

IV

LA GENESI DELL'IDEA DEL *NÓMOS* NELL'ELLADE ANTICA

Theodoros Ziliaskopoulos

(Dottore di Ricerca in Scienze Giuridiche presso l'Università degli Studi di Salerno)

Indice

- 1.- Omero
- 2.- Esiodo
- 3.- Solone
- 4.- Erodoto
- 5.- Eraclito
- 6.- Tucidide

1.- Omero

La riflessione sull'origine del concetto di *nómos* è rilevabile negli autori greci più antichi, quali in Omero, Esiodo e, come si vedrà nel capitolo II, Pindaro. Ma anche i filosofi della scuola ionica e poi, nel tempo, Socrate, Platone, i sofisti, gli stoici, Aristotele, si occuparono di questi temi, così come essi furono e variamente affrontati, com'è noto, dagli storici, come Erodoto e Tucidide, dai tragediografi come Eschilo, Sofocle, Euripide, e da commediografi, come Aristofane.

E' possibile individuare una prima idea di *nómos*, come legge separata dalla natura, *fysis*, ma non in contrasto con essa. Se la natura sembra avere delle proprie leggi, lo stesso hanno gli uomini.

Ma in tale rapporto, una sola legge governa (in quanto legge sovrana, *nómos basiléus*) tutte le cose e tutti gli uomini ed anche gli dei (*Nóμος ὁ πάντων βασιλεύς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον*¹). Sembra emergere, in tal modo, l'idea originaria di un'unica legge, una legge suprema, ovvero, principio vitale (naturale o divino) che consente la vita e organizza tutto ciò che esiste. E' la legge divinizzata, la dea alla quale gli dèi devono prestare obbedienza, talvolta identificata con Zeus stesso, padre di tutti gli dèi.

Zeus è garante e vindice di giustizia; egli si adira contro coloro che si comportano ingiustamente e fa vendetta delle ingiustizie. In *Iliade* XVI, 386 ss. scrive Omero: "Giove ... contra i mortali arma il suo sdegno, i quali, cacciata la giustizia in bando e la vendetta degli dèi schernita, violente (con violenza, *βία*) nel foro e nequitose (*σκολιὰς*) proferiscono (*κρίνωσι*) sentenze (*θέμιστας*). Il dio omerico concede e toglie, può elargire bellezza, intelligenza, forza ma anche il contrario: nella sua volontà non è insita l'idea della violenza (che tuttavia può manifestarsi), ma il guardare e giudicare l'avvenire².

Scrivono Marcello Gigante che quello di Omero è il mondo degli eroi, fondato su concetti etici che hanno nella Grecia antica valore educativo e formativo. Il mondo eroico di Omero è tra il divino e l'umano, ed è insieme divino ed umano³: gli eroi spesso sono figli di una divinità che si è unita ad un uomo o donna mortale; essi talora non muoiono ma vengono assunti tra gli dèi, divenendo immortali. È un unico mondo e non c'è opposizione o contrasto tra umano e divino, gli eroi sono capaci senza sforzo di compiere azioni sovrumane; d'altra parte, gli dèi soggiacciono alle stesse passioni degli uomini. Gli uni e gli altri sono soggetti al fato, alla necessità (*ἀνάγκη*) insita nella natura delle cose⁴.

¹ Fr. 152B.

² Così M. Gigante, *Nomos Basileus*, Napoli 1993, 97.

³ *Ibidem*.

⁴ Gigante, *op. cit.*, 99 ss.

L'eroe supera tutti gli altri nelle gare sportive, nelle battaglie, nelle prove di forza, nelle lotte politiche, nelle prove di intelligenza, in furbizia, in saggezza; anche se ottenuta con la forza, la vittoria dell'eroe non è frutto di violenza ma è manifestazione del valore, della virtù (*aretè*) dell'eroe stesso; è segno della scintilla divina presente nell'eroe. L'eroe, che si impone su tutti gli altri, non agisce con ignominiosa violenza e tracotanza, ma, manifestando il proprio valore, raggiunge la gloria immortale. Nel mondo omerico l'eroe non è mai ingiustamente violento; egli semplicemente mette la propria forza morale e fisica a disposizione della propria virtù: non c'è opposizione tra giustizia (*δίκη*) e violenza (*βία*). Sono invece caratterizzate da violenza le sentenze irregolari emesse dai giudici che si allontanano dalla giustizia (*ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσωσι*) trascurando la vendetta degli dèi (*θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες*)⁵.

In Omero il termine *nómos* compare una sola volta e con il significato di “uso” “consuetudine” “costume”⁶. Compare invece spesso il lemma *nomòs*⁷, derivante dal verbo *némein*⁸. Compare inoltre il termine *thèmis*, traducibile genericamente come ordine. La sua etimologia rimanda al verbo *tithemi* (che significa stabilire e decidere) ed è la stessa anche della parola *thesmòs*, cioè comando del re come mediatore divino.

Il termine *thèmis* fa riferimento a una dimensione divina di ordine cosmico, ossia ciò che è considerato conveniente, consuetudinario e corretto nelle relazioni umane e sociali.

Le *Thèmistes*, sono norme consuetudinarie e orali, comportamenti ripetuti e fissati nel tempo, considerati positivi e graditi agli dei e alla collettività degli uomini⁹.

In Omero è sconosciuta la contrapposizione *dike-bie*¹⁰: la dea *Dike* non appartiene al pantheon omerico, ma è Zeus a mostrarsi custode della giustizia, delle *thèmistes* e dei giudici¹¹.

Egli tuttavia, pur essendo abitatore dell'etere¹² è comunque abitatore dell'Olimpo¹³ e non agisce secondo un preciso intento etico o una visione delle leggi del mondo¹⁴.

Il mondo omerico è l'espressione di una società aristocratica, in cui il valore (*aretè*) dà la gloria, il primato e l'immortalità.

Scrivono Carlo Pelloso¹⁵ che in Omero non ricorre mai il termine *nómos* nel senso di legge. Ricorrono invece spesso i lemmi *thèmis* e *dike*; sia nell'Iliade che nell'Odissea è ricorrente la formula *e thèmis estì*, che si può approssimativamente rendere con “ciò che è conforme all'ordine divino”, ad esempio, in Iliade 2.73: “... sarò io a metterli alla prova la qual cosa è conforme all'ordine oggettivo-divino”; o anche Odissea 11.450-451: “... infatti, l'amato padre certamente lo vedrà, e quello abbraccerà il padre, come è conforme alla disposizione divina naturale”. *Thèmis* è ciò che si pone ed è posto (quindi stabilito a priori: non necessariamente, anzi come norma scritta, ma piuttosto come comportamento tradizionalmente riconosciuto da tutti come oggettivo) specificamente nei rapporti interumani. Scrivono Pelloso¹⁶: “*Thèmis* indica con costanza in Omero un 'ordine oggettivo' ora in senso generale, ora in

⁵ Iliade, 16. 386 ss.

⁶ Sul punto cfr. Gigante, *op. cit.*, 44-45.

⁷ Che significa, in Omero, “pascolo”, “pastura”, “zona assegnata al pascolo”. Così Gigante, *op. cit.*, 45.

⁸ Il cui significato originario consiste negli atti del distribuire e dell'assegnare.

⁹ Iliade, 2. 205: εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλευῆσι; ci deve essere un solo capo, un re a cui il figlio di Crono dal tortuoso pensiero ha dato lo scettro e le leggi, perché decida per gli altri». Iliade libro 16. 385 ἤματ' ὀπωρινῶ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ Ζεύς, ὅτε δὴ ῥ' ἀνδρεςσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη, οἱ βίη εἰν ἀγορῆ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας, ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσωσι θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες; ossia, in un giorno d'autunno, quando Zeus manda una pioggia violenta, perché vuole colpire gli uomini, adirato con loro, che pronunciano sentenze storte e violente e scacciano la giustizia, non curando lo sguardo degli dèi.

¹⁰ Gigante, *op. cit.*, 19.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Iliade, 11.412.

¹³ Così Gigante, *op. cit.*, 93.

¹⁴ Scrivono Gigante, *op. cit.*, 94: “Zeus omerico non ha un credo, una legge da attuare nel mondo; è agli alti margini della storia, non al centro; è presente ma non determinante...in Omero la religione greca ha avuto la sua costituzione...dopo Omero è in via il processo di spiritualizzazione della divinità, di liberazione del dio dalla parvenza antropomorfa e del suo trasferirsi in un ambito eticamente sempre più alto e più puro”.

¹⁵ C. Pelloso, *Themis e dike in Omero. Ai primordi del diritto dei Greci*, Alessandria 2012, 5 ss.

¹⁶ *Op. cit.*, 74.

senso particolare, diretto essenzialmente a disciogliere la relazione interumana”: si tratta di un complesso eterogeneo di regole e di principi che prevedono, nell’ *an* e nel *quomodo*, i rapporti di ospitalità che attengono, sotto il profilo sociale, ai rapporti di matrimonio e di filiazione; che disciplinano, quanto alla sfera politica, le modalità di svolgimento sia dell’assemblea dei guerrieri, sia dei consigli dei cosiddetti anziani; che prevedono, con prescrizioni rituali, modelli di soluzione di controversie; che impongono atti di pietà per i defunti e vietano atti di solidarietà verso gli empi; che specificano il codice etico da seguire nei banchetti, ovvero i poteri endolocali del capo-famiglia e quelli del sovrano. Lo stesso autore precisa i significati di *dike*: “...il sostantivo *dike* è riferito piuttosto a ciò che spetta”¹⁷.

Il significato che *dike* avrebbe come posizione o situazione soggettiva è precisabile ora nell’accezione di ‘pretesa avanzata da una parte’ ora in quella di ‘spettanza riconosciuta ad un soggetto’, vuoi in contesti giudiziali, vuoi in contesti stragiudiziali; *dike* viene impiegata per indicare tutto ciò che Agamennone è tenuto a fare...onde placare l’animo dell’eroe e risarcire materialmente il danno subito; la *dike* è la ragione sostanzialmente fondata. “Anche nell’*Odissea*, a parte un caso isolato dove avrebbe avuto il significato di processo, giudizio (*Od.* 19.111) si conferma per *dike* il valore di spettanza/pretesa.” Sempre nell’*Odissea* si incontrano alcune sfumature di significato del termine, ossia quelle connesse alla sfera della soggettività, come ciò che spetta in senso di ‘sorte’, e di ‘potere di fatto’.

Lo stesso autore fa riferimento ai termini connessi a *dike*, come *dikàios* che non allude tanto alla giustizia della condotta umana considerata astrattamente in sé e per sé, ma al riconoscimento e al rispetto della soggettività altrui; e come *dikàzein* che viene inteso come dichiarare-determinare definitivamente le spettanze delle parti (*dikai*), mentre in diatesi medio passiva (*dikàzesthai*) si riferisce a chi, in contesti giudiziari o meno, contende con altri per far valere la propria *dike*. Nella poesia omerica *thèmis* tende a identificarsi come un ordine oggettivo disciplinante che pervade diagonalmente plurimi settori della vita umana di relazione. *Thèmis* è in definitiva un complesso e indifferenziato ordine che sub specie della fonte può ben definirsi teo-fisico. Tutto il vivere di relazione (*pròs èteron*) è presieduto, nel mondo di Omero, da *thèmis*. In siffatto contesto il re rappresenta l’autorità divinamente incaricata di provvedere all’esplicitazione e all’applicazione di un preesistente ordine oggettivo che non lascia spazio alcuno a sistemi umani di regolamentazione; solo una volta venuto meno (o, almeno, indebolito) il fondamento divino del potere giudiziario (secondo un quadro che già in Esiodo si delinea, a parere di Pelloso, con la feroce critica ai re corrotti) si inizia a rendere concepibile, seppur solo in potenza, una dialettica tra ordine umano e ordine divino.

Dike non sarebbe mai stata presa in esame quale personificazione divina: essa è da intendersi come sfera individuale, situazione soggettiva, spettanza, concetto capace di specificarsi nei singoli contesti, ora nell’accezione di pretesa, ora in quella di ragione, ora di potere. Già nell’epoca alto arcaica avremmo da un lato la divinità e la natura emergenti quali fonti dirette della giuridicità (positivizzata o meno), nonché operanti quale binomio sinteticamente espresso dall’unitario segno *thèmis*, dall’altro la complessa soggettività dell’uomo immediato portatore di fondate ragioni rilevanti anche sul piano della giuridicità¹⁸.

Scriva sempre Carlo Pelloso: “Nella poesia omerica *Thèmis* tende a identificarsi come un ordine oggettivo disciplinante che pervade diagonalmente plurimi settori della vita umana di relazione (ovviamente entro il circoscritto perimetro determinato dalla riproduzione epica delle strutture eroiche che interessano il poeta e il suo uditorio). *Thèmis* è in definitiva un complesso e indifferenziato ordine che, sub specie della fonte, ben può definirsi teo-fisico (e non è dunque un ordine suscettibile di essere ridotto alla mera sfera del sociale o del naturale o del divino, sicché ciascuna delle tre ultime rappresentazioni appare errata per difetto)¹⁹”.

¹⁷ Pelloso, *op. cit.*, 9.

¹⁸ Così Pelloso, *op. cit.*, 9 ss.

¹⁹ Pelloso, *op. cit.*, 17 ss.

Anche questo autore rimarca l'assenza del termine *nómos* nel lessico omerico: “*Nómos* grande assente (...) tra i segni giuridicamente rilevanti del lessico omerico, non era stato elevato né formalmente né sostanzialmente, a fondamento del vivere politico, ma era nelle *thémistes*, espressione contingente dell'ordine –*Thémis*–, che si cerca in concreto la disciplina delle relazioni interumane; *dike* (...) denotava sia le procedure sia e soprattutto la posizione soggettiva del singolo”²⁰.

Dike come *thémis* ricorre nei due poemi omerici, per esempio in Iliade 23.541-542. “(...) ma ecco che Antiloco, figlio di Nestore scattato in piedi, oppose al pelide Achille la propria ragione-spettanza”; e *Odissea* 11.570 “(...) quelli attorno al loro signore adducevano, affermavano le loro ragioni-spettanze”.

In Omero *dike* aveva un significato concreto di “definizione di una contesa” o di “punizione della colpa”. In Esiodo pur permanendo il significato di *dike* come “principio della correttezza nella definizione delle contese”, *Dike* veniva personificata in una divinità, conferendo ad essa un valore di ordine superiore e richiamando la vendetta divina per la sua violazione.

2.- Esiodo

Con Esiodo il discorso s'immerge a fondo nelle difficoltà della vita umana. Egli, contadino e pastore, aveva visto entrare in crisi la società aristocratica ed aveva sperimentato personalmente la violenza dell'ingiustizia (il fratello Perse, com'è noto, con il concorso di giudici corrotti, lo aveva privato della sua parte di eredità paterna, dopo aver dilapidato la propria). Dalle ingiustizie subite sorge la necessità di una giustizia che non fosse più umana, ma divina; la giustizia diventa essa stessa una divinità che abita presso Zeus. Secondo la sua personale esperienza la giustizia non è degli uomini, ma è presso Zeus, di cui è figlia, insieme ad *Áidos* (la coscienza individuale e rimorso) e a *Némesis* (la vendetta e coscienza pubblica), le quali hanno come esecutori delle proprie sentenze *Krátos* (il potere) e *Bía* (la violenza, la forza).

Nell'età degli uomini di ferro in cui Esiodo si trova a vivere (dopo le età dell'oro, dell'argento, del bronzo e degli eroi) *Dike* vive presso Zeus, mentre fra gli uomini vige il diritto del più forte, la giustizia del pugno (*dike en chersí*); l'uomo violento, il più forte, impone con la forza la propria personale giustizia. Qui non c'è più l'uomo buono, *agathós* e *aristós*, che agisce con *areté*, *dike* e *aidos*, ma c'è il *kakós* che impone con la violenza la propria *dike en chersí*.

Per spiegare la legge del più forte, la legge del pugno, il farsi giustizia da sé, o meglio imporre con la violenza la propria volontà e dare ad essa l'attributo di giustizia, Esiodo racconta un *áinos* (una favola, forse la prima favola della letteratura mondiale, prima di Esopo): lo sparviero e l'usignolo.

Il rapace ha afferrato l'uccellino e lo porta in alto per divorarlo; l'usignolo si lamenta di essere trattato ingiustamente, ma lo sparviero proclama il suo diritto di fare quello che fa, in quanto egli può farlo, essendo il più forte. Sembra di vedere il mite poeta Esiodo caduto nelle mani del più forte ed avido fratello Perse, reso ancora più tracotante dalla compiacenza dei giudici corrotti. Pare che lo sparviero proclami una legge universale: tutto ciò che fa è giusto, in quanto ha la forza per farlo; è la forza che rende giuste le azioni. In questo mondo al poeta non resta che demandare alla divinità la giustizia e la vendetta, che possono proteggere il diritto del più debole.

Esiodo non può accettare in modo rassegnato la morale della favola: sente dentro di sé una sete di giustizia, un'esigenza forse di uguaglianza di diritti degli uomini, indipendentemente dalla forza che essi possono o meno avere per affermarli; tuttavia, non può non riconoscere che, com'è capitato personalmente a lui con il fratello Perse, è la forza e la sopraffazione (anche talora ammantata di legalità) a regolare i rapporti tra gli uomini, come tra gli animali. Esiodo non può accettare questa conclusione e domanda ad una sfera superiore (la divinità) l'applicazione della giustizia. L'istanza insopprimibile di giustizia, proveniente dalla divinità, avvicina l'uomo alla divinità stessa, mentre l'uso della forza renderebbe gli uomini simile agli animali.

²⁰ Pelloso, *op. cit.*, 18 ss.

Zeus diede agli uomini una legge diversa da quella imposta a tutti gli altri animali, i quali regolano tra loro i rapporti secondo la legge del più forte, del più grande che mangia il più piccolo, una legge che si basa sulla giustizia, che dà luogo a cose molto migliori (*anthrópoisi dèdoke diken e pollon áriste gígnetai*).

Il diritto del più forte è ingiusto, violento, bestiale; è, per l'appunto, la regola che vige nei rapporti tra le bestie del cielo della terra e del mare, uccelli, fiere e pesci; ma Zeus agli uomini ha dato la legge, *nómos*, di giustizia. Gli uomini tra loro devono comportarsi con giustizia, *dike*; devono lottare per guadagnare i beni di cui poter usufruire ma con la giusta *éris*, la lotta fondata sulla giustizia.

Della giustizia è garante Zeus che l'ha diffusa tra gli uomini e lui concederà i suoi favori a chi si comporterà giustamente, mentre si vendicherà contro coloro che disprezzano la sua legge di giustizia. Esiodo, che visse sulla propria pelle l'ingiustizia e la violenza degli uomini e della società del suo tempo, crede nella giustizia divina: Zeus con sua figlia *dike*, ha dato agli uomini una legge di giustizia e si fa garante della vendetta per la sua trasgressione. Gli uomini devono sì lottare, gareggiare tra loro per raggiungere condizioni migliori, ma senza mai sopraffare gli altri uomini. Questa unione di divinità e giustizia forma un nuovo modo di intendere la religione.

Per dirla con il Gigante²¹: “Esiodo apre nuove vie allo spirito greco: la via del rinvenire sé stessi, dell'interiore scrutinamento attraverso la sofferenza, della dura conquista di dio, come legge e trionfo di giustizia, come condanna del diritto del più forte, privo di fondamento etico e, per ciò stesso, negazione di religiosità: una via che sarà percorsa da Eschilo e da Platone”. Questa via, rispetto alla concezione eroica di Omero, porterà al ritorno dell'antica armonia (*palíntropos armonía*) dell'età dell'oro.

In Esiodo il concetto di *nómos* indica “uso”, “costume”, “rito”.

In “*Le opere e i giorni*”²² scrive: “il Cronide attribuì agli uomini una norma di vita (*nòmon*), mentre ai pesci alle fiere agli uccelli, poiché non c'è giustizia tra loro, è dato di divorarsi l'un l'altro, agli uomini diede la giustizia, che origina molte cose ottime”.

Qui Esiodo esalta la giustizia, il giusto comportamento degli uomini nei rapporti reciproci, secondo il *nómos* dato agli uomini da Zeus. Sono dunque divini sia *nómos* che *dike*. In Esiodo l'accento è posto su *dike* (è la brama, l'anelito di giustizia proprio dell'esperienza di vita di Esiodo); in Solone, come si vedrà, l'accento è su *nómos*, che diventa la norma fondamentale divina, divinità essa stessa, che ispira e determina le giuste leggi (*thèsmoi*) e quindi l'*eunomia* e l'armonia sociale.

3.- Solone

Solone è la figura di riferimento per ciò che riguarda le istituzioni di Atene, egli è il nomoteta, il padre dei *nòmoi* su cui si fonda la *políteia* e sui quali si regge Atene. Le leggi da lui invocate e soprattutto la visione generale delle istituzioni da fondare per far fronte alla crisi sociale in cui viveva l'Atene del VI secolo, volevano fornire uno strumento di valore attuale ma anche futuro, tale da realizzare una pacificazione sociale ed una armonia che garantissero l'esistenza stessa della *pòlis*: questa è l'*eunomia*, non semplicemente un complesso di norme contingenti, ma un mezzo ideale per la giusta e corretta amministrazione dei rapporti dei cittadini tra loro e nell'ambito della comunità.

Le leggi di Solone sono bensì umane, fatte per gli uomini, ma devono ispirarsi alla giustizia che è divina e prima o poi sanzionerà le azioni contrarie a *Dike*, fatte con violenza e tracotanza (*Ybris*).

La giustizia appare un ideale cui tendere, una perfezione che non sarà mai veramente raggiunta, un principio a cui si appellano coloro che soccombono alla violenza altrui (lo stesso Esiodo è stato, come detto, violentemente defraudato dal fratello Perse della sua parte di eredità). E questo, che è un dato di

²¹ Gigante, *Nomos basileus* cit., 27 ss.

²² *Le opere e i giorni*, 276: O Perse, queste cose riponi nel cuore e ascolta la giustizia (*dike*) e dimentica la violenza (*bie*). Tale è la legge (*nómos*) che agli uomini impone il figlio di Crono: ai pesci e alle fiere e agli uccelli alati di divorarsi l'un l'altro, perché fra loro non esiste giustizia; ma agli uomini dette la giustizia, che è il bene di gran lunga migliore.

Cfr. Gigante, *op. cit.*, 46 s.

fatto, è anche alla base del pensiero di Solone, che ha dovuto imporre leggi che limitassero le pretese delle due parti contrapposte (aristocratici e popolari), ognuna convinta di ottenere, magari con la forza, il prevalere dei propri interessi.

È costante il legame tra giustizia e legge divina o la divinità stessa che, come vedremo, troveremo anche in Pindaro, dove una azione di per sé condannabile (il furto dei buoi di Gerione), eseguita con estrema violenza, viene valutata conforme a giustizia in quanto eseguita secondo la sovrana legge di Zeus (*nómos basiléus*).

Bisogna tuttavia notare che qui non si esalta o si giustifica la violenza in quanto tale, ma la violenza necessaria a realizzare la volontà divina.

Lo stesso Solone ha dovuto usare una certa violenza per comporre con leggi eque lo scontro delle parti della *pòlis*. Ma va osservato che il richiamo alla volontà divina può diventare molto pericoloso, quando chi detiene il potere si fa anche rappresentante e interprete della divinità e pretende di giustificare così tutte le proprie azioni, anche le più efferate.

Eunomia per Solone è una divinità, come *Dike*, e si manifesta nella pace e nell'armonia del cosmo sociale. Per Esiodo *Eunomia* e *Dike* sono divinità sorelle ed *Eunomia* si manifesta in qualche dono del cielo, nella fecondità dei campi e in sovrabbondanza d'ogni sorta.

Nómos inteso come norma universale, legge fondamentale che esplica la sua forza in ogni tempo ed in ogni luogo (conciliando i due termini opposti di *dike* e *bìa*, che avevano caratterizzato l'etica arcaica), è presente in un fondamentale testo poetico attribuito a Solone; lo riportiamo nella traduzione del Gigante: “Perché io, guidando lo stato, come un auriga, mi fermai prima che il popolo raggiungesse qualcuno di questi obbiettivi (l'avidità di possessi e di potere), ne potrebbe essere testimone insieme con me, in maniera ineccepibile, dinanzi al tribunale del tempo, la madre grandissima degli dei Olimpici, la Terra nera, da cui una volta divelsi i termini, in vario modo infissi: prima serva, ora libera. Molti che erano stati venduti schiavi, chi illegalmente, chi giustamente, ed ancora altri, esuli sotto l'incalzare della dura necessità, che per il troppo errare non più parlavano il linguaggio dell'Attica, io ricondussi ad Atene, alla patria fondata da dio; gli altri che qui stesso rimasero, indegnamente servi, trepidanti al cospetto dei padroni, io feci liberi. Con l'imperio di *Nómos*, conciliando violenza e giustizia, questa opera io compii e punto per punto perseguii, come avevo promesso e le leggi ugualmente per gli ignobili che per i nobili io incisi, adattando a ciascuno diritta giustizia. Se un altro uomo, di cattivo consiglio e avido di possedimenti, avesse preso lo sprone, così come lo presi io, non avrebbe saputo tenere a freno il popolo. Chè se avessi voluto ciò che allora piaceva agli avversari e poi ciò che gli altri volevano imporre a costoro, questa città sarebbe rimasta vedova di molti uomini. Ecco perché, facendomi vigorosa difesa di ogni parte, mi aggirai, come un lupo in mezzo a una muta di cani”.

Notiamo: *kràtei nòmou bïen kai dïken synarmósas thesmoùs ... ègrapsa* (con il potere – l'imperio – di *nómos* conciliando violenza e giustizia [...] scrissi le leggi).

Esiodo considera la legge e la giustizia da un punto di vista individuale, come istanza interiore posta da Zeus in ogni uomo (e come tale egli la sente in se stesso insopprimibile), come una scintilla divina che distinguerà nettamente gli uomini dagli animali; solo secondariamente, come conseguenza, questa istanza avrà un valore sociale, in quanto i rapporti tra gli uomini, se regolati sulla base di questa istanza fondamentale, daranno luogo ad una società armoniosa e prospera. In Solone prevale l'aspetto sociale-collettivo della giustizia; l'accento si sposta da *dike* a *nómos*: *dike* e *nómos* sono di origine divina, tuttavia gli uomini non sono dei e, come gli animali, hanno la tendenza ad appropriarsi di tutto ciò che desiderano anche con la forza (violenza o inganno). Solo quando si trovano in una posizione di debolezza si appellano alla giustizia divina. Perciò sono necessarie leggi che frenino le aspirazioni smodate e le sopraffazioni, leggi che tengano conto degli interessi delle diverse parti e diano a ciascuno il giusto, con lo scopo preciso di costruire una *pòlis* solida, armoniosa, prospera, concorde.

Se quello di Esiodo può essere definito un approccio di tipo individualistico, un'istanza di giustizia (*dike*), quello di Solone è un approccio più propriamente politico sociale, fondato sulle norme (*nómoi*)

che devono regolare il buon funzionamento della *pólis*, anche, se necessario, con il giusto uso della forza.

Solone scrisse le leggi (le singole leggi *-thesmou̓s-*) guidato, anzi obbligato, dal potere ineludibile di una norma non scritta, ma cogente, universale, quindi divina.

Secondo M. Noussia²³: “*Dike* in Solone parrebbe essere divenuta una sorta di principio dell’ordine e del bilanciamento sociale ed economico, così come nei Presocratici lo è dell’ordine cosmico”. In conseguenza, prosegue la studiosa: “Proprio il riconoscimento di leggi fisse come quelle naturali, a sovrintendere le dinamiche degli eventi politico-sociali, permette a Solone di sostituire alla speranza/fiducia esiodea nella giustizia una sostanziale certezza circa l’ordine da esse garantito, considerato che Giustizia arriva ‘in ogni caso’. Siffatta certezza, tuttavia, non può prescindere dalla conoscenza della misura come fonte (contestualmente, approdo) di verità”.

Secondo il Reggiani²⁴ nel pensiero di Solone la giustizia nella sua applicazione non può prescindere dalla conoscenza degli equilibri e delle proporzioni, essa, la giustizia “non è metafisica, bensì una condizione intellettuale che ha specifiche ricadute nella vita quotidiana, sociale e politica: essa genera direttamente fama, prosperità, ricchezze materiali, lealtà da parte degli amici e timore da parte dei nemici”.

È proprio del saggio ricercare, individuare e osservare i limiti, il cui superamento con azioni ingiuste provoca squilibrio e disordine. Ma: di conoscenza (*gnomosynes*) è difficilissimo percepire l’invisibile misura (*afanès mètron*) che è la sola a disporre dei termini di tutte le cose (*pèirata*)²⁵.

Nella sua opera di legislatore, Solone si è venuto a trovare tra due opposti interessi: ha dovuto comportarsi come un lupo in mezzo ad una muta di cani che tentano di azzannarlo da ogni lato, affinché le sue leggi si potessero ugualmente adattare ai nobili ed agli ignobili, ai poveri ad ai ricchi, all’aristocrazia e al popolo, per tenere a freno le pretese eccessive di cambiamento del popolo e di contro l’arroganza conservatrice dell’aristocrazia avida di detenere e allargare i propri possedimenti. Insomma, per imporre leggi giuste; ha dovuto usare anche la violenza, la violenza che discende dall’autorità del *nómos*.

Non si tratta in questo caso della violenza tracotante del più forte, che impone la propria volontà al più debole, ma è la forza insita nel valore universale del *nómos* e della giustizia, che da esso deriva; siamo cioè molto vicini alla visione esiodea della giustizia (*dike*) garantita dalla divinità (Zeus), che vendica (con *nèmesis*) le ingiustizie.

Solone, cittadino ateniese e spirito religioso, si considera ministro del *nómos* eterno e divino e si serve del potere che da esso gli deriva. Il *nómos* è misura di giustizia, ideale etico e insieme religioso, che, per essere attuato, può avere anche bisogno della violenza. Non la violenza che conculca i diritti di qualcuno a vantaggio di qualcun altro, ma la forza che impedisce al più forte di imporsi ingiustamente al più debole.

Il Gigante²⁶ sottolinea come *euonomìa* in Solone è ideale etico e politico; *nómos* ha un significato nuovo ed eccezionale; non è “legge” “autorità” umana, ma norma divina di giustizia, che col suo *krátos* realizza l’*euonomìa*: è il fondamento religioso non di una costituzione politica, ma di un ordine generale di vita, in cui i cittadini umili e grandi possono convivere nella parità di diritti e nel culto delle norme sociali: giustizia, pudore, solidarietà, lealtà.

Potremmo dire che *nómos* è il sentimento (l’aspirazione, l’anelito) di giustizia che il dio ha messo negli uomini; è il valore fondamentale che dovrebbe guidare l’agire umano sociale, il valore che assicura l’armonia sociale e che deve essere trasfuso nelle singole leggi (*thèsmoi*).

Da *nómos* Solone fa discendere anche *euonomìa*. L’azione di Solone legislatore tende a fondare una nuova società, che si basa sul riconoscimento reciproco e sulla conciliazione dei rispettivi interessi degli aristocratici e dei popolari. Si tratta di una riforma che è insieme politica, sociale, morale,

²³ M. Noussia, *Solone, Frammenti dell’opera poetica*, Milano 2001, 185-380.

²⁴ N. Reggiani, *La giustizia cosmica. Le riforme di Solone fra ‘pòlis’ e ‘kòsmos’*, Milano 2015.

²⁵ Sol. 8. 5.4., trad. a cura di Gentili Prato.

²⁶ *Nomos Basileus* cit., 15 ss.

pedagogica; Solone agisce oltre che da legislatore anche da educatore, per formare i nuovi *polites*, in cui all'amore per la propria libertà si affianca la coscienza sociale e quindi l'armonia tra le classi e tra i cittadini, l'amore per la propria città.

Questa armonia si fonda sulla *eunomia*, la quale è idea morale e politica e si basa sulle buone leggi, le quali sono ispirate al fondamentale *nómos* di giustizia.

Come in Esiodo²⁷, la ricchezza non deve essere frutto di rapina: molto migliore è quella concessa dagli dèi. Se infatti qualcuno riesce a procurarsi anche con le sue mani, per mezzo della violenza, una grande ricchezza, oppure se deruba servendosi delle sue braccia, come spesso suole accadere quando il guadagno travia la mente degli uomini e la spudoratezza calpesta il pudore, allora senza indugio gli dei la annientano e rendono esigua la casa a quest'uomo: solo per breve tempo il benessere lo accompagna²⁸.

Qui la ricchezza frutto di rapina (*arpaktà*), conseguita con la forza delle mani (*chersi*) o con l'inganno delle parole (*apò glòsses*) è condannata, in quanto frutto di una mente traviata dalla sete di guadagno e gli dèi ne provvederanno presto (*paùron de t'epì chrònon*) vendetta.

Così in Solone²⁹ la ricchezza conseguita ingiustamente è precaria, perché "in ogni cosa, poi giustizia arriva (*pàntos ysteron èlthe dike*). Se l'acquisizione è violenta e senza regole, con azioni ingiuste, rapidamente giunge la rovina, cioè la punizione divina.

Dalla violenza di Esiodo, operata con la forza bruta delle mani o con l'inganno della bocca e delle parole, sanzionata dagli dèi, si passa, in Solone alla tracotanza, che potrebbe non essere necessariamente attuata con la forza bruta o con l'inganno, ma anche solo essere il frutto di una posizione di partenza più favorevole; si tratta qui di una acquisizione che va molto oltre il giusto, oltre il limite, sottraendo ad altri il minimo necessario.

È questo il problema fondamentale che Solone si è trovato ad affrontare: la discordia, da cui ha origine la *stàsis* (quasi ingovernabilità) della *pòlis*, derivante dalla feroce opposizione tra i ricchi, affetti da avidità insaziabile (*akòretas*), i quali vogliono sempre di più, e dall'altra parte i poveri, il *démos* bramoso di acquisire gli stessi averi dei ricchi.

È necessario qui cercare di definire il giusto mezzo, il limite che deve essere posto all'avidità degli uni e alla bramosia degli altri³⁰.

4.- Erodoto

In Erodoto incontriamo sia *nomòs* (luogo di soggiorno, provincia), sia *nómos* (costume, ma anche legge e convenzione: in effetti una convenzione, una volta stabilitasi, diventa norma di comportamento reciproco, cioè legge tra i convenuti).

Esaminiamo, sul punto, alcuni passi tratti dalle *Storie*.

II 65.3: *nómos de estì perì ton therìon ... c'è una legge riguardo agli animali*; II 79.1 *patrioisi de chreòmenoi nómoisi ... tòisi àlla te epaxià esti nómima (nómimon= consuetudine, usanza, costume) ...rispettosi dei costumi dei padri... hanno altre istituzioni degne di ricordo.*

II 91.1: *ellenikòisi de nomàioisi fèugousi chràstai (ta nómaia = costumi) rifuggono dall'adottare i costumi greci.* II 147.2 ss: *gli Egiziani...si elessero dodici re...questi re... regnarono attenendosi a queste norme (ebasilèunon nómoisi tòiside chreòmenoi) di non distruggersi l'un l'altro e di non cercare di avere l'uno più dell'altro e di essere amici al massimo grado. Si imposero queste leggi, osservandole strettamente (tònde de èineka tous nómous toutous epieònto; ischyros peristèllontes), quindi nómos come legge stabilita di comune accordo, patto, norma di comportamento.*

²⁷ *Op.* 320-326.

²⁸ Cfr. Gigante, *op.cit.*, 34 ss.

²⁹ Fr. 1.8 e 1.9-13 e 1.16-17 e 25 e 1.74-76.

³⁰ *Nómos* è "costume" anche in Teognide I, 270: i *kakói* hanno costumi mostruosi (*ektrápeloi nómoi*), improntati a sfrontatezza e tracotanza (*anaidéia e ybris*) e non conoscono il vivere civile e ordinato (*dikai e nómoi*).

Il 176.2 Amasi inoltre è colui che impose agli Egiziani questa legge (*nòmon de aigyptiòisi tònde*), che ognuno degli Egiziani doveva dimostrare ogni anno al monarca donde traeva i mezzi di vita. E chi non lo faceva o non poteva dimostrare di vivere onestamente (*dikàie zòen*) veniva punito con la morte. L'ateniese Solone, presa dall'Egitto questa legge (*labòn ex aigyptou tòuton ton nòmon*), la impose agli Ateniesi, ed essi la osservano perpetuamente, essendo una legge perfetta (*èonti amòmo nómos*). Qui *nómos* è proprio la legge scritta dagli uomini, ma quasi divina nella sua perfezione.

In Erodoto *eunomia* ha valore sia politico (buon governo, opposto a *disnomia* e *kakonomòtatoi*) che etico (benessere sociale, opposto a *kakótes* – miseria); e ancora ricorre il termine *isonomia* (uguaglianza dinanzi alla legge).

In relazione al concetto di *nómos*, si passa, in Erodoto, dal suo valore assoluto e divino a prodotto della storia degli uomini, al *nómos* come uso, consuetudine di un popolo, che, stabilitosi nel tempo e nello spazio, assume per quel popolo un valore assoluto, sacro, intoccabile. Siamo qui al relativismo culturale, tipicamente sofisticato, eppure scaturente dal comune senso religioso e sacro della giustizia, che però si concretizza storicamente in modi che possono apparire anche del tutto opposti (come Erodoto mostra in *Storie* III 38 ss., dove si parla di un comportamento del tutto opposto di Greci e Indiani Collatias riguardo al bruciare o mangiare i propri genitori morti: entrambi i popoli ritengono di dover sommamente onorare i padri, ma gli uni lo fanno bruciandone il corpo morto e riterrebbero un sacrilegio mangiarli, gli altri viceversa riterrebbero un sacrilegio bruciarli piuttosto che farli entrare dentro di sé mangiandoli). Erodoto in questo passo usa solo tre parole di Pindaro (dal frammento 152B: *nòmon pànton basilèia*) e interpreta *nómos* come norma consuetudinaria (*kai orthòs moi dokèei Pindaros poiètai nòmon pànton basilèa fèsa èinai* = a me pare che Pindaro abbia rettammente detto che la consuetudine è regina di tutte le cose).

Qui *nómos* non è la legge universale divina, che regge il mondo, ma è la consuetudine che nell'uso si fa tradizione e norma; diventa valida, vincolante, sacra per ognuno che fa parte di quell'ambito culturale e perciò ha anche un alto valore religioso. Perciò gli uomini tendono a dare alla legge una origine direttamente divina. Ma – insegna il relativismo sofisticato e lo sguardo distaccato dello storico conoscitore di tanti popoli e di tante diverse culture e tradizioni – questo *nómos* non è universale; ogni popolo ha le sue regole di vita e tutte sono degne di rispetto; per quanto possano sembrare strane o assurde non bisogna mai irridarle.

Questo relativismo, però, non impedisce di delineare un campo di valori, in cui si distinguono gli *èllens* ed i *bàrbaroi*; ed il *nómos* dei Greci è superiore, è *'ischuros* (forte ma non violento) e *despòtes* (dominatore ma non dispotico); i barbari Persiani ubbidiscono alla sferza (*màstix*), mentre i Greci ubbidiscono ad una legge che fa parte del loro animo, della loro natura (essi sono liberi ma non completamente, li sovrasta una legge sovrana, cui obbediscono con reverenza: *elèutheroi gar eòntes ou pànta elèutheroi eisi. Epesti gar sfi despòtes nómos, ton upodemàinousi*³¹).

La natura (*fysis*) di ogni popolo determina il loro *nómos* (costume del vivere civile); i Barbari (i Persiani) sono abituati a prosternarsi (*proskunèuein*) davanti al re; i Greci difendono la propria libertà non solo con la lancia (*ouk an dóراسι*) ma anche con la scure (*allà kai pelèkesi*), (VII 135 136), cioè con le unghie e con i denti.

Il costume particolare dei Greci (gli Ateniesi) è di essere attaccati alla libertà (*eleuteriēs glichòmenoi*, VIII 143. 1), ed essi non tradiranno la greccità, poiché condividono lo stesso sangue e la stessa lingua, e i comuni templi degli dèi e i riti sacri e gli analoghi costumi (VIII 144,2 *to ellenikòn, eòn omàimon te kai omòglosson, kai thron idrymata te koinà kai thusiài theà te omòtropa*).

Qui pare, pur non comparando il termine *nómos*, che Erodoto cerchi di definire il *nómos* che accomuna tutti i Greci (non solo gli Ateniesi) e che sintetizza come greccità (*to ellenikòn*), che comprende la comune origine (il sangue), la religione, la lingua, i modi di vivere e di organizzarsi. Quindi *nómos* con valore di essenza basilare che costituisce un popolo nel suo essere autore e parte della storia, un valore nel contempo personale e collettivo, religioso e civile. Erodoto, nelle guerre persiane, nello

³¹ Erod. *Ist.*, VII, 104.4.

scontro tra Medi e Greci vede, oltre che le battaglie, lo scontro tra due *nómoi* tra due civiltà, tra due forze ideali, tra loro inconciliabili.

5.- Eraclito

Per il filosofo Eraclito, le leggi umane e la legge divina sono strettamente legate: “tutte le leggi umane sono nutrite dalla unica legge divina (fr. 114 ... *tròfontai gar pàntes oi anthròpeioi vòmoi ypò ènos tou thèiou*). C'è quasi una deificazione della legge divina, dalla quale discende la forza e la sacralità delle leggi umane, per le quali il popolo deve combattere come quando difende le mura della città, così fr. 44: *màchestai chre ton dèmon ypò tou nòμου òkosper tèicheos* ed alle quali bisogna obbedire anche se espressione della volontà di uno solo (fr. 33: *nómos kai boulè pèithestai enòs*).

Bisogna combattere per la difesa della legge quanto e più si combatte per difendere la città: senza la città e le sue mura non può sussistere la società civile, ma senza il rispetto della legge non si regge né la città né la cittadinanza.

Per Eraclito la legge fondamentale è il divenire stesso ovvero la lotta (*pòlemos*) (ci è fatto di pensare alla continua lotta tra i due principi opposti che starebbero alla base della vita del cosmo, secondo molte concezioni religiose): fr 58 D-K7: *pòlemos pànton men patèr estì, pànton de basiléus, kai tous men theioús èdeixe tous de anthròpuos, tous men doúlous epòiese tous de eleuthèrous* = la guerra è padre di tutte le cose, signore di tutti, e fece venire all'esistenza gli dei e gli uomini, alcuni li rese schiavi altri liberi.

Siamo molto vicini al *nómos pànton basiléus* di Pindaro.

La norma fondamentale e forse fondante del cosmo è più che divina; è l'essenza stessa dell'essere. Invece *nómos* e *nómoi* dei frammenti 33 e 114 hanno un valore politico, di legge della *polis*, che richiede obbedienza e deve essere difesa come se essa rappresentasse le mura della città; ma nel contempo queste leggi umane hanno carattere divino in quanto come detto sopra (fr. 114) tutte le leggi umane si nutrono alla unica legge divina, e questa legge divina domina tanto quanto vuole, basta per tutto e per tutti, ed è superiore (fr. 114 ... *kràtei gar tosoùton òkoson ethèlei kai exàrkei pàsi kai perigìnetai*).

Questa *theios nomos* è la legge di natura, legge non scritta, la divinità, è Zeus o l'armonia (la orfica *armonia afanés*). Tenendo conto del pensiero naturalistico e deterministico di Eraclito, collegando legge e natura, *nómos e fysis*, potremo dire (come già Hirzel³²) che il *nómos* eracliteo sembra avere il carattere della necessità, della *anánke*, insita nella natura stessa dell'essere e del suo continuo divenire, come si può arguire dal *de victu* pseudoippocrateo (I. 11 Heracl. C1, 185 s. D-K7³³): *nómos e fysis* hanno una loro intrinseca necessità, ed hanno una retta disposizione, anche se a noi può talora sembrare che non siano rette; bisogna prendere atto della natura così com'è; gli dei hanno così disposto le cose, senza pensare se ciò fosse retto o non retto, in quanto essi stessi soggetti alla necessità (cioè, potremmo dire, al pindarico *nómos pànton basiléus thnatòn kai athanàton*), mentre invece gli uomini possono adottare leggi che di per sé stesse non sono né rette né non rette, ma la cui giustizia è valutabile in riferimento al loro conformarsi al *nómos thèios*.

Il cosmo vive secondo una sua propria intrinseca ed invisibile armonia (*armonia afanés*) e questa è la legge fondamentale su cui si regge la vita dell'universo³⁴. Le leggi umane, conformandosi, per quanto possibile, a questa legge divina universale, tendono a riprodurre questa armonia nella società umana. L'identificazione della *thèios nómos* con la *armonia afanés*, che si riscontrerebbe in Eraclito, viene fatta risalire da alcuni autori agli Orfici: nell'inno 64 è celebrato il *nòmos celeste*, santo signore degli immortali e dei mortali (*athanàton kalèo kai thnetòn àgnon ànakta; ourànion nòmon*).

³² Cfr. Gigante, *Nomos basileus* cit., 15 ss.

³³ Cfr. Gigante, *Nomos basileus* cit., 53.

³⁴ Sul punto si veda E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, Leipzig 1869, 667; E. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1939, 13 ss.

Nómos non è quindi una norma, anche se generale, ma è il principio stesso che regge e rende possibile l'esistenza dell'universo; è condizione di vita del cosmo, ma per questo è presente anche nel singolo, come esigenza dello spirito, per cui l'opera umana (le leggi, *thèsmoi*) si congiunge all'opera divina (o della natura).

6.- Tucidide

Tucidide, lo storico de *La Guerra del Peloponneso*, usa il termine *nómos*, anch'egli, sia nel senso di legge fondamentale, principio, legge di natura, sia come legge stabilita dagli uomini (scritta o meno), convenzione, norma di comportamento, ed anche come uso, costume, consuetudine.

Erodoto allarga il suo sguardo al mondo conosciuto, indaga i costumi e le leggi dei diversi popoli; capisce che ogni popolo ha le proprie leggi, le proprie credenze, i propri costumi (che possono essere del tutto diversi da quelli di altri popoli), ma pare che intuisca che qualcosa di comune può esserci, tanto che alcune leggi ed anche alcune divinità dei Greci sarebbero state importate dall'Egitto. Ma è, per Erodoto, fondamentale la differenza tra Greci e Barbari (i Persiani), l'amore per la libertà degli uni e l'abitudine al servaggio degli altri; e ciò spiegherebbe la superiorità dei Greci (che spontaneamente offrono la propria vita per difendere la libertà, la *pólis* e le sue leggi) e il loro destino di essere vincitori sui Persiani (che combattono costretti dalla sferza, come degli schiavi).

Tucidide afferma di voler essere obbiettivo ed imparziale, limita il suo sguardo al mondo greco e prende atto (una sorta di 'realpolitik') dell'imperialismo ateniese. Se è vero (ma sarà poi veramente vero?) che nei rapporti tra gli individui all'interno della *pólis* vale la regola della giustizia, della *isòtes*, della isonomia, che permettono e sono garanti della armonia sociale, nei rapporti tra gli stati (tra le *póleis* greche e, a maggior ragione, tra Atene ed eventuali nemici esterni alla Grecia) le controversie vengono regolate dalla naturale legge del più forte; e non vale che il più debole invochi la giustizia divina; in queste circostanze non ci sono considerazioni morali; è giusto ciò che è utile e l'utilità la valuta secondo le proprie convenienze chi ha la forza prevalente; l'egemonia sarà determinata dai rapporti di forza e non dall'intervento divino; anzi sarebbe la divinità stessa, che dà la forza a chi vuole, a determinare la prevalenza il predominio del più forte.

Ciò è reso chiaro dall'analisi di alcuni passi di Tucidide.

I,41.1 *Dikaiómata men oun tade pros umàs èchomen, ikanà katà tous Ellènon nòmous*: Queste ragioni di diritto, *dikaiómata*, che noi abbiamo nei vostri riguardi sono dunque, secondo la legge dei Greci (*katà tous ellènon nòmou*), sufficienti. Quindi i Greci hanno delle leggi in comune, che i Corinti richiamano rivolgendosi agli Ateniesi, forse principi generali anche non scritti, ma forse anche accordi tra le *póleis*, trattati di amicizia o alleanza.

I, 76.2 ...*all'aièi kathestòtos ton esso ypò tou dunatotèrou katèirgestai*: ma è sempre valso l'uso che il più debole sia tenuto a freno dal più forte; (risposta degli Ateniesi ai Lacedemoni).

I,76.2 ... *ta xumfèronta logizòmenoi to dikàio lògo nun: chrèste, on oudèis po paratuchòn ischui ti ktesàsthai prothèis tou me plèon èchein apetràpeto*: ... fatto il calcolo dei vostri interessi, vi siete messi adesso ad usare il linguaggio della giustizia (*to dikàio lògo*), che nessuno mai, quando gli si offriva l'occasione di ottenere qualcosa con la forza, ha tenuto in maggior conto sì da rinunciare al guadagno. Continua la risposta degli Ateniesi ai Lacedemoni: qui si afferma che la legge del più forte è qualcosa di talmente ovvio che tutti la applicano quando possono e invece parlano di giustizia solo quando si vedono in condizioni di inferiorità.

I, 77. 2 *biázesthai gar ois an exe, dikàzesthai oudèn prosdèontai*: chi può far violenza non ha nessun bisogno di processi, cioè chi ha forza sufficiente per imporre la propria volontà come legge non ha bisogno di ricorrere alla giustizia, di chiedere l'applicazione di una legge che lo possa favorire. (continua la risposta degli Ateniesi ai Lacedemoni).

I, 77.6 ...*Amikta gar ta te kath'umàs autoùs nómima tois allois ékete kai prosèti eis èkastos exion oudé toutois chrètai outh'ois e alle Ellas nomizei*: le vostre abitudini (*nómima*) particolari, infatti, sono inconciliabili con quelle degli altri, tanto più che ciascuno di voi fuori della patria non si conforma né a queste abitudini né a quelle di tutto il resto della Grecia. Continua la risposta degli Ateniesi ai

Lacedemoni: costoro hanno norme di comportamento (*nómima*, che probabilmente si informano a criteri di giustizia) diverse dagli altri Greci, ma le rispettano soltanto all'interno della loro *pòlis*, mentre evidentemente anch'essi applicano la legge della forza quando si confrontano con altre *póleis*.

II, 34.1 *Athenàioi to patrió nómo chròmenoi demosìa tâfas epoièsanto ton ev tòde to pòlemo pròton apothanònton*: gli Ateniesi, secondo le usanze patrie (*to patrió nómo*: qui *nómos* come usanza, costume), seppellirono a spese pubbliche i primi caduti di questa guerra.

II, 37.3: ...*kai ton nómon, kai málista autòn òsoi te ep'ofelia ton adikoùmenon kèintai kai òsoi agrafòì òntes aischènen omologòumenon fèrousin*: e (obbediamo) in particolare alle leggi poste a tutela di chi subisce ingiustizia o che, pur essendo non scritte, portano a chi le infrange una vergogna da tutti riconosciuta. Il discorso appartiene a Pericle in occasione della sepoltura dei caduti in guerra, con esaltazione dei costumi di Atene: le leggi all'interno della *pòlis* sono poste a tutela dei più deboli (per evitare che si applichi anche qui la legge del più forte, che sarebbe naturale; ovvero l'uomo, se non costretto dalle leggi, agirebbe in modo violento, secondo il proprio

solo tornaconto) ed inoltre ci sono leggi non scritte cioè usanze costumi regole morali, la cui inosservanza sarebbe fonte di vergogna.

Riportiamo ora alcuni brani del dialogo tra Ateniesi (che vogliono convincere i Melii alla resa incondizionata che risparmierebbe agli uni le fatiche e le perdite della battaglia e dell'assedio ed agli altri la distruzione della città e la morte di molti) ed i Melii (che, come tutti i Greci, sono molto gelosi della propria libertà e non vogliono rinunciare ad essa senza combattere e propongono un patto di amicizia e neutralità); ma gli Ateniesi, consapevoli della propria forza, ritengono che la loro proposta sia già troppo benevola, potendo essi impadronirsi con la forza della città e uccidere o vendere come schiavi i Melii, e ribadiscono che in simili frangenti non vale il richiamo alla giustizia o alle divinità, ma vale la forza.

V, 89... *dikàia en to anthropèio lògo apò tes ises anàgkes krìnetai, dùnata de oi prouchòntes prássousi kai oi asthenèis xugchèrousi*: nelle considerazioni umane il diritto (*dikàia*) è riconosciuto in seguito ad una uguale necessità per le due parti, mentre chi è più forte (*prouchèntes*) fa quello che può (*dùnata*: ciò che gli consente la sua forza) e chi è più debole (*oi asthenèis*) cede.

V, 105.2 *Egoùmeta gar to te theìon dòxe, to anthropèion te safòs dià pàntos ypò fyseos anàgkaias, ou av kràte, àrchein. Kai emèis oudé thèntes ton nómon oùte keimèno pròtoi chresàmenoi, ònta de paralabòntes kai esòmenon es aièi katalèipsontes chròmetha autò, eidòtes kai umàs av kai àllous ev te àute dùnàmei emìn genomènous dròntos av autò*: Noi crediamo, infatti, che per legge di natura (*ypò fyseos anàgkaias*) chi è più forte comandi: che questo lo faccia la divinità lo crediamo per convinzione, che lo facciano gli uomini lo crediamo perché è evidente. E ci serviamo di questa legge senza averla istituita noi per primi, ma perché l'abbiamo ricevuta già esistente e la lasceremo valida per tutta l'eternità, certi che voi ed altri vi sareste comportati nello stesso modo se vi foste trovati nella nostra stessa potenza. Ossia la legge del più forte esiste da sempre, è una (la) legge di natura e tutti se ne servono da sempre e sempre se ne serviranno ogni volta che ne abbiano la possibilità; quando c'è parità di forze è bene opporsi al prepotente e trovare un accordo alla pari; quando si è più deboli conviene sottomettersi senza più gravi danni; quando si è più forti è preferibile non abusare in modo tracotante della propria potenza. Più che una legge sembra un dato di fatto, una cosa ovvia, che tutti conoscono e attuano senza doverci pensare. Pare che di questo siano consapevoli gli stessi abitanti dell'isola di Melio, i quali rinunciano a tirare in ballo principii di giustizia, umana o divina che sia, e cercano di persuadere gli Ateniesi a valutare il proprio utile (*parà to dikàion to xùmferon lègein ypètheste*: avete proposto di parlare dell'utile invece che del giusto), cioè ad accettare l'amicizia e la neutralità dei Melii, avendo così un nemico in meno da cui guardarsi e risparmiandosi le fatiche dell'assedio e della guerra. Gli Ateniesi valuteranno il proprio utile secondo la loro convenienza e non accoglieranno le proposte dei Melii, ma dopo un lungo assedio e combattimenti prenderanno la città, uccideranno tutti gli uomini adulti e venderanno schiavi donne e bambini, e daranno la città stessa da abitare come colonia a propri concittadini.

Pare che lo sguardo distanziato e obbiettivo di Tucidide prenda atto di una legge di natura, che per tradizione viene definita di origine divina, la quale regola i rapporti tra gli uomini e tra le città e i popoli sull'uso della forza. Il più forte esercita naturalmente il proprio potere sul più debole, tenendo conto soltanto della propria convenienza, del proprio utile. In caso di parità di forze bisognerà lottare per imporre le proprie pretese o per contrastare le pretese altrui, o, meglio, bisogna trovare un accordo che, limitando gli eccessi, consenta la soddisfazione delle esigenze di ognuno. Questo è ciò che avviene per quanto riguarda i rapporti tra diverse *pòleis* e diversi popoli: si fanno guerre di conquista o difensive oppure accordi o alleanze.

All'interno della singola *pòlis* le leggi regoleranno gli interessi, l'utile, dei diversi cittadini, cercando di realizzare l'uguaglianza, ricercando il miglior equilibrio tra i contrapposti interessi; un equilibrio che scongiuri la disarmonia e assicuri la potenza e la prosperità della città.

I *polites* che in quella città si sentiranno trattati giustamente e che riconosceranno la giustizia delle leggi, difenderanno con i denti la città stessa e le sue leggi, spontaneamente, senza bisogno della forza.

SOMMARIO

Se i termini 'legge', 'legge di natura', 'legge divina', 'giustizia', 'equità' racchiudono, com'è noto, concetti amplissimi e mutevoli nel tempo, che affondano le loro radici nelle diverse esperienze storiche e nei diversi contesti geografici che li hanno partoriti, un posto specifico deve, in tal senso, essere riservato all'esperienza della Grecia antica, in particolare, come si vedrà, dell'Atene dei secoli dalla fine del VI ai decenni conclusivi del IV sec. a.C.

L'articolo prende in esame la genesi dell'idea di *nómos* nell'antica Grecia così come essa emerge da alcune importanti fonti antiche.

ABSTRACT

If the terms 'law', 'natural law', 'divine law', 'justice', and 'equity' contain, as is well known, very wide ranging concepts that change over time, and have their origin in different historical experiences and geographical contexts that gave birth to them, a specific place must, in this sense, be reserved for the experience of ancient Greece, in particular, as we shall see, of Athens in the centuries from the end of the 6th to the last decades of the 4th century BC.

This article explores the genesis of the idea of *nómos* in ancient Greece as it emerges from some relevant ancient sources

PAROLE CHIAVE

Grecia
Legge di natura
Legge divina
Legge sovrana
nómos

KEYWORDS

Greece
Natural law
Divine law
Sovereign law
Nómos

Contributo sottoposto a procedura di valutazione "double blind".