi che scolpiranno, accanto alla futura regalità del νόμος, il mondo giudiziario e politico delle successive esperienze giuridiche della Grecia antica. Ed ecco, in alcuni evocativi e significativi segmenti narrativi, il richiamo, sovente in un contesto formulaico, al cd. ordine teofisico, l’*ordo* che *ordinat* di θεῖμυς. Ed ecco, a valle delle concrete ricadute tanto extraprocessuali quanto processuali di tale ordine, il primo riconoscimento quale ragione e spettanza di δίκη, figura ancora non divinizzata, ancora non elevata a concetto e ad astrazione⁴⁹.

⁴⁴ Hom., *Il.* 14.201 (cfr. Plato, *Crat.* 402 b); *Il.* 18.605.

⁴⁵ Cfr. BONAZZI, 2017, p. 92: se, per Esiodo, così come per Solone, «l’idea di una giustizia assoluta affondava le proprie radici in un’idea dell’universo divinamente ordinato e per questo portatore di un valore che gli uomini devono riprodurre», di contro, per Omero «la realtà non è ... portatrice di alcun valore, ed è per questo che gli uomini devono stabilirsi da soli le regole e i principî che permetteranno loro di convivere»; in altre parole, «senza negare l’importanza della giustizia, l’Iliade finiva ... per riconoscere il predominio della forza nelle vicende umane», mentre «l’ottimismo di Protagora rovescia invece questa impostazione, esaltando la capacità politica di costruire una città pacificata, che si possa riconoscere intorno a una serie di valori e interessi condivisi».

⁴⁶ Tale interscambiabilità ci viene ampiamente testimoniata dalla lettura di numerosissimi passi non solo di esponenti della logografia attica (Aeschin., *In Ctesiph.* III.199; Antiph., *De caede Herod.* V.7, 87; ps. Demosth., *C. Phaenipp.* XLII.52; *C. Macart.* XLIII.34, 60, 84; *In Steph.* 2 XLVI.28; Isae., *De Men.* II.47; *De Nicost.* IV.31; *De Philoct.* VI.65; *De Cyr.* VIII.46; *De Astyph.* IX.35; *De Hagn.* XI.18, 35; ps. Lys., *Pro mil.* IX.19; Lys., *In Alc.* I XIV.22, 42, 46; cfr., inoltre, Aristot., *Eth. Nich.* 1134 b 18-24; *Pol.* 1287 b): del resto, come CAREY, 1996, p. 26 s., 41, ha ben messo in luce, gli stessi oratori non considerano *Law* e *Justice* come ‘standards’ differenti, ma tendono a usare i due termini come sinonimi, tanto da non essere pensabile un contrasto retorico tra norma positiva e diritto naturale; cfr. HARRIS, 2006, p. 162 s.

⁴⁷ DI DONATO, 1996, p. 239.

⁴⁸ Cfr. Hom., *Il.* 16.384 s. Cfr. VEGETTI, 2004 a, p. 29, che ipotizza un passaggio tardo influenzato dall’etica esiodea: «in nome di un valore nuovo e praticamente innominato nell’Iliade, la *dike*, egli (sc. Zeus) punisce proprio quella *bie* che nella morale eroica faceva corpo ... con la stessa virtù»; vd., altresì, MITTICA, 1996, p. 193.

⁴⁹ Più recentemente, sulla giustizia omerica, PELLOSO, 2012, 2013: se θεῖμυστες sembrano essere manifestazioni oggettive di un ordine teofisico, δίκη pare avere nell’*Iliade* (secondo criteri tanto ermeneutici quanto statistici) il senso generico di situazione soggettiva, significato, quest’ultimo, che, tanto in contesti giudiziali, quanto in contesti stragiudiziali può precisarsi nell’accezione di «pretesa avanzata da una parte» o di «spettanza riconosciuta»; nell’*Odissea*, invece, a detto significato primario (assai sovente rinvenibile, in contesti non contenziosi, nelle sfumature di «sorte», «potere», «aspettativa»), si affianca – in un *hapax* – quello secondario di «sentenza» e di «giudizio».

Il vuoto omerico è prontamente colmato da Esiodo. Nelle *Opere e i giorni* per la prima volta il sostantivo νόμος – a lato di ulteriori possibili sfumature oscillanti, in non poche ricorrenze, tra il polo del «costume» e quello del «modo di agire»⁵⁰ – viene impiegato per designare un modello ordinante di condotte umane impartito da una fonte divina. Si tratta di un ordine ‘ottriato’ che, provenendo graziosamente da Zeus (come è pure nel mito protagoreo di Prometeo)⁵¹, permette di distinguere gli esseri umani, capaci di agire nel rispetto di δίκη (ora anche principio e divinità, oltre che ragione di parte, procedura, sentenza), dagli animali, a ciò fisiologicamente inatti⁵²: alla celebrazione ‘teogonica’ dell’emergere dell’ordine, ossia quello di Zeus vittorioso (che supera l’assetto precedente di conflittualità, instabilità e violenza sotto Urano e Crono, che distribuisce tutto fra gli immortali e che assegna gli onori equamente)⁵³, segue, nel quadro antropologico delle *Opere e i giorni*, la celebrazione dell’uomo dotato della capacità di riprodurre il macrocosmo a livello di microcosmo, di astenersi dalla violenza, di evitare la caduta nel caos e l’allontanamento dall’ordine di Zeus⁵⁴.

Il νόμος esiodeo, evocato nella cornice processuale della disputa ereditaria tra il poeta di Ascra e il fratello Perse⁵⁵, si presenta, dunque, come un ordine solo apparentemente o solo formalmente prepolitico, ossia quale dato discriminante, nei limiti del mondo naturale, tra umanità e ferinità. In verità esso appare preposto a governare trasversalmente e universalmente attività laiche e religiose,

⁵⁰ NESCHKE-HENTSCHE, 1995, p. 32 s.; ZARTALOUDIS, 2018, p. 177 s.

⁵¹ Vd. Plato, *Prot.* 320 d, con BONAZZI, 2017, p. 88 s., che accede a una lettura analitica o strutturalista (ossia non genetica o evolutiva) del mito prometaico in Protagora: cfr. FARRAR, 1988, p. 88; SIHVOLA, 1989, p. 98; VEGETTI, 2004 b, p. 147.

⁵² Hesiod., *Op.* 276-280: τόνδε γὰρ ἄνθρωποισι νόμον διέταξε Κρονίων, / ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσί καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς / ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ’ αὐτοῖς· / ἄνθρωποισι δ’ ἔδωκε δίκην, ἥ πολλὸν ἀρίστη / γίγνεται; cfr. 36, 219, 221, 225 s., 256 s. e *Th.* 901-903; vd. anche *Op.* 9, 192, 200, 213, 217, 249, 269, 283. Vd., con approcci e soluzioni tra loro differenziate, sulla giustizia in Esiodo (idea universale a monte del processo) e sul rapporto con νόμος (regola di condotta di natura divina), HIRZEL, 1907, p. 366 s. nt. 2; STIER, 1928, p. 232; SOLMSEN, 1949, p. 87 s.; SNELL, 1963, p. 82 s.; OSTWALD, 1969, p. 21; SIHVOLA, 1989, p. 56 s.; RUNDIN, 1996, p. 188 s.; GSCHNITZER, 1997, p. 5 s.; LO SCHIAVO, 1997, p. 117 s.; JELLAMO, 2005, p. 44 s.; LONG, 2005, p. 416; GAGARIN, WOODROF, 2007, p. 21; PAPAKONSTANTINOU, 2008, p. 37, 41 s.; CAMASSA, 2011 b, 470 s.; BONAZZI, 2017, p. 37; ZARTALOUDIS, 2018, p. 171 s.; STOLFI, 2020, p. 79 s.; JELLAMO, 2022, p. 41 s., 45 s.

⁵³ Hesiod., *Th.* 71 s.

⁵⁴ Hesiod., *Op.* 106-201. È questo il quadro che emerge da una lettura non cronologica del mito esiodeo delle stirpi: cfr. VERNANT, 1970, p. 13 s. Sulla complementarità delle due opere esiodee, vd. STRAUSS CLAY, 2003, p. 2 («taken together, the *Theogony* and the *Works and Days* offer perhaps the earliest sustained and systematic reflections in the Greek sphere on the perennial and fundamental issues which haunt us still: what is the relationship between human beings and those powerful beings called gods?»).

⁵⁵ Hesiod., *Op.* 27-39.

come quella agricola, quella giudiziaria, quella sacrificale⁵⁶: il contesto storico è quello – già innegabilmente connotato nel senso di una esistente, benché ancora precaria e perfettibile, comunità politica intesa quale condizione stessa di possibilità della vita degli uomini in quanto uomini – in cui la giustizia viene amministrata da «re mangiatori di doni» ed è «nelle loro mani»⁵⁷. È, insomma, come se già Esiodo, ancorché in modo implicito, esprimesse l'idea (come noto, aristotelica) secondo cui la vita umana al di là del νόμος e della πόλις fosse una vita deprecabilmente parificabile a quella, impermeabile a δίκη, degli animali⁵⁸. L'ordine posto per gli uomini da Zeus⁵⁹ non predicava l'affermazione del singolo mediante il ricorso, 'parabelluino', alla violenza e al sopruso (βία e ὕβρις)⁶⁰, ma imponeva a ciascuno il rispetto e il riconoscimento delle posizioni altrui, senza lasciare – in via di principio – la decisione agli arbitri e ai capricci delle autorità. Il νόμος, tutt'al contrario, individuava vie formali, pacifiche e pubbliche, per la risoluzione dei conflitti, come quelle del processo e del giuramento⁶¹, seppur nel quadro di un assetto dispositivo che, divino per natura e per matrice a monte, era – proprio perché lasciato alla disponibilità umana – di per sé corruttibile e pervertibile a valle, ossia nell'applicazione politica⁶²: la giustizia umana, quale adeguamento alla regolarità e all'equilibrio divino, era sì possibile, atteso che l'uomo partecipava della realtà ordinata da Zeus, ma era altresì libera e fragile.

3. *Il κράτος del νόμος e il diritto umano nella città solonica.*

Che agli inizi del VI secolo a.C. νόμος non sia ancora indice di una legge umana scritta, bensì di un ordine metapositivo e sovrumano da positivizzare, portano a ritenere alcuni indizi riscontrabili nella celebre elegia-manifesto scritta da Solone all'esito del complesso delle riforme del 594 a.C.⁶³. Il lungo

⁵⁶ Hesiod., *Op.* 9, 36, 192, 213, 216 s., 225 s., 269, 274 s., 283, 388 s.; *Th.* 66, 416 s.

⁵⁷ *Op.* 248 s. e 192 con GIGANTE, 1993, p. 21 s.

⁵⁸ Cfr. Aristot., *Pol.* 1253 a 31-33, 37; *Pol.* 1253 a 27-29; Theogn. 547 s.

⁵⁹ Si sofferma sull'importanza dell'espressione διατάξειν νόμον CAMASSA, 2011 b, p. 470 s.

⁶⁰ Molti sono i riferimenti esiodei all'opposizione tra il polo della giustizia e quello della violenza e della prevaricazione: cfr., ad esempio, Hesiod., *Op.* 213 s., 238 s.

⁶¹ Cfr., per la concezione orfica, *Orph. fr.* 21, 64, 105 b 160 Kern; sulla divinizzazione del νόμος nei circoli orfici vd. DE ROMILLY, 2005, p. 29; sul possibile influsso orfico nella definizione pindarica di νόμος, cfr. NESTLE, 1911, p. 251; SCHRÖDER, 1917, p. 202; EHRENBERG, 1921, p. 120; HEINIMANN, 1945, p. 68 s.; *contra*, vd. DODDS, 1959, p. 270.

⁶² *Op.* 9, 219 s., 250, 258, 261 s.

⁶³ Il senso, tra i più antichi e lontani dall'idea di scrittura e democrazia, di cui νόμος è foriero come ordine tradizionale si potrebbe rinvenire, oltre che in ἰσονομία (cfr. SANCHO ROCHER, 1991, p. 251; MUSTI, 1999, p. 58 s.; LÉVY, 2005, p. 119 s., 124, 131), nelle forme εὐνομία

fr. 36 West viene riprodotto nella *Costituzione degli Ateniesi* a chiosa esplicativa del provvedimento della cancellazione dei debiti generalmente immedesimato nella misura dello «scuotimento dei pesi» (σεισάχεια)⁶⁴: è un esordio riformista, eclatante e dirompente – sullo sfondo della situazione di crisi profonda e diffusa cui Solone era stato chiamato a far fronte⁶⁵ – che oggi non si esiterebbe a etichettare in termini di *fresh start*⁶⁶. In densi ed evocativi versi prende vita, senza infingimenti di modestia, una sorta di testamento ideale che tende a restituire in forma altisonante e poetica l'importanza e la pregnanza di molteplici interventi, della cui efficacia la stessa Terra nera viene invocata a testimonianza⁶⁷: introducendo misure prima a livello economico-politico poi anche normativo, Solone risponde allo stato di immobilità e di 'malattia' che attanagliava l'Attica e reagisce alla crisi promuovendo una mediazione sintetica fra le istanze che contrapponevano le élites ai ceti più marginali⁶⁸. Nel quadro di un ampio programma diretto non solo alla liberazione e alla pacificazione

(Hom., *Od.* 18.487; Sol., fr. 4.32 West; Aristot., *Pol.* 1306 b 38-1307 a 2), ἄνομος (Hesiod., *Th.* 307), δυσνομία (Hesiod., *Th.* 230; Sol., fr. 4.31 West). Si tratta, infatti, di composti ben più risaltanti rispetto alle prime attestazioni certe di νόμος nel senso classico di «legge» o comunque «disciplina scritta assembleare» (tanto che sarebbe del tutto inopportuno, ad esempio, rendere εὐνομία con «something like 'conditions of good laws'»: EHRENBURG, 1973, p. 74 s.), e, anche per ciò, più verisimilmente da connettere direttamente e univocamente al verbo νέμειν nel senso di «dividere, distribuire» (REGGIANI, 2015, p. 136 s.; cfr. HIRZEL, 1907, p. 242; EHRENBURG, 1921, p. 117), se non in quello di «ordinare, amministrare» (dove la resa «buon ordine», «buon governo», su cui vd. HEINIMANN, 1945, p. 64 s.; VLASTOS, 1953, p. 349 s.; OSTWALD, 1969, p. 62 s.; DE ROMILLY, 2005, p. 18 nt. 8).

⁶⁴ Vd., sulle diverse prospettive, HARRIS, 1997; VAN WEES, 1999; HARRIS, 2006, p. 249 s.; NOUSSIA FANTUZZI, 2010, p. 31; FARAGUNA, 2012; LEÃO, RHODES, 2015, fr. 67, 69 a-c; BLOK, KRUL, 2017; cfr. MOSSÉ, 2004, p. 258.

⁶⁵ Cfr., i versi iniziali della cosiddetta *Elegia della polis* (e della *Eunomia*): fr. 4.1-19 West, sul rapporto tra εὐνομία e giustizia, vd. JAEGER, 1926; EHRENBURG, 1973, p. 81 s.; GIGANTE, 1993, p. 44 s., 49; BALOT, 2001, p. 94; ALMEIDA, 2003, p. 219 s.; LEWIS, 2005, p. 55 s.; DE ROMILLY, 2005, p. 18; BLAISE, 2006, p. 124; NOUSSIA FANTUZZI, 2010, p. 246, 260; REGGIANI, 2015, p. 22 s., 71 s., 148 s. Fondamentale è sulla situazione dell'Attica ancora CASSOLA, 1973; cfr., inoltre, sulle diverse riforme economico-sociali, PELLOSO, 2023, p. 94 s. con richiamo a ulteriore bibliografia.

⁶⁶ Ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 2.1-3, 4.5, 6.1, 9.1, 12.4; Plut., *Sol.* 13.4-5, 15.2-5; Sol., fr. 36 West.

⁶⁷ GARCÍA NOVO, 1979-1980, p. 204; ALMEIDA, 2003, p. 223, 232 s.; NOUSSIA FANTUZZI, 2010, p. 465 s.

⁶⁸ Plut. *Sol.* 14.3; ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 5.2. Le fasi della riforma, nell'ordine ricavabile dal confronto tra le due fonti, potrebbero rispecchiare il seguente schema: nomina a διαλλακτής e rifiuto della tirannide; σεισάχεια; rimozione dei cippi; rifiuto dell'ισμοποιία; celebrazione di un sacrificio collettivo; nomina a διορθότης e νομοθέτης; abrogazione delle leggi draconiane a esclusione di quelle sui delitti di sangue; organizzazione in base alle classi di censo; istituzione della βουλή di 400 membri; singoli provvedimenti legislativi (REGGIANI, 2015, p. 54). Vd., per una compatta rassegna legislativa: MARTINA, 1968, p. 467 s.; DOMÍNGUEZ MONEDERO, 2001, p. 89 s.; cfr. sulla raccolta di RUSCHENBUSCH, 2010, HÖLKESKAMP, 2005, p. 281 s., 292 s.; SCAFURO, 2006.

sociale (imprescindibili antecedenti alla fase di equalizzazione giuridica), nella prima parte del suo componimento, Solone – poeta, arbitro, arconte, nomoteta e rettificatore – si concede l'enfasi iperbolica di un vate ispirato dalle Muse e non nasconde l'orgoglio pragmatico e analitico di un politico consapevole della delicatezza del ruolo rivestito e del successo dei suoi interventi: lo *status quo ante* viene finalmente ripristinato⁶⁹; giunge il tempo in cui si riempiono i silenzi della dea *Dike* e i suoi altari, trascurati da coloro che li avrebbero dovuti conservare, tornano di nuovo a essere venerati⁷⁰.

Le più significative conquiste della sua azione politica vengono puntualmente enumerate, prima di una incisiva spiegazione di carattere generale degli aspetti strutturali e teleologici della sua normazione, *medium* di eguaglianza in senso formale tra gli Ateniesi⁷¹, anzitutto con riguardo alla rifondazione della πόλις come protodemocrazia di uomini liberi e sovrani anzitutto sul piano dell'amministrazione della giustizia⁷²: in conformità a quanto promesso – sottolinea Solone – il popolo è stato riunito e la divisione è finita, l'Attica è stata liberata dai fardelli che ovunque la opprimevano, sono stati richiamati tutti coloro che, giustamente o ingiustamente, erano stati venduti all'estero e tutti coloro che per sfuggire alla realtà intollerabile dei debiti avevano scelto la via dell'esilio, come chi era stato ridotto in schiavitù in patria ha riacquisito la libertà⁷³.

Secondo una lettura oggi molto diffusa dei versi 15-16 del *fr.* 36 West⁷⁴ i risultati promessi e conseguiti da Solone a livello di ricostituzione e liberazione del suo popolo sarebbero il frutto dell'esercizio di un κράτος⁷⁵ personale, appannaggio dello stesso riformatore ateniese; ossia di un potere assoluto umano strumentale alla inedita fondazione e alla armoniosa sintesi tra il polo della

⁶⁹ FERRARA, 1964, p. 88.

⁷⁰ Sol. *fr.* 4.14-16 West. Cfr. BLAISE, 2006, p. 118 s. (che pensa a un silenzio 'efficace'), nonché IRWIN, 2005, p. 174 (sulla ambiguità del silenzio).

⁷¹ Cfr. MAZZARINO, 2007, p. 215; VLASTOS, 1995, p. 99.

⁷² Cfr. PELLOSO, 2016 d; 2017 c; 2020; 2021, p. 28 s. Sul rapporto tra costituzione solonica e democrazia cfr., nel senso di una miticizzazione di Solone, MOSSÉ, 2004, p. 258; vd., inoltre, per una valorizzazione della costituzione elenica come protodemocratica, HANSEN, 1989, p. 77 s.; 1994, p. 25 s. (ma cfr., oltre a Herodot., 6.131, anche, Aristot., *Pol.* 1273 b 35-1274 a 5; ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 9.1, 42.1), mentre RAAFLAUB, 2007, p. 105 s. valorizza anzitutto le riforme di Efialte (ancorché in un quadro che non intende individuare un autentico πρώτος εὐρητής); sulla μεταβολή di cui accenna ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 46.2, vd. PODDIGHE, 2014, p. 46 s.

⁷³ Cfr. BLAISE, 1995, p. 31 s.; HARRIS, 1997, p. 107 s.; 2006, p. 3 s., 249 s.

⁷⁴ Cfr., per lo *status quaestionis*, SCEVOLA, 2018, p. 31 s.

⁷⁵ Κράτος si connoterebbe, tra i termini greci della forza, anzitutto nel senso di evocare assoluta superiorità o preminenza, più che fisicità: vd. BENVENISTE, 1976, p. 340 s.; LORAUX, 2006, p. 129 s.; cfr., inoltre, NAGY, 1996, p. 577 s., secondo cui «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»; per una connotazione di carattere costitutivo, oltre che sovrano, del κράτος, vd., infine, OBER, 2008.

βία (forza vitale efficace più che violenza)⁷⁶ e quello della δίκη (giustizia e, prima ancora, ragione del singolo, della classe, del popolo).

Una tale interpretazione, tuttavia, mi pare non valutare adeguatamente – nel contesto ancora lontano dalla democrazia del V e del IV secolo a.C. – sia l'umanità, ancorché legata ad uno statuto personale eccezionale, di Solone sia la sovrumanoità del κράτος e del suo titolare. Solone, se tanto rifugge il κλέος della tirannide⁷⁷, quanto ha in spregio il potere regale⁷⁸, se si allontana dalle idee tradizionali ed eroiche dell'amministrazione persuasiva della giustizia⁷⁹, è ben plausibile che si astenga anche e soprattutto da qualifiche teocratiche della sua persona, quale sarebbe l'attribuzione alla sua carica e alla sua funzione, *in primis*, di arconte (ossia titolare di una ἀρχή), anche di un potere sovrano, incontestabile e preminente. Se κράτος, infatti, è attribuito per eccellenza di Zeus (o di chi, sul piano umano, travalica la sfera limitata del potere regolare)⁸⁰, e se κράτος sta alla base dei provvedimenti magistratuali solonici di liberazione e unificazione del popolo (presupposto della successiva attività diortotica e no-motetica), allora κράτος non può essere attribuito di un sovrano umano, ma deve imporsi quale connotato di un sovrano sovrumano. Non è lo Zeus vittorioso, come in Esiodo, che ordina l'esistente in virtù di una forza intrinseca superiore a quella umana; ma è νόμος – per la prima volta ipostasi o astrazione della divinità suprema – che è dotato di κράτος e presidia l'adeguamento della giustizia positiva alle regolarità metapositive⁸¹.

⁷⁶ Cfr. Sol., *fr.* 34.7 e 13.41 West; Pind., *Ol.* 1.88; *Pyth.* 4.212; *Nem.* 11.22.

⁷⁷ Sol., *fr.* 32 e 34 West. Sulla connotazione non necessariamente negativa della tirannide, cfr. EHRENBURG, 1973, p. 89 s.; DI BENEDETTO, 1978, p. 50 s.; ROSIVACH, 1988, p. 46 s.; RUZÉ, 1989, p. 228 s.; GIORGINI, 1993, p. 75 s.; PARKER, 1998, p. 150 s.

⁷⁸ Sol., *fr.* 9 West.

⁷⁹ Cfr. ROEBUCK, 2001, p. 74; SKARSOULI, 2006, p. 212 s.; GAGARIN, 2008, p. 13 s.

⁸⁰ Cfr. Hesiod., *Th.* 49, 385 s., 403.

⁸¹ Leggo, in conformità al papiro di Londra della *Costituzione degli Ateniesi* (12.4), la fine del verso 15 e l'inizio del verso 16 dell'elegia riportata al *fr.* 36 West, κράτει νόμου («con il/ al κράτος del νόμος») e non, secondo il papiro di Berlino (cfr. Plut., *Sol.* 15 e Ael. Aristid., *Or.* 28.138), κράτει ὁμοῦ («con/al il mio κράτος insieme»). La questione, invero, è ancora irrisolta, data la consistenza di entrambe le attestazioni: cfr. MASARACCHIA, 1958, p. 347 s. L'attuale tendenza – come già rilevato – è quella di ritenere preferibile la lezione ὁμοῦ: cfr. STIER, 1928, p. 230 OSTWALD, 1969, p. 3 nt. 5; EHRENBURG, 1973, p. 82 s.; GARCIA NOVO, 1979-1980, p. 208; RHODES, 1981, p. 176; VOX, 1984, p. 131 e nt. 8; LORAUX, 1989, p. 75; RAAFLAUB, 1996, p. 1055 s.; ZUNINO, 2004, p. 6; JELLAMO, 2005, p. 69; OBER, 2005, p. 402; NOUSSIA FANTUZZI, 2010, p. 474 s. Tuttavia, gli argomenti a favore di νόμου (FERRARA, 1964, p. 93 s.; GIGANTE, 1993, p. 32 s.; MARTINA, 2007, p. 31 s.; STOLFI, 2012, p. 27 s.) non paiono affatto meno persuasivi, se non cogenti; vd., inoltre, GIOFFREDI, 1980, p. 71; LO SCHIAVO, 1997, p. 120. Cfr., a titolo di esempio, oltre al *fr.* 114 di Eraclito, Eur., *Supp.* 430 s.; *Hec.* 799; Aristot., *Pol.* 1324 b 7. Che sia la realizzazione del programma solonico o che sia la combinazione di δίκη con βία a essere l'effetto scaturito attraverso il κράτος del νόμος (dativo di mezzo) poco o nulla cambia. Diverso, invece, sarebbe il senso dei versi se Solone volesse sottolineare che, nel realizzare il suo intento, ha

Così Solone non vanterebbe la titolarità di un potere preminente e senza pari; non si presenterebbe come una divinità, un monarca o un tiranno; non professerebbe l'impiego, autonomo nella direzione e indipendente nel fondamento, di qualità politiche o carismatiche tese a superare la situazione di profonda crisi che aveva destabilizzato la vita di Atene. Tutt'al contrario le più misure contingenti introdotte – quella della rimozione dei cippi dalla terra attica, quella del richiamo in patria come liberi cittadini degli esuli e di quanti venduti all'estero, nonché quella della riattribuzione dello status di liberi agli schiavi per debiti – si presenterebbero come singoli momenti attuativi di un programma politico ispirato a un ordine superiore metaumano e metapositivo, il νόμος, per l'appunto.

Se, entro la cornice della crisi imperversante tra la fine del VII e l'inizio del VI secolo a.C., la realtà – sociale, economica, politica e giuridica – era stata patologicamente distorta e deviata dalla prepotenza disgregante e anomica della classe dirigente⁸², Solone attiva in primo luogo dispositivi volti alla riconformazione in senso nomico del piano della realtà: con i provvedimenti della σεισάχθεια (seguiti poi da quelli, molteplici, della νομοθεσία), infatti, riconduce l'Attica a una dimensione di idealità, ponendosi come esecutore di un complesso di principi ordinanti il cui κράτος giustifica la *iunctura*, tanto *callida* quanto *propulsiva* ed efficace, tra atti di violenza ablativa (in quanto le proprietà su schiavi e fondi verrebbero ridefinite, compresse o abolite, là dove espressione di soprusi, abusi e ingiusti arricchimenti) e atti di giustizia distributiva (in quanto lo schiavo ritorna cittadino e la proprietà usurpata viene restituita). Il νόμος solonico si presenta come un'entità personificata che, dotata di κράτος (ossia l'aspetto volitivo e costitutivo del potere vittorioso) al pari di Zeus, comanda *in primis* l'adeguamento dello stato dei fatti allo stato di diritto, ossia predica il ristabilimento dell'ordine attraverso la liberazione di corpi e terre: a mente di questo, βία è la forza necessaria che l'autorità umana, quale esecutrice dei comandi nomici, esercita, e – ad essa congiunta e combinata armonicamente – δίκη è la situazione di giustizia (perché realizzata in conformità al, e per il tramite del, κράτος del νόμος) che la forza (legittima perché esercitata, parimenti, in conformità al, nonché quale riflesso del, κράτος del νόμος) consegue.

La scansione logica che emerge dai versi dell'elegia in tema di riforme socio-economiche, prodromiche alla legislazione, mi pare lineare: il κράτος del νόμος è il fondamento dell'iniziativa politica solonica; la βία ne è il mezzo; la δίκη ne è il risultato. Ma, inverso, è sempre il κράτος del νόμος a essere

unito armonicamente al κράτος del νόμος (dativo di relazione) sia βίη sia δίκη, coordinandole insieme. Questa seconda ipotesi ritengo vada esclusa per quanto scritto circa fini e mezzi delle singole azioni intraprese da Solone e descritte precedentemente ai versi 15-16.

⁸² Sol., *fr.* 4.7 West.

sotteso quale fonte dell'ulteriore *tranche* di interventi la cui paternità è attribuita a Solone. I versi 17-20, infatti, sono composti secondo uno schema di parallelismi e contrasti con i due precedenti: se la ricomposizione *ad unum* del popolo e la liberazione sono i presupposti (conseguiti dall'azione politica attraverso provvedimenti autoritativi particolari) della seguente e conseguente fase 'nomotetica', quest'ultima si presenta volta a 'novellare' l'ordinamento vigente grazie alla emanazione di un complesso di discipline idonee ad esprimere specificatamente, attuare e riprodurre in chiave di cosciente manifestazione taluni principi cogenti del νόμος, o ancora rimasti inespressi o oggetto di travalicamento e frustrazione durante la crisi⁸³. Alla βία che si armonizza con la δίκη (in chiave di reazione del presente alla ἀνομία e alla ὄβρις del passato) corrisponde, a livello di innovazione per il futuro immediato e prossimo, la scrittura di θεσμοί generali ed astratti, ossia indistintamente indirizzati ai diversi ceti sociali, resi così uguali politicamente dinanzi all'ordinamento⁸⁴: nella permanenza di sostanziali distinzioni sociali ed economiche e, conseguentemente, anche politiche e giuridiche, a ciascuno – proclama Solone – spetta il conseguimento non necessariamente paritario (vale a dire secondo i principi della ἰσομοιρία reale), della propria δίκη, onverosia – in termini 'eroici' – del proprio γέρας (ossia del privilegio attribuito), e della propria τιμή (ossia dell'onore riconosciuto)⁸⁵.

⁸³ GIGANTE, 1993, p. 34.

⁸⁴ Sulla contrapposizione di stampo sociale fra ἀγαθοί/ἔσθλοί e κακοί cfr. DOMINGUEZ MONEDERO, 2001, p. 14 s.; DUPLOUY, 2006, p. 262 s.

⁸⁵ Cfr. VLASTOS, 1946, p. 80; 1953; ALMEIDA, 2003, p. 92; OWENS, 2010, p. 166; REGGIANI, 2015, p. 60 s.; JELLAMO, 2022, p. 43 s.; vd. Plut., *Sol.* 14.2 con DOMINGUEZ MONEDERO, 2001, p. 27 s. Il rifiuto di procedere alla ἰσομοιρία fondiaria, ossia alla redistribuzione egualitaria delle terre ai cittadini (quale espressione di un potere tirannico: *Sol.*, *fr.* 34 West), deve essere letto in questo senso: cfr. *Sol.*, *fr.* 5 West (che da ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 11.2-12.1 viene ricollegato a tutte le riforme soloniche a elogio della sua neutralità, mentre in Plut. *Sol.* 18.5 è espressamente riferito al potere politico concesso al popolo (vd. IRWIN, 2006, p. 45); del resto, «γέρας of *Ath. Pol.* is preferable, because it is *lectio difficilior* than κράτος force, which is supplied by Plutarch; furthermore, it is difficult to believe that Solon could call what he had provided to the δῆμος κράτος» (NOUSSIA FANTUZZI, 2010, p. 285; RHODES, 1981, p. 172). Solone giudica la ἰσομοιρία della terra un provvedimento non conforme al κράτος del νόμος (implicante, con l'eguagliare materialmente ἀγαθοί/ἔσθλοί e κακοί sul piano proprietario, solo βία, quindi, e non invece anche δίκη), così come fu l'assoggettamento in schiavitù per debiti e il desiderio di ricchezza (*Sol.*, *fr.* 4.9 s.; 13.7-8, 11, 71 West). Vero è, di contro, che la normativa va emanata e va applicata imparzialmente (*Sol.*, *fr.* 4.9-10, 16; 36.22-27; 37.8-9 West), di modo che ciascuno dei cittadini ottenga «la δίκη a lui spettante» nelle persistenti diversità sia socio-economiche (*Sol.*, *fr.* 5 West) sia politiche (ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 7.3-4), e vero è che sotto Solone tutti i consociati sono accomunati dalla soggezione ai θεσμοί ispirati al κράτος del νόμος, senza però che il sistema si connoti per l'emersione netta del principio di uguaglianza materiale politica (*Sol.*, *fr.* 36.15 s., 18 s., 22 s. West), o sanzioni il principio della 'pari' distribuzione dei poteri politici (cfr. ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 3.1-5, 7.3-4, 8.4). Tuttavia, altrettanto vero è che l'inclusione dei teti

È dunque il νόμος ad avere, come un dio, κράτος e le regole poste come diritto positivo scritto per la πόλις, cioè i θεσμοί⁸⁶, lungi dall'essere il portato di una volontà sovrana umana onnipotente, sono solo precisazione o specificazione dei principi metapositivi e prepolitici, quando non ne siano anche solo mera riproduzione. Lungo la linea ideale che segue il *processus* storico del sistema ateniese, prima è il νόμος, quale ordine superiore preumano e metaumano, poi è il complesso normativo posto dall'uomo e derivato: un complesso che, come rivela anche la stessa terminologia greca successiva impiegata con riguardo ai cd. νόμοι κειμένοι, sarà destinato, nelle percezioni e nelle rappresentazioni tradizionali dell'ordine, a stare, ossia a rimanere stabile e fungere da tendenzialmente inamovibile e ineludibile punto di riferimento della disciplina del cosmo politico per il presente e il futuro⁸⁷.

Questa dinamica relazionale che la cultura greca arcaica – sia in testi didascalici sia in testi politici – trasmette attraverso la poesia con riferimento alla 'sovraordinazione' di un piano divino (assoluto, unico, imprescindibile e incontrovertibile) rispetto a quello umano delle forme della normazione viene ulteriormente confermata dalle dottrine sapienziali di Eraclito. Tuttavia, è

nell'assemblea popolare, l'istituzione del tribunale popolare quale organo competente a seguito di ἔφεσις, così come l'introduzione della figura del βουλόμενος, si impongono quali riforme che hanno livellato ogni differenza di classe socio-economica, ponendo esattamente sullo stesso piano ἀγαθοί/ἐσθλοί e κακοί, e attribuendo loro indistintamente lo stesso peso nel potere di azione e nel potere giudicante (cfr. PELLOSO, 2014-2015, p. 9 s.): del resto «common possession of the πόλις» (così VLASTOS, 1946, p. 83) non significa affatto uguaglianza materiale.

⁸⁶ Cfr. PELLOSO, 2012, p. 11 s. nt. 22: i θεσμοί ateniesi erano (una sorta di) *leges datae*, disposizioni generali e astratte consacrate per iscritto che, contestualmente al progressivo slittamento semantico subito durante il VI e il V secolo dal segno νόμος, andarono a indicare, così indebolendo il nesso con la scrittura, il complesso delle regole ancestrali fondatrici, ossia degli istituti fondamentali: insomma le basi istituzionali su cui la πόλις riteneva di poggiare il proprio essere e il proprio dover essere, e di cui, sovente, i singoli autori amavano far emergere più che la natura tradizionale la supposta matrice o divina o eroica.

⁸⁷ Vd., per tutti, CAMASSA, 2011 a, p. 119. Almeno sul piano dell'ideologia (ma vd., anche il giuramento efebico: RHODES, OSBORNE, 2003, n. 88, ll. 12-14), i disciplinamenti umani più antichi – per una presunzione di prevalenza del diritto più antico rispetto a quello più recente, di modo che il criterio gerarchico e quello cronologico si fondono in uno – vengono percepiti come superiori e venerabili e, per questo, incontrovertibili e immodificabili dal successivo diritto umano democratico: cfr. Demosth., *Adv. Lept.* XX.8, 90, 93, 158; *Adv. Androt.* XXII.25, 30-31; *In Aristocr.* XXIII.42; Isocr., *Antid.* XV.82; Antiph., *De caede Her.* V.14-15; ps. Aristot., *Aθ. πολ.* 7.2; Plut., *Sol.* 25. Come scrive persuasivamente HARRIS, 2013, p. 109 circa «the attitude toward old laws found in the speeches», «speakers often praise old laws either because they were established by a venerable lawgiver like Draco or Solon ... or because they have stood the test of time and have proven their value ... The view of Antiphon ... is characteristic: 'Everyone would agree in praising the laws governing these matters as the fi nest and most righteous of laws. They are the oldest established laws and have always remained the same, which is the best sign of well enacted laws for time and experience teach people the faults in things'»; cfr., inoltre, HARRIS, 2006, p. 41 s.; CANEVARO, 2015.

anche vero che la finitezza terminologica di Solone, che congiunge il polo del κράτος del νόμος al polo dei θεσμοί scritti, proseguendo lungo il crinale dello stesso Esiodo (nella cui opera, per l'appunto, pare instaurarsi come predominante un nesso biunivoco tra l'ordine dato del νόμος e la scaturigine divina), si allenta negli stralci di pensiero che ci sono pervenuti del maestro di Efeso all'insegna di una più recente ed estesa polisemia di νόμος capace di abbracciare tanto l'ordine metapositivo quanto quello positivo.

Pur altrove superando le visioni ireniche arcaiche in nome di una giustizia logica, polemica ed eristica (ossia di ineluttabile movimento armonico all'insegna della connessione e del dissidio tra opposti)⁸⁸, il celebre *fr.* 114 del *corpus* eracliteo – premesso che così come la πόλις trova la propria forza e il proprio fondamento nel νόμος, anche coloro che intendono costruire un discorso coeso e assennato (effetto) devono far leva imprescindibilmente su quanto è accomunante, unificante e coordinante il tutto (causa)⁸⁹ – fa dipendere i plurimi νόμοι umani che regolano le comunità politiche da «quello unico divino»⁹⁰ in una concatenazione gerarchica che arricchisce e puntualizza il precedente sfondo. Il νόμος è divino: è un ordine preminente (come in Esiodo e in Solone), benché tale connotazione lo ponga gerarchicamente addirittura a un livello superiore rispetto alla stessa concessione di Zeus, posto che il κόσμος, per Eraclito, non è creazione né umana né divina⁹¹. Il νόμος è unico: un ordine intrinsecamente comune e indiviso e, quindi, totalizzante, ossia aggregante e coesivo rispetto all'opporli della pluralità⁹². Non solo i νόμοι umani sono dipendenti e subordinati (e pertanto, come i θεσμοί di Solone, non devono e non possono essere in contrasto con il νόμος sovraordinato), ma sono anche plurimi e particolari (e quindi, in potenza, in un contesto non più concentrato alla sola realtà ateniese, aperti a versarsi in diversificate e divergenti regole

⁸⁸ Heraclit., *fr.* 22 A 22, 22 B 57 e 40 DK. Cfr., paradigmaticamente, BONAZZI, 2017, p. 54, 63 s.; STOLFI, 2020, p. 82 s.

⁸⁹ Cfr. GIANVITTORIO, 2010, p. 229 s.

⁹⁰ Heraclit., *fr.* 22 B 114 DK: ξὺν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρητὴ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁ κόσμος ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται. Cfr. HIRZEL, 1907, p. 392 s.; OSTWALD, 1969, p. 26 s.; KIRK, 1975, p. 48; GIGANTE, 1993, p. 51 s.; DE ROMILLY, 2005, p. 18, 30; LONG, 2005, p. 417 s.; HARRIS, 2006, p. 51; CAVALLA, 2011, p. 82 s.; STOLFI, 2012, p. 45 s.; 2018, p. 46 s.; 2020, p. 87 s.; BONAZZI, 2017, p. 57 s.; ZARTALOUDIS, 2018, p. 198 s. Per una diversa lettura propensa a vedere in ἓν θεῖον «l'uno e il solo divino», vd., per tutti, KAHN, 1979, p. 118, oltre la rassegna di argomentazioni in MARCOVICH, 1978, p. 68 s. Sul monoteismo eracliteo cfr. BARNES, 1979, p. 89 s.; cfr. anche WATERFIELD, 2000, p. 23, che vede nell'idea di divino eracliteo un'eco di quella emergente in Senofane (quale 'superastrazione' potenziata dello Zeus omerico).

⁹¹ Heraclit., *fr.* 22 B 30 DK.

⁹² Heraclit., *fr.* 22 B 1-2, 22 B 8, 22 B 53, 22 B 80 DK (cfr., per i più riferimenti eraclitei all'Uno, anche *fr.* 3, 10, 51, 90, 91, 102, 103 DK). La specificità dell'aggettivo ξυνός è ben sottolineata da COLLI, 1996, p. 157.

particolari e di dettaglio, purché tutte promanate e poste in armonia e in consentaneità con il piano dei principi generali della divinità). Il νόμος eracliteo è anzitutto divino ed è, come tale, autosufficiente, indipendente e in sé bastevole per «nutrire»⁹³ – ossia ispirare, fondare, implicare e sostenere – ogni espressione umana di disciplinamento: evocando sia, a valle, il λόγος della πόλις (quale microsistema comune di connessione e ordinamento possibile e necessario tra ‘diversi’) sia, a monte, quello del κόσμος (quale macrosistema comune di connessione e ordinamento necessitato di tutte le cose), il sostantivo νόμος diviene innovativamente indice di un ordine a doppio livello⁹⁴.

Eraclito, in definitiva, giunge a impiegare consapevolmente il nostro sostantivo in modo indifferenziato. Nei suoi frammenti la sfera semantica di νόμος viene estesa tanto da poter ricondurre sotto la medesima etichetta anche le specificazioni umane e politiche dell’ordine e, così, enfatizzare implicitamente la matrice monoteistica di queste ultime, che, pur tra loro atomizzate e

⁹³ Cfr., per un approfondimento sul verbo τρέφομαι, KIRK, 1975, p. 53 s.; vd., inoltre, MOURELATOS, 1965, p. 262 s.; STOLFI, 2020, p. 87, 105, con valorizzazione di Plato, *Crito* 51 c-e, 54 b.

⁹⁴ Oltre che nel *fr.* 22 B 114 DK (dove νόμος è, al singolare, ordine metapositivo divino e, al plurale, ordine positivo nutrito e derivato da quello divino), da leggersi anche con il *fr.* 22 B 1 DK sul λόγος (cfr. KIRK, 1975, p. 48), pure nei *fr.* 22 B 44 e 22 B 33 DK, seppure la frammentarietà dei due sentenziosi enunciati eraclitei sia tale da render difficile tanto una loro precisa contestualizzazione quanto una definizione certa a livello semantico di νόμος, a quest’ultimo sostantivo potrebbe essere attribuito, usato al singolare, il significato di ordine umano e politico (ora che non è escluso che comandi di obbedire anche al volere di uno solo, ora per il quale il popolo deve combattere come fa per le proprie mura). Andrebbe comunque escluso, con riguardo ai νόμοι umani e al νόμος della πόλις e del δήμος il senso, più vago, di diritto consuetudinario o di insieme di costumanze: vd. OSTWALD, 1969, p. 27, che discorre generalmente di «way of life or *mores* of a city as a whole» (cfr. REINHARDT, 1916, p. 215 s.; GIGON, 1935, p. 14); ambigua risulta a tal riguardo la posizione di GAGARIN, 2002, p. 22 nt. 15, che rende νόμος con «law» nel *fr.* 44 e con «moral and legal rules» nel *fr.* 114, seppur al contempo lo studioso sostiene che i due frammenti possano essere comparati. Cfr., con riferimento specifico alla accezione ordinatrice e ‘deontica’ sia del νόμος (divino e comune) sia dei νόμοι (umani e politici) di cui al *fr.* 114, HEINIMANN, 1945, p. 65 s.; JAEGER, 1947 b, 115 s.; MOURELATOS, 1965, p. 258; KIRK, 1975, p. 48 s.; SCHOFIELD, 2015, p. 52, a mente comunque della cautela suggerita da STOLFI, 2020, p. 89 s., per il quale non sarebbe oltremodo chiaro «se il *nómos* (al singolare) da cui ogni città trae vigore sia quello (inteso come complesso normativo) proprio di ciascuna, oppure quello (unico) divino richiamato subito dopo», quando Eraclito, attraverso l’uso di γάρ, intende «offrire una spiegazione di quell’unica base su cui la comunità politica si fonda». In particolare, con riguardo al *fr.* 33, se è vero che la lettura giuridico-politica prevale tra gli studiosi (cfr., per esempio, JAEGER, 1947 b, p. 127: «there is also νόμος in obeying the will of one»), come rimarca ZARTALOUDIS, 2018, p. 206, non può escludersi un significato cosmologico, sì da poter tradurre l’oscuro frammento «and it is *nómos* to follow the counsel of the One», dove «the *Hen-Pan* (One-All), the *kosmos*, the *theios nómos* are different names of the Same» (sulla scorta di KAHN, 1979, p. 179 s., che ricorda la iliadica Διὸς βουλή e segnala come il *fr.* 33 «does indeed echo the thought of *fr.* 114»).

disparate nonché distinte dal νόμος θεῖος, sono collegate ad esso da un rapporto di dipendenza che ricorda quello esistente tra un infante e una nutrice⁹⁵: se Solone con θεσμός – quale atto legislativo distinto dal νόμος e operativo a valle del νόμος⁹⁶ – rivendica implicitamente l'umanità della sua produzione normativa versata in testo scritto, Eraclito, chiamando νόμος anche la regola positiva nella πόλις, ne nobilita la portata ed espressamente ne sottolinea non solo la connessione diretta con la divinità, ma addirittura, quale *species*, l'implicazione e la presupposizione. Il 'divino impersonale' – vuoi come realtà unica, vuoi come unico ordine nomico – è tanto la base fondante e la forza unificatrice quanto il nutrimento indispensabile dei pur plurimi e differenziati ordinamenti umani che in ciascuna πόλις vigono; il diritto umano, in questo contesto, non può che ridursi semplicemente a 'muro perimetrale', a mezzo di definizione di ogni πόλις, senza esserne la *substantia*⁹⁷.

4. La regalità 'sovra-umana' e 'sovra-divina' del νόμος in Pindaro.

È ancora lungo il solco tracciato dai maestri della tradizione arcaica (un solco da cui solo i nuovi professionisti del sapere si sarebbero allontanati, frantumando, all'insegna della volontà antropocentrica, il nesso tradizionale tra umano e divino, nonché tra ordine naturale e ordine convenzionale)⁹⁸ che si colloca il celeberrimo e citatissimo – per non dire abusatissimo sin dai tempi antichi⁹⁹ –

⁹⁵ SCHOFIELD, 2015, p. 56: «Human law is not merely human. It is maintained by divine power, which accomplishes whatever is the divine will». Sembrerebbe da invertire, quindi, l'ordine logico apparentemente suggerito da Jaeger, là ove sostiene che con Eraclito, e più precisamente nel *fr.* 114, è «the first time that the idea of 'law' has appeared in philosophic thought» per proseguire in questo senso, con riguardo specifico a νόμος: «what is more, it is now regarded as the object of the highest and most universal knowledge; the term is not used in the simple political sense but has been extended to cover the very nature of reality itself» (JAEGER, 1947 b, p. 115).

⁹⁶ Rappresentando il νόμος solo il presupposto spirituale, o meglio il complesso di principi ispiratori dei θεσμοί, strumento attuativo (del κράτος) e materiale (in quanto oggetto di scrittura) delle riforme introdotte e concesse per il riunificato popolo ateniese da Solone all'insegna della giustizia e della εὐνομία: Sol., *fr.* 36.18-20 West.

⁹⁷ Heraclit., *fr.* 22 B 44 DK.

⁹⁸ Cfr., in generale, GUTHRIE, 1971; KERFERD, 1988; DE ROMILLY, 1988. Sulla lettura della sofistica come momento di netto dissidio tra umano e divino (anticipato da Teognide e Senofane: Theogn., 133-142, 333 s., 401 s., 731 s., 1135 s.; Xenophan., *fr.* 21 B 34 DK), cfr. ISNARDI PARENTE, 1975, p. 4; JELLAMO, 2018; ma vd. anche UNTERSTEINER, 1996, p. 92 (secondo cui in Protagora νόμος e φύσις sarebbero ancora realtà congiunte), nonché CAPIZZI, 1955, p. 11 s.; CASERTANO, 1989, p. 15 (l'uno in critica all'interpretazione della sofistica come opposizione antropocentrica al naturalismo; l'altro a sostegno dell'idea di una sofistica quale corrente conclusiva del naturalismo).

⁹⁹ Sarebbero, infatti, non meno di ventidue le citazioni del frammento fino al V secolo d.C. secondo OSTWALD, 1965, p. 109; cfr., inoltre, GKOUROGIANNIS, 1999, p. 198 s.

frammento 169 a (Snell, Maehler) di Pindaro¹⁰⁰. Quanto il vate beoto proclama (pur piegato ai più diversi intenti dagli interpreti antichi, moderni e contemporanei) è risaputo: in una gnome consacrata in pochi versi e destinata a valicare le barriere del tempo, sono la regalità universale del νόμος e, subito dopo, la connessione tra violenza e giustizia a imprimersi indelebilmente nella mente del lettore, che – più che illuminato e aiutato – viene suggestionato e confuso dagli esempi delle prove di Eracle offerti a immediato corredo probatorio dal poeta.

I versi evocano anzitutto, pur nella loro icastica stenografia, l'antichissima immagine di Zeus, secondo un'allegoria mitica che nella stessa elegia politica di Solone non poteva non essere modello e punto di riferimento: vincitore dei titani, sovrano del nuovo ordine olimpico, re degli dèi assiso in trono, consorte dell'ordine ancestrale personificato in Themis¹⁰¹. Allo stesso tempo, Pindaro sembra dialogare – benché i ruoli giocati rispettivamente dai due autori non siano ben precisabili e il rapporto non sia solo di consonanza – con Eraclito, il quale, come noto, di πόλεμος faceva il padre e il re di ogni cosa¹⁰².

A voler seguire una delle più approfondite linee interpretative, il νόμος elevato a re di tutti gli esseri, mortali e immortali, si imporrebbe come un «principio assoluto della divinità»¹⁰³, che, assoggettando nella sua gerarchica

¹⁰⁰ Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων / ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον / ὑπερτάτα χειρὶ. Τεκμαίρομαι / ἔργοισιν Ἡρακλέος ἐπεὶ Γαρῦνα βόας / Κυκλωπέων ἐπὶ προθύρων Εὐρύσθεος / ἀνατρεῖ τε καὶ ἀπριάτας ἔλασεν: «*Nomos*, il re di tutti, mortali e immortali, (li) guida, conformando al giusto ciò che è più violento con (la sua) mano suprema: di ciò vi porto testimonianza con le fatiche di Eracle, in quanto egli condusse i buoi di Gerione fino al portico ciclopico di Euristeo, impune e senza pagare prezzo» (cfr. le traduzioni di PAVESE, 1968, p. 85; OSTWALD, 1965, p. 117 s.; vd., *infra*, p. 225 nt. 120, per le letture della l. 8). Il testo di base, originariamente costruito a valle di Plato, *Gorg.* 484 b e di Ael. Aristid., *Or.* 45.52-53 (2.68-70 Dindorf), è stato in seguito arricchito dalla scoperta di circa una cinquantina di righe conservate in *P. Oxy.* XXVI.2450, p. 141; PAGE, 1962; cfr. Plato, *Gorg.* 488 b; *Prot.* 337 d; *Symp.* 196 b; *Leg.* 690 b, 714 e-715 a, 890 a; Aristot., *Rhet.* 1406 a 22; Plut., *Demosth.* 42.8; *Ad princ. inerud.* 780 c; Dio Chrys., *Or.* 75.2; Clem. Alex., *Str.* 1.181.4, 2.19.2; Origen., *In Cels.* 5.34; Stob. 4.5.77; Liban., *Decl.* 1.87; *Schol.* Pind., *Nem.* 9.35 a 1-4 Drachmann; per un elenco esaustivo vd. TURYN, 1952, p. 350 s. Nel corpus pindarico νόμος parrebbe indicare anche la forma costituzionale (*forma rei publicae*) in Pind., *Pyth.* 2.86 (così come, verisimilmente, in *Pyth.* 10.70), mentre in Pind., *Pyth.* 1.62 non è certo se il riferimento sia a leggi e non a costumi, istituzioni, riti; cfr., altresì, per ulteriori passi in cui sembra emergere anche il senso di costume: Pind., *Isth.* 2.38; *Pyth.* 10.70; *Ol.* 8.77 s.; *Nem.* 3.55; nonché, quanto all'idea di rito, vd. Pind., *Nem.* 2.28.

¹⁰¹ Hesiod., *Th.* 827, 923; Pind., *Ol.* 7.34 e *Nem.* 5.35; cfr., inoltre, Pind., *Isth.* 8.31; *Ol.* 3.8; *fr.* 30.1; *Orph. fr.* 21 a 168 Kern, nonché 21, 111, 158, 159, 160, 208. Cfr. VERNANT, 2003, p. 10: «Il fulmine, il temporale, le alte cime non sono Zeus, ma sono di Zeus. Uno Zeus ben al di là di loro perché li ingloba nel senso di una potenza che si estende a realtà non fisiche ma psicologiche, etiche o istituzionali. ... Zeus non è una forza naturale; è re, detentore e padrone della sovranità in tutti gli aspetti che può rivestire».

¹⁰² Heraclit., *fr.* 22 B 53 DK.

¹⁰³ GIGANTE, 1993, p. 92.

superiorità tanto i transeunti esseri umani quanto le divinità imperiture, non ammetterebbe, né in atto né in potenza, alcun conflitto operativo tra i vincoli della natura e quelli delle convenzioni umane¹⁰⁴. In ossequio a un universalismo presupposto come addirittura preminente sul pantheon olimpico di Zeus e risultante del tutto antipodico al positivismo relativistico di matrice sofistica – sia filo-democratico (come in Protagora) sia filo-oligarchico (come in Antifonte e in Callicle) –, nel frammento 169 a il segno linguistico νόμος, ancora lontano dalle più tarde connotazioni all'insegna della scrittura e della democrazia¹⁰⁵, verrebbe a sostituire Zeus stesso: il dio, ammantato di una regale superiorità rispetto alle divinità stesse con cui si pone in conflitto Eracle (un eroe che solitamente, nella poetica pindarica, agisce «as an instrument of the will of Zeus and as the benefactor of mankind who eliminates monstrous opponents»¹⁰⁶), verrebbe così 'smaterializzato' e 'disantropomorfizzato', per essere convertito

¹⁰⁴ Cfr., per tutti, LONG, 2005.

¹⁰⁵ La polisemia di νόμος – che ben viene attestata anche in Erodoto e in Tuciddide – parrebbe porsi ad ostacolo alla individuazione in una data precisa (HUMPHREYS, 1987; 1988; HÖLKESKAMP, 1999, p. 44 s.; 2000; 2002), come ad esempio il biennio delle riforme di Clistene, sul finire del VI secolo a.C. (cfr. OSTWALD, 1969, p. 12 s., 160), del punto di passaggio per la connessione definitiva e preponderante tra il sostantivo (quale sostituto di θεσμός) e l'idea di diritto popolare scritto (cfr. ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 3.4; 4.1; 4.3; 7.1; Herodot., 1.59.6): come anche scrive PAPA-KONSTANTINOU, 2008, p. 135, «overall, it is far more probable that any changes in legal terminology, and especially in the use of θεσμός and νόμος, in archaic and classical Athens were effected over long periods of usage and emerged as a result of, and not in conjunction with, pivotal moments of legislative and constitutional change (e.g. Solon and Cleisthenes)»; allo stesso tempo parrebbe eccessivo sostenere che «it is not until the end of the fifth century that νόμος comes to denote primarily written law» (HUMPHREYS, 1988, p. 473; analogamente, cfr. ZARTALOUDIS, 2018, p. XXXIX nt. 45). Invero, la più risalente attestazione epigrafica di νόμος nel senso classico sarebbe, infatti, un'iscrizione alicarnassense databile intorno al 460-455 a.C. (*GHI* 32=*Nomima* I.19=*Inschriftliche Gesetztexte* 84.19, 32, 34 s., p. 56 s.), mentre la più antica iscrizione ateniese sarebbe quella del 418-417 a.C. concernente il *temenos* di Neleo, Basile e Codro (*IG* I³.84, l. 25). Resta da vedere se il termine in un frammento datato all'inizio del V secolo vada inteso già in questo senso (*IG* V, 1.1155=*Nomima* II.88.7 con commento) e non va neppure trascurata la legge sacra di Cleone, databile alla metà del VI secolo a.C., se non a periodo addirittura anteriore (*IG* IV.1607=*Nomima* II.79=*Inschriftliche Gesetztexte* 32, su cui GAGARIN, 2008, p. 64); cfr. *IErythrai* 2=*Inschriftliche Gesetztexte* 75, A 21, 27; B 19 s.; *SEG* XXXI.985=*Inschriftliche Gesetztexte* 79, A 19; *IG* IX, 2.1226=*Inschriftliche Gesetztexte* 52.1; *IG* XII, 5.593=*Inschriftliche Gesetztexte* 60.1. Nelle fonti letterarie i primi riferimenti sufficientemente certi a νόμος in accezione politica si rinvencono in Aeschyl., *Suppl.* 387-391 (da datare intorno all'anno 460) e *Prometh.* 149-150, 402-403 (opera di pochi anni successiva): cfr., per tutti, OSTWALD, 1969, p. 44 s. Sul rapporto tra scrittura e diritto dall'alta arcaicità, vd. CAMASSA, 1988; 1996; 2011 a; HÖLKESKAMP, 1992; 1999; 2000; 2002.

¹⁰⁶ KYRIAKOU, 2002, p. 196 e nt. 3; cfr. PAVESE, 1968; PIKE, 1984, p. 17 s.; GIGANTE, 1993, p. 56 s.

in un principio astratto ordinatore di cui non si enuncerebbe la fonte ma che, al contempo, non riconoscerebbe fonti normative e autoritative – divine ed umane – di grado gerarchico sovraordinato¹⁰⁷.

La valenza assoluta e cosmica del νόμος βασιλεύς (vale a dire astratta dalla dimensione politica in senso lato, ma – proprio per questo suo connotato – idonea a ricomprenderla) è stata oggetto, anche nel passato, di torsioni ideologiche notissime: basti pensare che nelle opere di Platone – a seconda del contesto – il νόμος viene identificato ora nella tirannide del diritto positivo in antinomia all'ordine naturale, ora nel diritto naturale stesso, letto mobilmente o quale comando del più sapiente, o quale comando del più forte¹⁰⁸. Tuttavia, a

¹⁰⁷ GIGANTE, 1993, p. 72 s., 91 s., 94, 102, 112; vd., inoltre, LLOYD-JONES, 1972, p. 56 (che identifica il νόμος in un principio e in un volere, ossia in «the law of the universe, and particularly the law of Zeus», ancorché sia in definitiva convinto che «human law was only an extension of the divine law»); cfr. THUMMER, 1957, p. 118 s.; PAVESE, 1968, p. 55 s., 88; 1993; PIKE, 1984, p. 20 s. Sull'origine divina di νόμος, cfr. SCHRÖDER, 1917, p. 200, 202; GUNDERT, 1935, p. 49 s.; HEINIMANN, 1945, p. 70; cfr., nel senso della natura sacrale del νόμος, quale ordine regale unico e inviolabile, STIER, 1928, p. 227 s., 238; FRÄNKEL, 1962, p. 545 s.; TREU, 1963, p. 212, che legge il frammento pindarico nel senso di un potere sovrapersonale espresso dal potere ordinante degli dèi (anche se pure a loro superiore) 'tragicamente limitato'. Nel senso di un rimando – sulla scorta della rilettura platonica del frammento e di integrazioni che non potevano tenere conto del papiro edito da Lobel nel 1961 – al diritto della natura (*à la* Callicle), ulteriormente identificato nel *fatum*, vd. BOECKH, 1821, p. 640 s. (*lex summae naturae a fato constituta, cui et dii et homines parent*); cfr. EHRENBURG, 1921, p. 120, ma vd. anche EHRENBURG, 1960, p. 98, nonché NESTLE, 1942, p. 160; LAROCHE, 1949, p. 174 s.; DODDS, 1959, p. 270; cfr., inoltre, PINI, 1974; BRASWELL, 1998, p. 73. A una lettura relativistica di νόμος (da iscriversi nel più ampio contesto del V secolo a.C.), accedono CROISSET, 1895, p. 233; PUECH, 1923, p. 218; PEROTTA, 1935, p. 109; NORWOOD, 1945, p. 58; LATTE, 1946, p. 73; POHLENZ, 1948, p. 139 s. Per una enfattizzazione soggettivistica, cfr. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1962, p. 96, e, soprattutto (in chiave quasi 'esperienziale'), OSTWALD, 1965, p. 124 s. («the traditional attitude of men toward the hero who rid the world of monsters and of the gods toward the son of Zeus who was granted immortality and was given Hebe as his wife makes just the violence of the acts which he committed»); ma vd. anche PAVESE, 1968, p. 48, 86 (secondo cui νόμος non può essere solo costume, ma «the custom accepted by the community and determining individual behaviour»; inoltre, posto che Pindaro raffigurerebbe «Νόμος sitting on its throne and dispensing its decrees in the attitude of a king», Eracle «guided by the will of Zeus», sarebbe l'eroe chiamato a «chastising many hateful brutes for their insolence toward men and gods»), nonché DODDS, 1959, p. 270 (a cui credere il furto commesso da Eracle «can scarcely be adduced as an apt paradigm of the customary»). *Contra*, vd. KYRIAKOU, 2002, p. 196 s., secondo cui νόμος «as divine justice or universal order is not convincing», e «the only certain thing ... is that it is an all-pervasive power governing with extreme violence the affairs of both gods and men»; la conclusione della studiosa è comunque nel senso di un potere assoluto che non rende giusta la violenza e l'ingiustizia o che punisce l'ingiustizia, atteso sia che «injustice is ... shown to be the means that a sovereign, amoral power uses to bring about the implementation of its will» e che nel frammento Pindaro rileva come il νόμος «reserves the right to enforce the use of extreme violence and to overrule justice».

¹⁰⁸ Vd., al netto di Plato, *Gorg.* 484 d; *Epist.* 345 b; *Prot.* 337 d; *Leg.* 714 e, con richiamo implicito di 690 b-c (dove emerge la convinzione, opposta a quella pindarica, della conformità a natura della soggezione volontaria e non coartata al comando del νόμος e, quindi, della obbe-

ben vedere, una lettura ancora non relativistica del νόμος e, dunque, anche della gnome pindarica potrebbe ancora emergere in quel celebre passo erodoteo in cui si contrappone l'istituto della cremazione dei defunti (proprio di alcune stirpi greche) a quello della necrofagia (proprio degli indiani callati). Lo storico cario, lungi dal proclamare senz'altro la signoria della relatività pluralistica dei costumi e delle convenzioni dei popoli (se non l'imperante polisemia o la vuotezza oggettiva dell'ordine naturale)¹⁰⁹, darebbe voce alla convinzione dell'esistenza e dell'operatività di un principio che, precipitato nella dimensione storica e non mitica, segnerebbe addirittura una cifra comune al mondo greco e a quello barbaro. Nella sua 'regalità panica', infatti, il νόμος vincolerebbe ogni popolo – sia quello ordinato nelle πόλεις sia quelli facenti parte delle comunità orientali – a condotte positive e negative, ossia di tipo non astensivo, nei confronti dei defunti: νόμος per ogni popolo sarebbe, quindi, il principio del 'compiere atti di pietà' cosicché un cadavere non venga trascurato e lasciato in balia degli eventi naturali. Solo a valle della fermezza ineluttabile di questo principio unico e universale (la cui negazione o la cui trasgressione porterebbe il singolo o la comunità in uno stato di deprecabile empietà nonché di anomia ferina e mostruosa), sarebbe dato riconoscere – sottenderebbe Erodoto – la pluralità delle regole concernenti le singole e concrete modalità di adempimento degli atti di cura da riservare nei confronti dei morti, variabili contingentemente da ordinamento a ordinamento, da tempo a tempo, da luogo a luogo¹¹⁰.

dienza dell'insipiente al sapiente); cfr. Ael. Aristid., *Or.* 45.52 (2.68-70 Dindorf); Liban., *Decl.* 1.87; Hesych., s.v. νόμος βασιλεύς.

¹⁰⁹ Così, invece, tra i molti, GIGANTE, 1993, p. 111 s., secondo cui Erodoto, entro una visione schiettamente relativistica (di matrice sofistico-protagoreo: cfr., tra i molti, BLOOMER, 1993; KINGSLEY, 2024, p. 38 s.) che fraintenderebbe l'universalismo pindarico, «discrimina le unità dei popoli e degli uomini facitori di storia, ne indaga e interpreta e rappresenta i modi, i costumi, e le imprese» e che, pertanto, non può «porre a fonte indiscriminata dell'azione un'unica legge, un'unica tradizione», di talché sia il νόμος di Pindaro si pluralizzerebbe nelle «due grandi unità del mondo erodoteo, i Barbari e gli Elleni», sia ciascuna di dette unità avrebbe il proprio νόμος, o meglio i propri νόμοι; cfr., nel senso di una lettura del passo improntata al relativismo antropologico, BETTINI, 2000, p. 244 s.; BARAGWANATH, 2008, p. 116; STOLFI, 2012, p. 31. Di contro, secondo STIER, 1928, p. 240, il νόμος erodoteo, solo in parte e in via condizionata influenzato dal clima della sofistica (atteso che nella sua narrazione non vi sarebbe alcuna condanna o critica al νόμος e che quest'ultimo sarebbe, pur nella sua plurima relativizzazione, espressione di *Richtigkeit*), sarebbe assimilabile *toto caelo* a quello di Pindaro; del pari POHLENZ, 1937, p. 185 nt. 2, addirittura negando ogni debito dello storico verso le opere di Protagora, crede al νόμος pindarico-erodoteo non come a creazione umana o come a ordine celeste, bensì come a espressione dello spirito di un popolo; cfr., inoltre, HUMPHREYS, 1987; APFEL, 2011, p. 82 s., 130 s., 196.

¹¹⁰ Se, da un lato, non si vogliono negare in Erodoto *emprunts* della sofistica protagorea, così come, dall'altro, non si vuole considerare nel senso di un fraintendimento la citazione di Pindaro, allora mi pare opportuno mettere a frutto le soluzioni di chi connette sì Herodot., 3.38 al fr. 169 a, ma non per imprimere una torsione relativistica all'universalismo pindarico, oppure

Tuttavia, non è solo lo statuto eccezionale – ossia quello ‘celeste’ di re – che si ascrive a νόμος, posto al di sopra delle comunità umane e della sfera divina, ma è altresì il rapporto tra giustizia e violenza che la gnome pindarica con breviloquente solennità enfatizza, a complemento e precisazione dei primi due versi: il confronto con l’autocelebrazione solonica contenuta nel *fr.* 36 West merita qualche parola.

Nella prospettiva, tutta endopolitica e storicizzata, dell’elegia composta *pro domo sua* dal legislatore ateniese il filo rosso esistente tra il κράτος del νόμος, la δίκη e la βία nonché la scrittura dei θεσμοί viene dispiegato – se-

per immaginare un’adesione (sempre in chiave relativistica) dello storico al poeta: «for Herodotus the point would perhaps be ... that keeping within the bounds of νόμος is what matters, regardless of the variation of νόμοι from one society to the next», sicché «Herodotus is considerably closer to the Presocratics than to the sophistic view that since νόμος is merely man-made law there is no reason to obey it except fear of punishment» (HUMPHREYS, 1987, p. 214; cfr., inoltre, PROVENÇAL, 2015, p. 51: «the idiosyncratic irrationality of Cambyses’ mockery of custom only serves to highlight the universal respect for νόμος as sacrosanct, the universality of cultural absolutism signifying that νόμος itself is divine»). Se è vero che per Protagora il giusto e l’ingiusto in sé considerati non esistono come assoluti da disvelare e le leggi altro non sono che una convenzione umana contingente e relativa (Plato, *Theaet.* 172 a 1-b 6, 167 b 5-c 7; *Prot.* 326 d 6: cfr. BONAZZI, 2017, p. 65 s.), diversamente ciò non può dirsi per Erodoto: lo storico, richiamandosi all’universalismo di Pindaro, non sottolinea tanto, nella pluralità e relatività degli ordinamenti, l’umanità dei νόμοι e, perciò, l’obbligatorietà (e la convenienza) di rispettarli solo in vista delle eventuali conseguenze negative, quanto l’esistenza di un fondo valoriale comune all’umanità intera (esemplificata dalla delegazione greca e da quella indiana). In Herodot., 3.38, il richiamo espresso a Pindaro a seguito della contrapposizione tra due popoli agli antipodi circa l’idea di pietà verso i defunti, sarebbe consapevolmente, al contempo, conservazione e abbandono della logica universalistica del poeta, in quanto lo storiografo, se, da una parte, riconosce l’esistenza di regole peculiari per ciascun popolo (ammettendo, così, natura e forma cangianti a seconda di luoghi e di tempi), dall’altra, implicitamente proclama l’esistenza di un νόμος unico, quale principio universale che omologa tutti i popoli. Si tratta, a mio giudizio, della stessa anima che innerva il rapporto dialogico tra νόμος comune e νόμος particolare, ossia tra il ‘giusto’ fisico (per natura) e quello nomico (per convenzione umana): intendendo, infatti, in Aristot., *Eth. Nic.* 1134 b (cfr., inoltre, Aristot., *Pol.* 1287 b) il diritto cosiddetto fisico (o comune secondo Aristot., *Rhet.* 1368 b, 1373 b 4 s.) come quel diritto che, esprimendosi in termini universali, può risultare insufficiente e va pertanto specificato, tra ciò che è scritto come proprio di una πόλις e ciò che non è scritto ed è comune (ossia, entro il giusto politico, tra ciò che è fisico e ciò che è ‘nomico’) non si instaura un rapporto antagonista, ma solo di complementarità o sinergica dialettica, in aperta polemica con le argomentazioni relativistiche dei sofisti (in tali termini, persuasivamente, ZANETTI, 1993, p. 45 s., 57 s.). Di tutto questo non si avvede KINGSLEY, 2024, p. 48 s., soprattutto là ove sostiene superficialmente che «there is no evidence in the text ... that ‘νόμοι are relative to and dependent upon νόμος as a universal and divine principle’» (cfr. KINGSLEY, 2018). Una differente prospettiva emerge da Herodot., 7.101-105 in cui il νόμος nella sua signoria asservente (7.104.4), è segno distintivo del mondo dei Greci e causa della loro relativa libertà, mondo opposto a quello persiano in cui la sudditanza a un sovrano umano rende gli uomini assolutamente schiavi (cfr., per tutti, DE ROMILLY, 2005, p. 60); cfr. Plato, *Leg.* 715 d (dove, nella cornice di un ordinamento florido, sono i magistrati i servitori del loro padrone, il νόμος). Vd., inoltre, Herodot., 5.8 e 8.140 con GIGANTE, 1993, p. 21.

condo la possibile chiave interpretativa emersa nelle precedenti pagine – nel senso di una stringente concatenazione attuativa del progetto generale indirizzato verso il pieno superamento della crisi, verso il riequilibrio delle fondamentali istanze contrapposte, nonché verso il progresso dell'ordinamento. Il progetto solonico parrebbe, cioè, bipartirsi con articolazione in una prima fase imperniata sull'impiego della forza legittimamente esercitata da parte dell'autorità per dare a ciascun ateniese, mediante provvedimenti particolari, quanto gli era stato sottratto e in una seconda implicante il ricorso a una normazione generale concessa dall'autorità per omologare, a livello politico, insuperabili diseguaglianze sociali ed economiche. Βία e θεσμοί, insomma, si presenterebbero come due eterogenei dispositivi tesi, in quanto supportati e ispirati dal κράτος del νόμος, prima a ricostituire l'ordine primitivo (quale base imprescindibile per un nuovo *fresh start*) e, di poi, a precisarne i contenuti e a definirne i confini attraverso il disvelamento di principi rimasti oscuri, inespressi e privi di precipitati positivi¹¹¹.

In Pindaro, invece, il disegno solonico si estende, affrancato da contingenti esigenze personali di giustificazione. La prospettiva del poeta tebano astrae dal piano meramente umano e da quello di una singola πόλις: l'affresco implicato dalla celebre gnome che, in termini universali, proclama la suprema regalità nomica viene precisato esemplificativamente dalla narrazione della suprema violenza di Eracle nella cornice delle sue celeberrime fatiche. I versi del *fr.* 169 a introducono, sin da subito, a una dimensione cosmica in cui uomini e dèi condividono la medesima soggezione a un polo terzo e superiore, il νόμος, protagonista assoluto che – al centro della scena poetica e immortalato come un reggente inarrivabile – guida, come un capo supremo, come un dio supremo, i suoi sudditi¹¹². Il divario rispetto al *fr.* 36 West del *corpus* solonico non è per nulla malcelato: se il quadro tratteggiato da parte del grande nomoteta di Atene era in soggettiva e con enfasi particolare sull'importanza assunta dalle sue iniziative ad esecuzione del νόμος (come rimarcato dall'impegno di verbi coniugati alla prima persona singolare), Pindaro vuole anzitutto puntualizzare – più che il ruolo umano – la gerarchica e assoluta superiorità di νόμος (atteso che se ne precisano la posizione, lo statuto, le azioni e i fini) e, al contempo, espanderne l'orizzonte attuativo (atteso che la cornice contemplata, a doppio livello, non è più data dalla comunità specifica dei cittadini ateniesi, ma dal cosmo inclusivo sia dei mortali sia degli dèi immortali; la cornice

¹¹¹ Secondo BERTELLI, 2007, p. 46 s. la funzione della scrittura – e così anche nel caso di Solone – sarebbe quella di dar corpo a «norme specifiche per problemi specifici, nati da esigenze nuove della πόλις, non previste dalla tradizione» (cfr. CAMASSA, 1996, p. 564; HÖLKESKAMP, 2005, p. 288 s.; REGGIANI, 2015, p. 310). Credo che, invece, la soluzione ancorché nuova dovesse essere comunque giustificata ideologicamente nella tradizione.

¹¹² Cfr. LLOYD-JONES, 1972, p. 48.

cronologica non è più il VI secolo a.C., ma il mito). In termini estremamente più disincantati, i versi pindarici del *fr.* 169 a implicano così una apparente torsione del significato da assegnarsi a δίκη e della gamma di ruoli giocati da βία. E ciò pur ribadendo, in un contesto cosmico di trascendenza storica, la centralità e la primazia del νόμος, di cui ancora una volta (e in modo ancora più eclatante) viene implicitamente predicato il κράτος, non solo attraverso l'iscrizione della 'regalità', ma anche attraverso il richiamo all'immagine, destinata a diventare celebre, della «mano suprema» (status e connotato di cui il popolo ateniese, nel V e nel IV secolo, si approprierà)¹¹³.

L'esecuzione dei principi superiori del νόμος, tanto da parte di dèi e di semidèi (nel tempo e nei luoghi del mito) quanto da parte di arconti e privati in conformità a provvedimenti particolari o a norme generali (nel tempo storico della πόλις)¹¹⁴, è in sé stessa giustificazione sufficiente a coprire ogni

¹¹³ Nelle *Supplici* di Eschilo (databili attorno al 463 a.C.) l'espressione δήμου κρατούσα χεὶρ (la mano potente del δῆμος) pare suggerire che la votazione avvenisse per alzata di mano in assemblea (*l.* 600-608; cfr. 699); nelle *Supplici* di Euripide (databili attorno al 423 a.C.) Teseo afferma di aver stabilito il δῆμος come monarca, liberando i cittadini (cfr., per la libertà come partecipazione politica a turnazione, Thuc., 2.37.1-2, 40.2; Isocr., *In Loch.* XX.20) e dando ugual peso ai voti (*l.* 352-353), così che «il δῆμος governa come un sovrano (ἀνάσσει)» (*l.* 406); Eschine (*In Ctesiph.* III.233) sostiene che, attraverso la legge e il voto, il cittadino comune governa come un re (βασιλεύει); Aristotele descrive la δημοκρατία come un sistema radicale in cui il δῆμος svolge il ruolo del monarca, al punto che alle statuizioni particolari (decreti e sentenze) veniva attribuita autorità persino superiore a quella delle leggi (Aristot., *Pol.* 1292 a 12, 1298 b 13-15, ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 41). Valorizza il dato, con riguardo alle idee e ai meccanismi della 'δημο-κρατία' («parola inedita, e inaudita» che «si solleva per destituire il progetto di città ordinata sull'ἀρχή», «composto inatteso e del tutto disallineato ... non solo per quell'assemblea del popolo che diventa protagonista, ma anche perché il nome che prende non rinvia alla sovranità di un potere archico»), DI CESARE, 2024, p. 65, 228, 231, 242: «è tempo, dunque, di riconsiderare la democrazia nel caleidoscopio semantico di κράτος, nelle sue oscillazioni, nelle sue inattese risorse ... Spostare l'attenzione dal primo al secondo elemento non vuol dire tralasciare il δῆμος, bensì vederlo attraverso l'instabile e inquieto rapporto di reciprocità che lo lega al κράτος», di talché 'δημο-κρατία', «scrutata alla radice ... rivela il suo vincolo indissolubile con l'anarchia». Ma se ciò è condivisibile circa l'idea di un divenire progressivo della democrazia come erosione dell'originale potere magistratuale e affermazione pur variabile del potere popolare, non pare condivisibile – alla luce della sinergia tra κράτος del popolo, ἀρχαί, regalità del νόμος – pensare che «in democrazia il potere del popolo non è che la sua potenza che si oltrepassa svincolandosi da sé stessa» e che «mentre il popolo è mantenuto a distanza dalla logica arcaica della fondazione sovrana, il κρατεῖν democratico sbarra il passo all'ἀρχία, la mina e la invalida»: come conciliare, infatti, la definizione demostenica (Demosth., *In Aristogit.* I XXV.16) con l'idea secondo cui la democrazia ateniese non è «potere insediato in un principio basato su un fondamento», ma mero potere del popolo che altro non è che «la sua potenza che si oltrepassa svincolandosi da sé stessa»?

¹¹⁴ *Contra*, cfr. OSTWALD, 1965, p. 120 s., che ritiene di dover escludere una comunanza tra uomini e dèi; ma vd. Pind., *Nem.* 6.1-2.

condotta¹¹⁵. Il νόμος, come re (βασιλεύς), è guida (ἄγει) del cosmo, giustificando chi segue i suoi ordini o agisce entro gli spazi liberi lasciati all'autonomia, anche là ove si debba o si possa e voglia ricorrere all'uso della violenza (δικαιῶν τὸ βιαίότατον)¹¹⁶: non è ogni atto di violenza in sé e per sé considerato

¹¹⁵ Cfr., in questo senso, OSTWALD, 1965, p. 131; LLOYD JONES, 1972, p. 55 s.; GROTE, 1994, p. 23; GKOUROGIANNIS, 1999, p. 200 s. Diversamente, secondo il pensiero di PAVESE, 1968, p. 59, il significato principale del participio δικαιῶν sarebbe quello di «bring to justice», ossia di «punire», «castigare», funzioni queste ultime ascritte gnomicamente al νόμος «sitting on its throne and dispensing its decrees in the attitude of a king, as Rhadamanthys is pictured so doing in Hades». Per lo studioso, inoltre, a valle della definizione dello statuto, della posizione gerarchica e delle funzioni del νόμος-re, «the mythical tale restored by the papyrus develops an incident of Heracles' career, framed within the famous theme in which the hero, guided by the will of Zeus, succeeded in chastising many hateful brutes for their insolence toward men and gods» (PAVESE, 1968, p. 86; ma cfr., altresì, PAVESE, 1993, p. 146, che non ritiene sia da escludere *a priori* come, sempre con riguardo alle ambiguità semantiche del verbo δικαιῶω, questo possa valere nei versi pindarici come «deem or claim as a right», così affacciandosi anche l'idea «of Herakles being both just and violent», cioè «a kind of moral oxymoron»). Cfr. PIKE, 1984, p. 19, per una lettura tutta tesa a valorizzare la funzione ibrida del νόμος δικαιῶν che, al contempo, assegna al participio il significato di «giustificare» e di «punire»: secondo questa interpretazione, Pindaro, nel suo poema (di cui non va dimenticato che non si conosce forse la parte più importante, ossia l'epilogo), vorrebbe conciliare – sia a livello della celebre gnome sulla regalità del νόμος, sia con riguardo alle vicende cantate – «his admiration for Heracles with his abhorrence for some of Heracles' traditionally accepted 'crimes'», e, così, vorrebbe anche «to vindicate as far as possible his favourite hero», a mente e a fronte dei poteri e delle funzioni propri del νόμος quale re (PIKE, 1984, p. 20). KYRIAKOU, facendosi portavoce di una lettura che ascrive al poeta tebano una presunta visione pragmatica, contingentista, 'a-etica' (che molto ricorda, in verità, alcuni tratti delle posizioni assunte da Callicle e da Antifonte), spiega in modo alquanto singolare il participio δικαιῶν: «Νόμος, the sovereign power, claims extreme violence as its prerogative, reserves it as its right in order to fulfill its ends ... Νόμος empowers or perhaps forces Heracles to act violently ... It does not make violence just, it only makes use of violence» (KYRIAKOU, 2002, p. 200). Diversamente ancora, vd. AUBERT, 2019: la assai diffusa premessa, comune sia alla corrente di pensiero che vuole il νόμος quale criterio di giustificazione degli atti violenti di Eracle sia a quella che considera la reazione erculeale una forma di punizione violenta potrebbe anche essere riconsiderata in quanto «strongly rooted in a rather naïve biographical paradigm», ossia che «Pindar would intimately – i.e., psychologically – nurture an admiration for Heracles»; secondo l'autore, per altro, se al verbo δικαιῶω si attribuisse il significato di «punire», potrebbero essere gli stessi furti commessi da Eracle nei confronti di Gerione e di Diomede a essere gli atti estremamente violenti ritenuti meritevoli di conseguenze nomiche negative (a fronte della «clearly negative characterization of Heracles' actions and the positive or neutral portrayal of his opponents»); ma ciò solo al livello di pura speculazione in quanto, in concreto, negato dalle *l.* 6-8; «Heracles' leading away Geryon's cattle without paying for it is a manifestation of the νόμος ... simply cannot ... be an act contrary to the νόμος, requiring later punishment».

¹¹⁶ Va segnalato che il Callicle di Platone potrebbe citare in modo volutamente erroneo (ossia in termini invertiti) il passo pindarico in *Gorgias* 484 b, atteso che, secondo i più fidabili manoscritti (sempre che non si tratti di un cosiddetto *spoonerism* dei copisti), per Callicle il νόμος pindarico «farebbe violenza a quanto v'è di più giusto», e non provvederebbe invece a «giustificare o punire» la violenza estrema (cfr. GROTE, 1994, p. 22, 30; DEMOS, 1994, p. 88, 95).

a trovare fondamento generale e indiscriminato nel νόμος, ma solo quelli dalla forza di quest'ultimo diretti e quelli allo spirito di quest'ultimo conformati¹¹⁷. Il νόμος può, in quanto tale, dichiarare e, quindi, rendere assolutamente giusto un contegno, anche quello caratterizzato dal più intenso impiego di βία e, pertanto, anche quello comportante la compressione o la disintegrazione di concorrenti e variamente fondate posizioni altrui (quali, ad esempio, la proprietà sul bestiame del mostruoso Gerione o quella sui cavalli antropofagi di Diomede). Nel microcosmo e nel macrocosmo nomico la violenza – sentenza Pindaro – non è di per sé un male, così come non è un fine o un fondamento: se è il νόμος a stabilire i criteri di valutazione e di discrezione dell'agire, anche contro le apparenze e il sentire comune, allora la violenza è un male solo se perpetrata in modo a-nomico, ossia contro i principi iscritti nel νόμος o al di là dei suoi confini. Quest'ultimo, come dice le forme di violenza da reprimere e le costituisce come tali, così versa in una posizione di tale superiorità da poter traghettare nella sfera di ciò che è definibile come giusto anche atti materialmente lesivi di posizioni altrui¹¹⁸.

Dunque, se per Solone δίκη è, anzitutto, quale spettanza soggettiva dei singoli cittadini, il fine concreto cui tende la βία (ossia, in senso particolare, l'impero dell'autorità politica quale immanentizzazione, a valle, del κράτος del νόμος, esistente a monte), in Pindaro le cose cambiano. Δίκη è, implicitamente, il manto con cui un dato atto (tanto umano quanto divino, tanto endopolitico quanto esopolitico, tanto pacifico quanto violento) viene rivestito dal νόμος, ossia dall'ordine (metapositivo e prepositivo)¹¹⁹ regale e reggente

s.; AGAMBEN, 2005, p. 39 s.); cfr. Liban., *Decl.* 1.87 e Plato, *Leg.* 714 e. Sul punto vd. DODDS, 1959, p. 270 s.; OSTWALD, 1965, p. 132 nt. 8; PAVESE, 1968, p. 57 nt. 22, 69 s.; STEFOU, 2015, p. 4; per un utile ragguaglio, vd. ZARTALOUDIS, 2018, p. 234 s., 239 s.

¹¹⁷ SCHROEDER, 1917, p. 196.

¹¹⁸ Cfr. Pind., *fr.* 81 Maehler dove lo stesso poeta proclama il suo attonito e rassegnato silenzio per quanto Gerione, poco caro a Zeus, subisce per mano di Eracle: cfr., inoltre, il verso 15 del *fr.* 169 a Maehler dove Diomede è detto opporsi con ἀπειτή e non con κόπος alla violenza di Eracle.

¹¹⁹ «Proprio l'assorbente visuale religiosa ... scava nell'impostazione di Pindaro una distanza incolmabile rispetto a ogni rappresentazione dell'ordine nomico condotta sul metro di dinamiche e poteri della città», così STOLFI, 2020, p. 83, secondo cui «questa sua necessaria lettura “de-politicizzata”, o valenza “impolitica” ... induce a valutare con estrema cautela anche le rivisitazioni più suggestive che ne sono state proposte negli ultimi decenni»; cfr. STOLFI, 2010, p. 136 s.; 2012, p. 29 s.; CARILLO, 2014, p. 342 s.; cfr., altresì, ZARTALOUDIS, 2018, p. 256: «*Nómos* ... needs to be read in the particular poetic milieu and not be extracted as a self-evident precursor of the classical *nómos-phusis* debate or, indeed, as a ‘universal’ form of ‘law’ in the sense of sovereign power/law». Se è vero che il pensiero pindarico sicuramente astrae dal problema politico, a differenza dell'impostazione solonica che parte proprio dalla dimensione storica dell'Atene degli inizi del VI secolo a.C., tuttavia, la prospettiva pindarica, nel suo assolutismo mitico, mi pare non escludere (ossia non negare, anche a fronte di una lettura strutturalista dei lacerti del poema) il piano relativo

(che è βασιλεύς e che ἄγει) al di là e al di fuori del quale la violenza fine a sé stessa (ovverosia non resa conforme a δίκη da νόμος) costituisce una mera 'pre-potenza', un atto ingiustificato.

Il νόμος di Pindaro, così, fagocita e supera il πόλεμος di Eracleito. Se il secondo proclamava la necessaria e universale conflittualità degli opposti, il primo subordina la violenza, quale potenziale strumento attuativo, all'ordine nomico e configura la giustizia come predicato e attributo formale delle azioni poste in essere in conformità all'ordine o per conto dell'ordine. Chi è e vive al di fuori dall'ordine dato di regolarità e normalità non trova protezione nell'ordine (tant'è che la sottrazione del bestiame di Gerione da parte di Eracle avviene di modo che il primo, essere mostruoso a tre corpi, non abbia diritto né al pagamento del prezzo né alla esazione di una sanzione dal secondo)¹²⁰. Chi supporta e protegge ciò che rappresenta un potenziale o attuale pericolo per i principi, i valori, le regole dell'ordine non merita riconoscimento e tutela (come Diomede che protegge contro l'attacco di Eracle, ancorché con indiscusso valore personale, i suoi abominevoli cavalli antropofagi)¹²¹.

e contingente della πόλις, bensì implicarlo: il νόμος di Pindaro trascenderebbe nel suo contesto narrativo dalla politica, ma la politica non potrebbe prescindere da esso; quale ordine di per sé meta- e pre- 'politico', necessariamente il νόμος sarebbe comunque presupposto – sul piano della sua valenza pratica e ideale nella Grecia arcaica – dall'ordine politico. Sul punto, nel senso di una ambiguità che permette di riferire νόμος sia a un ordine metapositivo sia a un (conformato) ordine posto dall'uomo, cfr. LLOYD-JONES, 1972, p. 56; CROTTY, 1982, p. 106.

¹²⁰ Una piena comprensione della gnome sul νόμος βασιλεύς richiede di prestare attenzione alla lacuna all'inizio della l. 8 (che si chiude con καὶ ἀπριάτας) alla luce dei dati a disposizione: Platone descrive Eracle come un agente del νόμος che non paga il bestiame di cui si impossessa e Gerione come un soggetto che non lo consegna spontaneamente (οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γηρυόνου): cfr. Plato, *Gorg.* 484 b 11 (δοκεῖ δέ μοι καὶ Πίνδαρος ἄπερ ἐγὼ λέγω ἐνδείκνυσθαι ἐν τῷ ᾄσματι, ἐν ᾧ λέγει ὅτι νόμος ἀθανάτων οὗτος δὲ δῆ, φησίν, ἄγει ἀπριάτας ... ἡλάσατο τὰς βοῦς). Uno scolio ad Elio Aristide precisa, nello spiegare il verbo συναρπεῖν-ἀναρπεῖν, che Eracle «né chiese, né acquistò» (τὰς τοῦ Γηρυόνου βόας οὔτε αἰτήσας οὔτε πριάμενος ἡλάσεν): cfr. *Schol.* Ael. Aristid., 2.226 (3.408 Dindorf). La risalente integrazione del verso proposta da Boeckh con ἀναιτήτας τε (BOECKH, 1821, p. 642) si è rivelata insoddisfacente perché troppo lunga, atteso che con la scoperta del papiro *P. Oxy.* XXVI.2450 si è reso possibile il calcolo dello spazio disponibile; così PAGE, 1962, p. 50, e METTE, 1962, hanno indipendentemente proposto ἀνατεί, «senza castigo», «impunemente», sulla scorta di LOBEL, 1961, 149 che, a mente di *Odissea* (l.160) e di *Iliade* (l.99), aveva proposto integrazioni sinonimiche a νηποίνους τε. Tale opzione più recentemente è stata scartata da OSTWALD, 1965, p. 114, 117 per ἀπράτας τε («which were neither for sale»): invero integrazione che mi suona pedante e ridondante. L'*opinio communis* è altresì riconosciuta come attrattiva – benché in alternativa ad altra lettura (ἀναρπεῖ τε / ἀναίρει τε) che, consapevolmente, prescinderebbe dalle parafrasi – da PAVESE, 1968, p. 64 s.; 1993, p. 147 s.

¹²¹ Cfr. FISHER, 1992, p. 233. I due mostri sarebbero «themselves unjust, prior to Heracles' attack, because they defy the universal moral order of Zeus' will» (GKOUROGIANNIS, 1999, p. 202); Gerione e Diomede, cioè, «are outlaws, monsters, whom any man valiant enough to challenge

È un insegnamento che, sul piano della politica delle relazioni internazionali, gli stessi Ateniesi rilessero in chiave disincantatamente empirica, prima, nel 432 a.C., consigliando agli Spartani – in occasione della assemblea della Lega peloponnesiaca, quando Corinto pretendeva di ricorrere ad atti immediati di ritorsione – di desistere da propositi di guerra; poi, nel 416 a.C., invitando i Meli a entrare nella propria orbita egemonica. Se Pindaro sostituiva νόμος a Zeus ed elevava Eracle a suo agente giustificato ad usare la violenza, gli ambasciatori di Atene sostituivano a Eracle la loro πόλις quale baluardo dell'ordine egemone e reggente e giustificando le loro forze ad aggredire nel modo più violento chiunque la minacciasse (come Diomede, gli Spartani e i Corinzi) o la disconoscesse (come Gerione e i Meli)¹²².

È uno schema che lo stesso diritto ateniese – nell'ambito della regolamentazione endopolitica – ben conosce non solo quando dà poteri di polizia agli arconti, ma altresì quando legittima, in casi tassativi e delimitati, l'uso volontario della forza privata, talora qualificandone l'esito anche mortale come immeritevole di riparazione o di pena¹²³. Così nel quadro della πόλις, il νόμος costituisce privati cittadini quali agenti socialmente autorizzati all'autotutela reattiva (come ad esempio nei casi di *self-help* previsti quali risposta ad illeciti altrui vuoi di tipo omissivo¹²⁴,

them can earn glory by killing» (LLOYD-JONES, 1972, p. 55). Credo sia utile distinguere tra l'essere di Gerione e l'agire di Diomede. È poi da notare che nel frammento pindarico non è chiaro se Eracle uccide Diomede o se questi è divorato dai suoi stessi cavalli.

¹²² Thuc., 1.72.1-2, 5.85-102.

¹²³ Forme di *self-help* consentite dal νόμος sono documentate ancora per l'Atene dell'età degli oratori: cfr., paradigmaticamente, HARRIS, 2013, p. 21 s., in giusta critica alla tesi che legge Atene come *agonistic society* o come realtà impermeabile al *rule of law*. Del resto, secondo un celebre orientamento che intende slegare la prassi arbitraria dal processo giurisdizionale, lo stesso processo civile sarebbe stato concepito in termini di controllo giudiziale di legittimità degli atti di esecuzione posti in essere dal cittadino in attuazione dei propri diritti (tanto con riguardo a diritti su beni mobili e immobili, quanto con riguardo a crediti di beni fungibili o cose specifiche), e lo scoccare della scintilla di δίκη nella sua accezione processualistica porterebbe alle origini del processo come incidente nell'esercizio di un atto di esecuzione: «la δίκη, nel concreto significato di azione, altro non fu nella sua genesi che uno strumento di autodifesa conforme a giustizia, onde in caso di resistenza da parte del soggetto passivo la tutela dell'ordine pubblico esigeva la pronuncia di un organo giudicante della πόλις per concedere o negare il nulla osta al compimento dell'atto esecutivo. Così la δίκη venne ad essere considerata il mezzo per ottenere, se necessario, la pronuncia dell'organo giudicante a sostegno della propria pretesa: ed azioni giudiziarie ... aventi probabilmente origine consuetudinaria, sono previste già nella legislazione solonica e addirittura in quella dracontina» (BISCARDI, 2015, p. 278); sul processo dello scudo di Achille come incidente cognitorio dinanzi un collegio giudicante in sede esecutiva, cfr. PELLOSO, 2013.

¹²⁴ Un esempio è dato dalle forme di esecuzione della sentenza. Come sottolinea HARRISON, 1971, p. 187: «turning to the execution of judgments in private suits, the most important preliminary point to notice is that self-help remains basic to it». A seguito di sentenza accertante un *ius in rem* o un *ius ad rem*, il soggetto avente titolo esecutivo avrebbe potuto procedere in autotutela (mediante

vuoi, invece di tipo commissivo¹²⁵); oppure il νόμος ammette in funzione difensiva la loro condotta (ad esempio, in taluni casi tipizzati di omicidio

esecuzione forzata in forma specifica) ad entrare nel possesso della cosa mobile o immobile; nel caso di debito di una somma di danaro (o di una certa quantità di cose fungibili), si sarebbe proceduto non tanto a una esecuzione forzata in autotutela per espropriazione e vendita, ma a un pignoramento con primaria funzione di coazione psicologica, come si ricava da quanto è descritto, ad esempio, circa la condotta di Teofemo in casa del trierarca, in ps. Demosth., *In Everg. et Mnesib.* XLVII.37-38 (così HARRISON, 1971, p. 189). Insomma, nell'Atene dell'età degli oratori, che la condanna fosse *pro actore* al pagamento di somme di danaro ovverossia alla consegna o al rilascio di beni (di specie o di genere), il creditore era comunque ammesso a procedere, in esecuzione della sentenza, contro il debitore (o, meglio, proiettando la propria pretesa sul di lui patrimonio, e non più sulla di lui persona, se non in casi eccezionali: cfr. Demosth., *In Mid.* XXI.175-76). Per di più con il Paoli va ricordato che sia la ἀφάρσεις sia la ἐξαγωγή, quali atti di opposizione privata alla previa ἀγωγή (tentativo di apprensione di un individuo ritenuto proprio schiavo) e alla previa ἐμβάτευσις (tentativo di presa di possesso di beni immobili), non rappresentavano né un «momento originario», né una «conseguenza necessaria» del ricorso a forme giuridicizzate di *self-help*, ma lo presupponevano e ne erano condizionate, imponendosi la trafila stragiudiziale atto privato di *self-help* per l'esecuzione di una propria pretesa – opposizione al *self-help* privato da parte dell'*adsertor libertatis* o dell'esecutato quale prodromo all'azione giudiziaria esperita dall'esecutante per la dichiarazione giudiziale della illiceità dell'opposizione al *self-help* (PAOLI, 1937=1976, p. 451 e nt. 36).

¹²⁵ I privati potevano usare, a livello di *self-help* reattivo, la forza per arrestare tre tipologie di delinquenti: i sequestratori di persona, i ladri e i ladri di vestiti (cui pare essersi aggiunta quella degli omicidi) e a condizione che la responsabilità dell'autore fosse evidente oltre ogni dubbio (ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 52.1; Lys., *In Agorat.* XIII.85-87; Antiph., *De caede Her.* V.8-10; sulla esclusione del cosiddetto adultero o seduttore tra i soggetti arrestabili, cfr., paradigmaticamente, PELLOSO, 2016 b, p. 108 nt. 19). Inoltre, al privato era generalmente concesso di «reagire contro chi avesse per primo usato violenza» (cfr. *IG I³.104, l. 34-35*; Lys., *Περὶ τράγῳ. ἐκ πρῶν.* IV.11; Demosth., *In Aristocr.* XXIII.50; ps. Demosth., *In Everg. et Mnesib.* XLVII.7-8, 15, 35, 39, 40, 47; Isocr., *In Loch.* XX.1; Plato, *Leg.* 869 d; Aristot., *Rhet.* 1402 a 3; ps. Apollod., 2.4.9; vd., altresì, Antiph., *Tetr.* 3 IV. 2.6, IV.3.2); anzitutto, come correttamente rileva HARRIS, 2013, p. 188 nt. 40, il verbo ἀμύνεσθαι «does not imply the agent is defending himself, but is striking back in retaliation». Lo stesso verbo, anche se impiegato in diatesi attiva, inoltre, non è d'ostacolo a ritenere ciò, avendo generalmente il senso di «avenges oneself on an enemy», «requite, repay», «retaliate», «punish», e fermo restando che, anche ove esso sia usato nel senso di «keep or ward off from oneself, guard or defend oneself against», non viene affatto esclusa la nozione «of requital, revenge» (LSJ, s.v. ἀμύνω): cfr., paradigmaticamente, Aristoph., *Nub.* 1428; Soph., *Oed. Col.* 873, 1128; *Philoct.* 602; Antiph., *Tetr.* 3 IV.4.2; Thuc. 1.42, 1.96, 1.142, 4.63, 5.69; Aristot., *Rhet.* 1398 a 25; Diod. Sic., 14.53. L'uso (anche esiziale) della volenza non può essere giustificato, però, solo dalla presenza dell'oggettiva circostanza di essere una reazione rivolta nei confronti di chi ha precedentemente iniziato «con mani ingiuste» una aggressione (cfr. Demosth., *In Mid.* XXI.72-75): se così fosse, infatti, non solo non si spiegherebbero le singole e plurime previsioni particolari di omicidio legittimo, ma inoltre bisognerebbe ipotizzare l'operatività in Atene del principio dell'autotutela in facoltà alternativa al ricorso alle vie giudiziarie. Così, una volta esclusa una portata tale per *IG I³.104, l. 34-35* (ossia di universale autorizzazione al *self-help* di tipo reattivo, anche sproporzionato all'offesa, in luogo del ricorso alle vie del processo), la disposizione in esame potrebbe essere letta come consacrazione di una ipotesi particolare di «esimente», di per sé non atta a tangere la struttura dell'illecito e da far valere in

scriminato¹²⁶); e, talora, addirittura li riveste di poteri da esercitarsi in via preventiva (per la conservazione, a valle di un tentativo o della minaccia

via di eccezione da parte del convenuto dinanzi il tribunale ordinario areopagitico. Cfr. Demosth., *In Mid.* XXI.71-75, ove Demostene ricorda come Eveone, durante un ricevimento, in istato d'ira, abbia percosso Beoto dopo aver ricevuto da quest'ultimo, ubriaco, un precedente colpo e come la condotta posta in essere da Eveone sia risultata, in fine, mortale e meritevole di essere condannata capitalmente (seppur per un solo voto). Giusta la narrazione compiuta dall'oratore, in tale caso non sarebbe richiamabile la fattispecie dell'omicidio volontario scriminato per legittima difesa (come ha già ben messo in chiaro da HARRIS, 2013, p. 186 s., 296 s.): da un lato, il verbo ἀμύνεσθαι non può essere impiegato che nel significato di «to retaliate» (ossia di «re-agire con violenza liceizzata se proporzionata»), dall'altro, la morte di Beoto configura l'evento della condotta violenta posta in essere da Eveone negli effetti sproporzionata all'aggressione ricevuta (di modo che il problema sotteso non sarebbe quello di legittima difesa eccessiva, bensì di illecito *self-help* reattivo, ferma restando sia la generale liceità dell'ἀμύνεσθαι nei limiti della *talio*, sia la sua conformità al codice sociale agonistico: cfr. Demosth., *In Mid.* XXI.72, 75, 180; *In Timocr.* XXIV.167; Aristot., *Eth. Nic.* 1126 a 6-8; Plato, *Gorg.* 483 a). Diversamente, l'uccisione volontaria posta in essere dall'«agente autorizzato dalla πόλις» ad applicare personalmente la sanzione capitale al reo (come nel caso del cd. seduttore sorpreso *in flagrante delicto* con moglie, madre, sorella, figlia o concubina tenuta per avere figli liberi, dell'omicida legittimato) assurge a ipotesi non difensiva, ma reattiva di *self-help* del tutto scriminata (che in quanto non connotata da antiggiuridicità escludeva la repressione processuale: cfr. Demosth., *In Aristocr.* XXIII.53). Inoltre, in Demosth., *In Timocr.* XXIV.113, si considera lecita l'uccisione del ladro notturno e in Demosth., *In Aristocr.* XXIII.28 si menziona il caso relativo all'uccisione dell'omicida in esilio trovato in uno dei luoghi a lui interdetti; in Demosth., *In Aristocr.* XXIII.23.60 (=IG I³.104, l. 36-38), si qualifica «non meritevole di implicare sanzioni (compensative o affittive)» (cfr., da ultima, LE FEUVRE, 2023, p. 120 s., 154) colui che, tentando rapina o sequestro, trova la morte come immediata reazione alla commissione dell'atto illecito.

¹²⁶ Per le ipotesi, tra loro eterogenee con riguardo al tipo di *self-help*, di cosiddetto omicidio legittimo, cfr., *in primis*, Demosth., *In Aristogit.* I XXV.53, 74 e ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 57.3; vd., inoltre, Demosth., *Adv. Lept.* XX.158; Harpocr. s.v. ἐπὶ Δελφίνωι; Poll., 8.119; Hesych., s.v. δικαστήρια. La legittima difesa in sé non rappresentava una generale scriminante e ciò trova conferma non solo dall'argomentazione della *Terza Tetralogia* di Antifonte e da Demosth., *In Mid.* XXI.72-75, ma altresì – in modo paradigmatico – da IG I³.104, l. 36-38, in quanto se «the lawgiver devoted a special provision ... to defining certain cases where self defence was indeed grounds for full acquittal: he who kills another in immediate defence against violent and unjustified confiscation or abduction was to suffer no penalty», allora «that a separate statute was required to declare the killer guiltless in this special case shows that otherwise self defence was not in itself grounds for acquittal» (CARAWAN, 1998, p. 76). Diversa pare l'ipotesi di omicidio per *self-defence* nel caso dell'uccisione del brigante per strada ovverosia la morte provocata da chi uccideva per una scusabile falsa rappresentazione della realtà circa l'oggetto dell'azione (come nel caso di chi, in guerra, cagionava la morte di un commilitone in luogo di quella del nemico) o l'omicidio involontario di chi, insieme alla vittima, versasse in oggettive situazioni pericolose (come nel caso dell'uccisione del contendente durante un agone atletico). Va precisato che con riguardo a Demosth., *In Aristocr.* XXIII.53, l'oratore si limita a ricordare – secondo una prospettiva di «non controversialità» dei fatti – la disposizione secondo cui in caso di omicidio scriminato i parenti dell'ucciso non avessero azione in senso materiale contro chi avesse provocato la morte; ma ciò non significa affatto – in una dinamica contenziosa – che i parenti (ove non riconoscesse-

di un male ingiusto, dello *status quo*)¹²⁷.

5. La cosiddetta definizione demostenica di νόμος tra divinità e umanità dell'ordine.

Rispetto alla gnomo e all'allegoria che Pindaro elabora superando Esiodo e Solone, con l'oratoria giudiziaria democratica si ritorna alla visione più tradizionale greca di un ordine divino, più che 'sovra-divino', quale base degli ordinamenti politici più che dei sistemi umani di disciplinamento in generale. In alcune dense righe contenute al centro di un'orazione giudiziaria ben iscrivibile, per forme e contenuti, nella temperie culturale dell'avanzato IV secolo a.C. si rinviene una penetrante ed articolata perimetrazione qualitativa del νόμος (o, meglio, del sistema ateniese inteso come somma di singoli νόμοι) destinata, come già noto, a travalicare le barriere dello spazio e del tempo¹²⁸.

Si tratta di un *logos* giudiziario la cui paternità – come noto – è stata attribuita a Demostene, seppur con molti dubbi già espressi da Dionigi di Alicarnasso¹²⁹; un *logos* diretto contro il retore Aristogitone, dipinto non solo – in termini generali – come spregiudicato sicofante nonché vile nemico della democrazia e delle sue istituzioni, ma anche come criminale da condannare – nel caso specifico – per aver preso la parola pubblicamente, ancorché «indegno» in quanto «debitore della πόλις»¹³⁰. È all'interno di questa cornice, tutt'altro che poetica o teoretica, che Demostene – o, se non lui, il suo

ro come giustificato l'omicidio) non potessero instaurare un'azione giudiziaria in senso solo formale, la quale, su istanza del convenuto e su deliberazione dell'arconte-re, avrebbe dato vita a un processo da celebrare dinanzi il Delfinio, tribunale chiamato ad accertare la presenza o meno della scriminante (vd., in generale, PEPE, 2012, p. 145 s., 183 s.; cfr. IG I³.104, l. 37-38; Demosth., *In Aristocr.* XXIII.28, 53, 60; *In Timocr.* XXIV.113).

¹²⁷ Cfr. ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 16.10 che potrebbe attestare la implicita impunità per chi uccida colui che è privo di ogni τιμή in quanto tenti di instaurare, ai danni dell'élite più che del popolo, la tirannide (cfr. PELLOSO, 2014-2015, 16 s. nt. 20 s.; nonché, più di recente, YOUNI, 2018, 2019, che, però, esclude ogni sovrapposizione, anche arcaica, tra ἀτιμία e outlawry).

¹²⁸ Come scrive STOLFI, 2020, p. 115: «le enunciazioni demosteniche godettero di una certa fortuna ... presso due giuristi attivi all'inizio del III secolo d.C.: Papiniano e Marciano»; inoltre «il convergere di questo loro interesse avrebbe attratto, tre secoli più tardi, i compilatori del *Digesto*, cui dobbiamo la conservazione in immediata sequenza di due loro frammenti (*Digesto* 1.3.1 e 1.3.2): l'uno costituito dalla traduzione latina, solo a tratti o in apparenza fedele, redatta nelle *Definizioni* papiniane; l'altro dalla riproposizione, quasi del tutto letterale, nelle *Istituzioni* di Marciano» (cfr., *amplius*, STOLFI, 2004; 2013; fondamentali sono anche le notazioni di MARTINI, 1997).

¹²⁹ Liban., *Arg. or. demosth.*, or. 24.11 Foerster; Plin., *Epist.* 9.26; Plut., *Demosth.* 15.

¹³⁰ Cfr. GIGANTE, 1993, p. 268 s.; vd., altresì, TALAMANCA, 1984, p. 349; PIERRO, 2000, p. 445 s.; STOLFI, 2004, p. 457 s.; 2012, p. 131 s., 134 s.; 2020, p. 108 s.; WOHL, 2010, p. 50 s.

abile imitatore – giustappone tre differenti rappresentazioni del νόμος diversificate, *prima facie*, l'una dall'altra sul piano della fonte di produzione, dopo aver fatto riferimento, ora più ora meno allusivamente, a forme e a effetti, a contenuti e a scopi, dei νόμοι ateniesi in generale. Per comprendere al meglio la portata di questa costruzione oratoria che ammaliò tanto i giuristi dell'età dei Severi quanto i compilatori giustinianeï bisogna – ne sono persuaso – procedere con un breve passo indietro.

Nel contesto della democratizzazione ateniese del V secolo a.C., il segno νόμος – lo stesso che Esiodo aveva cantato come dono di Zeus, Solone aveva invocato a potente fondamento metapositivo della sua sapiente legislazione e Pindaro aveva celebrato per la sua superiorità assoluta a uomini e dèi – passa a individuare con sempre maggior puntualità, pur ferma restando la fluidità di sue molteplici sfumature (ancora riscontrabili in Erodoto e Tuciddide)¹³¹, il mezzo istituzionalizzato dalla πόλις e voluto dal popolo per regolare i rapporti intersoggettivi nell'orizzonte della comunità: una scansione, questa, che immortala il passaggio del κράτος – di mano in mano – prima da Zeus al νόμος e, poi, dal νόμος, per il tramite dei grandi legislatori 'personali', al δῆμος. Tuttavia, nonostante lo slittamento semantico che durante la prima metà del V secolo a.C. aveva condotto il νόμος dalle sfere intrinsecamente mobili dei principi divini e dell'ordine tradizionale a quella stabile della scrittura e della dimensione politica e umana, era convinzione ancora invincibile che esso riposasse su un fondo imprescindibile di giustizia, su un *quid*, cioè, che non era necessariamente definibile o definito da norme positive, ma che esisteva, comunque, a prescindere dal diritto *in civitate positum* (rivelazione, più che creazione *ex novo*), quale prodotto dell'intimo sostrato della coscienza e della tradizione della πόλις¹³².

¹³¹ Cfr., per tutti, BIRGALIAS, 2005, p. 63 s.

¹³² Cfr. Aeschin., *In Ctesiph.* III.199; Antiph., *De caede Her.* V.7, 87; Isae., *De Men.* II.47; *De Nicostr.* IV.31; *De Philoct.* VI.65; *De Cir.* VIII.46; *De Astyph.* IX.35; *De Hagn.* XI.18, 35; ps. Lys., *Pro mil.* IX.19; Lys., *In Alc.* I XIV.22, 42, 46; ps. Demosth., *C. Phaenipp.* XLII.52; *C. Macart.* XLIII.34, 60, 84; *In Steph.* 2 XLVI.28. Del resto, come CAREY, 1996, p. 41, ha ben messo in luce, gli stessi oratori non considerano *Law* e *Justice* come 'standards' differenti, ma tendono a usare i due termini come sinonimi; donde risulterebbe, a mio avviso, esclusa la funzione della γνώμη δικαιοσύνη tesa a risolvere eventuali dissidi tra legge ed equità (PAOLI, 1933, p. 34 s.). Come scriveva già Talamanca, la clausola del giuramento elastico circa la «miglior opinione» meglio si interpreta (anzitutto, se non in via esclusiva) come «norma di chiusura della disciplina delle fonti normative», tesa a stabilire «nell'equità la regola da applicare al caso concreto» in carenza di νόμοι e ψηφίσματα (TALAMANCA, 1981, p. 48 s.): ciò sarebbe sintomatico, a mio avviso, del fatto che i νόμοι e la giustizia non erano concepiti come due sistemi antitetici o ipoteticamente in contraddizione, ma come *facies* di una medesima realtà. Non mi paiono espressione di una tesi opposta a quella risultante dai passi testé citati, né Aristot., *Eth. Nich.* 1134 b 18-24, né Aristot., *Pol.* 1287 b: intendendo, infatti, il diritto cd. comune (o naturale) come diritto che esprimendosi in termini universali può risultare insufficiente, tra ciò che è

Era la stessa *γραφὴ παρὰ νόμων* (azione popolare scritta sulla contrarietà al νόμος)¹³³ che doveva rivelare nel V secolo a.C. un legame indissolubile tra la democrazia come ordinamento volto ad attuare la volontà potente del popolo e il νόμος come ordine superiore che, basato sulla divinità e precisato da legislatori ispirati come Solone e come Clistene, era imprescindibilmente atto a inquadrare e fondare la democrazia stessa. Ad Atene, le nuove disposizioni normative votate e approvate dal δῆμος erano valide ed efficaci, purché non fossero incoerenti – se non addirittura contrarie – con il complesso di principi e di regole che costituivano il sistema nomico posto a cornice e a base della πόλις. In altre parole, se una nuova regola avesse introdotto una disciplina incompatibile con uno o più dei «νόμοι posti» (tanto i principi immemoriali e ineludibili che Omero chiamava θέμις e che Esiodo, Solone e Pindaro qualificavano già come νόμος, quanto le regole precipitate come θεσμοί in coerenza con l'ordine fondativo e a sua specificazione), il regime anteriore (*lex anterior*), in quanto dotato di uno statuto di superiorità al contempo gerarchica e cronologica, avrebbe prevalso su quello confliggente posteriore (*lex posterior*)¹³⁴.

Questa presunzione di sovraordinata giustizia del sistema passato non venne meno nel IV secolo, pur da assoluta relativizzandosi e armonizzandosi

non scritto e ciò che è scritto non si instaura una relazione dialettica, ma solo sinergica, in aperta polemica con le argomentazioni relativistiche dei sofisti.

¹³³ Andoc., *De myst.* I.17, 22; cfr., a valle di WOLFF, 1970; OSTWALD, 1986, p. 125 s., 135 s.; HANSEN, 1991, p. 205 s.; PASQUINO, 2005; 2010; LANNI, 2010. Una chiosa mi pare d'uopo. Tale accusa non era percepita come una forma di autocontrollo: la *γραφὴ παρὰ νόμων* era, invece, tesa ad annullare gli effetti di una proposta di legge contraria ai principi e alle regole fondamentali in vigore e, quindi, a proteggere lo *status quo* democratico contro ogni possibile sovversione dell'ordine da parte dei membri dell'élite. Non è un caso che, durante il cosiddetto colpo di Stato del 411, una delle massime priorità degli oligarchi fosse proprio l'abolizione della procedura di *impeachment* per gli oratori, così come della *γραφὴ παρὰ νόμων*. Allo stesso modo, una tale misura abolitiva era all'ordine del giorno sia dei Trenta, nel 404 a.C., sia di Antipatro, nel 322 a.C.: in effetti, gli oligarchi, per risalire al diritto ancestrale del VII e del VI secolo a.C. dovevano poter qualificare come *παράνομοι* tutti i successivi atti normativi democratici, quali le riforme di Efialte e Archestrato (cfr. Thuc. 8.67.2; Aeschin., *In Ctesiph.* III.191; ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 29.4).

¹³⁴ Vd. paradigmaticamente, TRIANTAPHYLLOPOULOS, 1986, p. 137 s. Questo ovviamente non significa immobilismo assoluto e impermeabilità all'adeguamento del diritto alle istanze e agli interessi della comunità: una disposizione più recente poteva regolare difformemente una materia già coperta da una disposizione più antica, purché non ne avesse vanificato lo spirito. Così Pericle potette innovare il diritto di cittadinanza – prevedendo che per nascere πολίτης entrambi i genitori dovevano essere ἄστοί (mentre prima era sufficiente lo *status civitatis* del padre) – in quanto la riforma non toccava il principio inderogabile che legava la cittadinanza ateniese del figlio a quella del padre, bensì aggiungeva un requisito ulteriore (quello della cittadinanza della madre). Diversamente la riforma sarebbe stata paranomica se Pericle avesse subordinato la cittadinanza del nato allo *status civitatis* della sola madre.

all'enfasi formale, più che sostanziale, posta sulle novate e rinnovate forme di manifestazione del potere popolare¹³⁵. Dopo un decennio catastrofico segnato dal fallimento dell'invasione della Sicilia, dal disastro navale delle Arginuse, da due cd. colpi di stato oligarchici, dalla vittoria bellica degli Spartani, dall'anarchia e dalla lotta fratricida del 403 a.C., la democrazia ateniese, rifondata anzitutto sull'*oblivio* selettiva del passato della sua πόλις, trovò definitiva consacrazione in un'operazione di consolidazione normativa tesa a dar vita a un *corpus* nomico compatto e tendenzialmente chiuso: molte delle disposizioni emanate tra VII e V secolo a.C., infatti, furono prima oggetto di un accurato vaglio e di una oculata cernita; poi, previa approvazione popolare, vennero ripubblicate e così traghettate come nuovo punto di partenza, per giudici, magistrati e cittadini, nella neodemocrazia postoligarchica e postanarchica¹³⁶. Atene dava vita a un autentico manifesto del suo sistema basato su νόμοι scritti, da un lato, e potere popolare, dall'altro: un *corpus* fondamentale da applicarsi con efficacia irretroattiva, in quanto le disposizioni generali ritrascritte si applicavano solo a partire dall'arcontato di Euclide¹³⁷; un *corpus* esclusivo ed escludente, in quanto le disposizioni non ritrascritte erano da considerarsi abrogate e, quindi, inservibili come base dei processi istruiti dai magistrati¹³⁸.

Il sistema, tuttavia, non era tetragono alla innovazione e alla modifica: infatti, a valle della ardimentosa impresa della 'consolidazione nomica', venne introdotta una serie di riforme più che mai significative per il loro impatto sul

¹³⁵ Gli oratori del IV secolo qualificano il regime ateniese in termini di δημοκρατία, senza contrapporlo mai alla regalità del νόμος: vd., ad esempio, ps. Demosth., *In Neaer*. LIX.88; Aeschin., *In Timarch* I.4-6; *In Ctesiph.* III.6-7; Lycurg., *Or. in Leocr.* 3; cfr. BLANSHARD, 2004; HARRIS, 2016; PIOVAN, 2017. Inoltre, come CARTLEDGE, 2016, p. 223, osserva giustamente, nella πόλις democratica ateniese non esisteva la nozione moderna di separazione dei poteri, di talché sostenere una limitazione della sovranità del popolo nel IV secolo a.C. attraverso il massivo governo decretale e il potenziamento della funzione giudiziale equivale a un autentico non senso.

¹³⁶ Vd. Andoc., *De myst.* I.81-89; cfr. CANEVARO, HARRIS, 2012; fondamentale ora – sul piano più che della storia del biennio, degli effetti giuridici e politici della riaffermazione della democrazia – è il lavoro JOYCE, 2022.

¹³⁷ Vd., in particolare, Andoc., *De myst.* I.87 e Demosth., *In Timocr.* XXIV.42.

¹³⁸ Vd., in particolare, Andoc., *De myst.* I.85-87. La formulazione del divieto nei confronti dei soli magistrati è spiegata da HANSEN, 1991, p. 253 nel senso che i giudici, a differenza dei primi, avrebbero potuto continuare a ricorrere alla legge non scritta e alla consuetudine, mentre da TALAMANCA, 2008, p. 64 nt. 167, nel senso che solo i primi sarebbero potuti essere sanzionati in sede di εὐθυνα per illecito εἰσάγειν del caso al tribunale. Valutare correttamente il ruolo di istruttore dell'arconte in seno al processo bipartito ateniese è dunque imprescindibile: era lui, infatti, che, ove un'azione fosse stata esperita sulla base di un νόμος ἄγραφος, avrebbe dovuto dichiararla come non procedibile (laddove gli oratori citano, ancorché sporadicamente, dinanzi le corti giudicanti *ad adiuvandum* disposizioni o principi di diritto comune o di matrice divina: cfr. Demosth., *De cor.* XVIII.275; *In Aristocr.* XXIII.70; *In Aristogit.* I XXV.65-66; ps. Lys., *In Andoc.* VI.10, con PEPE, 2017).

perseguimento di non secondari scopi (istituzionali, politici e giuridici), anche se complementari sia alla riemersione della democrazia sia alla sua riaffermazione come ordine inestricabilmente legato ai νόμοι provenienti dalla tradizione del passato, ma vigenti solo in quanto trascritti per volere del popolo. La neodemocrazia intendeva, infatti, sia potenziare il ruolo dei giudici popolari; sia preservare la coerenza tra le molteplici previsioni normative applicabili; sia adeguare e, allo stesso tempo, aggiornare il sistema nomico al mutamento delle specifiche e variabili istanze sociali della πόλις; sia permettere di abrogare quanti nuovi νόμοι risultassero non ἐπιτήδαιοι ('non adatti') rispetto al *corpus* nomico frutto della selezione e della trascrizione, nonché di contrastare analogamente inappropriate proposte di legge¹³⁹.

La prima misura consistette nella introduzione di un *iter* procedimentale – aggravato rispetto a quello semplificato decretale – rigoroso e multilivello teso alla introduzione o alla modifica di norme (νομοθεσία): così, accanto alla nuova distinzione (di forma, di gerarchia e di efficacia) tra i termini νόμος e ψήφισμα (ossia tra fonte sovraordinata, generale ed astratta, e fonte 'sotto-ordinata', particolare e concreta)¹⁴⁰, il potere di introdurre nuove disposizioni fu attribuito a un nuovo organo popolare, i nomoteti, ossia giudici giurati, convocati e nominati dall'assemblea, che avrebbero votato nell'ultima fase di una procedura per molti versi simile a un processo giurisdizionale alla proposta di legge, con oratori a sostegno e in opposizione alla proposta¹⁴¹. La seconda si risolse in un'azio-

¹³⁹ Cfr., sul punto, anche con richiamo della precedente letteratura e delle fonti rilevanti, CANEVARO, 2013 a, 139 s., 143 s., 156 s.; 2013 b, 80 s., 102 s.; vd., inoltre CANEVARO, 2016; 2018 a; 2018 b; 2020 b.

¹⁴⁰ Cfr. HANSEN, 1978; RHODES, 1985; SEALEY, 1987, p. 41 s.; *contra*, vd. BANFI, 2012, con valorizzazione eccessiva delle critiche rinvenibili in Demosth., *Adv. Lept.* XX.91-92 e in *In Timocr.* XXIV.142.

¹⁴¹ Per introdurre un nuovo νόμος (in qualsiasi momento dell'anno), il primo passo era il voto preliminare dell'assemblea preceduto dalla autorizzazione del consiglio; poi, la proposta doveva essere pubblicata davanti al monumento degli Eroi Eponimi e letta dal segretario in occasione di ogni seduta dell'assemblea fino alla nomina dei nomoteti; eventuali vigenti disposizioni contrarie dovevano essere abrogate; presumibilmente in concomitanza con la nomina dei nomoteti, venivano scelti dei difensori dei νόμοι in forza la cui abrogazione sarebbe stata necessaria per evitare contrasti con il nuovo νόμος (*IG* II³.320=SEG XII.87, *IG* II².140; Demosth., *Adv. Lept.* XX.92-94, 146; *In Timocr.* XXIV.25, 32, 34-36). La procedura di 'novella nomica' pare esser connotata, rispetto al *corpus* di νόμοι oggetto di selezione e ripubblicazione iniziale, da alcuni principi fondamentali. Anzitutto il divieto di abrogare un νόμος vigente, ritenuto non più attualmente opportuno per la comunità ateniese, senza la proposta contestuale della introduzione di una nuova adeguata disciplina sostitutiva (cfr. Demosth., *Adv. Lept.* XX.88-89 insieme a *In Timocr.* XXIV.33, con l'eccezione prevista in Demosth., *Ol.* 3 III.10-11): i νόμοι vigenti come punto di partenza della democrazia del IV secolo a.C. non possono essere abrogati 'puramente', ma solo sostituiti. Di poi, il divieto di proporre nuove e più opportune disposizioni generali su materie già regolamentate, senza la contestuale abrogazione dei vigenti νόμοι in contrasto, nonché quello di legiferare in materie non ancora disciplinate dai νόμοι esistenti con violazione dei principi generali o delle regole del sistema vigente risultante dalla

ne giudiziaria popolare esperibile contro coloro che non avessero soddisfatto i requisiti formali, sostanziali e teleologici nella proposta di nuovo diritto (γραφὴ νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι)¹⁴². L'essere non ἐπιτήδειος del νόμος poteva concernere, in teoria, sia la scarsa utilità o addirittura la dannosità del provvedimento per il popolo ateniese; sia il mancato rispetto delle norme secondarie relative all'*iter* da seguire pedissequamente ai fini dell'approvazione di disposizioni generali e astratte; sia la contraddittorietà rispetto a una o più delle leggi in vigore ad Atene (ossia o quelle ripubblicate come punto di riferimento e come sistema positivo di giustizia a partire dall'anno 403 a.C., o quelle utili, formalmente e contenutisticamente ineccepibili, approvate successivamente) che il proponente accusato mediante tale γραφή non aveva previamente abrogato.

A mente di questo quadro generale si può tornare alla cd. definizione demostenica o pseudodemostenica di νόμος. L'oratore, anzitutto, individua in

revisione e dalla trascrizione dei νόμοι (cfr. Demosth., *In Timocr.* XXIV.32-34, nonché *Adv. Lept.* XX.93-96): l'introduzione di nuove disposizioni generali e astratte deve essere armonica – contenutisticamente, formalmente e funzionalmente – alla giustizia del sistema scritto in forza e nessuna abrogazione tacita del *corpus* nomico fondamentale risulta permessa. Ove, dunque, un nuovo νόμος (*lex posterior*) contrasti con il sistema nomico vigente (*lex anterior*), sarà abrogabile (e, in questo caso, in modo puro) mediante la γραφή νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι, così come nel caso un nuovo νόμος non rispetti le regole sull'*iter* aggravato della νομοθεσία (Demosth., *In Timocr.* XXIV.32), oppure non persegua l'utilità del popolo di Atene. Come già rimarcato – in parziale adesione alle ricostruzioni proposte da Canevaro – in PELLOSO, 2016 a, 49 s. nt. 103, triplice – e non duplice – parrebbe, insomma, l'obiettivo iscritto nello strumento processuale della γραφή νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι: infatti, Demosth., *Adv. Lept.* XX.89 sembrerebbe considerare il caso in cui non si intenda introdurre una nuova legge (come è invece in Demosth., *In Timocr.* XXIV.32-34 e 93), ma, al contrario, si intenderebbe abrogare un νόμος ritenuto sostanzialmente οὐ καλός e, di conseguenza, si debba anche colmare la lacuna con la introduzione di un nuovo provvedimento generale e astratto.

¹⁴² Demosth., *Adv. Lept.* XX; *In Timocr.* XXIV.138; Aeschin., *In Timarch.* I.34; cfr., inoltre, Lys., *fr.* XXXIX, p. 356 Thalheim. Al contempo, nel IV secolo a.C., la γραφή παρανόμων inizia a essere usata solo per sanzionare la παρανομία dei decreti (in senso lato: cfr., paradigmaticamente, QUASS, 1971, p. 27; KREMMYDAS, 2012, p. 49; *contra*: WOLFF, 1970, p. 13 s., 60 s.; HANSEN, 1987, p. 71 s.), pur continuando a essere considerata uno strumento cardine per la tutela della democrazia, giacché nessun decreto poteva confliggere con una disposizione nomica generale e astratta e, nel caso di antinomia, il decreto poteva essere posto nel nulla grazie al fruttuoso esperimento di tale azione popolare tesa ormai solo a inverare la gerarchica superiorità della seconda sul primo (cfr. ps. Plato, *Def.* 415 b; Demosth. *In Timocr.* XXIV.18, 59; C. *Eubul.* LVIII.34). Se la γραφή παρανόμων restringe il suo campo di operatività rispetto al V secolo a.C. (quale strumento di attuazione del principio gerarchico), la γραφή νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι si impone come azione polivalente. Essa è, infatti, tesa alla risoluzione di conflitti normativi esistenti tra νόμοι contenutisticamente contrastanti a favore di quello più antico, risultando quello più recente ἐνάντιος anche non ἐπιτήδειος sul piano della coerenza sostanziale; alla abrogazione di nuove disposizioni nomiche emanate senza il rispetto dell'*iter* nomotetico, risultando i νόμοι emanati o proposti non ἐπιτήδειοι sul piano formale; alla abrogazione di nuove disposizioni contenutisticamente non conformi al principio della pubblica utilità, o addirittura nocive per il popolo; alla previa abrogazione di νόμοι vigenti che risultano in conflitto, e per questo non permangono ἐπιτήδειοι, con quelli nuovi che un proponente intende εἰσφέρειν.

contrapposizione alla φύσις – intesa peculiarmente quale realtà caotica ed individualistica, in quanto metapolitica e metanomica da contenere e da disciplinare, nonché possibile fonte di errori¹⁴³ – il sistema dei νόμοι quale fattore

¹⁴³ Demosth., *In Aristogit.* I XXV.15: ἄπας ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κἂν μεγάλην πόλιν οἰκῶσι κἂν μικράν, φύσει καὶ νόμοις διοικεῖται. τούτων δ' ἡ μὲν φύσις ἐστὶν ἄτακτον καὶ κατ' ἄνδρ' ἴδιον τοῦ ἔχοντος, οἱ δὲ νόμοι κοινὸν καὶ τεταγμένον καὶ ταῦτό πᾶσιν. ἡ μὲν οὖν φύσις, ἣν ἡ πονηρά, πολλάκις φαῦλα βούλεται διόπερ τοὺς τοιοῦτους ἐξαμαρτάνοντας εὕρήσετε. L'approccio demostenico, pur enunciando un conflitto tra la natura e la convenzione umana (improponibile nella cornice del pensiero tradizionale sul νόμος), pare chiaramente di tipo antisofistico. Da un lato, infatti, in Demosth., *In Aristogit.* I XXV.15 si prendono le distanze da posizioni marcatamente filo-oligarchiche: come quella individualistica di Callicle, o come quella pessimista di Antifonte (cfr., per tutti, BONAZZI, 2017, p. 163 s.). Il primo, rievocando Pindaro (secondo alcuni con deliberato capovolgimento dei termini della gnome pindarica sul νόμος βασιλεύς: vd. Plato, *Gorg.* 484 b-c; cfr. *Leg.* 890 a), propone un 'naturalismo nomico' e universale della disuguaglianza, della forza, delle pulsioni, dei desideri soggettivi opposto a un 'convenzionalismo nomico' (e politico), predicante moderazione e uguaglianza, quale mezzo impiegato dalla massa dei deboli – che paradossalmente diviene anche il soggetto più forte – per difendersi e per comandare (Plato, *Gorg.* 483 b-e, 491 e-492 a); parimenti, non v'è comunanza di visuale con quella cursoriamente precisata dal sapiente e moderato Ippia, per il quale il νόμος politico, signore assoluto, con la sua violenza tirannica è fonte di disuguaglianza contraria a quell'ordine di natura capace di accomunare tutti i Greci: cfr. Plato, *Prot.* 337 c-d. Il secondo individua un potenziale antagonismo tra il polo (qui 'a-nomico') della natura e quello (nomico) della politica, l'uno inteso come realtà universale data e necessaria di uguaglianza biologica, purtuttavia inadatta a fondare un qualche ordine di tipo politico (ma, *contra*, vd. UNTERSTEINER, 1996, p. 371 s.), l'altro inteso come vincolo supplementare e convenzionale asseritamente normativo, ma concretamente debole e impotente (87 B 44 DK; cfr., inoltre, 88 B 9, 22, 32-34 DK). Dall'altro, non v'è convergenza tra la posizione demostenica e le tesi utilitaristiche (più sottilmente antidemocratiche) proposte da Trasimaco, le quali, iscritte nel quadro delle concezioni diceologiche fondate solo su convenzionalismo e su positivismo, sia slegano la comunità politica da armonia collettiva e da condivisione unitaria di interessi generali e la identificano in una mera somma di parti confliggenti per il potere, sia identificano il diritto e la sua giustizia nel comando di chi è al potere (Plato, *Resp.* 338 c-339 a; cfr. 343 c e 344 c; vd., altresì, la prima definizione formalistica di Pericle riportata in Xenoph., *Mem.* 1.2.42, che il giovane Alcibiade riesce a ribaltare, così persuadendo il mentore, mettendo in luce come non sia dato discorrere di νόμος, ma di negazione del νόμος e di βία, in quei sistemi in cui si imponga l'osservanza di una norma, non mediante persuasione, ma mediante forza). Dall'altro ancora, il pensiero filodemocratico protagorico che nel V secolo, sul piano conoscitivo, elevava la δόξα umana a verità (relativa, contingente, esperienziale, non rivelata) e che, sul piano politico, confidava nel perseguimento non di un bene assoluto e unico, ma dell'utile comune da parte di ogni πόλις, intesa quale «metro di ogni cosa» e quale conformazione 'agglutinante' di uomini (80 B 1 DK) fondata sul rispetto e sul riconoscimento delle posizioni altrui (*Prot.* 322 c) nonché alimentata e sorretta dal consenso generale (80 A 22 DK; *Theaet.* 165 e-168 c e soprattutto 167 c=80 A 21 a DK). E, invero, il rapporto antagonista φύσις-νόμος emergente da Demosth., *In Aristogit.* I XXV.15 risulta ancora differente rispetto a quello, dialogico-complementare, presentato in Aristot., *Eth. Nic.* 1134 b 18-24 (cfr. *Pol.* 1287 b) tra il giusto per natura e quello per convenzione umana: intendendosi qui, infatti, il giusto fisico come quel giusto che si esprime in termini universali e indifferenziati e che, potendo risultare insufficiente, va specificato, tra ciò che è scritto come proprio di una data comunità (νόμος) e ciò che non è scritto ed è comune (φύσις) non si instaura – nella esclusiva cornice della πόλις: cfr. VEGETTI, 2004, p. 57;

accomunante tra gli uomini che vivono nella πόλις, ordinatore dei rapporti endo-politici, indifferenziato verso tutti; poi, sempre nel quadro dell'irregimentamento che la πόλις dispone della φύσις umana, connota in senso formale e materiale ciascun νόμος in termini di prescrizione vincolante generale (fonte, pertanto, di imparzialità e di eguaglianza per tutti i consociati)¹⁴⁴: ma ciò solo dopo averne precisati tre connotati essenziali che, al livello di diritto positivo, paiono essere – ciascuno – indici suggestivi di immediate ricadute pratiche e non, invece, mere qualificazioni, vuote sostanzialmente e solo esornative a livello retorico.

Tutti i νόμοι per essere considerati autenticamente tali devono conseguire, intrinsecamente ed estrinsecamente, un preciso assetto sul piano contenutistico della conformità all'ordine dato, sul piano formale del rispetto estetico dei canoni di produzione normativa, sul piano teleologico della rilevanza politica: i νόμοι, in altre parole, devono corrispondere a ciò che è giusto, a ciò che è bello e a ciò che è utile. A ben vedere, l'elenco di questi tre tratti distintivi dei νόμοι si presta ad essere letto come una evocativa rappresentazione, analitica e di stile, di quella funzionalità tripartita che si trova iscritta – come si è già avuto modo di sottolineare – nello strumento processuale della γραφή νόμων μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι, fondamentale baluardo e scudo della democrazia ateniese del IV secolo a.C., ossia di quella πολιτεία che si era ricostituita orientandosi verso l'introduzione di un *corpus* nomico fondamentale insieme alla differenziazione – per gerarchia, efficacia e *iter* – delle fonti di produzione del

CAMBIANO, 2007, p. 73 s.; VIMERCATI, 2013, p. 54 s. – dissidio ma sinergia e complementarietà. Il che emergerebbe dall'esempio aristotelico della norma che prevede di «sacrificare in onore di Brasida», norma suscettibile di scomporsi in un precetto, universale, non scritto, naturale (e, per ciò, secondo alcuni, imm modificabile) che impone senz'altro di onorare gli eroi, e in una sua puntualizzazione, particolare, scritta, nomica (ossia convenzionale) che precisa il destinatario dell'onore (ossia Brasida) e le modalità attuative dell'onore (ossia il sacrificio): cfr., sul punto, ZANETTI, 1993, p. 45 s., 57 s.

¹⁴⁴ Cfr. Andoc., *De myst.* I.89; Demosth., *In Aristocr.* XXIII.86, 218; *In Timocr.* XXIV.18, 59, 116, 118, 188; ps. Demosth., *In Steph.* 2 XLVI.2; Aristot., *Pol.* 1292 a 33 insieme a 1282 b 2 (nonché ps. Aristot., *'Aθ. πολ.* 9.2). Se i νόμοι (in un plurale che, comunque, suggerisce l'unità del sistema) sono intesi come aspetto κοινόν (aggettivo sostantivato) nella πόλις, evidentemente è altra l'accezione dell'aggettivo in questione usato come qualificativo o del νόμος stesso (da intendere, con articolo determinativo, come ordine generale) o della prescrizione in cui ogni singolo νόμος si risolve (da intendere, senza articolo determinativo, come disposizione particolare). Ad esempio, da un lato, in Aristot., *Rhet.* 1368 b si contrappone, nel senso di νόμος ἴδιος e di νόμος κοινός, al polo della scrittura e della comunità politica quello della oralità e dell'universalità della ὁμολογία, mentre in Aristot., *Rhet.* 1373 b lo stesso νόμος ἴδιος, che ora è detto essere tanto scritto quanto orale, si differenzia dal νόμος κοινός che è «secondo natura», ossia che non necessita di una formale συνθήκη, che non è legato a una data κοινώνια, e che viene accostato all'equo in Aristot., *Rhet.* 1375 a-b (cfr. Demosth., *De cor.* XVIII.274-275 e *In Aristocr.* XXIII.60-61, ove emerge una concezione naturale del diritto non scritto, inteso come 'patrimonio comune' degli uomini, laddove in Demosth., *In Aristocr.* XXIII.70 si associa il diritto non scritto alla volontà costitutiva di dèi e di eroi, similmente a ps. Lys., *In Andoc.* VI.10). Vd. STOLFI, 2018, p. 58 s.; MAFFI, 2018, p. 84 s.

diritto scritto (νόμοι e ψηφίσματα), sia verso l'intensificazione strutturale del potere dei dicasteri insieme al ricorso massivo alla disciplina decretale¹⁴⁵.

Atteso che un provvedimento che non soddisfacesse il criterio della generalità e della astrattezza era qualificabile in termini non di νόμος (bensì di ψήφισμα), una nuova disposizione i cui contenuti contrastassero col δίκαιον (ossia *in primis* col «giusto scritto» della consolidazione nomica) non era ἐπιτήδειος e, quindi, era assoggettabile ad abrogazione giudiziale cui tendeva, appunto, la γραφή νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι. Parimenti, una disposizione che non si conformasse al καλόν delle forme procedurali previste per l'emanazione dei νόμοι¹⁴⁶ non poteva dirsi ἐπιτήδειος e, dunque, meritava di essere analogamente espunta dal sistema. Infine, un νόμος generale e astratto che, pur formalmente ineccepibile e pur contenutisticamente non confliggente con l'ordine esistente, non perseguisse quanto era συμφέρον, utile, al popolo, ancora una volta non era qualificabile come ἐπιτήδειος e, quindi, era da (ri-)sottoporre processualmente al giudizio del popolo in ragione della sua disfunzionalità¹⁴⁷.

¹⁴⁵ È vero che Aristotele sia considera i tribunali ateniesi come uno dei tratti più 'demotici' in senso deteriore, sia li identifica come il modo in cui il δῆμος, nell'ultima fase della storia delle vicende del suo potere, avrebbe conquistato lo status eccezionale di signore del sistema politico (Aristot., *Pol.* 1273 b 36-1274 a 23; ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 9.1, 10.1, 25.2, 27.4, 29.4, 35, 41.2, 45.1-3, 49.3, 53.1, 55.3-4, 63-68; cfr. anche Lys., *In Agorat.* XIII.36); ed è vero anche che il filosofo descrive la δημοκρατία come un sistema radicale in cui il δῆμος, e non il νόμος, svolge il ruolo del sovrano potente, al punto che a decreti e provvedimenti dei tribunali verrebbe attribuita una forza addirittura superiore a quella dei νόμοι (Aristot., *Pol.* 1298 b 13-15, nonché 1292 a 12). Si tratta però di una esagerazione che dimentica la distinzione formale e procedurale esistente tra decreto e legge, nonché la prevalenza gerarchica della seconda sul primo; inoltre trascura la prima clausola del giuramento che subordina il giudice alla legge. Inoltre, poiché solo nove iscrizioni pubblicate conservano epigraficamente disposizioni normative generali e astratte approvate nel IV secolo, mentre sono attestati circa cinquecento decreti (cfr. HANSEN, 1978, p. 315 s.; CANEVARO, 2011, p. 57 nt. 7), le parole di Aristotele adombrano una realtà più complessa: gli Ateniesi, più che violare la distinzione fondamentale tra provvedimento generale e provvedimento particolare e, soprattutto, più che limitare la sovranità popolare a vantaggio dei dicasteri popolari, la cui funzione venne inoltre enfatizzata nella cornice della procedura nomotetica continuarono a conferire all'assemblea e al consiglio l'amministrazione politica quotidiana attraverso la regolamentazione decretale, la cui mole divenne considerevolmente superiore a quella dei νόμοι (introdotti, secondo il nuovo *iter* aggravato, grazie alla sequenza 'consiglio, assemblea, nomoteti').

¹⁴⁶ Tale da permettere nella sua scansione procedimentale e pubblica il conseguimento di un 'bello' democratico anche sul piano della forma linguistica: cfr. Demosth., *In Timocr.* XXIV.68; Aeschin., *In Ctesiph.* III.199; Lycurg., *Or. in Leocr.* 9.

¹⁴⁷ L'ideologia democratica era tale da implicare che, ove il popolo fosse caduto in errore, questo sarebbe dipeso solo dagli inganni perpetrati dagli oratori promotori di proposte vuoti inutili o nocive, vuoti ingiuste, vuoti secondo procedure inesatte (ps. Xenoph., *Ath. resp.* 2.17; Thuc., 2.59, 8.1; Xenoph., *Hell.* 1.7.35; Demosth., *Adv. Lept.* XX.3-4, *In Aristocr.* XXIII.97; ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 28.3).

Come si è appena potuto apprezzare, la qualificazione multilivello sia del sistema nomico *tout court*, sia dei singoli elementi costitutivi dello stesso, per come emergente dagli indici allusivi e dai richiami emergenti da Demosth., *In Aristogit.* I XXV.16 (quali l'essere ogni νόμος necessariamente un πρόσταγμα κοινόν, nonché un atto espressivo di δίκαιον, καλόν e συμφέρον), rimanda a taluni dei pilastri operativi della rinnovata democrazia del IV secolo a.C.: la consolidazione derivante da scrutinio e da pubblicazione; la procedura aggravata della νομοθεσία; la γραφή νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι a lato della γραφή παρανόμων; la distinzione di forme ed effetti tra νόμος e ψήφισμα. L'oratore, insomma, insegna che il νόμος non è pura espressione del volere assoluto del popolo, ma è al contempo tradizione, forma e scopo; è sì strumento di democrazia, ma è altresì suo imprescindibile fondamento. Il passo adombra sì il tripudio, ad Atene, del κράτος del δῆμος giudice, legislatore, amministratore; ma senza che ciò – sul piano logico e storico – sia anche negazione del κράτος o della βασιλεία del νόμος (quale principio 'pre-politico', divino o addirittura 'sovra-divino').

A completamento di queste prime qualificazioni, e nel tratto immediatamente successivo del passo, si rinviene quella che parrebbe essere una compressa stratigrafia diacronica delle fonti del diritto o, detta diversamente, una schematica e lineare istantanea del *processus*, ideale oltre che cronologico, che ha interessato l'ordinamento ateniese al livello della produzione normativa. Nella seconda parte del paragrafo sedicesimo dell'orazione in commento, infatti, tre configurazioni del νόμος, differenti l'una dall'altra per paternità costitutiva, vengono accostate in una scansione che procede dalla sfera, tanto incerta e nebulosa quanto accecante e luminosa, dei primordi mitici e teologici dell'ordine, a quella della realtà storica, prima costellata di figure sapienziali ancora ammantate di auree leggendarie, poi saldamente radicata nella concretezza delle istituzioni politiche. Tuttavia, lungi dall'opporli l'una all'altra, queste tre raffigurazioni si armonizzano in una visione globale e unitaria che sincreticamente e sinteticamente confonde e riduce *in unum* il presente (vale a dire l'assetto 'demo-cratico' fondato sul diritto scritto a produzione consiliare-assembleare-giudiziaria) e il passato (ossia la posizione divina e sapienziale del diritto in contesti 'nomo-cratici', prima ancora che 'demo-cratici'): la tradizione – imprescindibile, immemorabile, fondante – vive nel presente democratico e lo vivifica dal profondo¹⁴⁸.

Il diritto è anzitutto – in senso sia cronologico che logico – invenzione e dono degli dèi, ossia un ordine 'primevo' qualificabile in termini omerici di θέμις, pur senza identificarsi *in toto* con essa, o eraclitei di θεῖον (ovvero,

¹⁴⁸ Cfr., seppur in sensi differenti, POHLENZ, 1924, p. 19 s.; KERFERD, 1988, p. 163; DE ROMILLY, 2005, p. 152.

secondo visioni più prosastiche e laiche, di natura)¹⁴⁹; un ordine dotato di un κράτος superiore ad ogni ordine positivo umano (e, anzi, nella visione pindarica, espressione di un grado gerarchicamente inferiore rispetto alla suprema apicalità del νόμος quale βασιλεύς tanto dei mortali quanto addirittura degli immortali)¹⁵⁰. Il diritto è, in seconda battuta, provvedimento umano di carattere pratico-sapientziale¹⁵¹ (con riferimento implicito a ciò che viene talora identificato da θεσμός, atto normativo prodotto, in epoca arcaica, da singoli legislatori umani, come Dracone e Solone)¹⁵²: volontà normativa prudenziale

¹⁴⁹ Cfr. ZELLER, MONDOLFO, 1967, p. 61: «il concetto di natura (*physis*) non si scompagna da quello del divino (*to theion*); ma con esso anzi appare tuttora scambiarsi, come con concetto equivalente».

¹⁵⁰ Tale diritto – divino quanto a fonte di produzione – non necessita neppure di essere versato in forma scritta ed è considerato, nella sua venerabilità, immodificabile e incontestabile (ps. Lys., *In Andoc.* VI.10), insuperabile dal legislatore umano per la bontà dei suoi contenuti (Demosth., *In Aristocr.* XXIII.70); tale diritto, per le sue caratteristiche, talora, in una cornice di maggior razionalizzazione, è addirittura identificato in un diritto universale e naturale (Demosth., *In Aristocr.* XXIII.60-61): già tali passi paiono smentire l'assunto secondo cui la connotazione di diritto inventato e donato dalla divinità all'uomo sia priva di «conseguenze pratiche» e di «implicazioni ideologiche» (così, invece, MAFFI, 2015, p. 246), atteso che, sul piano pratico-operativo, il diritto qualificato come divino risulta immodificabile dall'uomo e, su quello ideologico, esso risulta superiore a quello umano. La prospettiva qui presentata dall'oratore fa propria e supera la teoria teocratica antiprotagorea di Platone tesa, come noto, a delineare un progetto costituzionale di πόλις in cui è dio il metro di tutte le cose (Plato, *Leg.* 716 c).

¹⁵¹ Sulla valenza di φρόνησις, cfr., per tutti, STOLFI, 2018, p. 53 s.; sull'uso di δόγμα, impiegato anche per identificare disposizioni normative generali, astratte e a efficacia temporale illimitata della πόλις, cfr. STOLFI, 2004, p. 449 s. (con riferimento, tra l'altro, a Plato, *Leg.* 644 d; *Min.* 314 b-c; *Def.* 415 b). Invero, il sostantivo δόγμα si ricollega alla forma verbale δοκέω (cfr., per l'uso in contesti politici, Aeschyl., *Supp.* 601; Thuc., 4.118; Andoc., *De myst.* I.28, 79, 83, 96; Isocr., *In Callim.* XVIII.68; Xenoph., *Hell.* 2.3.2; Plato, *Phedr.* 258 a; Demosth., *De cor.* XVIII.29, 75, 84; ps. Aristot., 'Aθ. πολ. 44) che ricorre costantemente nei documenti ufficiali: l'aoristo impersonale ἔδοξε, infatti, si rinviene in formula, a seconda dell'autorità approvante, con i sostantivi δῆμος, βουλή, νομοθέται (in dativo), per indicare delibere che manifestano la volontà finale o del popolo in assemblea, o del consiglio o dei nomoteti: la prima locuzione (emergente da centinaia di iscrizioni), nel VI e nel V secolo a.C., indicherebbe indistintamente un provvedimento popolare, mentre nel IV secolo connoterebbe i soli decreti assembleari, laddove la seconda e la terza farebbero riferimento, sempre nel contesto del IV secolo a.C., rispettivamente a provvedimenti particolari del consiglio (ψηφίσματα) e a provvedimenti generali approvati dai nomoteti (νόμοι): cfr. HANSEN, 1978; CANEVARO, 2015, p. 24.

¹⁵² Con riguardo ad Atene a partire dall'epoca altoarcaica (cfr. ps. Aristot., 'Aθ. πολ. 4.1, 7.1, 12.4, 35.2; IG I².104, l. 20; Porphyry, *De abst.* 4.22, 31; cfr., inoltre, IG IX, I², 3.609), pare che i θεσμοί si concretassero in *leges datae*, ossia in un diritto ottriato costituito da disposizioni generali e astratte consacrate per iscritto, in conformità all'idea di una accezione fondamentale e primitiva del vocabolo per precetto al contempo autoritativo e sacrale imposto a garanzia di stabilità: cfr. EHRENBERG, 1921, p. 104 s.; OSTWALD, 1969, p. 9 s., 12 s., 55; GIOFFREDI, 1980, p. 67 s.; LO SCHIAVO, 1997, p. 152 s., 171, 203; HÖLKESKAMP, 2002; MOSSÉ, 2004, p. 245 s.; DE ROMILLY, 2005, p. 7 s.; JELLAMO, 2005, p. 7; STOLFI, 2006, p. 125 s., 229;

non attribuibile, a livello di paternità, al popolo, ma comunque dal popolo riconosciuta, accettata, acclamata (se non anche approvata). Infine, il diritto, nella forma assunta nel frammento di tempo più recente rispetto al momento di redazione dell'orazione, dopo essere stato definito come «strumento di correzione delle colpe volontarie e involontarie»¹⁵³, viene immedesimato in un contratto collettivo che vincola la πόλις (ossia i consociati) perché concluso dalla πόλις (non in ragione di un contratto sociale archetipico, ma di un perdurante e necessitato incontro di volontà, formalizzato in una data procedura e versato in forma scritta, tra la proposta di νόμος e la sua accettazione, con conseguente pubblicazione): il rimando è, insomma, ai provvedimenti scritti che nel IV secolo a.C., dato il nuovo iter di produzione nomotetica e l'efficacia universale, sono formalmente e sostanzialmente distinti dagli ψηφίσματα, nonché ancora, come nella seconda metà del V secolo a.C., di produzione popolare¹⁵⁴.

2012, p. 44 s.; 2020, p. 55 s.; FARAGUNA, 2007, p. 81; MELE, 2007, p. 143 s.; GAGARIN, 2008, p. 34, 91; PAPA-KONSTANTINOU, 2008, p. 133 s.; OWENS, 2010, p. 47; PELLOSO, 2012, p. 11 s. nt. 22 s. Fu tra il VI e il V secolo a.C., che a poco a poco i θεσμοί andarono a indicare, allentandosi così il primitivo nesso con la scrittura (se non anche il nesso con la natura di comando concesso alla comunità politica e non stabilito da quest'ultima), il complesso delle regole ancestrali fondatrici, ossia degli istituti fondamentali (come per l'Areopago istituito da Atena, per il rito matrimoniale presieduto da Demetra, per i ludi istmici di Poseidone): cfr., paradigmaticamente, *GHI* 83, l. 5-20; *Poll.*, 8.105; *Stob.*, 43.48; *Pind.*, *Nem.* 4.33, 10.33, 11.27; *Ol.* 6.68 s., 7.88, 13.40, 13.29; *Pyth.* 1.62 s.; *Aeschyl.*, *Eum.* 484, 571, 615, 681; *Suppl.* 708. La qualificazione di νόμοι attribuita al prodotto dell'attività solonica, come in ps. *Aristot.*, *'Aθ. πολ.* 6.1, 7.1; *Andoc.*, *De myst.* I.81, 83; *Lex. Seg.*, *Gloss. rhet.* 264.12 (s.v. θεσμός), ben si può spiegare come volontà di avvicinare al concetto più recente di νόμος la produzione normativa invero 'thesmica', di cui si voleva enfatizzare il carattere filopopolare soprattutto di alcune riforme: v'è comunque che tali disposizioni sono percepite, almeno sul piano dell'ideologia, come superiori e venerabili e, per questo, incontrovertibili e immutabili dal successivo diritto umano democratico: cfr., ad esempio, per Dracone, *Antiph.*, *De caede Her.* V.14-15 e *Demosth.*, *In Aristocr.* XXIII.42, nonché, per Solone, ps. *Aristot.*, *'Aθ. πολ.* 7.2 e *Plut.*, *Sol.* 25 (con CAMASSA, 2011, p. 119).

¹⁵³ Il sostantivo ἐπανόρθωμα viene impiegato da Aristotele per designare l'equità come mezzo correttivo (in senso suppletorio) del diritto positivo scritto (*Aristot.*, *Eth. Nic.* 1137 a-38 a; 1137 b 26-27, con HARRIS, 2013, p. 277 s.; cfr. *Aristot.*, *Rhet.* 1374 a-b); inoltre aggettivi e verbi contraddicali (ἐπανορθωτικόν, ἐπανορθόω) servono, nel medesimo contesto etico e politico, a precisare la funzione del 'giusto particolare' con riguardo ai συναλλάγματα cd. volontari e involontari (cfr. *Aristot.*, *Eth. Nic.* 1130 b 11-20, 1132 a 15-18, con PELLOSO, 2016 c).

¹⁵⁴ Cfr., sul 'contrattualismo nomico', *Rhet. ad Alex.* 1420 a 25, 1421 b 37; *Aristot.*, *Rhet.* 1376 b 7-14; *Pol.* 1280 b. La tesi demostenica – atteso che la identificazione del νόμος nella συνθήκη sia si pone a valle del diritto divino e di quello sapienziale, sia non è assoluta (presupponendo i due pregressi sistemi) – trascende il positivismo contingentista proprio dei sofisti che predica, nella cornice relativistica, o la fisiologica debolezza del νόμος o la sua inutile prepotenza in ragione dell'indole meramente convenzionale di ogni ordine particolare e scritto della πόλις (cfr. GIGANTE, 1993, p. 270 s.). Parimenti, non v'è punto di contatto con il contrattualismo socratico in cui i νόμοι non sono frutto di un accordo tra pari, ma parte contrattuale forte rispetto al singolo cittadino (*Plato*, *Crito* 50 e-51 a; cfr. STOLFI, 2012, p. 78 s.; CARILLO, 2014, p. 346 s.; FUSELLI, 2017). Il sostantivo

In Demosth., *In Aristogit.* I XXV.16, non solo, quindi, traspare la logica del sistema democratico concretizzata dalla γραφή νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι attraverso il cenno, per ciascun πρόσταγμα κοινόν, ai criteri del δίκαιον, del καλόν e del συμφέρον; ma, altresì, è sottesa la persistenza nel sistema democratico delle forme di pensiero tradizionali. Dalla sequenza soggettiva θεοί-φρόνιμοι-πόλις (quale indice del passaggio dalla creazione divina, a quella prudenziale, a quella politica), nonché da quella oggettiva εὔρημα καὶ δῶρον-δόγμα-συνθήκη (quale indice del passaggio da un diritto rivelato, a uno ottratto e, infine, a uno concertato e contrattato) traspare una concezione di legge scritta popolare ben lontana da quella immedesimante il νόμος in un mero comando di indole politica¹⁵⁵. È pur vero che, negli anni immediatamente successivi alla restaurazione democratica del 403 a.C., con la confezione definitiva di un sistema unitario tendenzialmente chiuso e dotato di uno statuto preminente¹⁵⁶, il segno νόμος passò definitivamente a consacrare la più alta delle forme peculiari di produzione democratica del diritto dell'esperienza greca, ma altrettanto vero è che il sistema di regolamentazione della πόλις di Atene – ancorché prodotto formalizzato dalla interrelazione procedurale tra le istituzioni del δῆμος (consiglio, assemblea, nomoteti) – in sé compendia, superandola e aggiornandola (ma mai negandola), una tradizione

συνθήκη, così come il sinonimo συγγραφή, indica, più che il contratto in sé il documento, la forma scritta in cui, con funzione probatoria, viene versato il regolamento contrattuale voluto dalle parti, ossia la ὁμολογία stessa (ps. Demosth., *C. Lacr.* XXXV.39; *In Steph.* 2 XLVIII.11, 54; *In Dionysod.* LVI.1-2, 6, 11; Hyperid., *In Athenog.* IV.15 Colin). Tuttavia, sull'impiego di συνθήκη quale sinonimo di ὁμολογία, cfr. COBETTO GHIGGIA, 2011, p. 19 s., 27 s.

¹⁵⁵ Così SCHIAVONE, 2017, p. 78 secondo cui, da un lato, legge, scrittura e laicità sarebbero stati la triade concettuale simboleggiata da νόμος (in opposizione all'archetipo del diritto fluido e non conoscibile, fondato sull'arbitrio di una regola religiosa o consuetudinaria manipolabile a piacimento dai detentori del potere), dall'altro, il paradigma della *lex* repubblicana romana e quello del νόμος ateniese nel V, come nel IV, secolo a.C. avrebbero avuto, ciascuno nel proprio contesto, significati tra loro contigui e sfere pressoché corrispondenti, imponendosi come declinazioni di un modello di diritto antitetico a quello sapienziale, aristocratico e consuetudinario rappresentato da *iūs* nel suo significato oggettivo. Tuttavia, se si riduce il νόμος a mero comando politico, si disconosce anche la sua intrinseca connessione, come emerge anche da Demosth., *In Aristogit.* I XXV.16, con i pilastri teofisici dell'esperienza giuridica. L'equazione *lex*/νόμος, inoltre, pare prescindere dalla stratigrafia semantica di νόμος irriducibile a concetto meramente legalistico e positivistico: quest'ultimo termine, infatti, anche quando suggerisce il modello di organizzazione politica nell'Atene del V e del IV secolo a.C. non oblitera mai l'innesto in una venerabile norma immemorabile meta- e pre-positiva ineludibile: cfr., da ultimi, TOLFI, 2020, p. 58 s., 101 s.; CASCIONE, 2024.

¹⁵⁶ Cfr., sul punto, TALAMANCA, 1981, p. 23 s.; 2008, p. 24 s., che, tuttavia, non va seguito là ove sia estremizzata la chiusura del sistema attico e il suo legalismo, sia non distingue – come invece fa rettamente per Roma – tra il giudicare elastico e il decidere. Invero, in un sistema – come quello attico – in cui, anche a non voler ammettere come formante i precedenti giudiziari, i νόμοι erano principalmente norme sanzionatorie, e non anche qualificatorie-definitorie, le *lacunae* non potevano che essere colmate in massima parte dall'attività (interpretativa) dei logografi che si facevano voce viva della tradizione: cfr. PELLOSO, 2017 a, 2017 b.

antichissima che si innestava, non solo sul piano teorico e ideale ma anche su quello pratico e operativo, nell'originario ordine teofisico e sapienziale: ogni disposizione discussa e approvata della πόλις era al contempo dono divino e opinione sapienziale perché, quando non mera riproduzione dell'ordine pregresso, ne era aggiunta attuativa, specificativa, complementare.

A mente e a valle di tutto ciò ben si comprende come, nel IV secolo a.C.¹⁵⁷, fosse solo formale l'antitesi – plasticamente consacrata nella prima e nell'ultima delle clausole del celeberrimo giuramento giudiziale¹⁵⁸ – tra il polo della giustizia scritta e quello della giustizia non scritta; vale a dire l'antitesi tra il complesso dei νόμοι γεγραμμένοι quali fondamento 'panico' della vita politica (fuori e dentro il processo)¹⁵⁹ e le pronunce giudiziali emanate, a valle

¹⁵⁷ Per il V secolo a.C., almeno da quanto emerge da Thuc., 2.37 (da leggere con TALAMANCA, 2008, p. 103) che riproduce il celebre discorso funebre di Pericle, la democrazia sarebbe legata al rispetto tanto del diritto scritto quanto delle disposizioni non scritte non coercibili e implicanti solo vergogna sociale. Si tratta di un'accezione che non coinciderebbe né col diritto divino o col diritto comune (secondo la prospettiva logografica di Lisia e Demostene), né con le usanze consuetudinarie (cfr. Aristot., *Rhet.* 1373 b), né con il diritto 'non-pubblico' emergente da esegesi esclusiva di clan autorizzati a custodire e tramandare regole di culto (Andoc., *De myst.* I.115-116); cfr. PELLOSO, 2017 b, p. XXIX s.; PEPE, 2017.

¹⁵⁸ I giudici pronunciavano ogni anno, in forma di giuramento, le seguenti clausole. Anzitutto, la promessa di giudicare secondo il diritto positivo ateniese (Aeschin., *In Ctesiph.* III.6, 31, 198; Andoc., *De myst.* 1.2; ps. Andoc., *In Alc.* IV.9; Antiph., *De caede Her.* V.85; Demosth., *De Chers.* VIII.2; *De cor.* XVIII.121; *Adv. Lept.* XX.118; *In Mid.* XXI.42, 211; *Adv. Androt.* XXII.7, 20, 43; *In Aristocr.* XXIII.2, 101; *In Timocr.* XXIV.188; *C. Phorm.* XXXIV.45, 52; *Pro Phorm.* XXXVI.26; *C. Boeot.* I XXXIX.40-41; ps. Demosth., *C. Macart.* XLIII.34; *In Steph.* 2 XLVI.27, *C. Callipp.* LII.33, *In Theocr.* LVIII.56, 25, 36; *In Neaer.* LIX.115; Dinarch., *In Demosth.* I.17, 84; Hyperid., *In Philippid.* I.5 Colin e *In Demosth.* V.1, 9 Colin; Isae., *De Philoct.* VI.65; *De Hagn.* XI.6; Isocr., *Antid.* XV.173; *Aegin.* XIX.15, 44, 46; Lycurg., *Or. in Leocr.* 143; ps. Lys., *Pro mil.* IX.19; Lys., *In Theomn.* I X.32; *In Alc.* I XIV.22; *Κατὰ τῶν σιτοπ.* XXII.7); in secondo luogo, la promessa di pronunciarsi nei limiti del chiesto (Aeschin., *In Timarch.* I.154; Demosth., *In Steph.* I XLV.50); poi, la promessa di giudicare *audita altera parte* (Aeschin., *De falsa leg.* II.1; Demosth., *De cor.* XVIII.2; Isocr., *Antid.* XV.21); infine, la promessa di giudicare in favore della γνώμη δικαιοσύνη, intesa dagli oratori come promessa ora di giudicare imparzialmente, ora di avvalersi della migliore opinione per quei fatti per cui non vi erano νόμοι (Demosth., *Adv. Lept.* XX.118; *In Aristocr.* XXIII.96-97; *C. Eubul.* LVII.63; cfr., inoltre, Demosth., *In Timocr.* XXIV.149-151; Isocr., *In Callim.* XVIII.34; Hyper., *Pro Euxen.* III.40 Colin; Poll., 8.122); cfr., con richiami bibliografici, PELLOSO, 2017 b, p. XVI s.

¹⁵⁹ Invero, la regalità del νόμος in una con il potere del popolo, lungi dall'essere un mero slogan, giocò un ruolo fondamentale sul piano istituzionale, ideologico e pratico, nell'Atene sia del V sia del IV secolo a.C. (ancorché seguendo vie non esattamente coincidenti): vd., accanto al celebre discorso funebre di Pericle (Thuc., 2.37), le parole che Euripide attribuisce a Teseo come anacronistico sostenitore dei valori democratici (Eur., *Suppl.* 404-407, 433-437); vd., inoltre, Aeschin., *In Timarch.* I.1-7, 23, 36-37, 179; 3.6-7, 23; *In Ctesiph.* III.6-7, 23; Demosth., *De Halonn.* VII.7; *De cor.* XVIII.6-7, 278, 283-284, 290, 293, 306-309; *In Mid.* XXI.30, 34, 76, 177, 222-225; *Adv. Androt.* XXII.57; *In Aristocr.* XXIII.1, 97, 190; *In Timocr.* XXIV.2, 36-37, 215-216; *In Aristogit.* I XXV.16; Dinarch., *In Philocl.* III.16; Hyperid., *Epitaph.* VI.25 Colin; Lycurg., *Or. in Leocr.* 3-6,

del divieto per gli arconti di impostare controversie su νόμοι ἄγραφοι¹⁶⁰, in conformità alla γνώμη δικαιοσύνη¹⁶¹.

Da un lato, tale assetto sarebbe attestazione ufficiale della rilevanza positiva (non solo retorica) della regalità del νόμος, posto che, con il suo κράτος, il diritto della πόλις sarebbe stato chiamato a fondare, più che limitare, l'esercizio del κράτος da parte del popolo in sede giudiziaria (oltre che, ovviamente, nella cornice di ogni procedura decretale). Dall'altro, esso si imporrebbe come espressione democratica non di due standard di giustizia opposti e potenzialmente in conflitto tra di loro¹⁶², ma di due realtà differenziate e complemen-

138; ps. Lys., *Epitaph.* II.17-19; Lys., *Περὶ τῆς Εὐάνδρ. δοκίμ.* XXVI.15; *In Philon.* XXXI.2; cfr., paradigmaticamente, HARRIS, 2006; 2013; PELLOSO, 2017 a; 2017 b.

¹⁶⁰ Con TALAMANCA, 2008, p. 68, ritengo (più che) possibile che il legislatore ateniese, facendo divieto agli arconti di applicare il νόμος ἄγραφος, oltre ad escludere il ricorso a νόμοι οὐκ ἀναγεγραμμένοι, ossia alle disposizioni non ritrascritte, avesse come scopo «quello di escludere contemporaneamente la possibilità di richiamare – in sostituzione o ad integrazione dei νόμοι γεγραμμένοι – il νόμος ἄγραφος come ordinamento metapositivo» (e ciò almeno nella fase introduttiva e preliminare del processo diretta dal magistrato competente).

¹⁶¹ Il riferimento, nel giuramento elastico, al giudizio popolare in favore della γνώμη δικαιοσύνη (più che «secondo γνώμη δικαιοσύνη») deve essere letto alla luce dei seguenti dati: il processo ordinario ateniese è introdotto da atto di parte che indica il νόμος scritto che, vigente dopo la revisione e la riscrittura dei νόμοι, l'attore assume violato (cfr. Andoc., *De myst.* I.85-86; ps. Aristot., *Ἀθ. πολ.* 48.4; Demosth., *In Mid.* XXI.87, 103; *In Timocr.* XXIV.32, 34-38; *In Steph.* I XLV.46; C. *Nicostr.* LIII.14; ps. Demosth., *In Neaer.* LIX.66; Dion. Hal., 3.15); non sono attestati casi di conflitti nomici tra ordine positivo e ordine metapositivo risolti dalla γνώμη δικαιοσύνη (e, inoltre, il caso andocideo, sulla empietà tra diritto scritto implicante multa e diritto non scritto implicante pena capitale senza giudizio, è, invero, un contrasto tra diritto e 'non diritto', in quanto l'assunta sanzione capitale è il frutto di una esegesi non legittima: Andoc., *De myst.* I.115-116); eventuali conflitti tra disposizioni nomiche sono sterilizzati, a monte, a seguito della δοκιμασία e della ἀναγραφή dei νόμοι tra il 410-409 e il 403-402 a.C. (cfr. Lys., *In Nicomach.* XXX.2-5; *IG* I³.104; Andoc., *De myst.* I.81-84), mentre possibili antinomie con fonti nuove vengono risolte, oltre che dal controllo tesmotetico (cfr. Aeschin., *In Ctesiph.* III.38-39; Demosth., *Adv. Lept.* XX.91), dai divieti di pura abrogazione e di abrogazione tacita e consequenzialmente dalla γραφή νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι; la funzione suppletiva della γνώμη δικαιοσύνη non è supportata dal riferimento nel giuramento elastico all'assenza di νόμοι, posto che tale clausola non può essere letta nel senso di una instaurazione di giudizio senza l'allegazione del νόμος violato, ma può far riferimento invece alla assenza di disposizioni specifiche in un atto normativo generale idonee a coprire e, quindi, a disciplinare nel dettaglio il caso concreto sottoposto ai giudici; la funzione correttiva della γνώμη δικαιοσύνη è esclusa dalle rappresentazioni del νόμος come espressione estrinseca di giustizia (Aeschin., *In Ctesiph.* III.199; Antiph., *De caede Her.* V.7, 87; Isae. *De Men.* II.47; *De Nicostr.* IV.31; *De Philoct.* VI.65; *De Cir.* VIII.46; *De Astyph.* IX.35; *De Hagn* XI.18, 35; ps. Lys., *Pro mil.* IX.19; *In Alc.* I XIV.22, 42, 46; ps. Demosth., C. *Phaenipp.* XLII.52; C. *Marcart.* XLIII.34, 60, 84; *In Steph.* 2 XLVI.28). Sul punto, vd., *amplius*, PELLOSO, 2017, p. XXIV s.

¹⁶² Se, con riguardo alla γνώμη δικαιοσύνη, una volta escluse la funzione suppletiva, quella risolutiva di antinomie, quella interpretativa-correttiva, essa pare assurgere non tanto a sentenza giudiziale di equità e giustizia in concreto, ma a soluzione logografica da accogliere mediante il voto dei giudici in quanto più conforme sia ai γράμματα sia alla δίκαιον del νόμος invocato,

tari: come è stato suggerito, tra i logografi non vi erano infatti «seguaci di Antigone»¹⁶³, atteso che – come emerge dalla stessa prassi giudiziaria – l'individuazione nel νόμος in forma scritta dell'esclusiva fonte sia dei modelli di comportamento sia del processo giurisdizionale presuppone la incrollabile fiducia nella sua conformità all'ordine metapositivo, divino, 'predivino' o naturale che dir si voglia. E, invero, è nella stessa orazione contro Aristogitone, da cui si sono qui prese le mosse, che l'ufficio che viene esercitato dal giudice in qualità di officiante della dea *Dike* come sacro e giurato – vale a dire la protezione di ciò che è giusto, di ciò che è bello e di ciò che è utile – è detto trovare nei νόμοι (e non nella φύσις quale indole 'pre-politica' e ferina umana), oltre che nella patria e nel sistema politico, la propria fonte (divina, sapienziale, popolare) imprescindibile¹⁶⁴.

v'è inoltre che le fonti logografiche considerano pacificamente il νόμος non scritto o comune come ineludibile presupposto (ora razionale-umano, ora di origine divina) del diritto positivo particolare (Demosth., *De cor.* XVIII.274-275; *In Aristocr.* XXIII.61; ps. Lys. *In Andoc.* VI.10 e ancora Demosth., *In Aristocr.* XXIII.70, purché qui il riferimento alle norme immemoriali e immutabili non scritte non presupponga regole sussidiarie di natura processuale in materia di persecuzione dell'empietà e dell'omicidio).

¹⁶³ TALAMANCA, 2008, p. 103 s.

¹⁶⁴ Demosth., *In Aristogit.* I XXV.11: τὴν τὰ δίκαι' ἀγαπῶσαν Εὐνομίαν περὶ πλείστον ποιησαμένους, ἥ πάσας καὶ πόλεις καὶ χώρας σώζει: καὶ τὴν ἀπαραίτητον καὶ σεμνὴν Δίκην, ἣν ὁ τὰς ἀγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ καθημένην πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν, εἰς αὐτὸν ἕκαστον νομίσαντα βλέπειν οὕτω ψηφίζεσθαι, φυλαττόμενον καὶ προορώμενον μὴ κατασιχθῆναι ταύτην, ἥς ἐπ' αὐτὸν ἐστὶν ὁμῶν ἕκαστος ὁ ἀεὶ δικάζειν λαχὼν, πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει καλὰ καὶ δίκαια καὶ συμφέροντα φυλάττων καὶ ταύτην τὴν ἡμέραν παρακαταθήκην ἔνορκον εἰληφὼς παρὰ τῶν νόμων καὶ τῆς πολιτείας καὶ τῆς πατρίδος. Il principio *iura non novit curia*, presuntamente operativo in Atene, avrebbe svincolato i giudici dalla sussunzione del caso entro una particolare disposizione: da un lato, se i giudici avessero ignorato la norma relativa alla soluzione del caso, questo sarebbe stato deciso secondo equità validamente ed efficacemente; dall'altro, se lo avessero conosciuto grazie alle allegazioni di parte, non sarebbero stati vincolati, potendo lecitamente applicare anche una regola 'extranomica' già in precedenza applicata, oppure creare *ad hoc* la regola traendola *ex novo* dalla loro coscienza (cfr. PAOLI, 1933, p. 59, 66; MEYER-LAURIN, 1965, p. 39; TRIANTAPHYLLOPOULOS, 1968, p. 55; 1985, p. 4 s., 223, 249; WOLFF, 1968, p. 8; STOLFI, 2010, p. 63; BISCARDI, 2015, p. 204, 207, 287). Tale lettura del rapporto tra giudizio e diritto positivo stona non solo con il tenore del giuramento elastico e con il dovere delle parti di allegazione del νόμος a fondamento dei loro assunti processuali, ma pure con le numerose testimonianze che fanno assurgere il νόμος a imprescindibile criterio di determinazione della vita dei consociati nella *polis*, nonché non in contrasto con le prospettive retoriche, più che *de iure condito vel condendo* di Aristotele in tema di prove, di antinomia tra diritto comune e diritto proprio (*Rhet.* 1355 b 35-40, 1368 b 1-1369 b 32, 1373 b 1-1374 b 23, 1375 a 21-27, 1375 a 29-1375 b 15): cfr., *amplius*, PELLOSO, 2017 b, p. XII s. Cfr. sulla rappresentazione di Aristogitone in termini di ferinità, indegnità e, quindi, esclusione dalla comunità politica e simbolo di una φύσις che è negazione del νόμος: Dinarch., *In Aristogit.* II.2, 10, 12; Plut., *Demosth.* 25; Demosth., *In Aristogit.* I XXV.36-42, 49, 52, 96.

6. Ritorno a Marciano tra divinità, umanità e regalità del diritto.

Attraverso un'analisi necessariamente trasversale, diacronica e intertestuale, le pagine precedenti hanno seguito – evidenziandone tanto le continuità quanto le fratture – il percorso storico lungo il quale si è manifestata, al contempo salda e cangiante, la complessa e stratificata gamma ideale che è stata ascrivita a νόμος, dalla sua genesi nel mondo greco arcaico sino alla recezione romana nell'età dei Severi. Ponte tra la sfera del divino e quella dell'umano, nozione liminale, ricchissima e dinamica, il sostantivo νόμος si è rivelato non solo un *terminus technicus* del lessico giuridico, politico e religioso, ma un vero e proprio paradigma culturale, capace, nel suo essere e nel suo imporsi in costante tensione tra poli opposti (l'ordine metapositivo e quello positivo; l'universalità del principio e le particolarità dei suoi precipitati; l'assoluto e il relativo), di adattarsi poliedricamente a contesti profondamente diversi, pur senza perdere la sua essenza fondativa e la sua carica primigenia. Da dono degli dèi a prodotto sapienziale, da principio cosmico a diritto particolare approvato dalla πόλις, da realtà data per immutabile a strumento di riforma politica o di giustificazione dello *status quo*, νόμος ha rivelato polivalentemente una sospensione tra i diversi, una aspirazione all'inclusione degli opposti.

Già nel contesto del mondo posteroico cantato da Esiodo, il νόμος viene presentato nella sua superumanità come un dono di Zeus, come un ordine metapositivo che permette, nel regolare, governare e discernere le attività umane dentro la πόλις, di distinguere gli esseri umani dagli animali e di fondare come coesenziale all'uomo la vita di tipo comunitario: una forte connotazione normativa è già presente nel sostantivo, così come sotto la sua insegna appare nitida la connessione – o meglio la dipendenza – del microcosmo (umano) al macrocosmo (divino), mentre δίκη – spettanza di parte, prima ancora che ipostasi della giustizia, procedura e sentenza – diventa cardine della nascente comunità politica (sebbene ancora fragile ed esposta alla corruzione e alle applicazioni distorte del potere umano, quali quelle dei «re mangiatori di doni»).

Questa concezione, agli inizi del VI secolo a.C., viene ripresa e rideclinata in senso marcatamente politico nelle elegie soloniche: il νόμος è ordine pre- e meta-positivo dotato, come Zeus, di un κράτος che legittima l'intervento istituzionale umano teso a ricomporre le lacerazioni subite dalla giustizia, a superare il disequilibrio creato dalla crisi, a inverare pienamente l'ordine attraverso riforme e consolidazioni normative: e ciò tanto mediante atti di forza (la βία è lo strumento impiegato per superare contingentemente, nel presente, le particolari e concrete storture socioeconomiche ateniesi), quanto mediante interventi pacifici di legislazione (i θεσμοί sono sì diritto umano, ma in primo luogo espressione non di una volontà arbitraria, capricciosa o autofondata, bensì specificazioni, attuazioni o rivelazioni di principi metapositivi da applicarsi per il futuro).

È però con Pindaro che il ‘nomocentrismo’ greco raggiunge la sua sublimazione, superando la tradizione esiodea e solonica. Secondo una peculiarrissima e irripetibile *Weltanschauung* il poeta tebano astrae sì, nel contesto del mito, dalle contingenze storico-politiche ma, grazie all’esempio di Eracle, è in grado di legittimare strumentalmente pratiche egemoniche internazionali o peculiari forme di tutela endopolitica. Così, la gnome versata nei primi versi del *fr.* 169 a sulla regalità del νόμος, da un lato, riflette l’idea di un ordine assoluto e universale in cui l’umano e il divino sono *subjecta*, dall’altro, solleva la questione della necessità, o della possibilità, di conciliare alla storicità dei sistemi positivi lo statuto eccezionale del νόμος, *summa* di principi capace di giustificare ogni tipo e forma di violenza e non solo quella istituzionale quando essa sia funzionale alla conservazione o al ristabilimento dell’ordine. La stessa figura di Eracle – una quasi personificazione del νόμος nel suo essere agente del νόμος – diventa allegoria di un potere che trascende gli ordinamenti umani (o ‘para-umani’), prefigurando ideologie che nell’età tardo-antica – anche per il medio di stoici e di giuristi – attecchiranno facilmente per giustificare teologicamente e politicamente l’assolutezza (umana) e la fondatezza (divina) del potere dell’imperatore, quale νόμος ἔμψυχος.

La dialettica tra il polo della divinità e quello della umanità (entro una concezione non antagonista, ma sinergica, tra i diversi piani dell’ordine, uno e universale, che non può che coinvolgere il particolare) percorre – tra tradizione e innovazione – tutta la storia del pensiero greco: basti rammentare come, a livello di pura speculazione filosofica, Eraclito elevi il νόμος divino a unico fondamento dei molteplici νόμοι umani, anticipando così temi che rimarranno centrali anche nello stoicismo. Basti pensare, poi, a livello di rappresentazione retorica, come nella prima orazione *Contro Aristogitone* si predichi, nell’ambito di una realtà politica per molti aspetti indifferenziata e unitaria, tanto la teogenesi quanto l’antropogenesi dell’ordine positivo, in conformità a una tripartizione che non è solo tassonomia classificatoria, ma anche prospetto storico e diacronico, nonché sintesi ideale delle diverse dimensioni del diritto che, coesistenti nella comunità democratica del IV secolo a.C., si intrecciano e si confondono senza contraddizioni: quella trascendente il politico, quella sapienziale e quella contrattualistica.

Tuttavia, come si è avuto modo di mettere in rilievo, tale sintesi non è priva di tensioni, soprattutto quando viene calata in contesti storici specifici, come la Roma severiana, caratterizzata sia dalla incontestabile centralizzazione del potere imperiale, sia dalla rivendicazione da parte della giurisprudenza – depositaria non solo di un sapere tecnico, ma anche di una superiore conoscenza del giusto e dell’ingiusto, oltre che dell’umano e del divino – del suo ruolo di medium tra il presente eterodosso e la tradizione

giuridica, di garante della razionalità del sistema, nonché di limite e freno agli eccessi del dispotismo, come infatti, già nel primo paragrafo di questo contributo, si è avuto modo di metter in luce. In particolare l'attenzione si è concentrata sulla figura di Marciano, il quale, attingendo direttamente alla tradizione greca per impreziosire uno dei passi iniziali della sua mastodontica opera istituzionale, e così andando anche oltre Ulpiano e Papiniano, ha rivitalizzato nel discorso giuridico romano due eterogenee testimonianze in lingua greca (vale a dire la definizione di νόμος scolpita da Demostene, o dal suo emulo, nel primo discorso contro Aristogitone, nonché la rielaborazione apprestata da Crisippo della gnome di Pindaro sulla regalità universale del νόμος): entrambe emblematiche in modo diversificato dell'intreccio tra ordine divino e ordine umano, entrambe integrate tra di loro in una cornice di unitarietà concettuale.

Agli esordi delle *Institutiones*, la citazione, prima, di Demostene (*In Aristogit.* I XXV.16) e, subito poi, del περὶ νόμου di Crisippo, riflette – già lo si è notato – una torsione semanticamente consapevole da parte del giurista: anzitutto, l'idea di νόμος viene adattata alla realtà di un diritto positivo, quello delle prime decadi del III secolo d.C., ormai imperniato sul potere imperiale, ma anche innestato in un tessuto da sempre impermeabile a teodicee e a teogenesi. La lettura dei testi giuridici romani presoché coevi (in particolare quelli di Papiniano e di Ulpiano), del resto, non può che rivelare una ricezione necessariamente problematica tanto di Demostene (che leggeva la realtà democratica del IV secolo non solo all'insegna dei canoni del giusto, del bello e dell'utile, ma altresì in ossequio alla convinzione della permanenza nel sistema nomotetico ateniese della tradizione di diritto divino e sapienziale), quanto di Pindaro (che, nel frammento originario, subordinava ogni volontà e ogni azione, divina e umana, alla regalità nomica, laddove, nella versione stoica, proclamava l'assoggettamento all'ordine nomico dei rapporti uomo-dio e dei rapporti uomo-uomo). I *prudentes* non erano inibiti dal procedere a un impiego decontestualizzato della citazione, adottando – senza una rigorosa critica filologica e storica – una selezione tutta funzionale alle esigenze del presente, e quindi prescindendo dal contesto originale.

Se Ulpiano ribadiva l'artificialità del diritto orientata al buono e all'equo, pur esaltandone l'indole veramente filosofica oltre che la connessione, non solo etimologica, con la giustizia e con il ruolo sacerdotale della giurisprudenza, Papiniano, definendo la *lex* sulla scorta di Demostene, ometteva deliberatamente ogni riferimento alla dimensione divina del diritto positivo di Roma e si concentrava invece sugli aspetti umani non metafisici delle disposizioni del sistema vigente (descritto globalmente e analiticamente come *commune praeceptum*, come *consultum virorum prudentium*, come

mezzo di *coercitio*, come *communis rei publicae sponsio*). Oscillando tra la valorizzazione della tradizione che esaltava come imprescindibile l'autorevolezza dei giuristi, da un lato, e l'accettazione del nuovo *status quo* in cui l'imperatore era, pur per delega popolare, il fulcro della produzione normativa, dall'altro, Marciano, invece, pare riproporre in modo formalmente eterodosso sia la divinità del νόμος e il suo essere a monte dei sistemi umani di disciplinamento (a livello di scaturigine), sia la inerenza del νόμος tanto al cd. diritto umano quanto al cd. diritto divino (a livello di materie disciplinate). Che si tratti di una singolare anticipazione storica o di un antecedente concettuale dei postulati teologici e politici ruotanti attorno alla identificazione del βασιλεύς nel νόμος ἔμψυχος è difficile a credersi: una soluzione di tal tipo, infatti, apparirebbe interpretazione anacronistica rispetto ai dati emergenti per la ricostruzione nell'età dei Severi dei fondamenti del potere imperiale (anche a volerlo ritenere assoluto, non ancora pienamente sacralizzato). Parimenti, alquanto improbabile è l'ipotizzare che Marciano abbia avuto intenzione di rescindere, ancorché dietro il velo della doppia citazione testuale in greco, i legami del presente con quella tradizione quasi millenaria, squisitamente romana, che celebrava una giustizia senza dèi, e confidava nella antropogenesi del *ius*, del *mos* e della *lex*, una tradizione in cui tanta parte gli 'umanissimi' giuristi avevano avuto per loro studio, capacità e autorevolezza, ma non per ispirazione o rivelazione sovranaturale.

Tutto ciò premesso, come avrebbe potuto rileggere e reinterpretare il tratto, cassato da Papiniano, εὔρημα καὶ δῶρον θεῶν di Demostene (*In Aristogit. I* XXV.16) – per assimilarlo al contesto dell'età tardo-classica – il giurista severiano? Ovviamente, sempre che non si creda – per pura speculazione – marcianea (e non triboniana) la menda che sostituisce l'originale plurale θεῶν con il singolare θεοῦ emergente dal testo conservato in *D. 1.3.2*, di modo che, già nella versione delle *Institutiones* del III secolo (e non in quella dei *Digesta* del VI secolo), il riferimento sarebbe stato al solo e unico Dio: non certo quello cristiano ma quello, di matrice stoica, pervadente la *natura* come *recta et communis ratio*.

A voler tacere della possibile diretta sovrapposizione tra καλὸν καὶ δίκαιον con *bonum et aequum* (oltre all'ulteriore riferimento all'*utilitas*), v'è che il νόμος qualificato anzitutto come δόγμα ἀνθρώπων φρονίμων si sarebbe prestato, senza eccessive difficoltà, a essere assimilato alla (ancora vitale, oltre che passata) produzione consultiva e creativa della giurisprudenza romana. Inoltre, pare chiaro che la menzione conclusiva della πόλεως συνθήκη κοινὴ avrebbe ben potuto artificiosamente rievocare lo schema contrattuale della *rogatio magistratus* seguita dal *iussus populi*. Dunque, se, da una parte, si esclude che nelle pagine iniziali del suo poderoso manuale, attraverso un'incauta citazione letterale, Marciano avesse inteso ridefinire

e riplasmare il *processus* e l'essere del diritto positivo della sua *civitas* in rottura con la tradizione, ossia in conformità al percorso storico e ideale di cui il νόμος era stato protagonista nel mondo greco e, quindi, avesse inteso riadattare l'esperienza di Roma alla costante aspirazione del diritto umano verso il divino e verso la trascendenza (o, meglio, al postulato della derivazione del primo dal secondo e della permanenza del secondo nel primo); e se, dall'altra, si suppone che Marciano – nel riprodurre, giustapposte e complementari, una versione logografica e una filosofica del νόμος – si sia spinto a rileggere e manipolare anche l'identificazione tra ciò che è diritto e ciò che è εὔρημα καὶ δῶρον θεῶν alla luce di categorie, valori, metodi e istituti propriamente romani; allora, a mente di ciò, si potrebbe formulare un'ultima, sfidante, domanda nei termini seguenti.

Più che implicare un rimando a Esiodo, Solone, Eraclito, Pindaro e a tutto quel travaglio di pensiero che sia Demostene (o chi per lui) sia Crisippo condensano e rievocano in poche righe (vale a dire un rimando a un piano totalmente estraneo alla cultura giuridica di Roma), Marciano non potrebbe forse aver alluso, prima del richiamo al diritto giurisprudenziale e a quello legislativo, proprio alle costituzioni emanate dagli imperatori che all'epoca erano stati divinizzati (θεοί), con esplicita esclusione, dunque, della produzione normativa di quel principe che, al tempo della scrittura del libro primo delle *Institutiones*, era ancora in vita (vale a dire – seppur dubitativamente – Macrino o Eliogabalo, più che Alessandro)?

Abbreviazioni

Bas.: *Basilicorum Libri LX*, I-V, cur. C.G.E. Heimbach, Lipsiae, 1833-1850.

BAV: Biblioteca Apostolica Vaticana.

CIL VI.1: Inscriptiones urbis Romae Latinae. Inscriptiones sacrae. Augustorum, magistratum, sacerdotum. Latercula et tituli militum, cur. E. Bormann, G. Henzen, Berolini, 1876.

CSEL XXXV.2: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XXXV.2. *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio*, Pars II, ep. 105-244, cur. O. Guenther, Pragae, Vindobonae, Lipsiae, 1898.

DK: H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*⁶, I, Berlin, 1951 (rist. Dublin-Zürich, 1966).

FIRA: Fontes Iuris Romani Antejustiniani, cur. S. Riccobono, V. Arangio Ruiz, I (*Leges*), II (*Auctores*), III (*Negotia*). *Editio altera aucta et emendata*, Florentiae, 1940-1943.

GHI: R. MEIGGS, D. LEWIS, A Selection of Greek Historical Inscriptions (to the End of the Fifth Century BC. Revised Edition), Oxford, 1969 (repr. 1999).

I Erythrai: H. ENGELMANN, R. MERKELBACH, Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai, I-II, Bonn, 1972-1973.

*IG I³: Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*³, Fasc. I, cur. D.M. Lewis, Berlin, 1981.

IG II²: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores II et III², editio minor, I. *Decreta annorum 403/402-230/229*, cur. J. Kirchner, Berolini, 1913.

*IG II³: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*³, I. *Leges et decreta*. Fasc. 2. *Leges et decreta annorum 352/1-322/1*, cur. S.D. Lambert, Berolini, 2012.

IG IV: Inscriptiones graecae Aeginae, Pityonesi, Cecryphaliae, Argolidis, cur. M. Fraenkel, Berolini, 1902.

IG V, 1: Inscriptiones Laconiae et Messeniae, cur. W. Kolbe, Berolini, 1913.

IG IX, 2: Inscriptiones Graecae, IX, 2. *Inscriptiones Thessaliae*, cur. O. Kern, Berolini, 1908.

IG IX.1², 3: Inscriptiones Graecae IX, 1², Fasc. 3. *Inscriptiones Locridis occidentalis*, cur. G. Klaffenbach, Berolini, 1968.

IG XII, 5: Inscriptiones Graecae, XII, 5. *Inscriptiones Cycladum*, cur. F. Hiller von Gaertringen, Berolini, 1903-1909.

Inschriftliche Gesetztexte: K. KOERNER, Inschriftliche Gesetztexte der frühen griechischen Polis, Köln-Weimar-Wien, 1993.

LSJ: *Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*⁹, cur. H.G. Liddell, R. Scott (rev. H. Stuart Jones, R. McKenzie), Oxford, 1996.

Nomima: *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, I-II, cur. H. Van Effenterre, F. Ruzé, Rome, 1994-1995.

P. Oxy. XXVI: *Oxyrhynchus Papyri*, XXVI, cur. E. Lobel, London, 1961.

PG LXXVI.1: *Patrologiae cursus completus. Series graeca prior*, LXXVI.1, *Eusebii Alexandrinus et alii*, cur. J.-P. Migne, Parisii, 1865.

PT: *Institutionum graeca paraphrasis Theophilo antecessori vulgo tributa ad fidem librorum manu scriptorum*, cur. E.C. Ferrini, I-II, Berolini, 1884.

SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Lugduni Batavorum, 1923 s.

SVF: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, cur. I. von Arnim, I-IV, Lipsiae, 1905-1924.

Bibliografia

AGAMBEN 2005: G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 2005 (ed. or. 1995).

ALMEIDA, 2003: J.A. ALMEIDA, *Justice as an Aspect of the 'Polis' idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragments in Light of Researches of New Classical Archaeology*, Leiden-Boston, 2003.

APFEL, 2011: L.J. APFEL, *The Advent of Pluralism: Diversity and Conflict in the Age of Sophocles*, Oxford, 2011.

AUBERT, 2019: E. AUBERT, *Heracles, Rhadamanthys and Justice: an Interpretation of Pindar's Fr. 169a Maehler*, in «Heródoto», IV.2, 2019, p. 241-262.

BALOT, 2001: K. BALOT, *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton-Oxford, 2001.

BANFI, 2010: A. BANFI, *Sovranità della legge. La legislazione di Demetrio del Falero ad Atene (317-307 a. C.)*, Milano, 2010.

BANFI, 2012: A. BANFI, *Qualche considerazione intorno al controllo di legittimità ad Atene*, in «Symposion 2011. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte», cur. B. Legras, G. Thür, Wien, 2012, p. 49-76.

BARAGWANATH, 2008: E. BARAGWANATH, *Motivation and Narrative in Herodotus*, Oxford, 2008.

BARNES, 1979: J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, London-New York, 1979.

BEHREND, 2014: O. BEHREND, *Zur römischen Verfassung. Ausgewählte Schriften*, Göttingen, 2014.

- BENVENISTE, 1948: É. BENVENISTE, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948.
- BENVENISTE, 1976: É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 1, *Potere, diritto, religione*, trad. it., Torino, 1976 (ed. or. Paris, 1969).
- BERTELLI, 2007: L. BERTELLI, 'Nomos', *scrittura e identità civica*, in «Unità e disunione della Polis», cur. G. Carillo, Avellino, 2007, p. 23-65.
- BETTINI, 2000: M. BETTINI, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino, 2000.
- BIRGALIAS, 2005: N. BIRGALIAS, *Le νόμος chez Hérodote et Thucydide*, in «Le législateur et la loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé (Actes du colloque de Caen, 15-17 mai 2003)», cur. P. Sineux, Caen, 2005, p. 63-76.
- BISCARDI, 1988: A. BISCARDI, *Sul concetto romano di 'lex'*, in «Estudios en Homenaje al Profesor Juan Iglesias», cur. J. Roset Esteve, 1988, p. 157-166.
- BISCARDI, A. 2015: A. BISCARDI, *Diritto greco antico*, cur. P. Cobetto Ghiggia, F. Zuccotti, Alessandria, 2015 («Rivista di Diritto Ellenico», V, 2015), (ed. or. Milano, 1982).
- BLAISE, 1995: F. BLAISE, *Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques*, in «Revue d'Etudes Greques», CVIII, 1995, p. 24-37.
- BLAISE, 2006: F. BLAISE, *Poetics and politics. Tradition Re-worked in Solon's Eunomia [Poem 4]*, in «Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches», cur. J.H. Block, A.P.M. Lardinois, Leiden, 2006, p. 114-133.
- BLANSHARD, 2004: A. BLANSHARD, *What Counts as the Demos?*, in «Phoenix», LVIII, 2004, p. 28-36.
- BLOK, KRUL, 2017: J. BLOK, J. KRUL, *Debt and Its Aftermath: The Near Eastern Background to Solon's «Seisachtheia»*, in «Hesperia», LXXXVI, 2017, p. 607-643.
- BLOOMER, 1993: W.M. BLOOMER, *The Superlative 'Nomoi' of Herodotus's Histories*, in «Classical Antiquity», XII.1, 1993, p. 30-50.
- BOECKH, 1821: *Pindari opera quae supersunt*, cur. A. Boeckh, II.2, Lipsiae, 1821.
- BONAZZI, 2017: M. BONAZZI, *Atene, la città inquieta*, Torino, 2017.
- BRASWELL, 1998: B.K. BRASWELL, *A Commentary on Pindar Nemean Nine*, Berlin-New York, 1998.
- BRETONE, 2004: M. BRETONE, *Storia del diritto romano*¹⁰, Roma-Bari, 2004.
- CAMASSA, 1988: G. CAMASSA, *Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce*, in «Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne», cur. M. Détienne, Lille, 1988, p. 130-158.
- CAMASSA, 1996: G. CAMASSA, *Leggi orali e leggi scritte. I legislatori*, in «I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società», cur. S. Settis, II.1, Torino, 1996, p. 561-576.

- CAMASSA, 2011 a: G. CAMASSA, *Scrittura e mutamento delle leggi nel mondo antico*, Roma, 2011.
- CAMASSA, 2011 b: G. CAMASSA, *Μίνως πρακτικός τε ἄμα καὶ νομοθέτης σπουδαῖος. Le leggi cretesi attraverso la lente di Archiloco e le prime fasi della storia di 'nomos'*, in «Κρήτης Μινωιδός. Tradizione e identità minoica tra produzione artigianale, pratiche cerimoniali e memoria del passato. Studi offerti a Vincenzo La Rosa per il Suo 70° compleanno», cur. F. Carinci, N. Cucuzza, P. Militello, O. Palio, Padova, 2011, p. 469-476.
- CAMBIANO, 2007: G. CAMBIANO, *La Retorica di Aristotele e il diritto naturale*, in «Testi e problemi del giusnaturalismo romano», cur. D. Mantovani, A. Schiavone, Pavia, 2007, p. 59-74.
- CANEVARO, 2011: M. CANEVARO, *The twilight of nomothesia. Legislation in early-Hellenistic Athens (322-301)*, in «Dike», 14, 2011, p. 55-85.
- CANEVARO, 2013 a: M. CANEVARO, *'Nomothesia' in Classical Athens. What Sources Should We Believe?*, in «Classical Quarterly», LXIII, 2013, p. 139-160.
- CANEVARO, 2013 b: M. CANEVARO, *The Documents in the Attic Orators: Laws and Decrees in the Public Speeches of the Demosthenic 'corpus'*, Oxford, 2013.
- CANEVARO, M. 2015: M. CANEVARO, *Making and Changing Laws in Ancient Athens*, in «Oxford Handbook of Ancient Greek Law», cur. E.M. Harris-M. Canevaro, Oxford, 2015, p. 1-33.
- CANEVARO, 2016: M. CANEVARO, *The Procedure of Demosthenes' Against Leptines: How to Repeal [and Replace] an Existing Law*, in «The Journal of Hellenic Studies», CXXXVI, 2016, p. 39-58.
- CANEVARO, 2018 a: M. CANEVARO, *The Authenticity of the Document at Dem. 24.20-3, the Procedures of Nomothesia and the So-Called ἐπιχειροτονία τῶν νόμων*, in «Klio», C.1, 2018, p. 70-124.
- CANEVARO, 2018 b: M. CANEVARO, *Laws against laws. The Athenian ideology of legislation*, in «Use and Abuse of Law in Athenian Courts», cur. C. Carey, I. Giannadaki, B. Griffith-Williams, Leiden, 2018, p. 271-292.
- CANEVARO, 2020 a: M. CANEVARO, *I diritti come spazio di socialità: la timē tra diritto e dovere*, in «Classici Contro», XV, 2020, p. 157-177.
- CANEVARO, 2020 b: M. CANEVARO, *On Dem. 24.20-23 and the So-Called ἐπιχειροτονία τῶν νόμων: Some Final Clarifications in Response to M. H. Hansen*, in «Klio» CII.1, 2020, p. 26-35.
- CANEVARO, HARRIS, 2012: M. CANEVARO, E.M. HARRIS, *The Documents in Andocides' On the Mysteries*, in «Classical Quarterly», LXII.1, 2012, p. 98-129.
- CANTARELLA, 2001: E. CANTARELLA, *Modelli giurisdizionali omerici: il giudice unico, la giustizia dei vecchi*, in «Symposion 1997. Vorträge zur griechischen und hel-

- lenistischen Rechtsgeschichte», *cur.* E. Cantarella, G. Thür, Köln-Weimar-Wien, 2001, p. 3-19.
- CANTARELLA, 2002: E. CANTARELLA, *Dispute Settlement in Homer. Once again on the Shield of Achilles*, in «Mélanges en l'honneur de P.D. Dimakis», Athènes, 2002, p. 147-165.
- CANTARELLA, 2021: E. CANTARELLA, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Nuova Edizione, Roma, 2021.
- CAPIZZI, 1955: A. CAPIZZI, *Protagora. Le testimonianze e i frammenti*, Firenze, 1955.
- CAPOZZA, 2018: M.T. CAPOZZA, 'Sacerdotium' nelle 'Novellae' di Giustiniano. 'Consonantia' (συμφωνία) e 'amplificatio' della 'res publica', Torino, 2018.
- CARAWAN, 1998: E. CARAWAN, *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford, 1998.
- CARDILLI, 2022: R. CARDILLI, *Il «polmone orientale» del sistema romano e il nuovo codice civile cinese*, in «Codex», III, 2022, p. 3-28.
- CAREY, 1996: C. CAREY, 'Nomos' in *Attic Rhetoric and Oratory*, in «The Journal of Hellenic Studies», CXVI, 1996, p. 33-46.
- CARILLO, 2014: G. CARILLO, 'Semnótes'. La 'legge' tra venerabilità e caducità (in margine a un libro di Emanuele Stolfi), in «Studia et Documenta Historiae et Iuris», LXXX, 2014, p. 339-350.
- CARTLEDGE, 2016: P. CARTLEDGE, *Democracy. A Life*, Oxford, 2016.
- CASCIONE, 2024: C. CASCIONE, 'Nomos' e 'lex': certezze e rischi di una traduzione, in «Il lessico greco dell'amministrazione romana. Casi di studio e problematiche», *cur.* A. Raggi, Pisa, 2024, p. 9-29.
- CASERTANO, 1989: G. CASERTANO, *Parmenide, il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli, 1989.
- CASSOLA, 1973: F. CASSOLA, *La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato*, in «La Parola del Passato», XXVIII, 1973, p. 75-87.
- CAVALLA, 2011: F. CAVALLA, *All'origine del diritto al tramonto della legge*, Napoli, 2011.
- CHANTRAINE, 1968-1979: P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968-1979.
- COBETTO GHIGGIA, 2011: P. COBETTO GHIGGIA, 'Homologia' e 'Homonoia' fra V e IV secolo a.C., in «Rivista di diritto ellenico», II, 2011, p. 19-44.
- COLLI, 1996: *La sapienza greca*, III, Milano, 1996 (ed. or. 1980).
- CORLAT, 1997: J.-P. CORLAT, *Le Prince législateur. La technique législative des Sévères et les méthodes de création du droit impérial à la fin du Principat*, Rome, 1997.
- CROISSET, 1895: A. CROISSET, *La poésie de Pindare et les lois du lyrisme grec*, Paris, 1895.

- CROTTY, 1982: K. CROTTY, *Song and Action: The Victory Odes of Pindar*, Baltimore MD-London, 1982.
- DALLA, 1997: D. DALLA, 'Scientia' e 'notitia' nella definizione di 'iuris prudentia' (D. I, I, 10, 2), in «Nozione formazione e interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne. Ricerche dedicate al Professor Filippo Gallo», I, Napoli, 1997, p. 157-164.
- DE GIOVANNI, 1989: L. DE GIOVANNI, *Giuristi severiani. Elio Marciano*, Napoli, 1989.
- DE GIOVANNI, 2006: L. DE GIOVANNI, *La giurisprudenza severiana tra storia e diritto. Le 'institutiones' di Elio Marciano*, in «Athenaeum», XCIV.2, 2006, p. 487-505.
- DE GIOVANNI, 2007: L. DE GIOVANNI, *Istituzioni scienza giuridica codici nel mondo tardo antico. Alle radici di una nuova storia*, Roma, 2007.
- DE MARTINO, 1974: F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, IV.1, Napoli, 1974.
- DE ROMILLY, 1988: J. DE ROMILLY, *Les Grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988.
- DE ROMILLY, 2005: J. DE ROMILLY, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, trad. it., Milano, 2005 (ed. or. Paris, 2001).
- DEMOS, 1994: M. DEMOS, *Callicles' quotation of Pindar in the Gorgias*, in «Harvard Studies in Classical Philology», XCVI, 1994, p. 85-107.
- DI BENEDETTO, 1978: V. DI BENEDETTO, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino, 1978.
- DI DONATO, 1996: R. DI DONATO, *Omero: forme della narrazione e forme della realtà. Lo scudo di Achille*, in «I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società», cur. S. Settis, II.1, Torino, 1996, p. 227-253.
- DI CESARE, 2024: D. DI CESARE, *Democrazia e anarchia. Il potere nella polis*, Torino, 2024.
- DODDS, 1959: E.R. DODDS, *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959.
- DOMINGUEZ MONEDERO, 2001: A.J. DOMINGUEZ MONEDERO, *Solón de Atenas*, Barcelona, 2001.
- DUPLOUY, 2006: A. DUPLOUY, *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, 2006.
- DURSI, 2019: D. DURSI, *Aelius Marcianus-Institutionum libri I-V*, Roma, 2019.
- EHRENBERG, 1921: V. EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*, Leipzig, 1921.
- EHRENBERG, 1960: V. EHRENBERG, *The Greek State*, Oxford, 1960.

ARTICLES

- EHRENBERG, 1973: V. EHRENBERG, *Aspects of the Ancient World*, New York, 1973.
- FALCONE, 2004: G. FALCONE, *La 'vera philosophia' dei 'sacerdotes iuris'*. *Sulla raffigurazione ulpiana dei giuristi (D. 1.1.1.1)*, in «Annali del Seminario Giuridico», XLIX, 2004, p. 1-109.
- FARAGUNA, 2007: M. FARAGUNA, *Tra oralità e scrittura: diritto e forme della comunicazione dai poemi omerici a Teofrasto*, in «Etica & Politica», IX, 2007, p. 75-111.
- FARAGUNA, 2012: M. FARAGUNA, *Hektemoroi, isomoiria, seisachtheia: ricerche recenti sulle riforme economiche di Solone*, in «Dike», XV, 2012, p. 171-193.
- FARRAR, 1988: C. FARRAR, *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge, 1988.
- FERRARA, 1964: G. FERRARA, *La politica di Solone*, Napoli, 1964.
- FERRINI, 1929: C. FERRINI, *Opere*, II, Milano, 1929.
- FIORI, 2011: R. FIORI, *'Bonus vir'. Politica, filosofia, retorica e diritto nel 'De officiis' di Cicerone*, Napoli, 2011.
- FIORI, 2016: R. FIORI, *La formazione del concetto di 'ius gentium'*, in «Scritti per Alessandro Corbino», III, Tricase, 2016, p. 109-129.
- FIORI, 2017: R. FIORI, *Ordalie e diritto romano*, in «Iura», XLV, 2017, p. 1-128.
- FIORI, 2018: R. FIORI, *La condizione di 'homo sacer' e la struttura sociale di Roma arcaica*, in «Autour de la notion de 'sacer' (Actes École Française de Rome 2014)», cur. T. Lanfranchi, Rome, 2018, p. 171-228.
- FISHER, 1992: N.R.E. FISHER, *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster, 1992.
- FRÄNKEL, 1962: H.F. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts²*, München, 1962.
- FRESSURA, MANTOVANI, 2018: M. FRESSURA, D. MANTOVANI, *P. Vindob. L. 59+92. Frammenti delle Institutiones di Elio Marciano*, in «Athenaeum», CVI.2, 2018, p. 619-690.
- FUSELLI, 2017: S. FUSELLI, *Il dialogo tra Socrate e i Νόμοι nel Critone*, in «Rivista di diritto ellenico», VII, 2017, p. 43-60.
- GAGARIN, 2002: M. GAGARIN, *Greek law and the Presocratics*, in «Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos», cur. V. Caston, D.W. Graham, Aldershot, 2002, p. 19-24.
- GAGARIN, 2008: M. GAGARIN, *Writing Greek Law*, Cambridge, 2008.
- GAGARIN, WOODRUFF, 2007: M. GAGARIN, P. WOODRUFF, *Early Greek legal thought*, in «A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: A History of the Philosophy of Law From the Ancient Greeks to the Scholastics», cur. E. Pattaro, F.D. Miller, C.-A. Biondi, VI, Dodrecht, 2007.

- GALLO, 1988: F. GALLO, *Diritto e giustizia nel titolo primo del Digesto*, in «Studia et Documenta Historiae Iuris», LIV, 1988, p. 1-36.
- GALLO, 2006: F. GALLO, *Fondamenti romanistici del diritto europeo: a proposito del ruolo della scienza giuridica*, in «Tradizione romanistica e costituzione», cur. L. Labruna, M.P. Baccari, C. Cascione, II, Napoli, 2006, p. 1949-1987.
- GALLO, 2008: F. GALLO, *La 'verità': valore sotteso alla definizione celsina del diritto*, in «Diritto @ Storia», VII, 2008, p. 1-25.
- GALLO, 2018: F. GALLO, *'Ius, quo utimur'*, Torino, 2018.
- GARBARINO, 2018: P. GARBARINO, *'Lex de imperio' o 'Deo auctore'? Giustiniano e il fondamento del potere imperiale*, in «Legal Roots», VII, 2018, p. 237-271.
- GARCÍA NOVO, 1979-1980: E. GARCÍA NOVO, *Fuerza y justicia. Comentarios al fragmento 24 D de Solón*, in «Cuadernos de Filología Clásica-Estudios Griegos e Indoeuropeos», XVI, 1979-1980, p. 199-213.
- GAROFALO, 2017: L. GAROFALO, *Sul 'nomos' in Carl Schmitt*, in «Rivista di diritto ellenico», VII, 2017, p. XXXVII-LVII.
- GIANVITTORIO, 2010: L. GIANVITTORIO, *Il discorso di Eraclito. Un modello semantico e cosmologico nel passaggio dall'oralità alla scrittura*, Hildesheim-Zürich-New York, 2010.
- GIGANTE, 1993: M. GIGANTE, *Νόμος βασιλεύς. Ricerche filologiche. Con un'appendice*, Napoli, 1993 (ed. or. 1956).
- GIGON, 1935: O. GIGON, *Untersuchungen Zu Heraklit*, Leipzig, 1935.
- GIOFFREDI, 1980: C. GIOFFREDI, *Nuovi studi di diritto greco e romano*, Roma, 1980.
- GIORGINI, 1993: G. GIORGINI, *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.*, Milano, 1993.
- GIUFFRÈ, 1976: V. GIUFFRÈ, *Papiniano fra tradizione e innovazione*, in «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt», II.15, Berlin, 1976, p. 632-666.
- GIUFFRÈ, 2007-2008: V. GIUFFRÈ, *Dall'imperatore «legge vivente» alla identificazione del diritto con la legge*, in «Seminarios Complutenses de Derecho Romano», XX-XXI, 2007-2008, p. 233-244.
- GKOUROGIANNIS, 1999: T.K. GKOUROGIANNIS, *Pindaric Quotations in Aelius Aristides*, London, 1999.
- GROTE, 1994: D. GROTE, *Callicles' use of Pindar's ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ: Gorgias 484b*, in «The Classical Journal», XC, 1994, p. 21-31.
- GSCHNITZER, 1997: F. GSCHNITZER, *Zur Terminologie von "Gesetz" und "Recht" im frühen Griechisch*, in «Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte», cur. G. Thür, J. Vélissaropoulos-Karakostas, Köln, 1997, p. 3-10.

- GUARINO, 2009: A. GUARINO, *Papiniano e la legge*, in «Studi in onore di Remo Martini», Milano, 2009, p. 349-353.
- GUNDERT, 1935: H. GUNDERT, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt am Main, 1935.
- GUTHRIE, 1971: W.K.C. GUTHRIE, *The Sophists*, Cambridge, 1971.
- HANSEN, 1978: M.H. HANSEN, 'Nomos' and 'Psephisma' in Fourth-Century Athens, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XIX, 1978, p. 315-330.
- HANSEN, 1987: M.H. HANSEN, 'Grappe paranomon' Against 'Psephismata' Not Yet Passed by the 'Ekklesia', in «Classica et Mediaevalia», XXXVIII, 1987, p. 63-73.
- HANSEN, 1989: M.H. HANSEN, *Solonian Democracy in Fourth-Century Athens*, in «Classica et Mediaevalia» XL, 1989, p. 71-99.
- HANSEN, 1991: M.H. HANSEN, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, Oxford, 1991.
- HANSEN, 1994: M.H. HANSEN, *The 2500th Anniversary of Cleisthenes' Reforms and the Tradition of Athenian Democracy*, in «Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis», cur. R. Osborne, S. Homblower, Oxford, 1994, p. 25-37.
- HARRIS, 1997: E.M. HARRIS, *A New Solution to the Riddle of the 'Seisachtheia'*, in «The Development of the Polis in Archaic Greece», cur. L.G. Mitchell, P.J. Rhodes, London-New York, 1997, p. 103-112.
- HARRIS, 2006: E.M. HARRIS, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics*, Cambridge-New York, 2006.
- HARRIS, 2013: E.M. HARRIS, *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*, Oxford, 2013.
- HARRIS, 2016: E.M. HARRIS, *From Democracy to the Rule of Law? Constitutional Change in Athens during the Fifth and Fourth Centuries BCE*, in «Die Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert zwischen Modernisierung und Tradition», cur. C. Tiersch, Stuttgart, 2016, p. 73-88.
- HARRISON, 1971: A.R.W. HARRISON, *The Law of Athens*, II. *Procedure*, Oxford, 1971.
- HEINIMANN, 1945: F. VON HEINIMANN, 'Nomos' und 'Physis': *Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, I, Basel, 1945.
- HIRZEL, 1907: R. HIRZEL, 'Themis', 'Dike' und Verwandtes. *Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig, 1907.
- HÖLKESKAMP, 1992: K.-J. HÖLKESKAMP, *Written law in Archaic Greece*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XXXVIII, 1992, p. 87-117.
- HÖLKESKAMP, 1999: K.-J. HÖLKESKAMP, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart, 1999.

- HÖLKEKAMP, 2000: K.-J. HÖLKEKAMP, *(In-)Schrift und Monument. Zum Begriff des Gesetzes im Archaischen Und Klassischen Griechenland*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», CXXXII, 2000, p. 73-96.
- HÖLKEKAMP, 2002: K.-J. HÖLKEKAMP, *„Nomos“, „thesmos“, und Verwandtes. Vergleichende Überlegungen zur Konzeptionalisierung geschriebenen Rechts im klassischen Griechenland*, in «Demokratie und Soziale Kontrollen im Klassischen Athen», cur. D. Cohen, München, 2002, p. 115-146.
- HÖLKEKAMP, 2005: K.-J. HÖLKEKAMP, *What's in a Code? Solon's Laws between Complexity, Compilation and Contingency*, in «Hermes», CXXXIII, 2005, p. 280-293.
- HONORÉ, 1962: T. HONORÉ, *The Severan lawyers: a preliminary survey*, in «Studia et Documenta Historiae Iuris», XXVIII, 1962, p. 162-232.
- HUMPHREYS, 1987: S. HUMPHREYS, *Law, custom and culture in Herodotus*, in «Arethusa», XX, 1987, p. 211-220.
- HUMPHREYS, 1988: S. HUMPHREYS, *The Discourse of Law in Archaic and Classical Greece*, in «Law and History Review», VI, 1988, p. 465-493.
- IMPALLOMENI, 1971: G. IMPALLOMENI, *Sulla capacità degli esseri soprannaturali in diritto romano*, in «Studi in onore di Edoardo Volterra», III, Milano, 1971, p. 23-68.
- IRWIN, 2005: E. IRWIN, *Solon and Early Greek Poetry. The Politics of Exhortation*, Cambridge, 2005.
- IRWIN, 2006: E. IRWIN, *The Transgressive Elegy of Solon?*, in «Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches», cur. J.H. Block, A.P.M. Lardinois, Leiden, 2006, p. 36-78.
- ISNARDI PARENTE, 1975: M. ISNARDI PARENTE, *Egualitarismo democratico nella sofistica?*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXX, 1975, p. 3-26.
- JAEGER, 1926: W. JAEGER, *Solons „Eunomie“*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse», 1926, p. 69-85.
- JAEGER, 1947 a: W. JAEGER, *Praise of law: the origin of legal philosophy and the Greeks*, in «Interpretations of Modern Legal Philosophies», cur. P. Sayre, New York, 1947, p. 352-375.
- JAEGER, 1947 b: W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.
- JELLAMO, 2005: A. JELLAMO, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma, 2005.
- JELLAMO, 2018: A. JELLAMO, *La Sofistica*, in «Simboli, Politica e Potere. Scritti in onore di Claudio Bonvecchio», cur. P. Bellini, F. Sciacca, E.S. Storace, Milano, 2018, p. 255-271.

- JELLAMO, 2022: A. JELLAMO, *Tra la terra e il cielo. Religione e politica nell'antica Grecia*, Roma, 2022.
- JOYCE, 2022: C.J. JOYCE, *Amnesty and Reconciliation in Late Fifth-Century Athens. The Rule of Law under Restored Democracy*, Edinburgh, 2022.
- KAHN, 1979: C.H. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, 1979.
- KERFERD, 1988: G.B. KERFERD, *I sofisti*, Bologna, 1988 (ed. or. Cambridge, 1981).
- KIRK, 1975: G.S. KIRK, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1975 (ed. or. 1954).
- KINGSLEY, 2018: K.S. KINGSLEY, *Justifying Violence in Herodotus' Histories 3.38: Nomos, King of All, and Pindaric Poetics*, in «Herodotus: Narrator, Scientist, Historian», cur. E. Bowie, Berlin-Boston, 2018, p. 37-58.
- KINGSLEY, 2024: K.S. KINGSLEY, *Herodotus and the Presocratics. Inquiry and Intellectual Culture in the Fifth Century*, Cambridge, 2024.
- KREMMYDAS, 2012: Ch. KREMMYDAS, *A Commentary on Demosthenes' Against Leptines*, Oxford, 2012.
- KYRIAKOU, 2002: P. KYRIAKOU, *The violence of 'Nomos' in Pindar fr. 169a*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», XLVIII, 2002, p. 195-206.
- LANNI, 2010: A. LANNI, *Judicial Review and the Athenian Constitution*, in «Démocratie athénienne-démocratie moderne: tradition et influences», cur. M.H. Hansen, 2010, p. 217-235.
- LAROCHE, 1949: E. LAROCHE, *Histoire de la racine νεμ- en grec ancien (νέμω, νέμεσις, νόμος, νομίζω). Études et commentaries*, Paris, 1949.
- LATTE, 1946: K. LATTE, *Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum*, in «Antike und Abendland», II, 1946, p. 63-76.
- LE FEUVRE, 2021: C. LE FEUVRE, *Νήποινος, νηποινεί, ἀνάποινος, ἄποινα and ποινή*, in «Glotta», XCVII, 2021, p. 107-157.
- LEÃO, RHODES, 2015: D.F. LEÃO, P.J. RHODES, *The Laws of Solon: A New Edition with Introduction, Translation and Commentary*, London-New York, 2015.
- LÉVY, 2005: E. LÉVY, *'Isonomia'*, in «Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco. Atti del Convegno Internazionale di studi (Chieti, 9-11 aprile 2003)», cur. U. Bultrighini, Alessandria, 2005, p. 119-137.
- LEWIS, 2006: J.D. LEWIS, *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*, London-New York, 2006.
- LIEBS, 2011: D. LIEBS, *Ālius Marcian. Ein Mittler des römischen Rechts in die hellenistische Welt*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung», CXXVIII, 2011, p. 39-82.

- LLOYD-JONES, 1972: H. LLOYD-JONES, *Pindar Fr. 169*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXVI, 1972, p. 45-56.
- LO SCHIAVO, 1997: A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, Napoli, 1997.
- LONG, 2005: A.A. LONG, *Law and Nature in Greek Thought*, in «The Cambridge Companion to Ancient Greek Law», cur. M. Gagarin, D. Cohen, Cambridge, 2005, p. 412-430.
- LORAUX, 1989: N. LORAUX, *Solone e la voce dello scritto*, in «Sapere e scrittura in Grecia», cur. M. Detienne, trad. it., Roma-Bari, 1989, p. 51-81 (ed. or. Lille, 1988).
- LORAUX, 2006: N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. it., Vicenza, 2006 (ed. or. Paris, 1997).
- LOVATO, 2013: A. LOVATO, *Giustiniano e la 'consummatio nostrorum digestorum'*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», CXXV.2, 2013, p. 397-405.
- MAFFI, 2015: A. MAFFI, *Recensione a E. Stolfi, Quando la Legge non è solo legge*, Napoli, 2012, in «Iura», LXIII, 2015, p. 244-247.
- MAFFI, 2018: A. MAFFI, *Legge scritta e legge non scritta nella Grecia antica*, in «Legge eguaglianza diritto. I casi di fronte alle regole nell'esperienza antica», cur. G. Luchetti, Roma, 2018, p. 73-93.
- MAGANZANI, 2019: L. MAGANZANI, *Etica e diritto nella formazione del giurista: l'età severiana*, in «Jus», LXVI, 2019, p. 21-44.
- MANTOVANI, 2017 a: D. MANTOVANI, *L'aequitas' romana: una nozione in cerca di equilibrio*, in «Antiquorum Philosophia», XI, 2017, p. 27-55.
- MANTOVANI, 2017 b: D. *Quando i giuristi diventarono 'veteres'. Augusto e Sabino, i tempi del potere e i tempi della giurisprudenza*, in «Augusto. La costruzione del Principato», Roma, 2017, p. 257-325.
- MANTOVANI, 2018: D. MANTOVANI, *La circulation des oeuvres des juristes dans l'antiquité tardive: une recherche sur la structure cachée du droit romain*, in «Comptes rendus. Académie des inscriptions et belles-lettres», CLXII.2, 2018, p. 593-617.
- MARCOVICH, 1978: M. MARCOVICH, *Eraclito. Frammenti*, Firenze, 1978 (ed. or. Mérida, 1967).
- MAROTTA, 1988: V. MAROTTA, *'Multa de iure sanxit'. Aspetti della politica del diritto di Antonino Pio*, Milano, 1988.
- MAROTTA, 2016: V. MAROTTA, *Esercizio e trasmissione del potere imperiale (secoli I-IV d.C.). Studi di diritto pubblico romano*, Torino, 2016.
- MARTINA, 1968: A. MARTINA, *Solon. Testimonia veterum*, Roma, 1968.
- MARTINA, 2007: A. MARTINA, *La violenta giustizia di Zeus (Aeschyl. Agam. 182-183)*, in «Aevum», LXXXI, 2007, p. 9-47.

ARTICLES

- MARTINI, 1997: R. MARTINI, *Sulla definizione di 'lex' in D. 1.3.1*, in «Nozione, formazione e interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne. Ricerche dedicate al prof. F. Gallo», Napoli, 1997, p. 9-36.
- MASARACCHIA, 1958: A. MASARACCHIA, *Solone*, Firenze, 1958.
- MAZZARINO, 1974: S. MAZZARINO, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, 1, Bari, 1974.
- MAZZARINO, 2007: S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente*, Torino, 2007 (ed. or. Firenze, 1947).
- McCLINTOCK, 2016: A. McCLINTOCK, *Giustizia senza dèi*, in «Giuristi nati. Antropologia e diritto romano», cur. A. McClintock, Bologna, 2016, p. 73-95.
- MELE, 2007: A. MELE, *Dalla comunità militare allo stato cittadino*, in «Unità e disunione della Polis», cur. G. Carillo, Avellino, 2007, p. 67-144.
- METTE, 1962: H.J. METTE, *Noch einmal ἀνατεῖ*, in «Glotta», XL, 1962, p. 42-43.
- MEYER-LAURIN, 1965: H. MEYER-LAURIN, *Gesetz und Billigkeit im attischen Prozess*, Weimar, 1965.
- MITTICA, 1996: M.P. MITTICA, *Il divenire dell'ordine. L'interazione normativa nella società omerica*, Milano, 1996.
- MITTICA, 2015: M.P. MITTICA, *When the world was 'mousiké': on the origins of the relationship between law and music*, in «Law and Humanities», IX.1, 2015, p. 29-54.
- MORETTI, 2012: G. MORETTI, *Allegorie della legge*, in «'Persona Ficta': la personificazione allegorica nella cultura antica fra letteratura, retorica e iconografia», cur. G. Moretti, A. Bonandini, Trento, 2012, p. 53-121.
- MOSSÉ, 2004: C. MOSSÉ, *How a Political Myth Takes Shape: Solon, «Founding Father» of the Athenian Democracy*, in «Athenian Democracy», cur. P.J. Rhodes, Oxford-New York-Edinburgh, 2004, p. 242-259.
- MOURELATOS, 1965: A.P.D. MOURELATOS, *Heraclitus, fr. 114*, in «American Journal of Philology», LXXXVI.3, 1965, p. 258-266.
- MUSTI, 1999: D. MUSTI, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari, 1999.
- NAGY, 1996: G. NAGY, *Aristocrazia: caratteri e stili di vita*, in «I Greci. Storia, cultura, arte, società», II.1, cur. S. Settis, Torino, p. 577-598.
- NESCHKE-HENTSCHE, 1995: A. NESCHKE-HENTSCHE, *Platonism politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne*, Louvain-Paris, 1995.
- NESTLE, 1911: W. NESTLE, *Gab es eine jonische Sophistik?*, in «Philologus», LXX, 1911, p. 242-266.

- NESTLE, 1942: W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, 1942.
- NORWOOD, 1945: G. NORWOOD, *Pindar*, Berkeley-Los Angeles, 1945.
- NOUSSIA FANTUZZI, 2010: M. NOUSSIA FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden-Boston, 2010.
- OBER, 2005: J. OBER, *Law and Political Theory*, in «The Cambridge Companion to Ancient Greek Law», cur. M. Gagarin, D. Cohen, Cambridge, 2005, p. 394-411.
- OBER, 2008: J. OBER, *The Original Meaning of 'Democracy': the Capacity to do Things, not Majority Rule*, in «Constellations», XV, 2008, p. 3-9.
- ORESTANO, 1939: R. ORESTANO, *Dal 'ius' al 'fas'. Rapporto fra diritto divino e umano in Roma dall'età primitiva all'età classica*, in «Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano», XCVI, 1939, p. 194-273.
- ORESTANO, 1967: R. ORESTANO, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Torino, 1967.
- OSTWALD, 1965: M. OSTWALD, *Pindar, 'nomos', and Heracles (Pindar, Frg. 169 [Snell2]+POxy. No. 2450, Frg. I): dedicated to Harry Caplan*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXIX, 1965, p. 109-138.
- OSTWALD, 1969: M. OSTWALD, *'Nomos' and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969.
- OSTWALD, 1986: M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley-Los Angeles, 1986.
- OWENS, 2010: R. OWENS, *Solon of Athens. Poet, Philosopher, Soldier, Statesman*, Brighton-Portland (OR)-Toronto, 2010.
- PAGE, 1962: D. PAGE, *Pindar: P. Oxy. 2450, fr. 1*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», VIII, 1962, p. 49-51.
- PAOLI, 1933: U.E. PAOLI, *Studi sul processo attico*, Padova, 1933.
- PAOLI, 1937=1976: U.E. PAOLI, *La difesa del possesso in diritto attico*, in «Studi in onore di Aldo Albertoni», II, Padova, 1937, p. 311-335=Altri studi di diritto greco e romano, cur. A. Biscardi, R. Martini, Milano, 1976, p. 435-459.
- PAPAKONSTANTINO, 2008: Z. PAPAKONSTANTINO, *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece*, London, 2008.
- PARKER, 1998: V. PARKER, *Τόρᾱννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle*, in «Hermes», CXXVI, 1998, p. 145-172.
- PASQUINO, 2005: P. PASQUINO, *Il potere diviso. Dalla 'graphé paranomon' nella democrazia ateniese, a John Locke e James Madison*, in «Conflitti», cur. A. Arienzo, D. Caruso, Napoli, 2005, p. 89-99.

- PASQUINO, 2010: P. PASQUINO, *Democrazia antica e moderna: il potere diviso*, in «Démocratie athénienne-démocratie moderne: tradition et influences», cur. M.H. Hansen, Genève, 2010, p. 1-40.
- PAVESE, 1968: C. PAVESE, *The New Heracles Poem of Pindar*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXII, 1968, p. 47-88.
- PAVESE, 1993: C. PAVESE, *On Pindar, fr. 169*, in «Harvard Studies in Classical Philology», XCV, 1993, p. 43-157.
- PELLOSO, 2012: C. PELLOSO, *'Themis' e 'dike' in Omero. Ai primordi del diritto dei Greci*, Alessandria, 2012.
- PELLOSO, 2013: C. PELLOSO, *The Myth of the Priority of Procedure over Substance in the Light of Early Greek Epos*, in «Rivista di Diritto Ellenico», III, 2013, p. 224-275.
- PELLOSO, 2014-2015: C. PELLOSO, *Popular Prosecution in Early Athenian Law. The Draconian Roots of the Solonian Reforms*, in «Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ιστορίας του Ελληνικού Δικαίου», XLV, 2014-2015, p. 9-58.
- PELLOSO, 2016 a: C. PELLOSO, *Coscienza nomica e scienza giuridica: un confronto tra il modello 'autoritativo' ateniese e il modello 'anarchico' romano*, in «Atene e oltre. Saggi sul diritto dei greci», cur. C. Pelloso, Napoli, 2016, p. 3-62.
- PELLOSO, 2016 b: C. PELLOSO, *Flessibilità processuale e regime solonico del furto. A margine di Dem. 22.26-27 e Dem. 24.113-114*, in «Atene e oltre. Saggi sul diritto dei greci», cur. C. Pelloso, Napoli, 2016, p. 101-146.
- PELLOSO, 2016 c: C. PELLOSO, *Giustizia correttiva e rapporti sinallagmatici tra dottrina etica e declinazioni positive*, in «Atene e oltre. Saggi sul diritto dei greci», cur. C. Pelloso, Napoli, 2016, p. 307-354.
- PELLOSO, 2016 d: C. PELLOSO, *'Ephesis eis to dikasterion': Remarks and Speculations on the Legal Nature of the Solonian Reform*, in «Symposion 2015. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte», cur. D. Leão, G. Thür, Wien, 2017, p. 33-48.
- PELLOSO, 2017 a: C. PELLOSO, *'Nullum Crimen et Nulla Poena sine Lege'. Some Remarks on Fourth-Century Athens*, in «Seminarios Complutenses de Derecho Romano», XXX, 2017, p. 351-392.
- PELLOSO, 2017 b: C. PELLOSO, *'Nomos basileus' e potere giudicante nell'Atene del IV secolo a.C.*, in «Rivista di Diritto Ellenico», VII, 2017, p. IX-XXXVI.
- PELLOSO, 2017 c: C. PELLOSO, *L'«epheis» al tribunale popolare in diritto processuale ateniese: «impugnazione», «rimessione» o «tertium datur»?», in «Index», XLV, 2017, p. 517-556.*
- PELLOSO, 2020: C. PELLOSO, *Per un confronto tra «epheis» e «provocatio»: le radici giudiziali di «demokratia» e «res publica»*, in «Rivista di Diritto Romano», XX, 2020, p. 1-55.

- PELLOSO, 2021: C. PELLOSO, *Democracies and Republics Between Past and Future. From the Athenian Agora to e-Democracy, From the Roman Republic to Negative Power*, Abingdon-on-Thames, 2021.
- PELLOSO, 2023: C. PELLOSO, *L'ombra e la mano del creditore. L'idea di garanzia non possessoria muovendo da J.J. Bachofen*, Bologna, 2023.
- PEPE, 2012: L. PEPE, 'Phonos'. *L'omicidio da Draconte all'età degli oratori*, Milano, 2012.
- PEPE, 2017: L. PEPE, 'Nomos agraphos', 'nomos gegrammenos': osservazioni su 'leggi non scritte' e 'leggi scritte' nell'ordinamento ateniese, in «Rivista di Diritto Ellenico», VII, 2017, p. 109-137.
- PEROTTA, 1935: G. PEROTTA, *Saffo e Pindaro: Due saggi critici*, Bari, 1935.
- PIERRO, 2000: M.R. PIERRO, *Introduzione a Contro Aristogitone I*, in *Discorsi e lettere di Demostene. Discorsi in tribunale*, II.2, cur. L. Canfora et al., Torino, 2000, p. 439-451.
- PIETRINI, 2012: S. PIETRINI, *L'insegnamento del diritto penale nei 'libri Institutionum'*, Napoli, 2012.
- PIKE, 1984: D.L. PIKE, *Pindar's treatment of the Heracles myth*, in «Acta Classica», XXVIII, 1984, p. 15-22.
- PINI, 1974: G. PINI, *Sul νόμος ὁ πάντων βασιλεύς di Pindaro (Fr. 169)*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», XLVI, 1974, p. 185-210.
- PIOVAN, 2017: D. PIOVAN, 'Nomos Basileus' o 'demos basileus'? *Sulla democrazia ateniese di V e IV secolo a.C.*, in «Rivista di Diritto Ellenico», VII, 2017, p. 141-154.
- PODDIGHE, 2014: E. PODDIGHE, *Aristotele, Atene e la metamorfosi dell'idea democratica. Da Solone a Pericle (594-451 a.C.)*, Roma, 2014.
- POHLENZ, 1924: M. POHLENZ, *Anonymus περὶ νόμων*, in «Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften», Göttingen, 1924, p. 19-37.
- POHLENZ, 1937: M. POHLENZ, *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig-Berlin, 1937.
- POHLENZ, 1948: M. POHLENZ, 'Nomos', in «Philologus», XCVII, 1948, p. 135-142.
- POHLENZ, 1967: M. POHLENZ, *La Stoà. Storia di un movimento spirituale*, I, trad. it., Firenze, 1967 (ed. or. Göttingen, 1959).
- PROVENCAL, 2015: V.L. PROVENCAL, *Sophist Kings: Persians as Other in Herodotus*, London-New York, 2015.
- PUECH, 1923: *Pindare*, IV, cur. A. Puech, Paris, 1923.
- QUASS, 1971: F. QUASS, 'Nomos' und 'Psephisma'. *Untersuchung zum griechischen Staatsrecht*, München, 1971.

ARTICLES

- RAAFLAUB 1996: K.A. RAAFLAUB *Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica*, in «I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società», cur. S. Settis, II.1, Torino, 1996, p. 1035-1081.
- RAAFLAUB, 2007: K.A. RAAFLAUB, *The Breakthrough of Dēmokratia in Midfifth Century Athens*, in «Origins of Democracy in Ancient Greece», K.A. Raaflaub, J. Ober, R.W. Wallace, Berkeley, 2007, p. 105-155.
- RAMELLI, 2006: I.L.E. RAMELLI, *Il βασιλεύς come νόμος ἔμψυχος tra diritto naturale e diritto divino: spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica*, Napoli, 2006.
- RAUBITSCHKE, 1975: A.E. RAUBITSCHKE, *Nóμος and ἦθος*, in «Classica et Iberica», VII, 1975, p. 429.
- REGGIANI, 2015: N. REGGIANI, *La giustizia cosmica. Le riforme di Solone fra 'polis' e 'kosmos'*, Firenze, 2015.
- REINHARDT, 1916: K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main, 1916.
- RHODES, 1981: P.J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian 'Athenaion Politeia'*, Oxford, 1981.
- RHODES, 1985: P.J. RHODES, *'Nomothesia' in Fourth-Century Athens*, in «Classical Quarterly», XXXV, 1985, p. 55-60.
- RHODES, OSBORNE, 2003: P.J. RHODES, R. OSBORNE, *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford, 2003.
- ROEBUCK, 2001: D. ROEBUCK, *Ancient Greek Arbitration*, Oxford, 2001.
- ROSIVACH, 1988: V.J. ROSIVACH, *The Tyrant in Athenian Democracy*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XIX, 1988, p. 43-57.
- ROTONDI, 1912: G. ROTONDI, *'Leges publicae populi romani'*, Milano, 1912.
- RUNDIN, 1996: J. RUNDIN, *A Politics of Eating: Feasting in Early Greek Society*, in «American Journal Philology», CXVII.2, 1996, p. 179-215.
- RUSCHENBUSCH, 2010: E. RUSCHENBUSCH, *Solon: Das Gesetzeswerk – Fragmente. Übersetzung und Kommentar*, cur. K. Bringmann, Stuttgart, 2010.
- RUZÉ, 1989: F. RUZÉ, *Basileis, tyrans et magistrats*, in «Metis», IV, 1989, p. 211-231.
- SANCHO ROCHER, 1991: L. SANCHO ROCHER, *ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ*, in «Revue des Etudes Antiques», XCIII, 1991, p. 237-261.
- SCAFURO, 2006: A.C. SCAFURO, *Identifying Solonian Laws*, in «Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches», cur. J.H. Block-A.P.M. Lardinois, Leiden, 2006, p. 175-196.
- SCEVOLA, 2018: R. SCEVOLA, *L'«eunomia» di Solone e le sue idealizzazioni. Dalla formulazione originaria alle utopie costituzionali*, Alessandria, 2018.

- SCHIAVONE, 1998: A. SCHIAVONE, *Il mondo tardoantico*, in «Storia Medievale. Manuale», Roma, 1998, p. 43-64.
- SCHIAVONE, 2002: A. SCHIAVONE, *La storia spezzata. Roma antica e Occidente moderno*, Roma-Bari, 2002, (ed. or. 1996).
- SCHIAVONE, 2017: A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, 2017 (ed. or. 2005).
- SCHIPANI, 2005: S. SCHIPANI, *Premessa*, in «*Iustiniani Augusti Digesta seu Pandectae: Digesti o Pandette dell'Imperatore Giustiniano. Testo e traduzione*», I, Milano, 2005, p. 1-4.
- SCHMITT, 2003 a: C. SCHMITT, *Il 'Nomos' della terra nel diritto internazionale dello 'jus publicum Europaeum'*, trad. it., Milano, 2003 (ed. or. Berlin, 1950).
- SCHMITT, 2003 b: C. SCHMITT, *Appropriazione/divisione/produzione. Un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico e sociale, a partire dal 'nomos'*, in *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, trad. it., Bologna, 2003, p. 293-312 (ed. or. *Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu Stellen*, in «*Gemeinschaft und Politik. Zeitschrift für soziale und politische Gestaltung*», I.3, 1953, p. 18-27).
- SCHMITT, 2015 a: C. SCHMITT, *Il nuovo 'Nomos' della terra*, in *Stato, grande spazio, nomos*, trad. it., Milano, 2015, p. 291-299 (ed. or. *Der neue Nomos der Erde*, in «*Gemeinschaft und Politik. Zeitschrift für soziale und politische Gestaltung*», III.1, 1955, p. 7-10).
- SCHMITT, 2015 b: C. SCHMITT, *Nomos-Presa di possesso-Nome*, in *Stato, grande spazio, nomos*, trad. it., Milano, 2015, p. 337-367 (ed. or. *Nomos-Nahme-Name*, in «*Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*», cur. S. Behn, Nürnberg, 1959, p. 92-105).
- SCHOFIELD, 2015: M. SCHOFIELD, *Heraclitus on law (fr. 114 DK)*, in «*Rhizomata*», III.1, 2015, p. 47-61.
- SCHRÖDER, 1917: O. SCHRÖDER, *NΟΜΟΣ Ο ΠΑΝΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, in «*Philologus*», LXXIV, 1917, p. 195-204.
- SCROFANI, 2020: F. SCROFANI, *Royauté et loi: de Platon aux Traités sur la royauté*, in «*Ktema*», XLV, 2020, p. 71-89.
- SEALEY, 1987: R. SEALEY, *The Athenian Republic: Democracy or the Rule of Law?*, Philadelphia-London, 1987.
- SERRAO, 1973: F. SERRAO, s.v. *Legge (diritto romano)*, in «*Enciclopedia del Diritto*», XXII, Milano, 1973, p. 794-850.
- SHIPP, 1978: G.P. SHIPP, *'Nomos'-Law*, Sydney, 1978.
- SIHVOLA, 1989: J. SIHVOLA, *Decay, Progress, the Good Life? Hesiod and Protagoras on the development of culture*, Helsinki, 1989.

ARTICLES

- SILI, 2023: D. SILI, *Marciano, il giurista dell'erudito*, in «Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea», XIX.2, 2023, p. 167-176.
- SKARSOULI, 2006: P. SKARSOULI, *Calliope, a Muse Apart: Some Remarks on the Tradition of Memory as a Vehicle of Oral Justice*, in «Oral Tradition», XXI, 2006, p. 210-228.
- SNELL, 1963: B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it., Torino, 1963 (ed. or. Hamburg, 1955).
- SOLMSEN, 1949: F. SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, 1949.
- STEFOU, 2015: K. STEFOU, *NΟΜΟΣ Ο ΠΛΑΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΥΣ: Pindar, Callicles and Plato's Treatment of νόμος in the Gorgias*, in «Akroterion», LX, 2015, pp 1-11.
- STEINWENTER, 1946: A. STEINWENTER, *Νόμος ἔμψυχος. Zur Geschichte einer politischen Theorie*, in «Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien (Phil.-Hist. Kl.)», LXXXIII, 1946, p. 250-268.
- STIER, 1928: H.E. STIER, *Νόμος βασιλεύς*, in «Philologus», LXXXIII, 1928, p. 225-258.
- STOLFI, 2004: E. STOLFI, *'Lex est... virorum prudentium consultum'. Osservazioni su (Pap. I def.) D.1.3.1*, in «Studia et Documenta Historiae et Iuris», LXX, 2004, p. 441-479.
- STOLFI, 2006: E. STOLFI, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino, 2006.
- STOLFI, 2010: E. STOLFI, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna, 2010.
- STOLFI, 2012: E. STOLFI, *Quando la Legge non è solo legge*, Napoli, 2012.
- STOLFI, 2013: E. STOLFI, *Alle soglie dell'intraducibile. Il 'nómos' ateniese nell'elaborazione dei giuristi severiani*, in «Modelli di un multiculturalismo giuridico. Il bilinguismo nel mondo antico. Diritto, prassi, insegnamento», cur. C. Cascione, C. Masi Doria, G.D. Merola, I, Napoli, 2013, p. 283-322.
- STOLFI, 2018: E. STOLFI, *La legge e i due volti dell'antico*, in «Legge eguaglianza diritto. I casi di fronte alle regole nell'esperienza antica», cur. G. Luchetti, Roma, 2018, p. 33-72.
- STOLFI, 2020: E. STOLFI, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*, Roma, 2020.
- STRAUSS CLAY, 2003: J. STRAUSS CLAY, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, 2003.
- TALAMANCA, 1977: M. TALAMANCA, *Per la storia della giurisprudenza romana*, in «Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano», LXXX, 1977, p. 195-344.
- TALAMANCA, 1981: M. TALAMANCA, *Il diritto in Grecia*, in M. Bretonne, M. Talamanca, *Il diritto in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, 1981, p. 3-89.
- TALAMANCA, 1984: M. TALAMANCA, *Politica, equità e diritto nella pratica giudiziaria antica*, in «Mnème G.A. Petropoulou», II, Athena, 1984, p. 333-356.

- TALAMANCA, 2008: M. TALAMANCA, *Ἔθῃ e νόμος ἄγραφος nel 'Corpus oratorum Atticorum'*, in «Prassi e diritto. Valore e ruolo della consuetudine», cur. L. Bove, Napoli, 2008, p. 3-104.
- THUMMER, 1957: E. THUMMER, *Die Religiosität Pindars*, Innsbruck, 1957.
- TREU, 1963: M. TREU, *ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ: Alte und neue Probleme*, in «Rheinisches Museum für Philologie», CVI, 1963, p. 193-214.
- TRANTAPHYLLOPOULOS, 1968: J. TRANTAPHYLLOPOULOS, *Le lacune della legge nei diritti greci*, in «Antologia giuridica romana e antiquaria», cur. A. Biscardi, I, Milano, 1968, p. 55-61.
- TRANTAPHYLLOPOULOS, 1985: J. TRANTAPHYLLOPOULOS, *Das Rechtsdenken der Griechen*, München, 1985.
- TRANTAPHYLLOPOULOS, 1986: J. TRANTAPHYLLOPOULOS, *La Tradition dans les droits antiques*, in «Festschrift für Arnold Kränzlein: Beiträge zur antiken Rechtsgeschichte», Graz, 1986, p. 137-141.
- TROIANOS, 1992: S.N. TROIANOS, *Das Gesetz in der griechischen Patristik*, in «Das Gesetz in Spätantike und frühem Mittelalter, 4, Symposion der Kommission 'Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart'», Göttingen, 1992, p. 47-62.
- TUSSAY, 2024: Á. TUSSAY, *'Nomos Empsychos': towards a Historiography of the Greek Living Law Idea*, in «Polis, The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought», XLI, 2024, p. 456-478.
- TURYN, 1952: *Pindari carmina cum fragmentis*, cur. A. Turyn, Oxford, 1952.
- UNTERSTEINER, 1996: M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, cur. F. Decleva Caizzi, Milano, 1996 (ed. or. Torino, 1949).
- VAN DEN BERGE, 2019: L. VAN DEN BERGE, *Law, king of all: Schmitt, Agamben, Pindar*, in «Law and Humanities», XIII.2, 2019, p. 198-222.
- VAN WEES, 1999: H. VAN WEES, *The mafia of early Greece. Violent exploitation in the seventh and sixth centuries BC.*, in «Organised Crime in Antiquity», cur. K. Hopwood, London-Swansea, 1999, p. 1-51.
- VEGETTI, 2004 a: M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 2004 (ed. or. 1989).
- VEGETTI, 2004 b: M. VEGETTI, *Protagora autore della «Repubblica»? (ovvero il 'mito' del «Protagora» nel suo contesto)*, in «Il Protagora di Platone: struttura e problematiche», cur. G. Casertano, I, Napoli, 2004, p. 145-158.
- VERNANT, 1970: J.-P. VERNANT, *Il mito esiodeo delle razze. Tentativo di analisi strutturale*, in «Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica», trad. it., Torino, 1970, p. 13-38 (ed. or. Paris, 1965).
- VERNANT, 2003: J.-P. VERNANT, *Mito e religione in Grecia antica*, trad. it., Roma, 2003 (ed. or. Paris, 1990).

ARTICLES

- VIMERCATI, 2013: E. VIMERCATI, *È giusto rispettare le leggi? Trasimaco e Aristotele su giustizia e schiavitù*, in «La giustizia dei greci tra riflessione filosofica e prassi giudiziaria», cur. C. Bearzot, E. Vimercati, Milano, 2013, p. 49-62.
- VLASTOS, 1946: G. VLASTOS, *Solonian Justice*, in «Classical Philology», XLI, 1946, p. 65-83.
- VLASTOS, 1953: G. VLASTOS, *Isonomia*, in «American Journal of Philology», LXXIV, 1953, p. 337-366.
- VLASTOS, 1995: G. VLASTOS, *Studies in Greek Philosophy*, I, Princeton, 1995.
- VOX, 1984: O. VOX, *Solone. Autoritratto*, Padova, 1984.
- WATERFIELD, 2000: R. WATERFIELD, *The First Philosophers. The Presocratics and Sophists*, Oxford-New York, 2000.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1962: U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon: Beilagen und Textkritik*³, II, cur. R. Stark, Berlin, 1962 (ed. or. 1919).
- WOHL, 2010: V. WOHL, *Law's Cosmos. Juridical Discourse in Athenian Forensic Oratory*, Cambridge, 2010.
- WOLFF, 1968: H.J. WOLFF, *Demosthenes als Advokat. Funktionen und Methoden des Prozeßpraktikers im klassischen Athen*, Berlin, 1968.
- WOLFF, 1970: H.J. WOLFF, *Normenkontrolle und Gesetzesbegriff in der athenischen Demokratie. Untersuchungen zur γραφή παρανόμων*, Heidelberg, 1970.
- YOUNI, 2018: M.S. YOUNI, *Outlawry in classical Athens: nothing to do with atimia*, in «Symposion 2017. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte», cur. G. Thür, U. Yiftach, Rachel Zelnick-Abramovitz, Wien, 2018, p. 137-155.
- YOUNI, 2019: M.S. YOUNI, *'Atimia' in classical Athens: what the sources say*, in «Dike. Essays in Greek Law in Honor of Alberto Maffi», cur. L. Pepe, L. Gagliardi, Milano, 2019, p. 361-378.
- ZANETTI, 1993: G. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna, 1993.
- ZARTALOUDIS, 2018: T. ZARTALOUDIS, *The Birth of 'Nomos'*, Edinburgh, 2018.
- ZELLER, MONDOLFO, 1967: E. ZELLER, R. MONDOLFO *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, cur. R. Mondolfo, trad. it., I.2, Firenze, 1967 (ed. or. Leipzig, 1892).
- ZUNINO, 2004: M.L. ZUNINO, *Ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυναρμόσας: Solone e la creazione della giustizia*, in «Klio», LXXXVI, 2004, p. 5-15.

Carlo Pelloso

Nomos as Divine and Human Order.
From Marcian's *Institutiones* back to
the Greek *Weltanschauung*

Il νόμος tra divinità e umanità dell'ordine.
Dalle Institutiones di Marciano alla
Weltanschauung greca

Abstract

The paper investigates the relationship between divinity and humanity in law through Roman legal sources of the Severan age and the texts of the archaic and classical Greek tradition. Starting from Papinian's Latin definition of *lex* and from the Greek definition of νόμος which Marcian takes from Demosthenes, *Against Aristogeiton* I XXV.16, further enriched by an implicit reference to Pindar, the essay shows how Roman jurists reinterpreted Greek categories within the framework of imperial power. On the Greek side, the analysis of Hesiod, Solon, Heraclitus, Pindar, and Demosthenes highlights the growing tension between divine order, natural order, and positive law: a complex dialectic emerges, in which νόμος oscillates between divine gift, human invention, and universal political principle, capable of grounding and legitimising both justice and the use of force.

Keywords: Demosthenes, Human and divine law, κράτος νόμου, Marcianus, νόμος βασιλεύς, Pindar, Solon.

Riassunto

Il contributo indaga il nesso tra divinità e umanità del diritto attraverso le fonti giuridiche romane dell'età severiana e i testi della tradizione greca arcaica e classica. A partire dalla definizione latina di lex elaborata da Papiniano e da quella greca di νόμος che Marciano riprende da Demosth., In Aristogit. I XXV.16, per poi impreziosirla con un richiamo implicito a Pindaro, il saggio mostra come i giuristi romani reinterpretino categorie greche, collocandole nella cornice del potere imperiale. Sul versante greco, l'analisi delle opere di Esiodo, Solone, Eraclito, Pindaro e Demostene mette in luce la progressiva tensione fra ordine divino, ordine naturale e diritto positivo: ne emerge una dialettica complessa, in cui il νόμος oscilla fra dono divino, invenzione umana e principio politico universale, in grado di fondare e legittimare tanto la giustizia quanto l'uso della forza.

Parole chiave: Demostene, diritto umano e divino, κράτος νόμου, Marciano, νόμος βασιλεύς, Pindaro, Solone.

