



ELISABETTA PODDIGHE

L'*apodemia* di Solone e l'inalterabilità delle sue leggi.

La versione di Erodoto

1. *Apodemia e nomothesia di Solone: introduzione ai problemi*

Apodemia è parola greca che definisce la condizione della lontananza dalla patria¹. Di norma, indica l'allontanamento volontario dalla comunità (*demos* individua in questo caso il corpo civico nel suo complesso) e può esprimere l'idea del viaggio *tout-court*².

Nel caso dell'*apodemia* di Solone, il legislatore ateniese che ha dato ad Atene le sue leggi con ogni probabilità nell'anno del suo arcontato (594/593 a.C.³), la condizione della lontananza dalla comunità (*apo demos*) ha una giustificazione politica. Tutte le fonti che registrano la vicenda – Erodoto, l'*Athenaion Politeia* aristotelica e Plutarco nella *Vita di Solone* – mettono l'*apodemia* di Solone in rapporto diretto con la sua attività legislativa (*nomothesia*)⁴. Una volta scritte le leggi, Solone si allontana per non essere chiamato – «costretto» dice Erodoto – ad «abrogare alcuna delle leggi stabilite», ancora con le parole di Erodoto⁵.

¹ Il verbo ἀποδημέω, che alla lettera indica la distanza dal *demos*, esprime la condizione di chi viaggiando si allontana dalla patria e dai concittadini. Cf. Hdt. 1. 29. 1; 3. 124. 2; Lys. 16. 5; Xen. Cyr. 7. 5. 69; Plat. Crit. 53a.

² Hdt. 6. 130. 2; Plat. Leg. 949e; Crit. 52b; Xen. Cyr. 3.1.7; Aeschin. 1. 95. Cf. MONTIGLIO 2000; EAD. 2005, 100, 132-135; LEIGH 2013, 92-97, sull'esperienza dell'*apodemia* come viaggio che sceglie chi si allontana dalla patria senza l'intervento di alcuna forza esterna che lo costringa.

³ Il dato antico (*Ath. Pol.* 13. 1-2; *Marm. Par.*, *FgrHist* 239 A 38; Sosikrates *ap.* Diog. Laert. 1. 62) è generalmente accolto dagli studiosi: LINFORTH 1919, 265-268; CADOUX 1948, 93-99; MADDOLI 1975, 45; PODLECKI 1975, 34; PICCIRILLI 1977; RHODES 1981, 120-122; ID. 1994, 168; WALLACE 1983, 81-95; ID. 2016; ALESSANDRÌ 1989; RAAFLAUB 2000, 40; ALMEIDA 2003, 259-263; CAMASSA 2011, 119; ID. 2012, 31; CHIASSON 2016, 28.

⁴ Hdt. 1. 29. 1-2; Arist. *Ath. Pol.* 11. 1; Plut. *Sol.* 25. 4-6.

⁵ Hdt. 1. 29. 1: Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος, ὃς Ἀθηναίοισι νόμους κελεύσασι ποιήσας ἀπεδήμησε ἔτεα δέκα κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας, ἵνα δὴ μὴ τινα τῶν νόμων ἀναγκασθῆ λύσαι τῶν ἔθετο.



Ciascuna delle fonti, nel riferire e interpretare il rapporto tra l'attività legislativa (*nomothesia*) e l'allontanamento (*apodemia*) del legislatore, dà informazioni aggiuntive non sempre coincidenti.

In particolare, mentre le fonti concordano sulle ragioni politiche dell'*apodemia*, esse discordano riguardo a una serie di punti: la motivazione addotta da Solone per giustificare il viaggio, la tempistica e i contenuti dei giuramenti prestati dagli Ateniesi relativamente all'opera legislativa di Solone, infine, la durata dell'impegno giurato a non mutare le leggi.

Ad esempio, la motivazione addotta da Solone per giustificare il suo allontanamento da Atene è, secondo il racconto di Erodoto, il viaggio di conoscenza (la *theoria*), mentre secondo Aristotele alla *theoria* si aggiunge l'attività commerciale (*l'empeiria*) analogamente a quanto riferisce Plutarco (*naukleria*)⁶.

Inoltre, mentre Erodoto dà conto dell'impegno giurato dagli Ateniesi a osservare per almeno un decennio le leggi di Solone *prima* che Solone avviasse la sua opera legislativa⁷, diversamente Aristotele e Plutarco ricordano un altro giuramento, prestato a legislazione compiuta⁸.

Ancora, la volontà di Solone di assicurare alle sue leggi una validità centennale è registrata dai soli Aristotele e Plutarco⁹, non da Erodoto.

Infine, il risultato prodotto da quell'*apodemia*, ovvero l'impossibilità per gli Ateniesi di abrogare anche solo uno dei *nomoi* del *corpus*, è registrato nel solo resoconto di Erodoto¹⁰.

Ugualmente problematica è l'individuazione della tradizione dalla quale dipende la versione erodotea della vicenda soloniana. Infatti, mentre

⁶ Hdt. 1. 29. 1: ἀπεδήμησε ἔτεα δέκα κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας; Arist. *Ath. Pol.* 11. 1: ἀποδημίαν ἐποιήσατο κατ' ἐμπορίαν ἄμα καὶ θεωρίαν; Plut. *Sol.* 25. 6: πρόσχημα τῆς πλάνης τὴν ναυκληρίαν ποιησάμενος ἐξέπλευσε, δεκαετῆ παρὰ τῶν Ἀθηναίων ἀποδημίαν αἰτησάμενος.

⁷ Hdt. 1. 29. 2: αὐτοὶ γὰρ οὐκ οἴοι τε ἦσαν αὐτὸ ποιῆσαι Ἀθηναῖοι· ὀρκίοισι γὰρ μεγάλοισι κατεῖχοντο δέκα ἔτεα χρῆσθαι νόμοισι τοὺς ἄν σφι Σόλων θῆται.

⁸ Arist. *Ath. Pol.* 7. 1: ἀναγράψαντες δὲ τοὺς νόμους εἰς τοὺς κύρβεις ἔστησαν ἐν τῇ στοᾷ τῆ βασιλείῳ καὶ ὤμοσαν χρῆσθαι πάντες; Plut. *Sol.* 25. 2-3: ἐνιοὶ δὲ φασιν ἰδίως ἐν οἷς ἱερὰ καὶ θυσίαι περιέχονται, κύρβεις, ἄξονας δὲ τοὺς ἄλλους ὠνομάσθαι, κοινὸν μὲν οὖν ὤμνουν ὄρκον ἢ βουλή τοὺς Σόλωνος νόμους ἐμπεδώσειν.

⁹ Arist. *Ath. Pol.* 7. 2: κατέκλεισεν δὲ τοὺς νόμους εἰς ἑκατὸν ἔτη καὶ διέταξε τὴν πολιτείαν τόνδε τὸν τρόπον; Plut. *Sol.* 25. 1: ἰσχὺν δὲ τοῖς νόμοις πᾶσιν εἰς ἑκατὸν ἐνιαυτοὺς ἔδωκε.

¹⁰ Hdt. 1. 29. 1-2: ἀπεδήμησε ἔτεα δέκα κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας, ἵνα δὴ μή τινα τῶν νόμων ἀναγκασθῆ λύσαι τῶν ἔθετο. αὐτοὶ γὰρ οὐκ οἴοι τε ἦσαν αὐτὸ ποιῆσαι Ἀθηναῖοι.



la derivazione da Erodoto dei resoconti più tardi è riconosciuta negli studi¹¹, e sono state individuate le tradizioni alternative ad Erodoto alle quali avrebbero fatto riferimento Aristotele e Plutarco, in particolare le storie locali ateniesi (*Atthides*)¹² – forse attraverso la mediazione di Ermippo e Didimo, nel caso di Plutarco¹³ – e la tradizione sui Sette Sapienti¹⁴; diversamente, resta discussa l'origine della versione erodotea.

Le ipotesi sono diverse. Invenzione che Erodoto «trova» nelle tradizioni da cui dipende per l'incontro con Creso (logografia ionica¹⁵, tradizione dei Sette Sapienti e propaganda delfica¹⁶) la cui funzione è creare l'occasione dell'incontro con il re lidio? Notizia che Erodoto rielabora, con la stessa funzione, interpretando male i dati attinti dalle tradizioni da cui dipende?¹⁷ O infine si tratta di un mito già strutturato nella tradizione leggendaria sui primi legislatori greci e che Erodoto acriticamente riprende?¹⁸

Lo scetticismo che prevale nella critica relativamente alla possibilità di comprendere attraverso il racconto di Erodoto i contorni di un tema così rilevante per la storia della democrazia ateniese si giustifica spesso a partire dalla considerazione che Erodoto non era interessato alla *nomothesia* né al

¹¹ MARKIANOS 1974, 15-16; PICCIRILLI 1977; REDFIELD 1985, 98; OSBORNE 2002, 514; DE BLOIS 2006, 437; ROSIVACH 2010.

¹² MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 254-255, 263-264; OSBORNE 2002, 514.

¹³ PICCIRILLI 1977, 23-30; MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, XIX-XXII, 107, 118-120, 254-255, 263, 269.

¹⁴ Fanno risalire a questa tradizione la rappresentazione della corte di Creso come il luogo di raduno dei sette Savi: LEÃO 2000; ID. 2010, 404; BUSINE 2002, 29-30; BRANSCOME 2015, 234-240; TELL 2015; GAZZANO 2016; WALLACE 2016, 172. Sulla dipendenza di Plutarco da questa tradizione cf. LEÃO 2000; ID. 2008.

¹⁵ È l'ipotesi argomentata da PODLECKI 1975, 31-40, che giudica la vicenda dell'*apodemia* un'invenzione di Ecateo. Per la dipendenza dalla logografia ionica dell'episodio dell'incontro con Creso cf. § 2.

¹⁶ Cf. MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 255, 269. Per l'esistenza di questa tradizione anteriormente ad Erodoto cf. MOMIGLIANO 1974, 30; BOLLANSÉE 1998, 112-119; LEÃO 2000; ID. 2010, 404; BUSINE 2002, 29-30; BRANSCOME 2015, 234-240; GAZZANO 2016; WALLACE 2016, 172. *Contra*: BROWN 1989.

¹⁷ Cf. PICCIRILLI 1977, 25-27, e MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 254-255, 269, per l'idea che Solone avesse attinto dai versi di Solone la notizia della durata dell'*apodemia*, e dalla tradizione dei sette Savi gli sviluppi della vicenda: dell'insieme dei dati Erodoto avrebbe fatto una sintesi sbagliata. Per l'ipotesi che Erodoto conoscesse la vicenda dell'*apodemia* attraverso un'elegia perduta di Solone cf. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1893, 15-16; LINFORTH 1919, 298-299; RHODES 1981, 170. Cf. anche MCGLEW 1993, 109.

¹⁸ RIHLL 1989, 281; ROSIVACH 2010, 223-224.



Solone politico¹⁹ (ma solo al Solone *sophos*²⁰ e viaggiatore²¹). Mentre questa constatazione è innegabile, Erodoto non era interessato alla vicenda politica di Solone²², sono discutibili i corollari che se ne fanno discendere: che cioè la ricostruzione erodotea sia inattendibile e siano da preferire i resoconti successivi²³; che la versione di Erodoto dipenda da tradizioni esterne²⁴, particolarmente dalla «legend» dei legislatori greci²⁵.

Questo articolo riconsidera i contenuti della versione di Erodoto, discute le ipotesi avanzate relativamente alla possibile matrice culturale

¹⁹ ROSIVACH 2010 giudica tra le «good reasons to doubt Herodotus' story» (234) il fatto che «Herodotos, it should be noted, is not at all interested in Solon's legislation. Rather he is talking about Kroisos, and uses this story os Solon's *apodemia* to explain how the lawgiver came to be in the court of the Lydian's king» (223), ciò che determina «the very real possibility that the whole story of why Solon left Athens, including the oaths that were a necessary condition of his departure, is part of the larger fiction of the lawgiver's meeting with Kroisos» (224).

²⁰ Per l'opinione che l'inaffidabilità del racconto erodoteo si debba alla sua dipendenza dalle tradizioni sorte intorno al Solone *sophos* cf. PODLECKI 1975, 36; PELLING 2006; STEHLE 2006; HOLLMANN 2015.

²¹ Erodoto potrebbe avere conosciuto questa immagine di Solone anche attraverso i suoi versi (cf. MCGLEW 1996, 87-123; FARENGA 2006, 302; STEHLE 2006, 91; NOUSSIA 2010, 297), ma taluni ipotizzano che l'interesse erodoteo per il tema del viaggio avesse condotto lo storico a inventare la notizia dei viaggi di Solone. Così REDFIELD 1985, 102; MONTIGLIO 2005, 132-135; LEIGH 2013, 95, che giudica «the investigations of Solon as a surrogate for those of Herodotus himself».

²² Cf. MASARACCHIA 1958, 17, e PICCIRILLI 1977, 26 «allo storico di Alicarnasso non pare stare a cuore l'opera legislativa dell'Ateniese». Cf. anche OSBORNE 2002, 514 «Despite his interest in the effects of democracy on Athens' strength, Herodotus displays no interest in the earlier constitutional arrangements at Athens». Così anche ALMEIDA 2003, 241; STEHLE 2006, 105; ROSIVACH 2010, 223; HOLLMANN 2015, 87, 108-109.

²³ PICCIRILLI 1977, 23-30; MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 254-255; LEÃO 2010b, 25; MUÑOZ GALLARTE 2011, 120 n. 12. Cf. anche ALMEIDA 2003, 2 n. 4, che giudica la versione di Erodoto «incidental to the fuller tradition preserved in AP and Plutarch», e ROSIVACH 2010, 230, il quale trova nell'*Athenaion Politeia* «a more credible narrative». Sulla tendenza degli studiosi a svalutare la ricostruzione erodotea nel confronto con le tradizioni successive, particolarmente quella aristotelica, che comunque dipendono da Erodoto, è condivisibile la considerazione di OSBORNE 2002, 514 «the Aristotelian *Athenaion Politeia* also derives items more or less directly from Herodotus, adding only an interpretation, shaped by fourth-century ideas, of how politics worked, and where this is the case modern scholars' preference for the Aristotelian version seems perverse. Although their studies meant that the Atthidographers were technically better equipped than Herodotus, their historical understanding was not necessarily superior, partly because many of the sorts of additional information available to them did not contribute directly to an understanding of why events happened».

²⁴ PODLECKI 1975, 31-40; PICCIRILLI 1977; LEÃO 2000; HOLLMANN 2015.

²⁵ RIHLL 1989, 281ss; ROSIVACH 2010, 223ss. Per la discussione di questa teoria cf. § 4.



della versione erodotea e valuta la possibilità di individuare nelle tradizioni orali della *polis* una matrice plausibile.

L'ipotesi è che, diversamente dagli sviluppi narrativi che la vicenda dell'*apodemia* di Solone assume nel *logos* lidio²⁶, la ricostruzione offerta da Erodoto relativamente al rapporto tra *nomothesia* e *apodemia* dipenda da una tradizione culturale ateniese. Racconto verosimile, quello di Erodoto, di una vicenda conosciuta attraverso tradizioni orali²⁷ che ne avevano già fissato i contenuti principali: (a) il patto stabilito tra cittadini (*politai*) e legislatore (nomoteta) nella fase delle origini della legislazione democratica ateniese (una legislazione «chiesta» dagli Ateniesi, secondo la versione che Erodoto registra)²⁸; (b) il ruolo che in quel patto assume l'impegno giurato a non abrogare per dieci anni alcuna legge²⁹.

Racconto già strutturato, dunque, più che una raccolta acritica di dati³⁰, che trova il suo contesto di elaborazione più plausibile nell'ambiente culturale ateniese³¹.

2. *L'apodemia di Solone nel logos lidio*

La vicenda dell'*apodemia* di Solone è evocata in uno degli episodi più celebri delle *Storie*. Nel primo libro il legislatore ateniese è protagonista di un incontro a Sardi, città della Lidia, con Creso³². L'incontro si sarebbe svolto, secondo Erodoto, durante il regno di Creso e a renderlo possibile fu il viaggio (*apodemia*) che Solone decise di compiere al termine della sua opera legislativa (*nomothesia*).

Il rapporto che Erodoto stabilisce tra l'*apodemia* di Solone e l'incontro con Creso, all'interno del cosiddetto *logos* lidio, è centrale nell'economia del racconto: l'*apodemia* rende infatti possibile il soggiorno alla corte di Creso.

²⁶ Per questi sviluppi è plausibile che Erodoto dipenda da tradizioni di ambito ionico e lidio (cf. § 2).

²⁷ Sul peso delle tradizioni orali in Erodoto cf. LURAGHI 2001; MURRAY 2001. Il tema è affrontato nel § 5

²⁸ Hdt. 1. 29. 1: Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος, ὃς Ἀθηναίοισι νόμους κελεύσασι ποιήσας ἀπεδήμησε ἔτεα δέκα.

²⁹ Cf. § 3.

³⁰ Sul rapporto di Erodoto con le tradizioni locali cf. LURAGHI 2001, 138-160, e VANNICELLI 2013, il quale osserva (p. 8) «Erodoto appare sempre più non come un raccoglitore di informazioni e dati, ma come un rielaboratore di racconti tradizionali già strutturati, profondamente influenzati dal contesto storico, culturale e letterario contemporaneo». Cf. § 5.

³¹ Cf. § 5.

³² Hdt. 1. 29-33.



Fare riferimento all'unità narrativa del *logos* lidio rischia però di essere fuorviante, se la prospettiva è quella di disegnare una cornice storica credibile intorno ad entrambe le vicende che quel *logos* racconta. L'*apodemia* e l'incontro con Creso sono infatti con ogni probabilità da distinguere sul piano della plausibilità storica.

Mentre della prima vicenda nessuno scrittore antico ha dubitato, e anzi la notizia è data come autentica nell'*Athenaion Politeia* aristotelica, della seconda gli antichi dubitavano molto, come attesta Plutarco nella *Vita di Solone*³³.

Dubitavano per ragioni cronologiche, secondo quanto afferma Plutarco, ossia per la distanza di quasi quarant'anni tra la data delle riforme di Solone (594) e l'inizio del regno di Creso, che lo stesso Erodoto fa risalire al 560 (ci torneremo). Alle ragioni cronologiche Plutarco contrapponeva, come fattore che deponeva a favore della credibilità dell'episodio, il fatto che il Solone di Erodoto agisse nell'incontro con Creso in modo del tutto appropriato al suo carattere (*ethos*)³⁴. Un dato quest'ultimo che nel dibattito moderno è invece giudicato come prova ulteriore del carattere fittizio dell'incontro³⁵. Sono infatti la conformità e l'aderenza del Solone erodoteo al Solone *sophos* che gli studiosi giudicano sospette e prodotto di tradizioni già formate, al tempo di Erodoto, sui rapporti tra i sapienti greci e la corte di Creso³⁶.

Il problema delle tradizioni è in effetti centrale rispetto alla questione della storicità delle due vicende: l'*apodemia* (nel suo rapporto con la *nomothesia*) e l'incontro con Creso.

Mentre per l'*apodemia* lo storico di Alicarnasso fornisce una ricostruzione indipendente dalle tradizioni sui viaggi dei legislatori greci che partono dopo aver dato le leggi³⁷; diversamente, per il soggiorno alla corte di Creso, Erodoto dovette attingere a tradizioni già formate nelle loro linee canoniche e relative sia al rapporto di Creso con i sapienti greci³⁸ sia alla

³³ Plut. *Sol.* 27. 1. Cf. MOLES 1993, 120-121; DUPLOUY 1999, 2; BRANSCOME 2015, 232.

³⁴ Plut. *Sol.* 27. 1.

³⁵ Come nota RHODES 2003, 64.

³⁶ PODLECKI 1975, 36; ASHERI 1988, 281-283; MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 268-269; DUPLOUY 1999, 2; LEÃO 2000, 27-52; RHODES 2003, 64; PELLING 2006; STEHLE 2006; ROSIVACH 2010, 223; HOLLMANN 2015, 107 n. 68; GAZZANO 2016, 33, 39; BRANSCOME 2015; HOLLMANN 2015.

³⁷Cf. § 4.

³⁸ L'affermazione erodotea secondo la quale molti sapienti, fra cui Solone, si recarono a far visita a Creso, è indicativa da questo punto di vista. Cf. MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 269; LEÃO 2000; ID. 2010B, 404; BRANSCOME 2015, 232-240; GAZZANO 2016; WALLACE 2016, 172.



figura di Solone viaggiatore e *sophos*³⁹.

Sviluppate a partire da tradizioni eterogenee le due vicende, *l'apodemia* e l'incontro con Creso, erano facilmente accostabili perché, al di là dello sviluppo del racconto che le mette in un rapporto di stretta dipendenza, esse evocavano momenti della vicenda politica di Solone (la *nomothesia*) e aspetti della sua figura di *sophos* (quali l'inclinazione alla *theoria*) certamente familiari all'uditorio di Erodoto.

Mettiamo per un attimo da parte le vicende politiche che sono alla base dell'*apodemia* soloniana e consideriamo l'episodio dell'incontro con Creso.

La decisione del legislatore di viaggiare lontano dalla Grecia così come i temi affrontati nel dialogo con Creso (una sorta di interrogazione del re lidio sulla condizione della felicità umana⁴⁰) dovevano apparire familiari all'uditorio di Erodoto, particolarmente al suo pubblico ateniese. Solone aveva evocato nelle sue elegie sia il motivo del viaggio⁴¹ che quello della precarietà della felicità umana⁴².

Ma è soprattutto da tradizioni esterne all'ambiente ateniese e già formatesi intorno alla figura di Solone *sophos* e viaggiatore che si ritiene Erodoto avesse ripreso l'episodio.

Nell'ambiente lidio e ionico gli studiosi hanno individuato il contesto nel quale Erodoto potrebbe avere trovato la «notizia» del viaggio di Solone in Lidia, ad esempio nei racconti dei logografi del VI secolo, in particolare di Ecateo di Abdera⁴³.

Una distinta tradizione dalla quale, secondo la critica, potrebbe dipendere la notizia del soggiorno in Lidia è quella dei Sette Sapienti. Anche se le testimonianze su di essa non risalgono oltre Platone⁴⁴, gli studiosi

³⁹ PODLECKI 1975, 36; PELLING 2006; STEHLE 2006; HOLLMANN 2015.

⁴⁰ Per una riconsiderazione dei problemi affrontati negli studi con riferimento al dialogo fra Solone e Creso cf. PICCIRILLI 1977; ASHERI 1988, 281-283; LOMBARDO 1990; DUPLOUY 1999; LEÃO 2000; RHODES 2003; PELLING 2006; HOLLMANN 2015; GAZZANO 2016; BRANSCOME 2015; PORCIANI 2016 e i contributi raccolti in MOSCATI CASTELNUOVO 2016.

⁴¹ Per le testimonianze sui viaggi nei frammenti di Solone cf. MARTINA 1979, 88-91, 96-97. Sui viaggi di Solone cf. LINFORTH 1919; PODLECKI 1975; PICCIRILLI 1977; REDFIELD 1985; MONTIGLIO 2005, 132-135; LEIGH 2013, 94-95; CHIASSON 2016, 30ss.

⁴² Cf. ASHERI 1988, 281-283; RÉMILLARD 2009, 11-20; CHIASSON 2016; PORCIANI 2016.

⁴³ Sui rapporti di Erodoto con le tradizioni relative al regno dei Lidi cf. TALAMO 1985; LOMBARDO 1990; PARADISO 2016; GAZZANO 2017 (con ricca rassegna di studi). Su Ecateo come fonte erodotea per il *logos* lidio cf. Podlecki 1975, 31-40. Su Ecateo come fonte mediata da Ermippo per la *Vita di Solone* scritta da Plutarco cf. MARTINA 1979, 91; MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 269; GAZZANO 2016, 44-45.

⁴⁴ Cf. sul punto MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 269; BOLLANSÉE 1998, 112-119; LEÃO 2010B, 404; BRANSCOME 2015, 234.



tendenzialmente giudicano che ai tempi di Erodoto questa tradizione si fosse già formata nelle sue linee canoniche, come parrebbe dedursi dall'affermazione erodotea secondo la quale molti sapienti, fra cui Solone, si recarono a far visita a Creso⁴⁵.

In particolare, Erodoto potrebbe dipendere dalla matrice delfica di questa tradizione⁴⁶. Secondo Delphim Leão, già ai tempi di Erodoto, era consolidata l'individuazione del santuario di Delfi come uno dei luoghi di incontro dei sapienti greci e proprio la propaganda delfica potrebbe avere ispirato la costruzione dell'episodio dell'incontro fra Solone e Creso, considerato che entrambi rappresentavano figure eminenti nella storia del santuario, il primo perché aveva partecipato attivamente alla prima guerra sacra e il secondo in quanto munifico e rinomato benefattore di Delfi⁴⁷.

Che il racconto erodoteo potesse essere fondato «su una versione (delfica?) preesistente» è ammesso anche da Francesca Gazzano nel quadro di un'articolata riflessione sulla tradizione relativa al rapporto fra Creso e la sapienza greca⁴⁸. La studiosa, che individua nel colloquio di Creso con Solone raccontato da Erodoto «il più plausibile archetipo di questa tradizione»⁴⁹ nella sua forma letteraria, riconosce altresì per la descrizione erodotea della figura di Creso «la dipendenza sia da tradizioni della Ionia sia da fonti delfiche», individuando nel racconto di Erodoto una duplice funzione: di «catalizzatore di una serie di racconti incentrati sull'elogio della più antica sapienza greca»⁵⁰ che, a sua volta, potrebbe «aver favorito lo sviluppo di un vero e proprio insieme di racconti su Creso e i Sette Sapienti»⁵¹.

Ora, l'ipotesi generalmente accolta dagli studiosi che Erodoto abbia attinto la notizia dell'incontro da preesistenti tradizioni e connessioni fra Solone (la sapienza greca in generale) e Creso⁵² è all'origine del giudizio condiviso che l'episodio sia fittizio, modellato su un paradigma narrativo

⁴⁵ Hdt. 1. 27. Cf. MOMIGLIANO 1974, 30; MANFREDINI – PICCIRILLI, 269; BOLLANSÉE 1998, 112-119; LEÃO 2000; ID. 2010B, 404; BUSINE 2002, 29-30; BRANSCOME 2015, 234-240; GAZZANO 2016; WALLACE 2016, 172. *Contra*: BROWN 1989. Sulla rielaborazione successiva della notizia che presenta la corte di Creso come il luogo di raduno dei sette Savi e sul ruolo di Eforo in questa operazione cf. ora GAZZANO 2016, 43.

⁴⁶ FLOWER 1991; LEÃO 2000; ID. 2010B, 404.; PELLING 2006; GAZZANO 2016.

⁴⁷ LEÃO 2000, 31.

⁴⁸ GAZZANO 2016; EAD. 2017, 42-44.

⁴⁹ GAZZANO 2016, 32.

⁵⁰ GAZZANO 2016, 37.

⁵¹ GAZZANO 2017, 43-44.

⁵² PELLING 2006; LEÃO 2000, 31; ID. 2010a-b; BRANSCOME 2015, 234-240; GAZZANO 2016; EAD. 2017.



creato per risultare familiare all'uditorio di Erodoto e consono alla caratterizzazione di Solone come *sophos* e viaggiatore⁵³.

È un giudizio che pesa nella valutazione della storicità dell'episodio almeno quanto le complicazioni di ordine cronologico che l'episodio solleva e che stiamo per considerare. L'episodio, si osserva, è sospetto in quanto troppo calzante rispetto alla caratterizzazione di Solone⁵⁴.

In effetti, qualunque sia stata la tradizione seguita da Erodoto per la costruzione del *logos* lidio, il racconto del dialogo con Creso ha certamente quel «Solonian flavour» che l'uditorio era in grado di riconoscere e apprezzare⁵⁵.

La plausibilità di ciò che Solone avrebbe fatto e detto nelle circostanze descritte da Erodoto è indicativamente valutata da Plutarco in rapporto all'*ethos* del legislatore ateniese. Secondo Plutarco quel *logos* era affidabile in quanto si addiceva all'*ethos* di Solone, e ciò nonostante altri interpreti, prima di lui, avessero giudicato incredibile l'episodio dell'incontro fra Solone e Creso per ragioni di ordine cronologico⁵⁶.

Noi non possiamo conoscere l'atteggiamento dell'uditorio cui si rivolgeva Erodoto, se piacevolmente disposto, come Plutarco, all'ascolto delle vicende raccontate o scettico quanto gli antichi interpreti menzionati dal biografo⁵⁷, ma è noto che i problemi cronologici cui fa cenno Plutarco impegnano ancora oggi la discussione degli studiosi che provano ad inserire in una plausibile cornice cronologica il racconto erodoteo dell'incontro con Creso.

⁵³ PODLECKI 1975, 36; ASHERI 1988, 281-283; MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 268-269; LEÃO 2000, 27-52; RHODES 2003, 64; ROSIVACH 2010, 223-224; BRANSCOME 2015, 232; HOLLMANN 2015, 107 n. 68; GAZZANO 2016, 33, 39.

⁵⁴ Come nota RHODES 2003, 64, che perciò rigetta l'episodio «as fictitious».

⁵⁵ Cf. DUPLOUY 1999; BRANSCOME 2015.

⁵⁶ Plut. *Sol.* 27. 1 «Invece il suo incontro con Creso alcuni credono di poterlo smentire come inventato, a causa della cronologia. Io, però, un racconto così famoso e attestato da tante testimonianze e – cosa che è più importante – consono al carattere di Solone e degno della sua magnanimità e sapienza non credo di doverlo rifiutare per certe cosiddette tavole cronologiche, che migliaia di studiosi hanno cercato di correggere, senza riuscire fino ad oggi a ricondurne le contraddizioni ad alcun risultato accertato da essi stessi». Per una valutazione del passo che vi individua elementi distintivi del metodo di lavoro e degli interessi di Plutarco cf. rispettivamente MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 263, e LODDO 2018a, 202.

⁵⁷ WALLACE 2016, 173, che non cita questa testimonianza di Plutarco, si esprime a favore dell'ipotesi di un pubblico attento alla cronologia proposta da Erodoto «his many public audiences could be critical of his stories». Diverso il giudizio di PORCIANI 2016, 15. *Infra* § 5.



La questione cronologica è annosa. Secondo Erodoto, la decisione di Solone di allontanarsi da Atene risale indietro di dieci anni rispetto alla data del soggiorno in Lidia, che Erodoto colloca nel primo periodo del regno di Creso, trascorso circa un anno dal suo insediamento⁵⁸. Ora, se l'arcontato di Solone è correttamente datato nel 594/3⁵⁹ e se, come la tradizione vuole, dobbiamo fissare in quell'anno la sua *nomothesia*, allora il soggiorno in Lidia dovrebbe avere avuto luogo nel corso degli anni '80. Tale datazione, però, è incompatibile con la cronologia tradizionale (erodotea⁶⁰) del regno di Creso (560-546)⁶¹ e gli studi che hanno tentato di superare questa aporia non sono giunti ad acquisizioni condivise.

Se manteniamo la cronologia tradizionale del regno di Creso, anche ipotizzando che Solone fosse giunto a Sardi in età molto avanzata⁶², nel 560, non c'è modo di spiegare la durata decennale dell'*apodemia* che Erodoto fa iniziare subito dopo la *nomothesia*. I tentativi di ammettere una cronologia più bassa per le riforme di Solone, spostando in avanti l'arcontato e/o la *nomothesia*, non sono giudicati convincenti dalla gran parte della critica⁶³, e la soluzione che resta a chi voglia rendere storicamente possibile questo incontro, mantenendo la cronologia tradizionale del regno lidio, è constatare che Erodoto «conosceva, per la legislazione soloniana, una data diversa dal 594» ossia il 570⁶⁴.

Una via alternativa passa per la possibilità di modificare la cronologia tradizionale del regno di Creso, come ha proposto Robert Wallace. Lo studioso fissa l'inizio del regno di Creso a metà degli anni 80 e sposta

⁵⁸ L'incontro avviene prima che Creso perda il figlio Atys (Hdt. 1. 46). Cf. PORCIANI 2016, 18-19.

⁵⁹ *Supra* n. 3.

⁶⁰ Hdt. 1. 86. 1: Creso avrebbe regnato per 14 anni fino al 546, quando Ciro conquistò la Persia. Contro la storicità di quella datazione cf. ora Wallace 2016, 171, che giudica sospetta l'occorrenza nello stesso *logos* di cifre che appaiono collegate fra loro da precisi rapporti matematici (7, due volte 7, 14, 70).

⁶¹ Cf. ASHERI 1988, 267-268; ID. 2007, 79-80; LEÃO 2000, 28-30; RHODES 2003, 64; GAZZANO 2016, 33; EAD. 2017, 39. STRASBURGER 1956, 129-161, rialza l'inizio del regno al 561 (p. 143 n. 6), seguito da PORCIANI 2016, 17.

⁶² L'ipotesi che nel 560 Solone fosse in grado di recarsi a far visita al re di Lidia è difesa da PORCIANI 2016, 17 (con discussione degli studi).

⁶³ Una rassegna delle varie ipotesi cronologiche si trova in ALMEIDA 2003, 259-263. Cf. anche ASHERI, LLOYD, CORCELLA 2007, 79-80. Tra le possibilità considerate vanno ricordate quelle di MILLER 1963, 85-87, EAD. 1969, che data nel 573/2 l'arcontato di Solone e nel 560 l'incontro con Creso, e di MARKIANOS 1974, 1-20, che propone di spostare in avanti la data della *nomothesia* di Solone (570) e datare il soggiorno a Sardi nel 560. Entrambe le ipotesi sono stati respinte da RHODES 1981, 121, e WALLACE 1983.

⁶⁴ PORCIANI 2016, 17.



indietro i limiti cronologici del suo predecessore Aliatte, collocando il soggiorno di Solone nel tempo decennale della sua *apodemia* (593-583)⁶⁵. La riconsiderazione della documentazione relativa alla cronologia del regno di Creso consente a Wallace di spiegare altre aporie della cronologia erodotea e sarà certamente al centro della discussione storiografica sulla cronologia del regno di Lidia. Ma, va osservato, neppure tale ricalcolo della cronologia del regno di Creso serve a dimostrare la storicità dell'incontro con Solone, semmai la sua plausibilità cronologica⁶⁶: anche a giudizio di Wallace, infatti, l'episodio è inventato in quanto dipende dalla tradizione che Erodoto mostra di conoscere sui rapporti di Creso con i sapienti greci⁶⁷.

Si potrebbe osservare che nel dibattito moderno la dicotomica divisione – evocata da Plutarco – tra ottimisti e scettici circa la plausibilità cronologica dell'episodio è stata superata e che buona parte della critica oggi dubita della storicità dell'incontro fra Solone e Creso proprio per le ragioni che convincevano Plutarco: che quel racconto fosse così «consono» al Solone *sophos* e viaggiatore. Un ritratto troppo calzante per essere credibile, come affermato da P.J. Rhodes⁶⁸.

Una questione a parte rappresenta la valutazione della storicità del racconto di Erodoto relativamente all'*apodemia*, al suo rapporto con la *nomothesia*.

Rhodes distingue il nucleo storico della vicenda ateniese da quello romanzato dell'incontro con Creso, riconoscendo nell'*apodemia* soloniana i caratteri di una vicenda descritta in modo verosimile⁶⁹.

Diversamente, altri studiosi giudicano fittizio anche il racconto dell'*apodemia* che ugualmente dipenderebbe da tradizioni esterne alla polis⁷⁰.

⁶⁵ WALLACE 2016.

⁶⁶ Così WALLACE 2016, 172-173 «Would our historian have risked public embarrassment by committing so basic an error as specifying that these two famous statesmen met not less than ten but some 40 years after Solon's legislation, right at the opening of his text?».

⁶⁷ WALLACE 2016, 172 «To be sure, these stories are fictions, bringing together famous *sophoi* and a ruler of fabulous riches who was well known to the Greeks».

⁶⁸ RHODES 2003, 64 «we are surely right to regard it as altogether too appropriate and reject it as fictitious».

⁶⁹ Cf. RHODES 2016, 195, sull'episodio dell'*apodemia* «Erodoto, quasi certamente con ragione, connette questo con il periodo in cui le leggi di Solone erano destinate a rimanere inalterate» (cf. anche p. 182) e, poco oltre, sull'incontro con Creso «che Solone abbia fatto visita a Creso, il quale divenne re della Libia nel 560, è, dal punto di vista cronologico, non solo difficile (Plutarco, *Sol.* 27, 1) ma virtualmente impossibile».

⁷⁰ Cf. PODLECKI 1975, 31-40, per l'idea che Erodoto dipenda da Ecateo per questa notizia; MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 255, per l'idea che la notizia dell'*apodemia* «in quanto



In particolare si pensa alla tradizione sui legislatori arcaici che lasciano la patria dopo avere dato le loro leggi: una tradizione la cui operatività sarebbe riconoscibile attraverso il confronto con quanto della stessa vicenda attesta Plutarco⁷¹.

Occorre, a questo punto, nel tentativo di individuare una possibile matrice culturale della versione erodotea, tornare al rapporto stabilito da Erodoto fra *nomothesia* e *apodemia* di Solone e al confronto fra il suo racconto e quello di Aristotele e Plutarco.

3. Erodoto a confronto con Aristotele e Plutarco sul tema dell'inalterabilità delle leggi

Dunque, torniamo alle parole di Erodoto, nella bella traduzione di Giorgio Camassa⁷² «dopo aver dato agli Ateniesi, che a ciò lo avevano invitato, le leggi, Solone si era allontanato per dieci anni: la conoscenza era la ragione addotta per il viaggio, ma in realtà, non voleva essere costretto ad abrogare alcuna delle leggi stabilite. Da soli gli Ateniesi non potevano farlo, essendosi impegnati con grandi giuramenti a osservare per dieci anni le leggi che avrebbe dato loro Solone»⁷³.

Gli elementi distintivi della versione erodotea sono tre.

Innanzitutto, se ordiniamo cronologicamente gli eventi, è ricordato un giuramento che precede la *nomothesia* e con il quale gli Ateniesi si impegnano a osservare per dieci anni le leggi che Solone avrebbe dato loro⁷⁴.

Non sempre il rapporto temporale tra giuramento e *nomothesia* è correttamente individuato dagli studiosi⁷⁵, eppure è decisivo ad intendere i

concerne esclusivamente la figura di Solone quale sapiente» doveva «pertanto essere abbastanza diffusa dalla tradizione sui sette Savi».

⁷¹ PODLECKI 1984, 106; RIHLL 1989, 281ss; HÖLKESKAMP 1992, 52-55; ROSIVACH 2010, 223-224.

⁷² CAMASSA 2011, 120.

⁷³ Hdt. 1. 29. 1-2: Σόλων ἀνήρ Ἀθηναῖος, ὃς Ἀθηναίοισι νόμους κελεύσας ποιήσας ἀπεδήμησε ἕτεα δέκα κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας, ἵνα δὴ μὴ τινα τῶν νόμων ἀναγκασθῆ λῦσαι τῶν ἔθετο. αὐτοὶ γὰρ οὐκ οἰοί τε ἦσαν αὐτὸ ποιῆσαι Ἀθηναῖοι· ὀρκίοισι γὰρ μεγάλοισι κατεῖχοντο δέκα ἕτεα χρῆσεσθαι νόμοισι τοὺς ἄν σφι Σόλων θῆται.

⁷⁴ Hdt. 1. 29. 2: ὀρκίοισι γὰρ μεγάλοισι κατεῖχοντο δέκα ἕτεα χρῆσεσθαι νόμοισι τοὺς ἄν σφι Σόλων θῆται.

⁷⁵ Cf. ad es. HARRIS 2006, 23 «According to Herodotus (1.29), Solon, after laying down his laws, made the Athenians swear an oath that they would not alter his laws for ten years». Corretta l'interpretazione di MARKIANOS 1974, 1; RHODES 1981, 135; ID. 2016, 182, sul giuramento preliminare come «più verosimile». Cf. anche ROSIVACH 2010, 223.



termini del patto stabilito tra *politai* e nomoteta e risulta esplicito a partire dai tempi verbali utilizzati: gli Ateniesi chiedono le leggi e il nomoteta le dà a patto che ci sia un *preliminare* (e giurato) impegno a osservare per un periodo di dieci anni «le leggi che Solone avrebbe dato loro».

In secondo luogo, il racconto di Erodoto stabilisce un chiaro rapporto di causa-effetto tra la *nomothesia* e l'*apodemia*. L'*apodemia* nasce dalla volontà di non abrogare (λῦσαι) neppure una delle leggi che il *demos* si è impegnato ad osservare (χρήσεσθαι) per un decennio⁷⁶, e perciò dura il tempo necessario a mantenere inalterato il *corpus* da rapidi interventi abrogativi.

Osservare le leggi significa non intervenire sul *corpus* abrogandone anche solo una. A spiegarlo è Erodoto: da soli gli Ateniesi non potevano farlo, perché in quel decennio l'unico a poter intervenire sul *corpus* dei *nomoi* era il legislatore.

Non si trova cenno alcuno alla durata centennale delle leggi date da Solone. L'attenzione di Erodoto è semmai rivolta alla divisione delle responsabilità: la responsabilità dei *politai*, i quali per un dato periodo di tempo accettano di osservare le leggi che da soli non possono alterare, non abrogandone neppure una, e quella del legislatore, che potrebbe abrogare una o più leggi, ma si allontana per non essere chiamato a farlo su pressione dei cittadini (costretto dice Erodoto).

Infine, il terzo elemento notevole: la ragione pubblicamente addotta da Solone – quella che Erodoto chiama *prophasis* – è la *theoria* ovvero la volontà di intraprendere un viaggio di conoscenza (*theoria*) che innanzitutto lo porta in Egitto⁷⁷.

Troviamo dunque in Erodoto il ricordo di una ragione politica più urgente e profonda (l'esigenza di separarsi dalle leggi e dal *demos* che dovrà applicare quelle leggi senza poterle abrogare) e di una ragione addotta pubblicamente.

⁷⁶ Cf. MARKIANOS 1974, 16-17 «since between *apodemia* and *nomothesia* there is a casual relation, i.e. the *nomothesia* caused the *apodemia*, and Solon left Athens lest he should be compelled to repeal any of the given laws that the Athenians were bound by oath to keep for ten years, the *nomothesia* cannot precede the *apodemia* more than ten years». Per questa dipendenza cf. PICCIRILLI 1977; MCGLEW 1996; FARENGA 2006; OSBORNE 2002, 514; DE BLOIS 2006, 437-438; CAMASSA 2011, 120. Cf. anche NOUSSIA 2010, 297, che a proposito della partenza di Solone afferma che «has the function of imposing the permanence of the new laws on the city».

⁷⁷ Hdt. 1. 30. 1: αὐτῶν δὴ ὧν τούτων καὶ τῆς θεωρίας ἐκδημήσας ὁ Σόλων εἶνεκεν ἐς Αἴγυπτον ἀπῆκετο παρὰ Ἄμασιν καὶ δὴ καὶ ἐς Σάρδις παρὰ Κροῖσον.



Non è necessario considerare vera la prima e pretestuosa la seconda. Come ha osservato Gregory Nagy, sono entrambe «vere»⁷⁸. È probabile che Erodoto abbia dato enfasi al tema del viaggio di conoscenza (*theoria*) perché questo tema appare evocato da Solone, secondo quanto ipotizzato dagli studiosi⁷⁹. È certo comunque che il rapporto stabilito da Erodoto fra *apodemia* e *theoria* ben si accorda con il significato di *theoria* come condizione di lontananza vigile.

Il termine *theoria* non definisce la sola condizione del viaggio, ma esprime una ricca sfera di valori religiosi e culturali collegati alla custodia a distanza che offre il *theoros* fintanto che è lontano⁸⁰. Come osserva James Ker «by departing from Athens on a *theôria*, Solon performs his desire not to add to or subtract from his laws» e attraverso questa scelta «the legislator presents himself in the role of the ideal oracular *theôros* who acts as a civic guardian whose duty is not to add nor to subtract from an oracle that he conveys to the city». Le leggi di Solone sono così «analogous to the sacred utterances of an oracle, except that it is Solon himself who has uttered them»⁸¹.

Dunque, il legislatore dà le leggi, i cittadini le applicano senza fare interventi, il *nomothetes/theoros* da lontano è garante del patto col *demos* ed è nella condizione di non poter sottrarre alcuna norma dal *corpus* dei suoi *nomoi*.

È notevole, nel quadro che ricostruiamo a partire da Erodoto, il fatto che la *theoria* non dura quanto la vita del legislatore⁸². La *theoria* ha nel racconto di Erodoto la durata dell'*apodemia*. È una latenza quella del *theoros*

⁷⁸ NAGY 1990, 167 n. 93 «At Herodotus 1.29.1, Solon the lawgiver of Athens gives the *theôriâ* as the pretext (pro-phasis) for his travels, but his other motive, as made explicit in the narrative, is to prevent his being compelled to undo any aspect of his law code. At 1.30.1, it is made clear that *theôriâ* was indeed also his motive. So there are two motives, but only one is made explicit by Solon to his audience; the other motive is kept implicit by Solon but made explicit by Herodotus to his "audience"». Così anche KER 2000, 316: «Herodotus' term prophasis should not be taken to imply that Solon was hiding the other reason or that the *theôria* was a shame excuse». Non è invece improbabile che fosse Plutarco ad avere enfatizzato la distinzione erodotea definendo un «pretesto» (*proschema*) la decisione di dedicarsi al commercio, come nota KEANEY 1992, 57. A distinguere nettamente tra «causa reale» e ragione addotta sono MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 263, e LEÃO 2010a, 25.

⁷⁹ Così NOUSSIA 2010, 297 «F 11 G.-P.² = 19 W² with its Odyssey aura may have helped to birth the decennial *apodemia*». Cf. anche KOLLER 1958, 281; KER 2000, 316.

⁸⁰ Cf. KER 2000, 309ss. In questo senso paiono riduttive le ricostruzioni che spiegano i riferimenti di Erodoto ai viaggi di Solone con l'interesse dello storiografo per il tema del viaggio: cf. REDFIELD 1985, 102; MONTIGLIO 2005, 132-135; LEIGH 2013, 94-95.

⁸¹ KER 2000, 317-318.

⁸² KER 2000, 321.



Solone che dura dieci anni. E quei dieci anni sono il tempo stabilito dagli accordi con gli Ateniesi, secondo i termini del giuramento cui Erodoto fa riferimento⁸³.

Nella testimonianza dell'*Athenaion Politeia* aristotelica troviamo una versione parzialmente coincidente con quella di Erodoto. Nel capitolo 11 Aristotele afferma che Solone «organizzata la *politeia* nel modo in cui si è detto, poiché andavano da lui, disturbandolo a proposito delle leggi, ora rimproverandolo, ora ponendogli quesiti, egli, Solone, non volendo cambiarle né diventare odioso con la sua presenza, fece un viaggio (*apodemia*) in Egitto per motivi commerciali e di conoscenza, dicendo che non sarebbe tornato prima di dieci anni: infatti non riteneva giusto restare a interpretare le leggi, ma che ciascuno facesse quanto scritto»⁸⁴.

Tre gli elementi che concordano con la ricostruzione erodotea dalla quale *l'Athenaion Politeia* evidentemente dipende: *l'apodemia* è decennale; l'allontanamento da Atene è giustificato anche con la *theoria*, che lo porta in Egitto⁸⁵; *l'apodemia* è funzionale a non mutare (*κινεῖν*) le leggi.

Rispetto a quest'ultimo aspetto si registra un significativo elemento di novità. Aristotele fa riferimento all'interpretazione delle leggi come attività che altera le leggi ed è da questa attività esegetica (*ἐξηγεῖσθαι*) che il legislatore ritiene giusto astenersi⁸⁶. Si è passati dunque, nella descrizione delle ragioni dell'*apodemia*, dalla necessità di non «abrogare alcuna delle leggi» (Erodoto) a quella di non alterare le leggi, interpretandole (Aristotele). Non è una differenza da poco. Erodoto fa riferimento ad una preoccupazione precisa. Un timore che non è registrato da Aristotele. Torneremo su questo punto.

Ulteriori elementi di novità rispetto ad Erodoto si trovano in un diverso capitolo (7) dell'*Athenaion Politeia*. Qui l'autore afferma che Solone «Stabilì una costituzione, dette altre leggi, e smisero quindi di usare quelle di Draconte. Le leggi, incise sulle tavole rotanti, furono collocate nel portico del

⁸³ Il ritorno di Solone, dopo la fine dell'*apodemia*, lo metteva nella condizione di fare interventi sulle leggi, se necessario, senza che questo significasse togliere validità alle leggi stesse.

⁸⁴ Arist. *Ath. Pol.* 11. 1: διατάξας δὲ τὴν πολιτείαν ὄνπερ εἴρηται τρόπον, ἐπειδὴ προσίοντες αὐτῷ περὶ τῶν νόμων ἐνώχλουν, τὰ μὲν ἐπιτιμῶντες τὰ δὲ ἀνακρίνοντες, βουλόμενος μῆτε ταῦτα κινεῖν, μῆτ' ἀπεχθάνεσθαι παρῶν, ἀποδημίαν ἐποιήσατο κατ' ἐμπορίαν ἅμα καὶ θεωρίαν εἰς Αἴγυπτον, εἰπὼν ὡς οὐχ ἦξει δέκα ἐτῶν· οὐ γὰρ οἶεσθαι δίκαιον εἶναι τοὺς νόμους ἐξηγεῖσθαι παρῶν, ἀλλ' ἕκαστον τὰ γεγραμμένα ποιεῖν.

⁸⁵ Insieme all'attività commerciale (*emporía*).

⁸⁶ CAMASSA 2011, 120 «Solone si sottrae al processo interpretativo sentito come fattore destabilizzante»; Id. 2012, 32.



re e tutti giurarono di osservarle» aggiungendo che «Solone fissò le leggi per cento anni»⁸⁷.

In questo capitolo si leggono due informazioni assenti nella versione di Erodoto: (a) la decisione di Solone di garantire validità centennale alle sue leggi; (b) il giuramento degli Ateniesi prestato dopo la *nomothesia*⁸⁸.

L'*Athenaion Politeia* non collega quel giuramento alla vicenda dell'*apodemia*, della quale ha dato conto in un altro capitolo (11)⁸⁹. Manca inoltre qualsiasi cenno all'impegno giurato dagli Ateniesi di rispettare le leggi di Solone «per dieci anni» – dunque al fatto che l'*apodemia* di Solone determina per gli Ateniesi l'impossibilità di abrogarne anche solo una nei successivi dieci anni⁹⁰. Invece, è riferita la decisione di Solone di dare validità centennale alle sue leggi.

Si ritiene generalmente che per la *nomothesia* di Solone Aristotele abbia utilizzato fonti diverse, oltre al resoconto erodoteo, e che abbia fatto ricorso alla tradizione attidografica dalla quale dipenderebbe la notizia della durata centennale⁹¹.

Tale tradizione è riconoscibile anche nella ricostruzione di Plutarco, il quale, nella *Vita di Solone*, elabora una sorta di sintesi delle versioni erodotea e aristotelica, dando conto dell'*apodemia* di Solone con queste parole «Quando le leggi furono pubblicate, ogni giorno qualcuno si recava da Solone per manifestargli la sua approvazione o la sua critica, o per consigliargli di inserire o di abrogare ciò che gli passava per la testa. Moltissimi poi erano coloro che gli chiedevano informazioni, gli

⁸⁷ Arist. *Ath. Pol.* 7. 1-2: πολιτείαν δὲ κατέστησε καὶ νόμους ἔθηκεν ἄλλους, τοῖς δὲ Δράκοντος θεσμοῖς ἐπαύσαντο χρώμενοι πλὴν τῶν φονικῶν. ἀναγράψαντες δὲ τοὺς νόμους εἰς τοὺς κύρβεις ἔστησαν ἐν τῇ στοᾷ τῇ βασιλείῳ καὶ ὤμοσαν χρῆσεσθαι πάντες. οἱ δ' ἐννέα ἄρχοντες ὁμνύντες πρὸς τῷ λίθῳ κατεφάτιζον ἀναθήσειν ἀνδριάντα χρυσοῦν, ἔάν τινα παραβῶσι τῶν νόμων· ὅθεν ἔτι καὶ νῦν οὕτως ὁμνύουσι. κατέκλεισεν δὲ τοὺς νόμους εἰς ἑκατὸν ἔτη καὶ διέταξε τὴν πολιτείαν τόνδε τὸν τρόπον.

⁸⁸ Cf. RHODES 2016, 182.

⁸⁹ Cf. ROSIVACH 2010, 226. *Infra* 309.

⁹⁰ Cf. ROSIVACH 2010, 225.

⁹¹ Cf. PICCIRILLI 1977, 24, 30 «la notizia dell'impegno ateniese ad osservare per cento anni i *nomoi* soloniani riguardava la costituzione ed è perciò di carattere antiquario, tipico delle *Atthides*». Cf. anche MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 254 «le *Atthides* distinguevano nettamente la durata centennale dell'osservanza ateniese delle leggi da quella decennale dell'*apodemia* soloniana». Per questa dipendenza cf. JACOBY 1949, 75-8, 126 ss., 153-7, 161, 386; RHODES 1981, 15-20; KEANEY 1992, 4, 54-55; CHAMBERS 1993, 41ss.; OSBORNE 2002, 514; ROSIVACH 2010, 235. RHODES 2016, XXII-XXIV, dà valore all'ipotesi di una ulteriore fonte, bene informata sulla costituzione ateniese, che sarebbe stata utilizzata per i capitoli (5-12) dedicati a Solone. Per una discussione del problema della dipendenza dell'*Athenaion Politeia* aristotelica dagli attidografi cf. anche PODDIGHE 2014, 127-129, 159-161, 237ss.



proponevano quesiti o lo invitavano a spiegare e chiarire ulteriormente che cosa significava ciascuna norma e con quale intenzione era stata formulata. Solone pertanto, vedendo che non acconsentire sarebbe stato sconveniente e acconsentire foriero di antipatia, volle sottrarsi completamente alle difficoltà e sfuggire all'incontentabilità e cavillosità dei concittadini (infatti «in affari importanti piacere a tutti è gravoso», come egli stesso ha detto); addusse a pretesto del suo viaggio un affare commerciale e partì, dopo avere chiesto agli Ateniesi il permesso di recarsi all'estero per dieci anni. Sperava infatti che in questo periodo di tempo anch'essi si sarebbero abituati alle leggi. Innanzi tutto giunse in Egitto»⁹². Afferma inoltre che Solone «a tutte le leggi assegnò validità per cento anni»⁹³ e che «il Consiglio prestò un giuramento comune di far valere le leggi di Solone»⁹⁴.

Come nel caso dell'*Athenaion Politeia*, anche nella *Vita di Solone* plutarchea si trovano analogie e divergenze rispetto alla versione erodotea⁹⁵.

Tra le prime è il fatto che l'*apodemia* è decennale. Analogo anche il rapporto di causa-effetto tra *apodemia* e *nomothesia*. Un rapporto che Plutarco spiega registrando la notizia (erodotea) che Solone si allontana da Atene per non abrogare alcuna delle leggi, ma insieme riprendendo e sviluppando il tema (aristotelico) dell'interpretazione della legge che finisce col mutarla.

Nella sintesi plutarchea le ragioni reali del viaggio decennale sono dunque la volontà di non «inserire» né «abrogare» ciò che gli Ateniesi gli chiedevano insieme al fatto di non volere «spiegare» le sue leggi alle quali nel corso dei dieci anni successivi gli Ateniesi si sarebbero abituati⁹⁶.

⁹² Plut. *Sol.* 25. 6 - 26.1: ἐπεὶ δὲ τῶν νόμων εἰσενεχθέντων ἔνιοι τῷ Σόλωνι καθ' ἐκάστην προσήεσαν ἡμέραν, ἐπαινοῦντες ἢ ψέγοντες ἢ συμβουλευόντες ἐμβάλλειν τοῖς γεγραμμένοις ὅ τι τύχοιεν ἢ ἀφαιρεῖν, πλείστοι δ' ἦσαν οἱ πυνθανόμενοι καὶ ἀνακρίνοντες καὶ κελεύοντες αὐτὸν ὅπως ἕκαστον ἔχει καὶ πρὸς ἦν κεῖται διάνοιαν ἐπεκιδιδάσκειν καὶ σαφηνίζειν, ὁρῶν ὅτι ταῦτα καὶ τὸ πράττειν ἄτοπον καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐπίφθονον, ὅλως δὲ ταῖς ἀπορίαις ὑπεκστῆναι βουλόμενος καὶ διαφυγεῖν τὸ δυσάρεστον καὶ φιλαίτιον τῶν πολιτῶν (ἔργμασι γὰρ ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἀδεῖν χαλεπὸν, ὡς αὐτὸς εἶρηκε), πρόσχημα τῆς πλάνης τὴν ναυκληρίαν ποιησάμενος ἐξέπλευσε, δεκαετὴ παρὰ τῶν Ἀθηναίων ἀποδημίαν αἰτησάμενος. ἤλπιζε γὰρ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ καὶ τοῖς νόμοις αὐτοῦς ἔσεσθαι συνήθεις. πρῶτον μὲν οὖν εἰς Αἴγυπτον ἀφίκετο.

⁹³ Plut. *Sol.* 25. 1: ἰσχὺν δὲ τοῖς νόμοις πᾶσιν εἰς ἑκατὸν ἐνιαυτοὺς ἔδωκε. La critica tendenzialmente riconduce alle *Atthides* le notizie sul giuramento successivo alla *nomothesia* (*status quaestionis* in MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 261-261).

⁹⁴ Plut. *Sol.* 25. 2: κοινὸν μὲν οὖν ὤμνυεν ὄρκον ἢ βουλή τοὺς Σόλωνος νόμους ἐμπεδώσειν.

⁹⁵ Cf. PICCIRILLI 1977; KEANEY 1992, 56-57; MUÑOZ GALLARTE 2011, 117-132.

⁹⁶ Cf. ROSIVACH 2010, 229.



Divergono dal resoconto di Erodoto altre informazioni, parzialmente coincidenti col resoconto aristotelico⁹⁷: che Solone dispone la validità centennale delle sue leggi e che il giuramento è successivo alla riforma istituzionale. Distintivo del suo resoconto è, infine, quanto Plutarco precisa a proposito del giuramento, che viene prestato dalla sola *Boule*⁹⁸, e di non precisati affari commerciali (*naukleria*) che lo conducono in Egitto⁹⁹.

Come valutare le divergenze tra il racconto di Erodoto e quello delle fonti successive?

Il principale problema che impegna il dibattito degli studiosi è relativo al rapporto tra la validità centennale che Solone attribuisce alle leggi e la validità decennale contenuta nel giuramento preventivo ricordato da Erodoto.

Tendenzialmente gli studiosi sovrappongono i dati invece che dare il giusto rilievo ai contenuti specifici delle due informazioni riferite dalle fonti.

Talvolta i due valori numerici sono letti in maniera «sintetica» nel senso che Solone avrebbe assegnato alle leggi una validità di cento anni dei quali solo i primi dieci garantiti dal giuramento degli Ateniesi. Così Szegedy-Maszak «the laws that Solon made were intended to last for a period of one hundred years, and they were absolutely protected by oath for the first ten Years»¹⁰⁰. Così anche Nagy «the laws of Solon intended to last for a hundred years were absolutely protected by oath for these ten years»¹⁰¹.

Altri studiosi ritengono che la durata decennale del giuramento riferito da Erodoto sia un dato del quale è preferibile non tenere conto: lo storiografo può avere confuso i due riferimenti temporali, dieci e cento anni¹⁰², o avere inventato la notizia del giuramento e arbitrariamente assegnato a quel giuramento la stessa validità temporale di altre vicende a lui

⁹⁷ Cf. MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 254, per l'opinione che Plutarco dipende da Aristotele attraverso la mediazione di Didimo, per la validità delle leggi, e di Ermippo, per le notizie sulla durata dell'*apodemia*.

⁹⁸ Diversamente, nella *Vita di Licurgo*, Plutarco distingue i giuramenti prestati dai cittadini da quelli degli organi decisionali (29. 3).

⁹⁹ Plut. *Sol.* 25. 6: πρόσχημα τῆς πλάνης τὴν ναυκληρίαν ποιησάμενος ἐξέπλευσε, δεκαετῆ παρὰ τῶν Ἀθηναίων ἀποδημίαν αἰτησάμενος.

¹⁰⁰ SZEGEDY-MASZAK 1978, 207.

¹⁰¹ NAGY 1985, 31

¹⁰² PICCIRILLI 1977, 23-30; LEÃO 2010A, 25; MUÑOZ GALLARTE 2011, 120 n. 12; CANEVARO 2015, 14.



note¹⁰³; oppure, ancora, Erodoto potrebbe avere rielaborato la notizia dell'*apodemia* «trovata» nella tradizione dei Sette Sapianti¹⁰⁴.

La tendenza è ad accogliere il dato dei cento anni registrato dalle fonti successive in quanto, si sostiene, dipendono da una tradizione più affidabile sulla *nomothesia* di Solone, quella attidografica¹⁰⁵.

Comune a queste interpretazioni è dunque la volontà di sovrapporre il dato relativo alla validità del giuramento preventivo (decennale) e quello relativo alla validità (centennale) delle leggi, schiacciando la versione di Erodoto sul resoconto fornito dalle fonti successive.

Si tratta invece di resoconti che vanno separati in quanto riferiscono vicende distinte.

Diversamente da Aristotele e Plutarco, che registrano un giuramento successivo alla *nomothesia* e contestualmente riferiscono il dato della durata centennale delle leggi, Erodoto descrive gli accordi stabiliti tra Ateniesi e Solone prima della sua *nomothesia* e in quel contesto ricorda un giuramento preventivo degli Ateniesi.

In assenza di prova contraria, non c'è alcuna ragione di considerare quel giuramento inventato o male riferito¹⁰⁶. Solo in ragione di quell'impegno giurato ad osservare (non abrogando) le leggi di Solone per dieci anni, il legislatore può con la sua latenza ottenere che le leggi restino inalterate per tutto il periodo previsto dal giuramento.

Il problema di Solone è chiaramente descritto da Erodoto: Solone non vuole essere costretto ad «abrogare alcuna» delle sue leggi e si allontana per dieci anni perché sa che gli Ateniesi in quel lasso temporale non possono farlo «da soli».

¹⁰³ Cf. Diog. Laert. 1. 75 con ROMER 1982, 37 «Solon resigned his extraordinary powers at the term or on completion of his special purpose. Similarly, ten years elapsed for Pittacus between leaving».

¹⁰⁴ Così PICCIRILLI 1977, 27-30, secondo il quale mentre per la notizia dell'*apodemia* dipende dalla tradizione dei sette Savi, la notizia del giuramento preliminare sarebbe il prodotto di un'arbitraria deduzione di Erodoto. Cf. anche LEÃO 2010a 25.

¹⁰⁵ Ampia discussione del problema in MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 254-255. Cf. anche ALMEIDA 2003, 2 n. 4, che giudica la versione di Erodoto «incidental to the fuller tradition preserved in AP and Plutarch», e ROSIVACH 2010, 230, il quale trova nell'*Athenaion Politeia* «a more credible narrative».

¹⁰⁶ Come giustamente rilevano HIGNETT 1970, 97, 112, e RHODES 1981, 169-170. Lo stesso RHODES (2015, 155) afferma a proposito di *Ath. Pol.* 11. 1 «the Athenians perhaps undertook to leave his laws unchanged for those ten years rather than for the hundred years alleged in 7.2»; Id. 2016, 182 «Dal momento che nessuno di quelli che giuravano sarebbe vissuto cento anni, il numero di dieci anni è più verosimile».



L'*apodemia* dura esattamente il periodo in cui le leggi di Solone erano destinate a rimanere inalterate¹⁰⁷.

Quel rapporto tra l'impegno giurato a non alterare il *corpus* dei *nomoi* (abrogandone anche solo uno) e la latenza del legislatore non si trova, lo si è visto, nelle fonti successive.

È un aspetto che giustamente Vincent Rosivach ha messo in evidenza per la ricostruzione aristotelica, constatando che «the Athenian oaths» e «Solon's apodemia» rappresentano «two separate and unrelated events»¹⁰⁸.

Non ho la stessa certezza di Rosivach che l'autore dell'*Athenaion Politeia* non stabilisca alcun nesso tra l'impegno a osservare le leggi per cento anni e l'impegno a non mutarle¹⁰⁹. Il verbo utilizzato è lo stesso utilizzato da Erodoto (χρήσεσθαι) dal quale probabilmente dipende anche la chiave interpretativa: osservare le leggi significa non mutarle. E non mutarle per cento anni significa non mutarle mai.

Sul senso da dare alla durata centennale delle leggi le acquisizioni degli studi sono univoche. Sembra chiaro che a partire da un certo periodo il termine dei cento anni abbia cominciato ad essere utilizzato come equivalente a «per sempre»¹¹⁰. Questo impiego è attestato nei rapporti interstatali fin dalla metà del VI secolo¹¹¹. Cento anni scrive Camassa «corrispondono a tre generazioni, un tempo oltre il quale una cultura orale, o una cultura ancora improntata alle consuetudini dell'oralità, non si spinge di norma, né indietro né in avanti»¹¹².

È a partire dal riferimento delle fonti alla durata centennale delle leggi che gli studiosi tendenzialmente riconoscono il motivo dell'inalterabilità perpetua delle leggi di Solone. Afferma al riguardo Camassa «fissare per le leggi, come avviene per Solone, un termine di validità di cento anni significa impegnare la comunità che in esse si riconosce a un'obbedienza illimitata nel tempo, a non mutarle mai»¹¹³. La notizia aristotelica è del resto coerente con la rappresentazione che nel IV secolo si dava del tema dell'immutabilità delle leggi di Solone.

¹⁰⁷ Cf. RHODES 2016, 195.

¹⁰⁸ ROSIVACH 2010, 226.

¹⁰⁹ ROSIVACH 2010, 227 «the *Ath. Pol.* says nothing about a connection with Solon's *apodemia*, and nothing anywhere about the not being able to change the laws if they collectively wished to do so».

¹¹⁰ Cf. MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 255; CAMASSA 2011, 119-120; ID. 2012, 32; CANEVARO 2015, 14.

¹¹¹ Cf. MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 255; CAMASSA 2011, 119.

¹¹² CAMASSA 2011, 119; ID. 2012, 31.

¹¹³ CAMASSA 2011, 120.



Ma tale notizia non va confusa con quella del giuramento preventivo riferito da Erodoto la cui specificità resta da spiegare.

Erodoto, diversamente dalla tradizione successiva, dà notizia di accordi pattuiti preventivamente tra i *politai* e il nomoteta. Gli Ateniesi chiamano il nomoteta il quale dà le leggi pretendendo l'impegno al rispetto decennale dell'integrità del *corpus*. Questi i termini del «mutuo patto» tra le parti¹¹⁴.

Distintiva di questa versione è l'importanza della tutela dell'intero *corpus* di *nomoi* ovvero il divieto di abrogarne anche solo uno.

Che Erodoto non faccia cenno al tema dell'inalterabilità illimitata nel tempo del *corpus* né alla sua validità centennale è un dato notevole per la sua originalità anche rispetto alla documentazione contemporanea.

Sappiamo che la vetustà o l'eternità delle leggi rappresentavano motivi attestati già nel V secolo. Gli Ateniesi erano convinti che l'autorità di una legge dipendeva dalla sua antichità (Antifonte lo afferma per le leggi sull'omicidio risalenti a Draconte¹¹⁵) e la stessa possibilità di dare validità eterna a una legge è evocata nelle *Eumenidi* di Eschilo¹¹⁶. Fuori di Atene, la documentazione epigrafica conferma l'importanza della preoccupazione che le leggi di una comunità poleica fossero immutabili¹¹⁷.

Ma non è questo il tratto che distingue la versione erodotea che limita a dieci anni la tutela del *corpus* rispetto al rischio dell'abrogazione. Perché questa differente versione rispetto alla durata e al contenuto dell'impegno giurato preventivamente dagli Ateniesi?

È possibile che il racconto di Erodoto, nella descrizione degli accordi raggiunti tra le parti, abbia registrato, mantenendola sotto traccia, la difficoltà dell'opera di composizione della *stasis*.

Solone nelle sue elegie racconta di avere operato in una polis dimezzata¹¹⁸. Della complessa opera di composizione avviata da Solone, su richiesta degli Ateniesi, dà conto Aristotele nell'*Athenaion Politeia* (5-6), mentre nel racconto di Erodoto non vi è il ricordo esplicito della difficoltà di quella fase storica.

Finley, a partire dal caso di Solone, ha posto giustamente il problema dei resoconti storiografici antichi che tacciono sugli eventi che

¹¹⁴ CAMASSA 2011, 120 «il mutuo patto fra il nomoteta e i *politai*».

¹¹⁵ Antiph. 5. 14-15; 6. 2. Cf. HARRIS 2013, 106; CANEVARO 2015, 15.

¹¹⁶ Aesch. *Eum.* 690-695, con CANEVARO 2015, 15.

¹¹⁷ CAMASSA 2011, 123-129; CANEVARO 2015, 20-21.

¹¹⁸ CUNIBERTI 2011, 1-18 (particolarmente 4ss.); PODDIGHE 2014, 132-181; LODDO 2018b; STOLFI 2020, 84-90, 192ss.



accompagnano e precedono i mutamenti costituzionali¹¹⁹. Un problema che, più recentemente, Almeida ha riconsiderato, ipotizzando per il V secolo la mancanza di una tradizione orale ateniese sulla *stasis* pre-soloniana che il silenzio Erodoto attesterebbe¹²⁰.

In effetti Erodoto non descrive le contrapposizioni che hanno preceduto il mutuo patto tra *politai* e nomoteta, ma le sue informazioni lasciano intravedere una situazione nella quale, da un lato, il nomoteta, prima di procedere con la *nomothesia*, si preoccupa che lo strumento di quella composizione, il *corpus* delle sue leggi, sia rispettato nella sua integrità per un tempo sufficiente a verificarne l'efficacia, dall'altro i *politai* si impegnano in tal senso per un lasso di tempo ragionevole (comunque non per sempre).

È determinante per questa ricostruzione dare valore alla notizia che il giuramento precede la *nomothesia*. Una notizia che Erodoto potrebbe avere ripreso da tradizioni orali ateniesi. È chiaro il significato che quel giuramento collettivo ha assunto nelle successive rappresentazioni dell'avvenuta riconciliazione. Gli Ateniesi tutti, questo racconta Erodoto, si erano impegnati «con grandi giuramenti» a rispettare il risultato di quella mediazione politica.

La considerazione di Rosivach che tale rappresentazione appaia «too democratic»¹²¹ per gli inizi del VI secolo non tiene conto del fatto che tale rappresentazione corrisponde a ciò che gli Ateniesi della metà del V secolo, quelli ai quali Erodoto si rivolge, giudicavano «vero». Un punto sul quale torneremo¹²².

Anche il contenuto di quel giuramento appare più comprensibile se riportato al contesto in cui maturano gli accordi, prima cioè della *nomothesia*.

Nel contesto di una faticosa composizione delle parti il tema della preservazione del *corpus* dei *nomoi* della città rivela una preoccupazione precisa: che gli Ateniesi possano decidere di intervenire sul *corpus* con abrogazioni mirate. Quella che Camassa ha definito come «ritrosia o

¹¹⁹ FINLEY 1985, 151-159. Cf. anche ID. 1986, 50.

¹²⁰ Cf. ALMEIDA 2003, 241, il quale osserva a proposito del «relative silence of Herodotus on the political crisis faced by sixth century Athens and the work of Solon in relation to it» che «one may infer from Herodotus's silence that there was a marked absence of an oral tradition touching upon the political upheaval which led to the legal, political, and constitutional changes instituted by Solon».

¹²¹ ROSIVACH 2010, 233 «the very notion that all Athenians swore to accept the laws of Solon is simply too democratic for Athens in the early sixth century». Invece, secondo lo studioso, a giurare furono «all the Athenians who mattered, viz., the community's elite» (235).

¹²² *Infra* § 5.



reticenza rispetto all'abrogazione *tout court*»¹²³ assume nella fase che precede la *nomothesia* una particolare rilevanza.

Il *corpus* dei *nomoi* di Solone, secondo i patti stabiliti tra *politai* e *nomoteta*, deve acquisire «uno statuto 'fondante' che ne impedisce l'abrogazione (esplicita)»¹²⁴. Ciò che si trova nella versione di Erodoto è proprio la preoccupazione che l'insieme delle leggi di Solone fosse rapidamente alterato da interventi abrogativi che, facendo l'interesse di singoli, ne diminuissero l'efficacia¹²⁵.

In questo quadro vanno valorizzate le osservazioni di Hölkeskamp il quale considera che l'integrità dell'insieme era indispensabile quando si trattava di imporre misure di contenimento di conflitti e di controversie che Solone percepiva come pregiudizievoli per l'integrità (o l'integrazione interna) di una comunità sociopolitica che si trovava ancora in uno stato di precario consolidamento¹²⁶. Questo non significa affermare che Solone avesse avuto l'obiettivo di creare un "codice", ciò che implica la sistematizzazione, la disposizione intrinsecamente logica e l'organizzazione razionale di tutti i singoli statuti relativi a una particolare materia in un corpo di leggi ben strutturato e completo¹²⁷.

Significa invece ritenere che quei *nomoi* avrebbero assolto alla funzione loro affidata dal «mutuo patto» tra *nomoteta* e *politai* solo in quanto (e se) gli Ateniesi erano disposti a mantenerli in vigore, nel loro insieme, come un *corpus* corrispondente a una concezione unitaria¹²⁸.

Quei *nomoi*, secondo la versione di Erodoto, hanno efficacia in quanto insieme da non modificare, per un decennio, con alcuna abrogazione.

La preservazione decennale del *corpus*, che ne verifica l'efficacia, non è in contraddizione con la notizia che successivamente Solone assegnò alle sue leggi una validità centennale¹²⁹. La validità delle leggi di Solone non sembra infatti essere venuta meno quando il *corpus* fu integrato da norme successive.

¹²³ CAMASSA 2011, 127

¹²⁴ CAMASSA 2011, 126.

¹²⁵ HÖLKESKAMP 2005, 284.

¹²⁶ HÖLKESKAMP 2005, 289. Cf. anche CUNIBERTI 2011, 4ss.

¹²⁷ HÖLKESKAMP 2005, 283; FARENGA 2006, 269.

¹²⁸ Cf. HARRIS 2013, 201-202, e CANEVARO (2015, 15) «the Athenians understood them as part of a system, carrying an inherent rationality, and as consistent and coherent».

¹²⁹ Secondo MCGLEW 1993, 111-124, la ripresa della *stasis* e la successiva tirannide di Pisistrato (cf. Arist. *Ath. Pol.* 13) si spiegano a partire dal fatto che quelle leggi di Solone destinate a contrastare entrambi i fenomeni si rivelarono, alla prova dei fatti, inefficaci, pur essendo in vigore.



Semmai, come giustamente osservato da Louis Gernet, furono le aggiunte successive e coerenti a creare il concetto di «sistema»¹³⁰.

Al riguardo è interessante considerare – con Camassa – che il caso ateniese rivela rapidamente la capacità della comunità poleica di mettere a punto efficaci strategie per aggirare il problema della «abrogazione esplicita».

La comunità, quando ravvisa la necessità di una nuova norma, non abroga formalmente la legge precedente, ma, essa convive con la precedente¹³¹.

Che questa sorte fosse toccata anche alle leggi di Solone tra VI e V secolo è noto (basti evocare *i kainoi nomoi* di Clistene che pure non hanno sospeso quelli di Solone¹³²). Alcune leggi fra quelle di Solone «caddero in disuso, senza essere formalmente abolite»¹³³. Tra VI e V secolo il *corpus* delle leggi di Solone ha conosciuto numerose aggiunte senza tuttavia perdere la sua caratteristica di insieme.

La coesistenza di norme nuove e vecchie (mai abrogate) finì più tardi col rappresentare un problema, come attesta un passo di Lisia¹³⁴. Perciò, tra fine V e inizi IV secolo, la democrazia ateniese mise a punto strumenti efficaci per garantire che l'emanazione di nuove leggi fosse compatibile con la tutela delle leggi vigenti. Attraverso la procedura della *nomothesia* che i nomoteti eletti ad Atene nel 403 crearono per dare nuove leggi alla città¹³⁵, il popolo assunse formalmente il potere di cambiare le leggi e costituì dei comitati di nomoteti che si riunivano – forse in occasione di sessioni speciali dell'assemblea o forse nei tribunali – per decidere sulla promulgazione di nuove leggi, sulla modifica di leggi esistenti e sull'abrogazione di leggi contraddittorie¹³⁶.

I resoconti successivi della vicenda soloniana confermano che nel IV secolo la preoccupazione dell'abrogazione delle leggi non doveva essere un problema di attualità.

Infatti, nella ricostruzione aristotelica, tale riferimento all'impossibilità di abrogare le leggi non si trova e ha maggiore spazio il problema dell'interpretazione che muta la legge, una questione molto rilevante nel

¹³⁰ Cf. GERNET 2001 (1917), 42, su «la notion d'un *système* des lois» che si deve agli elementi aggiunti e continuativamente attribuiti all'opera di Solone.

¹³¹ CAMASSA 2011, 126. Il tema è ripreso e sviluppato in CANEVARO 2015.

¹³² Ricca rassegna di esempi in CAMASSA 2011, 123-129; CANEVARO 2015, 20-21.

¹³³ MANFREDINI – PICCIRILLI 1995, 255.

¹³⁴ Lys. 30. 3.

¹³⁵ And. 1. 80-89.

¹³⁶ CANEVARO 2013, 1-22; ID. 2015, 22-30; ID. 2016, 39-58.



pensiero aristotelico¹³⁷ e che forse segnala lo sviluppo avvenuto nell'elaborazione teorica di quel tema.

Plutarco mostra di conoscere entrambe le versioni, quella erodotea e quella aristotelica, e offre un resoconto sintetico che registra i due distinti problemi.

Quel che appare relativamente chiaro è che, secondo la versione erodotea, Solone non assegna alla sua *apodemia* il fine di garantire al *corpus* dei *nomoi* un'inalterabilità illimitata nel tempo: questa si sarebbe ottenuta infatti con l'*apodemia* a vita del legislatore, mentre Solone, come attesta anche Aristotele, ritorna ad Atene, pur non intervenendo sulle sue leggi¹³⁸.

La versione di Erodoto, proprio perché limita la durata dell'*apodemia*, si distingue perciò dalla tradizione leggendaria sui legislatori greci i quali, una volta date le leggi ed esaurito il loro compito, realizzavano l'immutabilità «per sempre» delle loro leggi con l'esilio a vita o con la morte.

4. Erodoto, Solone e la «legend» sulla latenza dei legislatori

La specificità della ricostruzione erodotea è soprattutto evidente quando la si confronta con il cosiddetto "Myth of the Lawgiver".

Il suo modello narratologico ricorre nella biografia di altri legislatori arcaici (Licurgo di Sparta, Caronda di Catania, Zaleuco di Locri) ed è stato adeguatamente chiarito dagli studi¹³⁹.

Lo schema del racconto è fisso: il legislatore scompare dopo avere dato le leggi a una data comunità politica che si è impegnata a non modificarle (dunque a non sostituirsi al legislatore) o con un giuramento, come nel caso spartano, o perché minacciata dal legislatore stesso prima della sua scomparsa definitiva. Tale scomparsa si determina ora con la morte del legislatore ora con l'esilio seguito dalla morte¹⁴⁰.

¹³⁷ Sul ruolo che assume l'interpretazione della legge nella riflessione che Aristotele rivolge al problema del mutamento legislativo cf. ora Poddighe 2019.

¹³⁸ A meno di interpretare, come fanno alcuni studiosi, il *nomos arghias* come una tarda aggiunta, successiva al viaggio in Egitto, ma cf. Noussia 2010, 298. Sul rovesciamento dell'immagine del nomoteta latitante nel *Politico* di Platone cfr. Camassa 2012.

¹³⁹ Szegedy-Maszak 1978, 199-209; Nagy 1985, 36-41; Svenbro 1993, 131-135; Hölkeskamp 1992, 52-54; ID. 44-59; Farenza 2006, 264-272; Loddo 2018b, 19-24

¹⁴⁰ Per le molte varianti si rimanda agli studi di Szegedy-Maszak 1978; Nagy 1985; Svenbro 1993, 129-144.



Di questo schema narratologico – indicativamente definito da Szegedy-Maszak come «the legend of the early Greek lawgivers»¹⁴¹ – sono stati chiariti i caratteri essenziali.

Innanzitutto la struttura narrativa che si articola in tre fasi e considera prima il disordine politico che attraversa la comunità nella quale il legislatore è chiamato ad intervenire, poi la correzione del disordine attraverso una ordinata legislazione, infine la scomparsa del legislatore.

Ugualmente messa in luce è la funzionalità della «legend» rispetto all'esaltazione dell'autonomia delle leggi: la scomparsa del legislatore dà forza alla legge che, sopravvivendo al legislatore, acquisisce una sua esistenza autonoma¹⁴². Infine, è stata individuata l'origine della sua costituzione che non pare risalire oltre il IV secolo (ad Eforo si deve la più antica notizia su Zaleuco)¹⁴³.

In questa costruzione mitografica nella quale «facts shift into legend, and legend into myth» l'*apodemia* ha un ruolo essenziale¹⁴⁴. Tendenzialmente le «stories» collocano l'*apodemia* prima della *nomothesia*¹⁴⁵, con l'eccezione dei casi di Solone e Licurgo per i quali la vicenda dell'*apodemia* presenta alcuni punti di contatto: l'*apodemia* segue la *nomothesia* (senza, però, una redazione scritta dei *nomoi* per Licurgo) e nasce come risposta del legislatore ai problemi che manifesta la comunità rispetto all'osservanza delle nuove leggi.

¹⁴¹ SZEGEDY-MASZAK 1978, 199-209. Cf. NAGY 1985, 36-41; SVENBRO 1993, 131-135; HÖLKESKAMP 1992, 52-54. ROSIVACH 2010, 224 «the stories the Greeks told about their venerable lawgivers conform to a similar pattern of crisis and resolution, an archetypical "Myth of the Lawgiver," as it were, the last steps of which include some provision for the new law code permanent, followed by the departure of the lawgiver».

¹⁴² SVENBRO 1993, 135 «once independent from the lawgiver, the *nómos* assumes an auto-nomous existence, reigning over all "with a supreme hand"». Cf. anche SZEGEDY-MASZAK 1978, 207-208 «the lawgiver himself retained the power to change the code made him, as we have seen, a potential threat to its operation. In the legends, the danger is relieved in two ways, by the death of the lawgiver or by his departure into self-imposed exile». Cf. CAMASSA 2011, 120.

¹⁴³ *FGrHist* 70 F 139. Cf. SZEGEDY-MASZAK (1978, 201) «the legend sprang from a conscious neglect of historical accuracy by post-Aristotelian authors». Cf. anche HÖLKESKAMP 1999, 44-59, e FARENGA 2006, 264 «Starting in the mid-fourth century and continuing into the Hellenistic era, philosophers and historians looked back at least three hundred years to around 650, providing names like Zaleucus, Charondas, Diocles, Andromadas, and Philolaus, along with the better known Lycurgus, Draco, Solon and Pittacus, as writers of law codes for the colonial city-states of Italy, Sicily, and Thrace, as well as Corinth, Sparta, Athens, and Mytilene, respectively».

¹⁴⁴ SZEGEDY-MASZAK 1978, 201.

¹⁴⁵ SZEGEDY-MASZAK 1978, 203.



Le analogie però finiscono qui e anzi il caso di Licurgo, nel confronto con la vicenda di Solone, è quello che meglio illustra la distanza del racconto di Erodoto dai contenuti della «legend».

Secondo Plutarco, nella *Vita di Licurgo*, il legislatore spartano inizialmente ricorre all'*apodemia* temporanea, come Solone, ma successivamente decide di rendere definitiva la sua latenza e muore per costringere gli Spartani a rendere immutabili «per sempre» le sue leggi¹⁴⁶. Anche Licurgo, come Solone, «ottiene dai concittadini l'impegno a mantenere le leggi stabilite, a non abrogare né modificare nulla sino al suo rientro in patria, quindi si allontana per non più fare ritorno»¹⁴⁷.

Nella prima fase la vicenda appare analoga a quella di Solone, ma lo sviluppo successivo assume i contorni tipici della leggenda e si conforma al mito del legislatore che con la sua dipartita definitiva (parte prima, muore poi) rende le sue leggi immutabili¹⁴⁸.

Diversamente, il fatto che Solone non lasci a vita la patria e le sue leggi lo esclude dal novero dei legislatori le cui vicende appaiono incorporate nella «legend»¹⁴⁹.

Che la storia della latenza a vita di Licurgo, così come raccontata da Plutarco, dipenda dalla «legend» è un'acquisizione consolidata negli studi¹⁵⁰. E il dato assume maggiore significato quando si considera che la vicenda di Licurgo è narrata anche da Erodoto.

Lo storico però non registra la vicenda dell'*apodemia* di Licurgo, né temporanea né a vita¹⁵¹, e con ogni probabilità attinge le sue notizie da

¹⁴⁶ Plut. *Lyc.* 29. 3. Su questa decisiva differenza cf. SZEGEDY-MASZAK 1978, 207-208 «Solon, vexed by constant demands for his judgement, left Athens for the ten years covered by the oath of his fellow citizens», mentre «Lycurgus added the further condition that the oath remain in effect until he came back from a journey to Delphi. He then made the promise, and the code, permanent, by never returning to Sparta». Cf. anche NAGY 1985, 31-32, e SVENBRO 1993, 130-131.

¹⁴⁷ CAMASSA 2011, 118.

¹⁴⁸ Cf. PODLECKI 1984, 106; DE BLOIS 2008, 409 «Lycurgus applied the same means, when, going away from Sparta after he completed the new legislation, he made Spartan citizens promise not to change them until his return, but, according to one tradition, he let himself die abroad and never came back (*Lyc.*, 31.5)»; CAMASSA 2011, 119.

¹⁴⁹ È indicativo il fatto che Solone resti escluso dai casi considerati nello studio di Svenbro il quale ascrive alla «legend» le vicende dei legislatori greci Licurgo, Zaleuco e Caronda (SVENBRO 1993, 130-135).

¹⁵⁰ PODLECKI 1984, 106-107; SZEGEDY-MASZAK 1978; NAGY 1985; SVENBRO 1993, 130-131; LEÃO 2000.

¹⁵¹ Hdt. 1. 65-71.



tradizioni locali spartane¹⁵². In quelle tradizioni Erodoto trova la rappresentazione ufficiale del passato più remoto della città, nella quale il suo uditorio si riconosce¹⁵³. E sono tradizioni indipendenti dalla «legend».

In questo quadro appaiono poco convincenti le interpretazioni degli studiosi, da ultimo di Vincent Rosivach, secondo i quali Erodoto avrebbe ripreso l'intera vicenda dell'*apodemia* di Solone dal «Myth of the Lawgiver»¹⁵⁴.

Che il racconto erodoteo dell'*apodemia* soloniana sia prova dell'avvenuto approdo di una vicenda storica alla sua elaborazione mitografica – come vorrebbe Rosivach – è infatti tutt'altro che evidente.

Semmai, la direzione del rapporto con la *legend* dovrebbe essere invertita rispetto a quella ipotizzata da Rosivach: Erodoto non prende, ma forse dà il decisivo tema dell'*apodemia* al mito del legislatore arcaico.

È un'ipotesi quest'ultima evocata in un recente lavoro di Alexander Hollmann sul Solone erodoteo secondo il quale sarebbe questo episodio raccontato da Erodoto ad avere «attivato» per la prima volta un modello narratologico divenuto tradizionale a partire dal secolo successivo, il IV¹⁵⁵. È una possibilità considerata rapidamente, che lo studioso, soprattutto interessato alla figura del Solone *sophos*, non sviluppa, ma che è plausibile, se le cose dette fin qui hanno un fondamento.

La questione che si pone allora è comprendere come sia entrata nella storiografia – nella «grande storia» raccontata da Erodoto – la vicenda dell'*apodemia* soloniana. Quali le tradizioni dalle quali Erodoto può dipendere?

Si è già fatto cenno all'interpretazione che riconosce nella vicenda dell'*apodemia* di Solone il prodotto di una tradizione elaborata in ambiente ionico a fine VI secolo, forse riconducibile ad Ecateo di Mileto¹⁵⁶.

¹⁵² Sull'originalità della versione erodotea nel confronto con quella plutarchea cf. PODLECKI 1984, 106-107, il quale mette in rilievo la dipendenza di Plutarco dalla leggenda sui legislatori. Sul Licurgo di Erodoto cf. tra gli altri: VANNICELLI 1993; PARADISO 2000.

¹⁵³ Quella che MURRAY 2001, 30, definisce la «official polis view of the past». Cf. anche OSBORNE 2002, 515-516.

¹⁵⁴ Cf. RIHLL 1989, 281ss. e ROSIVACH 2010, 223 «the whole story of why Solon left Athens, including the oaths that were a necessary condition of his departure, is part of the larger fiction of the lawgiver's meeting with Kroisos».

¹⁵⁵ HOLLMANN 2015, 87 «This characterization of Solon activates a complex of ideas traditionally associated with *nomothetai*: these are figures who bring good order to their communities but who must leave them, whether temporarily and voluntarily, as in the case of the Herodotean Solon, or permanently, through permanent exile or even death (as in the case of Lycurgus)».

¹⁵⁶ PODLECKI 1975, 31-40.



Erodoto, secondo questa interpretazione, si sarebbe limitato a riprendere una vicenda descritta da Ecateo il quale avrebbe inventato di sana pianta il collegamento fra *apodemia* e *nomothesia*¹⁵⁷.

Che la vicenda possa risalire a una tradizione che precede Erodoto e che tale tradizione abbia avuto anche uno sviluppo in ambiente ionico, è plausibile, ma si stenta a comprendere la ragione per cui Ecateo avrebbe dovuto inventarsi il nesso fra *apodemia* e *nomothesia* al solo fine di trattare dei viaggi di Solone in Asia.

Più probabile che quel racconto fosse già strutturato, al tempo di Erodoto, nei racconti orali ateniesi. Una precoce rappresentazione del rapporto fra *politai* e nomoteta rispetto al tema della non abrogabilità delle leggi di Solone che Erodoto avrebbe trovato nelle tradizioni della polis e perciò registrato nelle *Storie*.

5. *L'apodemia di Solone raccontata agli Ateniesi del tempo di Erodoto*

Non possiamo sapere con certezza in quali occasioni la vicenda dell'*apodemia* di Solone sia stata raccontata agli Ateniesi.

Per il soggiorno di Erodoto ad Atene abbiamo a disposizione poche informazioni.

Da un frammento di Diillo apprendiamo che Erodoto, su mozione di Anito, ricevette da Atene un dono di dieci talenti¹⁵⁸. Una tarda testimonianza di Eusebio ci dice che nel 445/4 a.C. lo storiografo «fu onorato dal Consiglio ateniese per avergli letto i suoi libri¹⁵⁹.

Non è improbabile che Erodoto abbia visitato Atene e abbia offerto pubbliche letture della sua opera agli Ateniesi intorno alla metà degli anni Quaranta¹⁶⁰.

Ciò che possiamo stabilire con relativa sicurezza è, però, che Erodoto abbia offerto un racconto nel quale Solone non era ancora diventato il simbolo di quella «democrazia diversa» che il dibattito politico della fine del V secolo aveva prefigurato.

Erodoto si rivolge agli Ateniesi prima che venisse avviato il dibattito sulla migliore e ancestrale *politeia*¹⁶¹, e forse anche prima che il tema

¹⁵⁷ PODLECKI 1975, 31-40.

¹⁵⁸ Diyllus, *FGrHist* 73 F 3, con OSTWALD 1991, 138.

¹⁵⁹ Eus. *Chron.*, *Olymp.* 83. 4.

¹⁶⁰ OSTWALD 1991, 138 «it remains credible that Herodotus visited Athens and delivered lectures in the mid-440s».



dell'inalterabilità delle leggi avesse assunto nella retorica giudiziaria quella centralità che attesta il *corpus* degli oratori attici¹⁶².

Il racconto di Erodoto evoca temi e problemi che precedono quel dibattito e quella retorica. Fuori da quel dibattito e da quella retorica il tema dell'inalterabilità delle leggi è evocato con esclusivo riferimento al problema dell'impegno assunto dagli Ateniesi con un formale giuramento a non abrogare per un decennio alcuna delle leggi del *corpus*, mentre manca qualsiasi riferimento al tema dell'interpretazione che muta la legge.

Il problema dell'impegno a non modificare il *corpus* dei *nomoi* nella sua integrità e interezza è più antico rispetto al problema dell'interpretazione che cambia la legge, né la cosa stupisce. Il quadro tracciato dalla documentazione (anche epigrafica) è coerente e attesta la presenza di quella preoccupazione nel mondo greco (e fuori di esso)¹⁶³.

Ora, se è vero quanto afferma Oswyn Murray, che cioè si deve cercare in ogni *logos* erodoteo la ragione per cui è stato preservato ovvero l'interesse del gruppo sociale che lo ha preservato¹⁶⁴, sono proprio i contenuti della versione erodotea a identificare il pubblico cui erano destinati.

Il tema è stato posto con chiarezza da Nino Luraghi: Erodoto offre al suo pubblico i contenuti riconoscibili di quella che lo studioso chiama la «local knowledge».

I discorsi di Erodoto rispecchiano l'esperienza del suo pubblico, rappresentano la conoscenza locale di un dato episodio e rendono esplicita la sua «social surface», cioè il gruppo a cui appartiene quella vicenda, il gruppo che la ritiene vera¹⁶⁵.

Quest'idea del passato come possesso condiviso è fondamentale, perché solo in quanto il ricordo di una data vicenda è condiviso, esso ha una funzione, è durevole e non ha bisogno di una registrazione ufficiale¹⁶⁶. La sua durata è determinata dalla funzione che assolve rispetto al «gruppo» che la conserva e dalla rilevanza del gruppo che la conserva¹⁶⁷.

Nel caso della storia ateniese raccontata da Erodoto, la critica ha riconosciuto il peso delle tradizioni aristocratiche, le cosiddette «family

¹⁶¹ Per l'idea che quel dibattito fosse successivo al 413 cf. PODDIGHE 2014, 129, 135-136, con discussione degli studi.

¹⁶² Rassegna di passi dal *corpus* degli oratori attici in HARRIS 2013, 324-325. Cf. anche BOEGEHOOLD 1996. Per l'idea che si debba fissare nel 403 «the context for a rhetoric of the unchangeability of law» cf. TODD 1993, 130.

¹⁶³ *Supra* 311-312.

¹⁶⁴ MURRAY 2001, 28.

¹⁶⁵ LURAGHI 2001, 150, 159-160.

¹⁶⁶ MURRAY 2001, 25-27; LURAGHI 2001, 149-150.

¹⁶⁷ MURRAY 2001, 25.



traditions», insieme a quelle delle «popular traditions», in molti casi non coincidenti¹⁶⁸.

Ma soprattutto ha riconosciuto i contorni di quella che Murray definisce una «political tradition». Una tradizione della polis che non ha un orientamento familiare e che rappresenta e legittima il proprio passato come un susseguirsi di vicende capaci di dimostrare la giustezza dei valori culturali attuali.

All'interno di questa «political tradition» l'individuo è subordinato all'*ethos* della polis¹⁶⁹ e, nel caso di Atene, legittima il ruolo dei *politai* nella città democratica. Secondo la memoria condivisa dei *politai* che ascoltano da Erodoto il racconto della vicenda soloniana, furono gli Ateniesi tutti a «chiedere» a Solone un *corpus* di leggi. E furono gli Ateniesi tutti, nel quadro del patto stabilito col nomoteta Solone, a impegnarsi con «grandi giuramenti» a osservare le leggi che «Solone avrebbe dato loro»¹⁷⁰. Un dato questo dell'impegno condiviso che anche l'*Athenaion Politeia* registra, sebbene riferito a un giuramento successivo alla *nomothesia*¹⁷¹.

Rosivach, lo si è visto, osserva a proposito di questo giuramento collettivo che esso è sospetto perché «too democratic for Athens in the early sixth century»¹⁷².

Il dubbio, in sé legittimo, ha rilievo se il problema è ricostruire la storia di ciò che avvenne agli inizi del VI secolo ad Atene.

La versione di Erodoto, però, non è importante in quanto racconta la storia dei fatti avvenuti all'inizio del VI secolo (storia che probabilmente non conosce adeguatamente). La sua versione è importante in quanto racconta ciò che gli Ateniesi del suo tempo consideravano vero¹⁷³.

Nel suo racconto sono gli Ateniesi tutti a impegnarsi ad osservare le leggi per un decennio, non sono i delegati delle parti coinvolte, non sono gruppi divisi da interessi. È il *demos* nel suo complesso.

In questo quadro, appare comprensibile che la versione erodotea – che pure registra la preoccupazione del nomoteta rispetto al rischio dell'abrogabilità del *corpus* – non ricordi però in modo esplicito le divisioni sociali che avevano preceduto l'intervento di Solone¹⁷⁴.

¹⁶⁸ THOMAS 1989, 171-173, 264-281; OSTWALD 1991, 140ss; MURRAY 2001, 27-30.

¹⁶⁹ MURRAY 2001, 30-31.

¹⁷⁰ Hdt. 1. 29. 1: Ἀθηναίοισι νόμους κελεύσασσι; 1. 29. 2: ὀρκίοισι γὰρ μεγάλοισι κατεΐχοντο δέκα ἔτα χρήσεσθαι νόμοισι τοὺς ἄν σφι Σόλων θῆται.

¹⁷¹ Arist. *Ath. Pol.* 7. 1: ὤμοσαν χρήσεσθαι πάντες.

¹⁷² *Supra* 312-313.

¹⁷³ LURAGHI 2001, 159.

¹⁷⁴ *Supra* nn. 119-120.



Ed è altresì comprensibile che l'*Athenaion Politeia* abbia obliterato, insieme al ricordo del giuramento preliminare, quella coesione manifesta, entrambi fuori posto rispetto a una ricostruzione che mette al centro della vicenda politica soloniana le irriducibili divisioni sociali e politiche che l'hanno preceduta, accompagnata e seguita¹⁷⁵. Una ricostruzione che spiega il ritorno della *stasis*, dopo Solone, la collegata crisi istituzionale e il successivo avvento della tirannide. Una ricostruzione che molto deve all'esegesi dell'opera poetica di Solone¹⁷⁶.

Diverso il quadro nel quale si inserisce la notizia erodotea di un formale impegno giurato degli Ateniesi a non abrogare alcuna legge del *corpus*: è quello di una città ricompattata che dà fiducia al nomoteta prescelto.

Non è da escludere anche nella versione erodotea il ruolo della conoscenza diretta di temi evocati da Solone in alcune elegie: il viaggio, la moderazione, che sono in effetti compatibili con la scelta dell'*apodemia*¹⁷⁷.

Ma al centro della versione di Erodoto è la notizia che la città, dopo la *stasis*, è compatta e si impegna da protagonista a verificare i risultati del mutuo patto stabilito con il nomoteta. Una versione che dipende con ogni probabilità da tradizioni ateniesi invece che dalla logografia ionica e dalla leggenda dei legislatori greci.

Elisabetta Poddighe
Dipartimento di Lettere, Lingue, Beni Culturali
Università di Cagliari
Via Is Mirrionis 1 –Cagliari
poddighe@unica.it
on line dal 22.12.2020

Bibliografia

ALESSANDRÌ 1989

S. Alessandrì, *I viaggi di Solone*, «Civiltà classica e cristiana» 10 (1989), 191-224.

ALMEIDA 2003

J.A. Almeida, *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems*, Leiden-Boston 2003.

ASHERI 1988

D. Asheri, *Erodoto, Le Storie, Vol. I: Libro 1, la Lidia e la Persia*, Milano 1988.

¹⁷⁵ Arist. *Ath. Pol.* 6. 2-3; 11. 1-2; 13. 1-2. MCGLEW 1993, 87-123, afferma che la composizione della *stasis* richiedeva uno sforzo collettivo che non c'è stato.

¹⁷⁶ Cf. PODDIGHE 2014, 131-182.

¹⁷⁷ WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1893, 15-16; LINFORTH 1919, 298-299; PICCIRILLI 1977, 25-26; RHODES 1981, 170; DE BLOIS 2006, 437. Cf. anche MCGLEW 1993, 109, per l'idea che la moderazione di Solone, ben attestata nei suoi versi, sia all'origine di ogni tradizione sviluppata sulla sua figura di *sophos* e sulla sua *apodemia*. Scettico ROSIVACH 2010, 227.



ASHERI 2003

D. Asheri, *La successione degli imperi e delle egemonie. Preistoria di due teorie*, in D. Foraboschi, S. Pizzetti (a cura di), *La successione degli imperi e delle egemonie nelle relazioni internazionali*, Milano 2003, 11-25.

ASHERI, LLOYD, CORCELLA 2007

D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella (eds.), *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford 2007.

BOLLANSÉE 1998

J. Bollansée, *1005–1007: Writers on the Seven Sages'*, *FGrHist Continued*, in J. Bollansée, J. Engels, G. Schepens et al. (eds.), *Felix Jacoby. Die Fragmente der Griechischen Historiker Continued. Part Four. Biography and Antiquarian Literature. Edited by G. Schepens. IVA: Biography. Fascicle 1. The Pre-Hellenistic Period*, Leiden - Boston - Cologne 1998, 112–91.

BOEGEHOLD 1996

A. BOEGEHOLD, *Resistance to Change in the Law at Athens*, in J. Ober, C. Hedrick (eds.), *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Washington 1996, 203-14.

BRANSCOME 2015

D. Branscome, *Waiting for Solon: Audience Expectations in Herodotus*, «*Histos*» 9 (2015), 231-276.

BROWN 1989

T.S. Brown, *Solon and Croesus (Hdt. 1.29)*, «*Ancient History Bulletin*» 3 (1989), 1–4.

BUSINE 2002

A. Busine, *Les Sept Sages de la Grèce Antique: Transmission et Utilisation d'un Patrimoine Légendaire d'Hérodote à Plutarque*, Paris 2002.

CADOUX 1948

T.J. Cadoux, *The Athenian Archons from Kreon to Hypsichides*, «*Journal of Hellenic Studies*» 68 (1948), 70–123.

CAMASSA 2011

G. Camassa, *Scrittura e mutamento delle leggi nel mondo antico. Dal Vicino Oriente alla Grecia di età arcaica e classica*, Roma 2011.

CAMASSA 2012

Scrittura e mutamento dalle leggi: dalla Grecia arcaica a Platone, in M. Pontempi, G. Panno (a cura di), *L'anima della legge: Studi intorno ai Nomoi di Platone*, Monza 2012, 29-40.

CANEVARO 2013

M. Canevaro, *Nomothesia in Classical Athens: what sources should we believe?*, «*Classical Quarterly*» 63/1 (2013), 1-22

CANEVARO 2015

M. Canevaro, *Making and Changing Laws in Ancient Athens*, in E.M. Harris, M. Canevaro (eds.), *Oxford Handbook of Ancient Greek Law*, Oxford Handbooks Online.

CANEVARO 2016

M. Canevaro, *The Procedure of Demosthenes' Against Leptines: How to Repeal (and Replace) an Existing Law*, «*Journal of Hellenic Studies*» 136 (2016), 39-58.

CHAMBERS 1993

M. CHAMBERS, *Aristotle and His Use of Sources*, in M. Piérart (ed.), *Aristote et Athènes*, Paris 1993, 39-52.

CHIASSON 1986

C.C. Chiasson, *The Herodotean Solon*, «*Greek, Roman and Byzantine Studies*» 23 (1986), 249-262.



CHIASSON 2005

C.C. Chiasson, *Myth, ritual, and authorial control in Herodotus' story of Cleobis and Biton* (*Hist. 1.31*), «*American Journal of Philology*» 126 (2005), 41-64.

CHIASSON 2016

C.C. Chiasson, *Solon's poetry and Herodotean historiography*, «*American Journal of Philology*» 137 (2016), 25-60.

CUNIBERTI 2011

G. Cuniberti, *Procedure giudiziarie e riconciliazione sociale nell'Atene di Solone*, «*Dike*» 14 (2011), 1-18.

DE BLOIS 2006

L. de Blois, *Plutarch's Solon: A Tissue of Commonplaces or a Historical Account?*, in J. H. Blok, A. P. M. H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: New historical and philological approaches*, Amsterdam 2006, 429-40.

DE BLOIS 2008

L. de Blois, *The Ideal Statesman: A Commonplace in Plutarch's Political Treatises, His Solon, and His Lycurgus*, in A. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin-New York 2008, 317-324.

DUPLOUY 1999

A. Duplouy, *L'utilisation de la figure de Crésus dans l'idéologie aristocratique athénienne: Solon, Alcmeon, Miltiade et le dernier roi de Lydie*, «*L'Antiquité Classique*» 68 (1999), 1-22.

FARENGA 2006

V. Farenga, *Citizen and self in Ancient Greece: Individuals performing justice and the law*, Cambridge 2006.

FARENGA 2014

V. Farenga, *Open and speak your mind. Citizen agency, the likelihood of truth, and democratic knowledge in archaic and classical Greece*, in V. Wohl (ed.), *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*, Cambridge 2014, 84-100.

FINLEY 1985

M. Finley, *La politica nel mondo antico*, Roma-Bari.

FINLEY 1986

M. Finley, *Revolution in antiquity*, in R. Porter, M. Teich (eds.), *Revolution in History*, Cambridge 1986, 47-60.

FLOWER 1991

H.I. Flower, *Herodotus and Delphic traditions about Croesus*, «*Bulletin of the Institute of Classical Studies*» 37 (1991), 57-77.

GAZZANO 2016

F. Gazzano, *Creso e la sapienza greca*, in L. Moscati Castelnovo (a cura di), *Solone e Creso. Variazioni letterarie, filosofiche e iconografiche su un tema erodoteo*, Macerata 2016, 29-50.

GAZZANO 2017

F. Gazzano, *L'Oriente Vicino: le tradizioni sulla Lidia nello specchio di Erodoto*, «*Erga-Logoi*» 5.2 (2017), 35-59.

GERNET 2001 (1917)

L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris 2001 (1917).

HARRIS 2006

E.M. Harris, *Democracy and the rule of law in classical Athens: essays on law, society, and politics*, Cambridge 2006.



- HARRIS 2013
E.M. Harris, *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*, Oxford 2013.
- HIGNETT 1970
C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the 5th Century BCE*, Oxford 1970.
- HÖLKESKAMP 1992
K.J. Hölkeskamp, *Arbitrators, Lawgivers and the "Codification of Law" in Archaic Greece. Problems and Perspectives*, «Métis» 7 (1992), 49-81.
- HÖLSKEKAMP 2005
K.J. Hölkeskamp, *What's in a Code? Solon's Laws between Complexity, Compilation and Contingency*, «Hermes» 133 (2005), 280-93.
- HOLLMANN 2015
A. Hollmann, *Solon in Herodotus*, «Trends in Classics» 7 (2015), 85-109.
- JACOBY 1949
F. JACOBY, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949.
- KEANEY 1992
J.J. Keaney. (1992), *The Composition of Aristotle's Athenaion Politeia. Observation and Explanation*, Oxford 1992.
- KER 2000
J. Ker, *Theôria and the End of the City*, «Classical Antiquity» 19 (2000), 304-329.
- KOLLER 1958
H. Koller, *Theoros and Theoria*, «Glotta» 36 (1958), 273-286.
- LEÃO 2000
D.F. Leão, *Sólón e Cresos: fases da evolução de um paradigma*, «Humanitas» 52 (2000), 27-52.
- LEÃO 2008
D.F. Leão, *A Sophos in Arms: Plutarch and the Tradition of Solon's Opposition to the Tyranny of Pisistratus*, in J. Ribeiro Ferreira, L. van der Stockt, M. do Céu Fialho (eds), *Philosophy in Society. Virtues and Values in Plutarch*, Leuven-Coimbra 2008, 156-163.
- LEÃO 2010a
D.F. Leão, *Investidura de Tales como sophos em Atenas?*, «Humanitas» 62 (2010), 23-32.
- LEÃO 2010b
D.F. Leão, *The Seven Sages and Plato*, in S. Giombini, S. Marcacci (a cura di), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Passignano 2010, 403-414.
- LEÃO 2016
D.F. Leão, *Consistency and Criticism in Plutarch's Writings Concerning the Laws of Solon*, in J. Opsomer, G. Roskam, F. B. Titchener (eds.), *A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch's Writing*, Leuven 2016, 243-254.
- LEIGH 2013
M. Leigh, *From Polypragmon to Curiosus. Ancient Concepts of Curious and Meddlesome Behaviour*, Oxford 2013.
- LEWIS 2013
J. D. Lewis, *Solon the thinker: political thought in archaic Athens*, London-New York 2013.
- LINFORTH 1919
I.M. Linforth, *Solon the Athenian*, Berkeley 1919.
- LIU – GILLE 2000
B. Liou-Gille, *La figure du Législateur dans le monde antique*, «Revue belge de Philologie et d'Histoire» 78 (2000), 171-190.



LODDO 2018a

L. Loddo, *Aristotele, Solone e le leggi democratiche: indagine critica e criteri di selezione*, in C. Bearzot, M. Canevaro, T. Gargiulo, E. Poddighe (eds.), *Athenaion Politeiai tra storia, politica e sociologia: Aristotele e pseudo-Senofonte*, Milano 2018, 175-210.

LODDO 2018b

L. Loddo, *Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese*, Milano 2018.

LURAGHI 2001

N. Luraghi, *Local Knowledge in Herodotus' Histories*, in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001, 138-160.

LOMBARDO 1990

M. Lombardo, *Erodoto storico dei Lidi*, in G. Nenci, O. Reverdin (eds.), *Hérodote et les peuples non grecs (Entretiens Fondation Hardt 35)*, Genève 1990, 171-203.

MADDOLI 1975

G. Maddoli, *Cronologia e storia: studi comparati sull'Athenaion Politeia di Aristotele*, Perugia 1975.

MANFREDINI – PICCIRILLI 1995

M. Manfredini, L. Piccirilli (a cura di), *Plutarco. La vita di Solone*, Milano 1995⁴.

MARKIANOS 1974

S.S. Markianos, *The chronology of the Herodotean Solon*, «Historia» 23 (1974), 1-20.

MARTINA 1968

A. Martina, *Solone, Testimonianze sulla vita e l'opera*, Roma 1968.

MASARACCHIA 1958

A. Masaracchia, *Solone*, Firenze 1958.

MCGLEW 1996

J. F. McGlew, *Tyranny and political culture in ancient Greece*, Ithaca-London 1996.

MILLER 1963

M. Miller, *The Herodotean Croesus*, «Klio» 41 (1963), 58-94.

MILLER 1989

M. Miller, *The accepted date for Solon: precise, but wrong?*, «Arethusa» 2 (1969), 62-86.

MOLES 1993

J.L. Moles, *Truth and Untruth in Herodotus and Thucydides*, in C. Gill, T. P. Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter 1993, 88-121.

MOLES 2002

J.L. Moles, *Herodotus and Athens*, in E.J. Bakker, I.J.F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden 2002, 33-52.

MOMIGLIANO 1974

A. Momigliano, *Lo sviluppo della biografia greca*, Milano 1974.

MONTIGLIO 2000

S. Montiglio, *Wandering Philosophers in Classical Greece*, «Journal of Hellenic Studies» 120 (2000), 86-105.

MONTIGLIO 2005

S. Montiglio, *Wandering in ancient Greek culture*, Chicago 2005.

MUÑOZ GALLARTE 2011

I. Muñoz Gallarte, *Hérodote et Plutarque: concernant la rencontre entre Solon et Crésus, roi de Lydie*, «Ploutarchos» n.s. 8 (2011), 117-132.



- MURRAY 2001
O. Murray, *Herodotus and Oral History*, in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001, 16-44.
- NAGY 1985
G. Nagy, *Theognis and Megara: A Poet's Vision of His City*, in Th.J. Figueira, G. Nagy (eds.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore-London 1985, 22-81.
- NAGY 1990
Nagy 1990, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore 1990.
- NOUSSIA 2010
M. Noussia, *Solon the Athenian. The Poetic Fragments*, Leiden-Boston 2010.
- NOUSSIA 2015
M. Noussia, *Solon in Tragedy*, «Trends in Classics» 7 (2015), 43-65.
- OSBORNE 2002
R. Osborne, *Archaic Greek History*, in E.J. Bakker, I.J.F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden 2002, 497-520.
- OSTWALD 1991
M. Ostwald, *Herodotus and Athens*, «Illinois Classical Studies» 16 (1991), 137-148.
- PARADISO 2000
A. Paradiso, *Lycurgue spartiate: analogie, anachronisme et achronie dans la construction historiographique du passé*, in C. Darbo-Peschanski (a cura di), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris 2000, 373-391.
- PARADISO 2016
A. Paradiso, *Croesus and the Lydian Navy*, «HISTORIKA. Studi di storia greca e romana» 5 (2016), 167-182.
- PICCIRILLI 1977
L. Piccirilli, *Erodoto e l'apodemia di Solone*, in *Contributi di Storia Antica in onore di Albino Garzetti*, Genova 1977, 23-30.
- PODDIGHE 2014
E. Poddighe, *Aristotele, Atene e le metamorfosi dell'idea democratica. Da Solone a Pericle (594-451 a.C.)*, Roma 2014.
- PODDIGHE 2019
E. Poddighe, *Aristotele e la legge*, «Quaderni di Storia» 90 (2019), 29-63.
- PODLECKI 1975
A.J. Podlecki, *Solon's sojourns*, «Classica et Iberica» (1975), 31-40.
- PODLECKI 1984
A.J. Podlecki, *The Early Greek Poets and their Times*, Vancouver 1984.
- PORCIANI 2016
L. Porciani, *Il dialogo tra Solone e Creso nell'opera di Erodoto: temi e problemi*, in L. Moscati Castelnovo (a cura di), *Solone e Creso. Variazioni letterarie, filosofiche e iconografiche su un tema erodoteo*, Macerata 2016, 15-28.
- RAAFLAUB 2000
K.A. Raaflaub, *Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece*, in Ch. Rowe, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, 23-59.
- REDFIELD 1985
J. Redfield, *Herodotus the Tourist*, «Classical Philology» 80 (1985), 97-118.



- RÉMILLARD 2009
A. Rémillard, *A Herodotean Reading of Solon*, «Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies» 8 (2009), 11-20.
- RHODES 1981
P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981.
- RHODES 1994
P.J. Rhodes, *In Defence of the Greek Historians*, «Greece & Rome» 41 (1994), 156-171.
- RHODES 2003
P.J. Rhodes, *Herodotean chronology revisited*, in P. Derow, R. Parker (eds.), *Herodotus and his World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest*, Oxford 2003, 58-72.
- RHODES 2015
P.J. Rhodes, *Solon in Aristotle's School*, «Trends in classics» 7 (2015), 151-160.
- RHODES 2016
P.J. Rhodes (a cura di), *Aristotele, Costituzione degli Ateniesi*, traduzione di A. Zambrini, T. Gargiulo e P.J. Rhodes, Milano 2016.
- RIHLL 1989
T.E. Rihll, *Lawgivers and tyrants (Solon, frs. 9-11 west)*, «Classical Quarterly» 39 (1989), 277-286.
- ROMER 1982
F.E. Romer, *The Aisymneteia: A Problem in Aristotle's Historical Method*, «American Journal of Philology» 103 (1982), 25-46.
- ROSIVACH 2010
V.J. Rosivach, *The Oaths of the Athenians at the Ratification of Solon's Reforms*, «Phoenix» 64 (2010), 223-237.
- SHAPIRO 1996
S.O. Shapiro, *Herodotus and Solon*, «Classical Antiquity» 15 (1996), 348-364.
- STEHLE 2006
E. Stehle, *Solon's self-reflexive political persona and its audience*, in J.H. Blok, A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: New historical and philological approaches*, Amsterdam 2006, 79-113.
- STOLFI 2020
E. Stolfi, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*, Roma 2020.
- STRASBURGER 1956
H. Strasburger, *Herodots Zeitrechnung*, «Historia» 5 (1956), 129-161.
- SVENBRO 1993
J. Svenbro, *Phrasikleia. An Anthropology of Reading in Ancient Greece*, Ithaca-London 1993.
- SZEGEDY-MASZAK 1978
A. Szegedy-Maszak, *Legends of the Greek Lawgivers*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 19 (1978), 199-209.
- SZEGEDY-MASZAK 1993
A. Szegedy-Maszak, *Thucydides' Solonian Reflections*, in C. Dougherty, L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Oxford 1993, 201-214.
- TELL 2015
H.P. Tell, *Solon and the Greek Wisdom Tradition*, «Trends in Classics» 7 (2015), 8-23.
- THOMAS 1989
R. Thomas, *Oral Tradition and Written Records in Classical Athens*, Cambridge 1989.
- TODD 1993
S.C. Todd, *Lysias against Nikomachos: The Fate of the Expert in Athenian Law*, in L. Foxhall, A.D. Lewis (eds.), *Greek Law in Its Political Setting: Justifications not Justice*, Oxford 1993, 122-36.



VANNICELLI 1993

P. Vannicelli, *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo (Sparta- Tessaglia – Cirene)*, Roma 1993.

VANNICELLI 2013

P. Vannicelli, *Resistenza e intesa. Studi sulle guerre persiane in Erodoto*, Bari 2013.

WALLACE 1983

R.W. Wallace, *The Dates of Solon's Reforms*, «American Journal of Ancient History» 8 (1983), 81-95.

WALLACE 2016

R.W. Wallace, *Redating Croesus: Herodotean chronologies, and the dates of the earliest coinages*, «Journal of Hellenic Studies» 136 (2016), 168-181.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1893

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, 2 voll., Berlin 1893.

Abstract

Scopo dell'articolo è individuare la tradizione alla quale far risalire la versione erodotea dell'*apodemia* soloniana. Mentre la dipendenza da Erodoto delle fonti più tarde (Aristotele e Plutarco) è ben riconosciuta negli studi, e sono state ugualmente individuate le tradizioni alternative ad Erodoto alle quali Aristotele e Plutarco avrebbero fatto riferimento, diversamente, resta discussa l'origine della versione erodotea che si spiega tendenzialmente a partire dalla dipendenza da tradizioni esterne alla polis come la tradizione dei Sette Sapienti o la «legend» dei legislatori greci. In questo articolo sono discusse le ipotesi già avanzate per individuare la possibile matrice culturale della versione erodotea ed è considerata la possibilità di individuare nelle tradizioni orali della *polis* il suo contesto di elaborazione più plausibile. Racconto verosimile, quello di Erodoto, di una vicenda che conosce attraverso tradizioni ateniesi che ne avevano fissato i contenuti principali: (a) il patto stabilito tra cittadini (*politai*) e legislatore (nomoteta) nella fase delle origini della legislazione democratica ateniese; (b) il ruolo che in quel patto assume l'impegno giurato a non abrogare per dieci anni alcuna legge. Racconto già strutturato, dunque, più che una raccolta acritica di dati, che trova il suo contesto di elaborazione più plausibile nell'ambiente culturale ateniese.

Parole chiave: Solone – *apodemia* – Erodoto – Aristotele - *Athenaion Politeia* – Plutarco



The aim of the article is to identify the tradition to which the Herodotean version of Solonian's *apodemia* (latency) can be traced. While scholars recognised the dependence of the later sources (Aristotle and Plutarch) on Herodotus and also identified the alternative traditions to Herodotus to which Aristotle and Plutarch would have referred, the origin of the Herodotean version of the story remains debated, generally explained by the dependence on traditions outside the polis such as the tradition of the Seven Wise Men or the "legend" of Greek legislators. This article discusses the hypotheses already put forward in order to identify the possible cultural matrix of the Herodotean version and considers the possibility of identifying its most plausible context of elaboration in the oral traditions of the polis. Herodotus offers the version of a story that he knows through Athenian traditions that had fixed its main contents: (a) the pact established between citizens and legislator in the phase of the origins of Athenian democratic legislation; (b) the role in that pact of the sworn commitment not to repeal any law for ten years. Thus we have a story that is already structured, rather than being an uncritical collection of data, and whose context of elaboration is more plausible in the Athenian cultural environment.

Keywords: Solon - *apodemia* – Herodotus – Aristoteles - *Athenaion Politeia* – Plutarch