



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea in Storia

*Schiavitù e democrazia.
L'apporto del fenomeno schiavile
alla politica dell'Atene classica.*

Relatore:

Prof. Flavio Raviola

Laureando:

Giorgio Bezzon

Matricola: 2013321

ANNO ACCADEMICO 2023/2024

A tutti coloro che mi ricomprerebbero, per ben due volte,
se venissi venduto come schiavo,
ma in particolare a Erica per avermi sempre spronato e supportato,
per essermi stata accanto da quando ho iniziato questo percorso,
e lo è anche ora che sono arrivato alla sua conclusione.

INDICE:

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO 1: Che cos'è la schiavitù?	5
- <i>L'evoluzione della parola "schiavo" nel vocabolario greco</i>	5
- <i>Aristotele e la "teoria della schiavitù naturale" nella Politica</i>	10
- <i>Chi erano gli schiavi?</i>	17
- <i>Il concetto democratico di libertà</i>	20
CAPITOLO 2: La cittadinanza e il diritto	23
- <i>Solone</i>	25
- <i>La cittadinanza</i>	30
- <i>Il diritto degli schiavi</i>	34
- <i>La manomissione degli schiavi</i>	40
CAPITOLO 3: Lo scontro che radica l'idea di libertà	45
CONCLUSIONE	53
BIBLIOGRAFIA	59

INTRODUZIONE

Questo elaborato ha lo scopo di indagare l'evoluzione dell'istituzione schiavile non soltanto dal punto di vista storico, ma evidenziandone anche la funzione politica fondamentale quale sostegno pratico e ideologico della democrazia ateniese. Proprio in ragione di questo approccio duplice, si farà ricorso a fonti tra loro differenti quali testi di storici contemporanei come Erodoto, di filosofi come Aristotele, e tragediografi Eschilo, solo per fare alcuni esempi.

In particolare, è necessario indagare in che modo il rapporto dicotomico che si instaura tra lo schiavo e il libero sia funzionale alla creazione dei presupposti essenziali per la nascita, nella *polis* di Atene, di quella specifica forma politica che è la democrazia. Si intendono scandagliare anche le prospettive concettuali, lessicali, filosofiche e giuridiche che conducono i Greci a ritenersi superiori rispetto al barbaro, giacché comprendere le ragioni che radicano questa differenza permette di riconoscere il ruolo che la schiavitù svolge in quanto cartina tornasole di una politica che si fonda sulla libertà: i barbari vengono considerati inferiori anche in ragione della loro sottomissione ai propri governanti e ciò spinge i Greci a considerarli schiavi “per natura”.

Per mostrare il ruolo cardine svolto dalle guerre persiane nella creazione del senso di superiorità morale, civile e politica dei Greci e illustrare così un'ulteriore articolazione del rapporto tra schiavitù e libertà non è stato sufficiente fare riferimento ai soli testi storiografici e, pertanto, nelle pagine del terzo capitolo si è analizzata un'opera teatrale di Eschilo, che acquisisce un valore particolarmente “esemplare”.

Nonostante il tema della schiavitù sia stato oggetto di grande interesse da parte degli studiosi di storia, le ricerche preparatorie per il presente lavoro hanno fatto emergere come pochi contributi siano stati dedicati a indagare la democrazia come istituzione a partire proprio dalla posizione di coloro che ne sono esclusi. Fatto tanto più sorprendente quando si consideri che questi rappresentano, stando alle stime, la maggior parte dei residenti della *polis* di Atene.

L'aspetto più interessante che questa prospettiva permette di evidenziare è che sono proprio questi individui esclusi dalla cittadinanza che creano la base della libertà sui cui poggia l'intera impalcatura democratica ateniese, non solo dal punto di vista meramente economico (che non è da sottovalutare), ma anche in senso squisitamente concettuale e ideologico.

Prima di procedere nella trattazione è importante sottolineare come non sia del tutto possibile far ricadere la definizione della schiavitù nell'antichità, in particolare quella presente nell'Atene di periodo classico, all'interno di quella elaborata dalla contemporaneità e così riferita, per esempio, dall'*Enciclopedia Treccani*:

Condizione propria di chi è giuridicamente considerato come proprietà privata e quindi privo di ogni diritto umano e completamente soggetto all'arbitrio del legittimo proprietario.¹

Questa demarcazione tra soggetti liberi e soggetti considerati come una proprietà privata e senza alcun diritto, per l'Atene classica, è imprecisa: tale definizione discende direttamente dalle esperienze coloniali moderne, in particolare da quelle anglo-americane, che vedono lo sfruttamento della popolazione nera e la riflessione che nasce attorno alla tematica dell'abolizionismo, ma non coglie le sottili differenze tra questo tipo di schiavitù, che si potrebbe definire "moderna", e quella antica, specificamente ellenica.

Poiché la definizione di cui sopra è inapplicabile alla Grecia antica, si rende necessario tratteggiarne una specifica per la schiavitù greca, che sia capace di adattarsi a coloro che vivono in tale condizione. Compito non semplice dal momento che coesistono tra loro anche forme ambigue di sottomissione, come quella della servitù rurale, che non sono oggetto della presente trattazione.

Si raccomanda allora di pensare allo schiavo greco non come alla proprietà di un individuo, alla stregua di un qualunque oggetto acquistabile, ma come una persona priva di libertà, sottomessa a un libero che gli garantisce la soddisfazione delle necessità di base e una minima possibilità di autodeterminazione. Questa definizione, per quanto parziale, è più corretta se applicata al *doûlos* rispetto a quelle circolanti attualmente in riferimento a periodi storici più recenti, e nelle seguenti pagine sarà chiaro il motivo di questa precisazione.

¹ Treccani.it

CAPITOLO 1: Che cos'è la schiavitù?

- L'evoluzione della parola "schiavo" nel vocabolario greco

I greci usano più di un termine per indicare lo schiavo, come si può desumere dal terzo libro dell'*Onomastikon* di Polluce², che presenta una lista di vocaboli che identificano quanti sono sottoposti alla schiavitù.³

Molti di questi termini non presentano la medesima radice e ciò aumenta la varietà delle parole che possono essere utilizzate per descrivere il servo e lo schiavo, capaci di illustrare molte differenze relative alla condizione dei singoli individui: ci sono termini che identificano il luogo di nascita degli schiavi, altri che specificano se hanno una marchiatura e, addirittura, esistono appellativi che differiscono regionalmente.⁴

Questa particolarità della lingua mostra come, nella Grecia delle origini, non esista una parola unica e riconosciuta da tutti, capace di indicare universalmente lo stato di schiavo, e rende palese anche la compresenza di tutto uno spettro di situazioni complesse: non tutti coloro che sottostanno al potere di altri sono sottoposti all'istituto della schiavitù allo stesso modo e ciò mostra come questa situazione possa di variare in maniera significativa all'interno del mondo greco.

Esiste una lingua greca uniforme, ma è in continua trasformazione, varia attraverso le epoche tanto che le parole che designano originariamente lo statuto di schiavo sono poi andate perdute o si sono evolute nel corso del tempo: un esempio tra tutti è la parola *dmós*, molto usata nei poemi omerici per indicare chi è schiavo e poi sparita dal lessico in uso alle soglie del VII secolo a.C.⁵

Lo status di schiavo propriamente detto viene identificato per mezzo di due specifici termini: il primo è *doulos*, termine che si contrappone a *eleutheros*, il libero in senso giuridico; mentre il secondo è *andrapodon*, l'uomo con le zampe, fatto derivare dalla parola che indica il bestiame, come si dirà fra breve. Tutti gli altri vocaboli che vengono utilizzati per designare gli schiavi possono essere anche estesi a indicare uomini o donne che sono in stato di libertà, ma si trovano in una posizione subalterna rispetto al padrone: un esempio particolarmente significativo è *oiketēs*, la cui radice riprende l'*oikos*, la casa, che è infatti usato

² POLLUCE, *Onomastikon*, capitoli 73-93. In FINLEY M.I., *Gli status servili nell'antica Grecia*, in *Economia e società nel mondo antico*, a cura di Shaw B.D. e Saller R.P., Roma-Bari 1984 [London 1981], 175.

³ FINLEY M.I., *Gli status servili nell'antica Grecia*, in *Economia e società nel mondo antico*, a cura di Shaw B.D. e Saller R.P., Roma-Bari 1984 [London 1981], 174-177.

⁴ FINLEY, *Gli status servili nell'antica Grecia*, Roma-Bari 1984 [London 1981], 175-176.

⁵ ANDREAU J.-DESCAT R., *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, Bologna 2009 [Paris 2006], 12.

per indicare tutti i domestici omologandoli in un gruppo misto, senza una precisa distinzione tra libero e schiavo.⁶

I primi schiavi di cui si ha traccia per il mondo greco risalgono al periodo miceneo, tra il XIV e il XIII secolo a.C.: i loro nomi sono riportati sulle tavolette in lineare B rinvenute a Pilo e Cnosso, tradotte a partire dagli anni '50 del XX secolo per mano di Chadwick e Ventris.⁷ In questi resoconti compaiono le parole *do-e-ro* e *do-e-ra*, che sono l'equivalente di *doulos* e *doule*, che registrano alcuni individui come sottoposti all'autorità del palazzo e controllati nelle loro attività.

A riprova di ciò si può considerare come nelle tavolette di Cnosso gli operai impiegati nelle manifatture della lana siano elencati tutti, indistintamente, come *do-e-ro* e *do-e-ra*, indipendentemente dal tipo di sottomissione che li lega a tale contesto e dal tipo di servizio che svolgono in tali officine artigianali.⁸

La presenza, anche solo sporadica, di questi termini è la prova dell'esistenza di una condizione servile, ma il fatto che non siano giunti sino ai giorni nostri testi che testimonino la nascita della schiavitù durante il periodo miceneo fa presumere che gli schiavi siano già integrati nei palazzi, nelle proprietà dell'*élite*,⁹ senza che ci sia la necessità di censirli a livello amministrativo poiché essi vengono considerati figure talmente scontate e così poco rilevanti per la compagine sociale da non richiederne alcuna registrazione.¹⁰

Altra ragione che permette agli studiosi di affermare la presenza della schiavitù è il fatto che il termine *do-e-ro* è accompagnato dal nome che individua il proprietario o da un termine che rappresenta la funzione svolta dallo schiavo all'interno della società, come nel caso dei sacerdoti o degli "schiavi del dio".¹¹

La parola "schiavo" subisce un mutamento all'interno dei poemi omerici ed esiodei, che segnano la nascita della letteratura greca e rappresentano una descrizione della società per come si è sviluppata tra il IX e l'VIII secolo a.C.: all'interno dell'*Iliade* e dell'*Odissea* vi sono ricorrenze di termini che derivano dalla famiglia di *doulos*, ma sono molto rare e presenti unicamente o nella forma femminile di *doulē* o in quella dell'aggettivo *doulis* (proprio o tipico dello schiavo, "schiavile"), come vedremo tra un istante.

A seguire due esempi per l'impiego di *doule*:

⁶ ANDREAU J.-DESCAT R., *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, 12.

⁷ BREGLIA L., GUIZZI F., RAVIOLA F., *Storia greca*, Napoli 2015, 23-24.

⁸ GODART L., *Gli schiavi nei documenti in lineare B*, «Fondazione Istituto Gramsci» 4, 1985, 848-849.

⁹ ANDREAU - DESCAT, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, 23.

¹⁰ GODART L., «StudStor» 26.4, 1985, 849.

¹¹ ANDREAU - DESCAT, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, 24.

[...] fino al giorno in cui ti farà sua sposa o sua schiava (*doule*)! [...]¹²

[...] da una schiava (*doule*), gli Dei non avevano concesso altri figli a Elena [...]¹³

Mentre la parola più usata, all'interno dei poemi epici, è *dmós*, che però viene poco utilizzata all'infuori di questa particolare tipologia di racconto. Questo vocabolo potrebbe derivare dal verbo *damaó* che significa "catturare": ciò non solo mostrerebbe immediatamente come la schiavitù sia originariamente legata alla cattura violenta, ma spiegherebbe anche la ragione per cui tutti gli schiavi di cui si fa menzione all'interno dei poemi omerici sono tali non per nascita, ma perché ridotti con la forza a cedere la propria libertà. Un esempio di questa modalità di assoggettamento si ritrova nelle parole di Eumeo, porcaro di Odisseo, che quando narra la propria vita inizia il suo racconto con il *doulion emar*, il "giorno della schiavitù".¹⁴

Zeus, il signore del tuono, toglie all'uomo
metà della sua virtù, quando catturi giorno schiavile.¹⁵

In Omero non vi è mai una dicotomia netta tra libero e schiavo, poiché anche chi è libero di fatto deve rendere conto a un'autorità a cui è soggetto (il soldato risponde al principe e i principi rispondono all'assemblea dei pari e al generale delle schiere) e non ha diritti individuali. I liberi vengono chiamati con il termine qualificativo *eleútheros*, inizialmente usato per alludere alla libertà di una comunità, per poi evolvere come aggettivo usato per indicare la libertà nella comunità.¹⁶ In Omero non c'è traccia di un concetto di libertà declinato al singolare e conferito al soggetto nella sua individualità, ma si tratta sempre di un attributo collettivo o di comunità.¹⁷

[...] verrà il giorno in cui la sacra Ilio dovrà perire
e così anche Priamo e la gente di Priamo guerriero:
ma io non avrò tanto dolore io ne avrò per i Troiani,

¹² OMERO, *Iliade*, III, 409.

¹³ OMERO, *Odissea*, IV, 12.

¹⁴ ANDREAU - DESCAT, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, 26-27.

¹⁵ OMERO, *Odissea*, XVII, 323-324. La variante *duoleios* è in *Odissea*, XXIV, 252.

¹⁶ CASSOLA F., *Ἐλεύθερος-ereutero*, in *Syntelesia Vincenzo Arangio-Ruiz*, I, a cura di Guarino A. e Labruna L., Napoli 1964, 270-271.

¹⁷ GARLAN Y., *Gli schiavi nella Grecia antica: dal mondo miceneo all'ellenismo*, Milano 1984, 31-32.

non per la stessa Ecuba, non per il sovrano Priamo,
non per i fratelli, che molti e gagliardi
cadranno nella polvere per mano dei nemici,
quanto per te, dopo che qualche Acheo vestito di bronzo,
ti trascinerà via in lacrime, togliendoti la libertà:
allora, vivendo in Argo, dovrai tessere la tela per un'altra
e portare acqua alla fonte Messeide o all'Iperea,
contro la tua volontà: un grave destino peserà su di te.¹⁸

Poiché i poemi omerici hanno come scopo precipuo la narrazione di storie e vicende eroiche, ne deriva che tutte le informazioni circa la situazione degli schiavi che si è in grado di desumere da essi vengano estrapolate dalle scene più disparate, quali quelle di battaglia, quelle in cui vengono raccontate le peripezie dei personaggi o quelle in cui vengono descritti i vari rituali della vita sociale e non vi siano riferimenti che mostrino come avviene la costrizione in schiavitù e quali siano le condizioni di vita che da ciò derivano. Si tratta di un lavoro di ricostruzione indiretto che beneficia delle suggestioni interne alla narrazione e, in ragione di ciò, persino il vocabolario e le scelte lessicali operate possono fornire dati utili.

Ancora una volta in Omero è possibile trovare testimonianza dell'utilizzo di specifici lemmi che derivano dall'epoca micenea e che poi vengono utilizzati sempre di più nel corso dei secoli per designare gli schiavi: in particolare, ci si riferisce all'usanza, cui si accennava sopra, di chiamare lo schiavo *andrápodon*, ovvero "uno con i piedi da uomo", in contrapposizione a *tetrápodon*, "quadrupede"¹⁹ o "bestiame". Nella stesura di entrambe le opere compare un'unica occorrenza di questa formula, utilizzata in riferimento alla vendita di prigionieri di guerra.²⁰

Infatti, i Greci sfruttano la guerra anche come modalità di riduzione in schiavitù soprattutto di donne e bambini, che sono più facili da sottomettere, tenere in cattività e, successivamente, assorbire nella nuova comunità. Gli uomini vengono uccisi sul campo di battaglia o al momento della sconfitta, mentre madri e infanti vengono catturati e costretti a svolgere all'interno della casa, dell'*òikos*, i lavori più semplici, acquistando uno specifico *status* sociale che è direttamente vincolato all'appartenenza a una casa.²¹ È importante sottolineare come è fondamentale per una donna e, di conseguenza, per la sua prole, essere parte di questa unità minima, poiché la protezione del maschio adulto più anziano si estende anche alla sua proprietà e garantisce così che non ci sia il pericolo di oppressione da parte di terzi.

¹⁸ OMERO, *Iliade*, VI, 448-458.

¹⁹ GARLAN Y., *Gli schiavi nella Grecia antica: dal mondo miceneo all'ellenismo*, 32.

²⁰ *Ibid.*, 28-29, (*Iliade*, VII, 475).

²¹ ROSIVACH V.J., *Enslaving barbaroi and the athenian ideology of slavery*, «Historia» 1999, 140-141.

Si può incorrere nella sottomissione di tipo schiavile nel caso in cui, a seguito di una guerra combattuta tra Greci, una città venga conquistata: questo evento comporta la cattura di gran parte della popolazione non maschile, che diventa apolide, quindi priva di un luogo in cui rifugiarsi e impossibilitata a beneficiare della protezione che deriva dall'appartenenza ad una comunità: ciò comporta il progressivo disconoscimento dell'identità di questi uomini che non vengono più riconosciuti come Greci, ma vengono considerati, dai loro conquistatori, solamente come schiavi.²²

Nel caso in cui, invece, la guerra avvenga in opposizione a popolazioni considerate "barbare", la loro riduzione in schiavitù non solo è considerata una conseguenza immediata derivante dalla vittoria di una parte sull'altra, ma si ammanta di una sorta di ineluttabilità dovuta alla convinzione, diffusa tra i Greci, di essere rappresentanti di comunità che per natura sono più evolute. Le argomentazioni a favore della riduzione in schiavitù dei barbari sono pertanto più semplici da sostenere poiché fanno perno su una gerarchia fondata sulla preminenza dei Greci che è loro connaturata, come si vedrà in riferimento alla *Politica* di Aristotele.

A partire dal VII secolo a.C., il vocabolario greco comincia a sedimentarsi e a prendere le forme di quella che sarebbe poi diventata la lingua classica: iniziano ad affermarsi tutte le parole che derivano dalla famiglia di *doulos* per indicare gli schiavi e si assiste alla progressiva scomparsa di vocaboli come *dmós*, che ricompare poi unicamente all'interno del teatro del V secolo a.C.²³

Proprio in questo secolo alla trasformazione di tipo linguistico se ne affianca una di tipo istituzionale: la schiavitù muta da condizione generata da guerra, cattura e violenza a condizione inglobata all'interno della sfera economica, derivante da una compravendita, dal commercio. Lo schiavo inizia pertanto ad essere acquistato con il denaro dagli abitanti di Chio, come sostiene Teopompo all'interno del diciassettesimo libro delle *Filippiche*²⁴:

Gli abitanti di Chio furono i primi Greci, dopo i Tessali e i lacedemoni, a servirsi di schiavi, ma [ottenevano] non nello stesso modo il loro possesso [...]. I Chii possiedono invece schiavi non greci, acquistati con denaro.²⁵

²² ROSIVACH V.J., «Historia» 1999, 140-141.

²³ ANDREAU - DESCAT, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, 33.

²⁴ *Ibid.*, 33-34.

²⁵ ATENEO, VI, 88.

- Aristotele e la “teoria della schiavitù naturale” nella Politica

Si è visto come, nel vocabolario greco, compaiono molti termini che identificano la schiavitù e delle situazioni intermedie tra questa e la libertà; è quindi opportuno affrontare l’argomento facendo riferimento alla situazione specifica della *polis* di Atene, della quale è possibile ricostruire molto grazie all’ampia documentazione che è giunta sino ad oggi e che rappresenta lo snodo principale per l’evoluzione del concetto di schiavitù, in relazione e contrapposizione con quello di libertà.

La schiavitù ha origine, secondo la teoria esposta da Caporali in *Uguaglianza*²⁶, come conseguenza del cosiddetto *pòlemos*, lo stato di guerra tra due *poleis* greche che non solo è una tra le modalità più comuni e diffuse con cui queste si relazionavano tra loro, ma è anche la via principale di approvvigionamento della forza schiavile.

Proprio a causa della preminenza di questa forma di asservimento, generata appunto dalla guerra tra entità statali simili, i Greci del V secolo a.C., iniziano a farsi delle domande circa la legittimità di questo assoggettamento.

La riflessione etica che ne scaturisce mostra di essere sempre consapevole dell’impossibilità di rinunciare a questa istituzione, poiché essa garantisce due funzioni essenziali per ogni città, ovvero: la creazione di un soggetto altro che, opponendosi costitutivamente al cittadino, permette a quest’ultimo il riconoscimento di sé come parte della comunità politica e l’espletamento delle attività essenziali per la sussistenza, garantendo in questo modo la possibilità, per il padrone, di partecipare alle attività dell’assemblea, nel consiglio dei Cinquecento o del tribunale popolare, assolvendo attivamente il proprio ruolo politico di cittadino.

Per ovviare a tale aporia, gli Ateniesi, ma in generale i Greci tutti, ricorrono allora alla contrapposizione estremamente forte e irriducibile tra Barbaro ed Elleno, che si ripercuote anche in ambito civico tra schiavo e cittadino, tra schiavo e libero, rendendo necessarie entrambe le figure per la loro definizione in reciproca contrapposizione.

L’autore antico che rende meglio la figura dello schiavo e quindi, di concerto e in negativo, quella del libero, inserendosi appunto nella riflessione circa l’eticità della schiavitù, è Aristotele (Stagira, 284 a.C.- Calcide, 322 a.C. circa) che elabora nel terzo capitolo della *Politica* quella che è nota come la sua “teoria della schiavitù naturale”.

Egli parte da una distinzione assoluta tra “padrone” e “schiavo”:

²⁶ CAPORALI R., *Uguaglianza*, Bologna 2012, 11.

In realtà, l'essere che può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo: perciò padrone e schiavo hanno gli stessi interessi.²⁷

A differenza dei pensatori che lo precedono, uno tra tutti Platone, che ritengono che governare uno Stato, un regno, una proprietà o degli schiavi sia sostanzialmente la medesima cosa, fatta salva l'ampiezza del potere del governante, Aristotele delinea un sistema gerarchico più articolato, caratterizzato innanzitutto da due importanti relazioni che garantiscono l'esistenza di coloro che ne fanno parte: quella che si instaura, istintivamente, tra maschio e femmina per la prosecuzione della specie e quella tra sovrano naturale e governato per natura, che ha come proprio fine la conservazione.²⁸

Come si può facilmente desumere, è la seconda forma di relazione quella più importante, che ha un valore politico poiché motiva la superiorità del padrone sullo schiavo, giustificandola alla luce della capacità del primo di prevedere, per mezzo del proprio intelletto, ciò che avverrà nel futuro, in modo da proteggere l'esistenza di entrambi. Per natura lo schiavo è carente di questa capacità poiché egli sembra capace solo di lavorare per mezzo del proprio corpo: il suo apporto alla relazione è la fatica fisica, muscolare²⁹.

Per natura, dunque, femmina e schiavo sono distinti [...]: tra i barbari la donna e lo schiavo sono sullo stesso piano e il motivo è che ciò che per natura comanda essi non l'hanno, e quindi la loro comunità è formata di schiava e di schiavo.³⁰

Confermando di abbracciare l'opinione diffusa al proprio tempo tra i Greci circa l'inferiorità costitutiva dei barbari, Aristotele afferma che tra questi ultimi, a causa della mancanza di governanti naturali, sia le donne che gli schiavi condividono il medesimo rango, deducendone che la *koinonìa* politica dei barbari altro non sia che un'unione di schiavi. Egli trova poi conferma della propria posizione in un celebre passo dell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide, che afferma: "Dominare sopra i Barbari agli Elleni ben s'addice"³¹.

²⁷ ARISTOTELE, *Politica*, I, 1252a 32-35 (trad. Renato Laurenti).

²⁸ GOLDSCHMIDT V., *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo*, in *Schiavitù antica e moderna*, a cura di Sichirollo L., Napoli 1979, 184.

²⁹ MILLET P., *Aristotle and slavery in Athens*, «G&R» 54.2, 2007, 180.

³⁰ ARISTOTELE, *Politica*, I, 1252b 1-7 (trad. Renato Laurenti).

³¹ EURIPIDE, *Ifigenia in Aulide*, 1400.

Aristotele fornisce una serie di informazioni che rendono possibile l'identificazione di chi è uno schiavo naturale, ma a causa del metodo delle analogie, utilizzato dal filosofo, è molto complesso distinguere tra ciò che è il frutto della sua particolare posizione teorica e ciò che invece è il risultato di una pura osservazione "scientifica" del mondo.

Un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo: e appartiene a un altro chi, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà: e oggetto di proprietà è uno strumento ordinato all'azione e separato.³²

Aristotele, in questo passaggio, definisce chi è lo schiavo: una persona che lo è costitutivamente; infatti, esserlo o meno non dipende dagli accidenti della vita o da circostanze contingenti, ma è determinato dallo statuto ontologico del singolo individuo: si è per natura portati alla soggezione a qualcuno che, sempre per natura, è tenuto a governare.

Nella definizione, di cui sopra, si può notare come Aristotele equipari lo schiavo a un oggetto di proprietà³³, uno strumento subordinato a un proprietario che ne dispone interamente. Il proprietario, dunque, modifica lo schiavo fino a renderlo un apparato utile ai suoi scopi, capace di lavorare e di sostenere anche il padrone, per mezzo della propria opera, affinché quest'ultimo possa dedicarsi ai suoi affari.

Ma abbiamo stabilito che lo schiavo è utile per le necessità della vita: di conseguenza è chiaro che ha bisogno di poca virtù (*aretè*), di quel tanto che gli basti onde non venga meno ai suoi lavori per intemperanza o per svogliatezza.³⁴

L'aspetto che permette di discernere chi è destinato alla schiavitù è determinato dalla predisposizione fisica al lavoro e alla fatica.

A rimarcare la differenza tra il libero e lo schiavo, Aristotele prosegue con una disamina del loro aspetto fisico.

³² ARISTOTELE, *Politica*, I, 1254a 15-19 (trad. Renato Laurenti).

³³ *Ibid.*, 1254a 15-19.

³⁴ ARISTOTELE, *Politica*, I, 1260 a-b (trad. Renato Laurenti).

Perciò la natura vuol segnare una differenza nel corpo dei liberi e degli schiavi: gli uni l'hanno robusto per i servizi necessari, gli altri eretto e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica (e questa si trova distinta tra le occupazioni di guerra e di pace): spesso però accade anche il contrario, taluni, cioè, hanno il corpo di liberi, altri l'anima, ché certo, se i liberi avessero un fisico tanto diverso quanto le statue degli dei, tutti, è evidente, ammetterebbero che gli altri meritano di essere loro schiavi: e se questo è vero nei riguardi del corpo, tanto più giusto sarebbe porlo nei riguardi dell'anima [...].³⁵

Alle difficoltà che incontra lo schiavo naturale nel *lógos* (parola) e nell'*aretè* (capacità di assolvere al proprio compito al meglio), attributi tipici del cittadino ateniese, si aggiunge, poi, un'ulteriore caratteristica che gli impedisce di essere riconosciuto come dotato di libertà: questa riguarda la sua postura rispetto al libero; egli è curvo, mentre il cittadino ateniese ha una postura eretta, sia fisica che morale e quest'ultima è la seconda caratteristica dirimente. Quello che Aristotele non esplicita, ma che è facile dedurre dalle sue parole, è che l'atteggiamento fisico curvo dello schiavo è dovuto alla fatica del lavoro che è costretto a svolgere e che grava sulla sua schiena, piegandola, in contrapposizione all'incedere diritto ed elegante del cittadino di Atene che procede a testa alta e non dove soggiacere alla stanchezza. Aristotele, però, nota come spesso avvenga un sovvertimento delle condizioni sopra delineate, ovvero che gli schiavi hanno talora un corpo adatto ad essere persone libere, mentre i liberi possono essere riconoscibili in quanto tali solo grazie all'attitudine morale, l'*areté*, qualora invece il loro aspetto fisico non indichi alcuna forma di superiorità. Ciò sembrerebbe contraddire tutto il discorso attorno all'importanza della bellezza del corpo, ma il filosofo, per evitare questa *impasse*, giunge a sottolineare come il vero discrimine che permette di riconoscere l'orientamento alla libertà di ciascun essere umano sia la bellezza dell'anima: è quest'ultima a determinare se si sia destinati alla superiorità o se si debba ricoprire una posizione subalterna. Tuttavia l'anima, non facilmente intelligibile sotto il profilo esteriore, porta comunque a manifestare il proprio valore per mezzo dell'armonica composizione del corpo che ne è rappresentazione immediata.³⁶

Aristotele si concentra poi sulla discussione del secondo problema, quello relativo alla riduzione in schiavitù di coloro i quali non sono considerabili schiavi naturali. Infatti, vi sono dati che permettono a molti storici di affermare che è probabile che una significativa parte della popolazione schiavile greca, compresa quella che abitava nella *polis* di Atene, sia composta da una moltitudine di Greci ridotti in schiavitù a seguito di campagne militari contro le regioni che possono essere raggiunte per terra o per mare³⁷. Questa considerazione ha un'importanza capitale perché attesta uno stato dei fatti che contribuisce

³⁵ ARISTOTELE, *Politica*, I, 1254b 27-40 (trad. Renato Laurenti).

³⁶ MILLET P., «G&R» 54.2, 2007, 185.

³⁷ ROSIVACH V.J., «Historia» 1999, 130.

a spingere Aristotele a cercare una giustificazione per forme di schiavitù che non rientrano nel paradigma di quella naturale.

Egli, dunque, riporta le considerazioni di chi si oppone alla schiavitù generata dalla guerra:

Alcuni poi, rifacendosi del tutto, com'essi pensano, a una certa concezione del giusto (perché la legge esprime una certa forma di giusto), ammettono che la schiavitù di guerra sia giusta, ma nello stesso tempo la negano, perché è possibile che la causa della guerra non sia giusta e nessuno, in alcun modo, direbbe schiavo chi non merita di servire: [...] per tale motivo essi non vogliono dire schiavi costoro, ma i barbari.³⁸

Aristotele recupera, per giustificare la propria posizione a favore anche di questa forma di assoggettamento, una tradizione antica, risalente all'alba della civiltà, che prevede la sottomissione della popolazione che dopo le attività belliche risulti sconfitta, tradizione confermata anche dall'episodio dell'*Iliade* di Omero³⁹, in cui Achille rende schiava Briseide, figlia di Brise sacerdote di Apollo, trasformandola in una "schiava per legge", legge di guerra, in quanto parte del bottino.

È chiaro dunque che la discussione ha un certo motivo e non sempre ci sono da una parte gli schiavi per natura, dall'altra i liberi e che in certi casi la distinzione esiste e che allora agli uni giova l'essere schiavi, agli altri l'essere padroni e gli uni devono obbedire, gli altri esercitare quella forma di autorità a cui da natura sono stati disposti e quindi essere effettivamente padroni [...].⁴⁰

Proseguendo nel ragionamento, Aristotele ammette che possano esserci due paradigmi di schiavitù: uno per cui la libertà e la mancanza della stessa vengono sancite per natura; l'altro che considera tale forma di relazione capace di generare una serie di conseguenze, che possono rivelarsi vantaggiose per entrambe le parti coinvolte e che fanno dunque sì che la schiavitù per legge sia giusta⁴¹. Questa soluzione altro non è che un'allusione al buon governo, la cui caratteristica principale è che tutte le componenti coinvolte ricavano benessere da una buona organizzazione e soffrono a causa della mala gestione; se ne deduce che, essendo lo schiavo una proprietà del padrone con un ruolo di rilievo nella sua vita, egli necessita di essere

³⁸ ARISTOTELE, *Politica*, I, 6-7, 1255a-b, 22-29 (trad. Renato Laurenti).

³⁹ OMERO, *Iliade*, I, 184 e *passim*.

⁴⁰ ARISTOTELE, *Politica*, I, 6-7, 1255b, 5-10 (trad. Renato Laurenti).

⁴¹ MILLET P., «G&R» 54.2, 2007, 186.

ben guidato per poter prosperare, ma possa, a sua volta e nonostante la condizione di inferiorità, arrecare danno al padrone qualora sia mal diretto.

È chiaro anche da queste condizioni che l'autorità del padrone e dell'uomo di stato non sono la stessa cosa e neppure tutte le altre forme di dominio sono uguali tra loro, come pretendono taluni [...].⁴²

Aristotele, pur rifacendosi alla dottrina del buon governo, ritiene che dirigere un regno sia completamente differente dalla gestione di uno schiavo perché reputa che la differenza principale tra le due categorie di dominio sia che l'uomo di Stato governi su persone libere, uguali e capaci di godere dei medesimi diritti e sottoposte ai medesimi doveri, mentre il padrone dello schiavo governi su coloro che sono assoggettati e, dunque, eteronormati, per natura.⁴³

Dunque, è evidente che taluni sono per natura liberi, altri, schiavi, e che per costoro è giusto essere schiavi.⁴⁴

Con queste parole Aristotele difende l'istituzione della schiavitù rispetto agli attacchi dei detrattori che, già nel V secolo a.C., avevano una visione diametralmente opposta rispetto a quella giustificata dal filosofo e consideravano la schiavitù come una condizione non naturale.

[...] per altri l'autorità padronale è contro natura (giacché la condizione di schiavo e di libero esistono per legge, mentre per natura non esiste tra loro differenza alcuna): per ciò non è affatto giusta, in quanto fondata sulla violenza.⁴⁵

Noi possiamo essere certi dell'esistenza di queste voci, di cui Aristotele non fornisce i nomi, grazie ad alcune testimonianze e alla loro menzione in opposizione a coloro che distinguono re, politico e padrone di schiavi solo in base al numero di quanti siano soggetti al loro potere. Non è possibile individuare

⁴² ARISTOTELE, *Politica*, I, 6-7, 1255b, 16-18 (trad. Renato Laurenti).

⁴³ MILLET P., «G&R» 54.2, 2007, 186.

⁴⁴ ARISTOTELE, *Politica*, I, 5-6, 1255a, 1-3 (trad. Renato Laurenti).

⁴⁵ *Ibid.*, I, 3, 1253b, 21-24.

storicamente tali oppositori, ma si è certi invece che le argomentazioni contrarie siano basate sull'opposizione tra natura e legge, stabilendo l'ingiustizia della schiavitù.⁴⁶

Ci sono storici moderni, come per esempio Moses Finley in *Schiavitù antica e ideologie moderne*⁴⁷, che affermano che si ebbero delle risposte esplicite, cioè scritte, date da questi pensatori ad Aristotele, che si possono intravedere anche in alcuni passaggi della *Politica*, tra cui quello citato sopra, ma che non sono arrivate fino ai nostri tempi. Per Finley questi testi scritti da detrattori dell'istituzione schiavile risultano “difficili da trovare nella letteratura sopravvissuta”⁴⁸, anche a causa di una mancata loro conservazione e tradizione.

Gli oppositori all'istituzione schiavile, che si rivolgono certamente a una ristretta *élite* di lettori o ascoltatori, sono forse da identificare nei filosofi che si occupavano di morale e, sembrerebbe, anche in Euripide;⁴⁹ essi avrebbero argomentato la loro posizione sulla base della dicotomia che viene individuata tra natura e legge e avrebbero assegnato allo schiavo più *aretè* di quanta Aristotele accordi loro.⁵⁰

Leggendo con attenzione il primo libro della *Politica* ci si rende conto che Aristotele usa la schiavitù solo come spunto “narrativo” per analizzare le varie forme di buon governo e, di conseguenza, anche delle versioni degenerate dello stesso: infatti egli sfrutta la dicotomia tra padrone e schiavo come utile esempio per distinguere il governo democratico, come quello presente ad Atene, fondato sul rapporto paritario tra cittadini, dal governo dispotico, presente in altre forme statali e basato su una rigida gerarchia.⁵¹

L'immagine della schiavitù che nasce dalla lettura del testo aristotelico è quella di un'istituzione difficile da sostenere nella teoria, poiché la schiavitù ricalca, come modalità di imposizione del potere sugli individui, la disprezzata forma tirannica o la monarchia persiana.⁵²

Aristotele, grazie all'ipotesi dell'esistenza della schiavitù “per natura”, conferisce una particolare efficacia al dispotismo, rischiando di giustificarlo. Tuttavia, tale presa di posizione non è compatibile con l'attaccamento alla libertà che contraddistingue il filosofo, in quanto greco.

Infatti egli sottolinea subito come il dispotismo dei barbari sia sostanzialmente differente da quello che i Greci esercitano nei confronti dei propri schiavi, poiché quest'ultimo è una forma di potere stabile,

⁴⁶ CAMBIANO G., *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in *La schiavitù nel mondo antico*, a cura di M.I. Finley, Roma-Bari 1990 [London 1987], 27-28.

⁴⁷ FINLEY M. I., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Roma-Bari 1981 [London 1980], 161.

⁴⁸ FINLEY, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, 161.

⁴⁹ *Ibid.*, 161.

⁵⁰ *Ibid.*, 161.

⁵¹ MILLET P., «G&R» 54.2, 2007, 192.

⁵² In merito vedere Capitolo 3, 45.

ereditaria e radicata nella legge della società, fondata sul consenso dei dominati e volta al miglioramento delle condizioni di vita di tutte le persone coinvolte.

Questa forma di potere esercitata dai Greci viene interpretata tanto positivamente da permettere al filosofo di accennare alla possibilità di un dominio più ampio, simile a quello sugli schiavi naturali, ma imposto a interi popoli, stabilito per volontà e per il bene dei dominanti stessi. Questo soggiogamento può essere imposto da una civiltà più progredita su una meno avanzata. Però le popolazioni assoggettate non possono essere considerate composte di schiavi naturali, perché avrebbero un'organizzazione statale troppo avanzata per essere considerati *barbaroi* e quindi non beneficerebbero appieno del dominio altrui.

Aristotele è il solo commentatore greco che si sia impegnato a fornire un'analisi formale e sistematica della schiavitù nell'antichità. La filosofia morale successiva ad Aristotele è segnata da una frattura tra moralità e società, dal momento che comincia a ridurre la virtù all'interno dell'anima del singolo e a dare maggior importanza all'indifferenza nei confronti delle condizioni esterne contingenti, siano esse lo *status* sociale o la libertà personale.⁵³

- Chi erano gli schiavi?

Il sentimento che permette ai Greci di riconoscersi raccolti sotto la comune bandiera della grecità si va formando durante il periodo della colonizzazione, tra l'VIII e il V secolo a.C., poiché questa porta le genti della penisola greca in contatto con tutte le altre popolazioni che abitano le coste del Mar Mediterraneo e del Mar Nero. Questo importante movimento comporta l'incontro tra Greci e popolazioni autoctone e dunque permette il confronto tra le istituzioni statali, come le città-stato, o *poleis*, in madrepatria, e le altre forme di organizzazione presenti sul territorio raggiunto dalle migrazioni. Ciò fa sì che si sviluppi progressivamente un sentimento di appartenenza alla città di provenienza e si formi il concetto di un'identità panellenica.⁵⁴

Contemporaneamente allo sviluppo di questo sentire comune, si cominciano a formare anche le istituzioni panelleniche che coinvolgono gli abitanti della penisola greca quali i giochi olimpici, pitici e istmici, che sono riservati ai soli Greci, e come l'anfizionia delfica, che delimita, per mezzo di norme molto restrittive, la conduzione della guerra tra Greci.⁵⁵

⁵³ FINLEY, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, 162.

⁵⁴ NIPPEL W., *La costruzione dell'«altro»*, in *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, I, Torino, 1996, 166-67.

⁵⁵ *Ibid.*, 168.

Queste istituzioni non permettono la partecipazione delle popolazioni che non siano etnicamente greche, rendendo così evidente una forma, ancora embrionale, di unità di popolo, che è fondamentale per comprendere la presa di posizione contraria all'invasore persiano durante la prima metà del V secolo a.C..⁵⁶

Di pari passo alla costituzione del senso di appartenenza alla comunità greca in generale si comincia a radicare l'idea di cittadinanza, declinata per ciascuna singola *polis*, come una forma di inclusione nel corpo politico da cui derivavano specifici diritti.

Emblematica per descrivere questa configurazione è, per tornare a focalizzare il discorso su Atene, la riforma di Solone che prevedeva l'abolizione della schiavitù per debito. Ne deriva, quale principale e straordinaria conseguenza, che nessun Ateniese sia riducibile in schiavitù propria *polis*.

Se ne deduce che ogni schiavo presente nella città debba obbligatoriamente essere originario da qualche altra *polis* o essere nato in Atene, ma da madre schiava.⁵⁷

Dopo la rimozione della schiavitù per debiti e il riconoscimento della costitutiva libertà di cui gode ciascun singolo, come possono perseverare i Greci e, in particolare, gli Ateniesi a sfruttare il lavoro di terzi posti in condizione di inferiorità?

La risposta sta nel fatto che i Greci tendono a dividere e a categorizzare il mondo tramite coppie di opposti irriducibili che, per fare una generalizzazione di massima, si possono individuare nei due macrogruppi contrapposti dei "Greci" e di tutti coloro che sono "Non Greci". Nel primo gruppo rientrano, naturalmente, tutti coloro che sono definibili come Elleni, mentre il secondo gruppo è formato da tutti coloro che non solo non sono Greci, ma che non possono diventarlo.⁵⁸

La distinzione fondamentale che interviene nella suddivisione tra i due gruppi è che i "Greci", sebbene diversi tra loro a causa delle varie forme istituzionali che costituiscono le basi politiche delle varie *poleis*, delle regioni differenti di insediamento e dei dialetti parlati, si riconoscono comunque come appartenenti a una stessa etnia; mentre i "Non Greci" si distinguono per il fatto di non essere considerati come un insieme eterogeneo di popoli, ma vengono interpretati come un gruppo unico e indistinto, i cui i membri condividono la medesima natura. Si stabilisce così l'omologazione di tutti i "Barbari" tra loro e si sostiene, pertanto, che "un barbaro è uguale a tutti gli altri barbari allo stesso modo"⁵⁹, senza alcuna distinzione tra loro.

⁵⁶ In merito vedere Capitolo 3, 45.

⁵⁷ FINLEY M.I., *Tra schiavitù e libertà*, in *Economia e società nel mondo antico*, a cura di Shawn D. e Saller R.P., Roma-Bari 1984 [London 1981], 153-154.

⁵⁸ ROSIVACH V.J., «Historia» 1999, 142.

⁵⁹ *Ibid.*, 142.

Si viene dunque a creare così la spartizione fondamentale tra “Chi è Greco” e “Chi è *barbaros*”, chi è Altro rispetto al Greco.⁶⁰ Un'altra importante categoria distintiva è la lingua parlata, il *lógos*, che rappresenta l'originale criterio di differenziazione del *barbaros* dal Greco.⁶¹

La distinzione di cui sopra rappresenta uno iato con valore capitale poiché permette ai Greci, e in particolare agli Ateniesi, di possedere uno schiavo che, come si è visto nel pensiero di Aristotele, diventa un oggetto di proprietà: la possibilità di negare la soggettività di quest'ultimo è resa più agevole e psicologicamente accettabile per mezzo della definizione dello schiavo come di un Altro, capace di obliterare le somiglianze tra esseri umani, in favore della differenza costitutiva del barbaro rispetto al Greco.

Quanto appena affermato, però, rende problematica l'associazione, che i contemporanei sono soliti fare, di Atene come culla della “libertà”: infatti la *polis* ateniese è la città che ha il maggior numero di schiavi, di cui non si può stabilire il numero certo, ma di cui possediamo un'idea generale per mezzo delle testimonianze derivate da opere scritte.

La licenza degli schiavi e dei meteci è poi grandissima in Atene, dove tu non puoi battere uno schiavo, né egli ti cederà il passo. La ragione per cui questa è una consuetudine del luogo è presto detta. Se fosse in uso che il cittadino libero battesse lo schiavo e il meteco o il liberto, spesso gli capiterebbe, credendolo uno schiavo, di bastonare un Ateniese.⁶²

La così grande presenza di schiavi nella città, tale da non riuscire a distinguere la condizione dei passanti a prima vista, è dovuta alla costante e sempre maggiore richiesta di forza lavoro per le botteghe artigiane, o le prime manifatture o “fabbriche”, e da parte dei cittadini per le attività agricole e domestiche. Infatti non esistono attività, escluse quelle che ricadono nell'ambito politico o militare, in cui la presenza di schiavi non sia assolutamente centrale e, anzi, spesso essi rappresentano la colonna portante del lavoro, tanto che vi sono settori all'interno dei quali gli uomini liberi non hanno possibilità di trovare impiego perché vi è un assoluto predominio della manodopera schiavile. Questo dato porta alla luce una situazione fondamentale: non è la natura del lavoro svolto che distingue lo schiavo dall'uomo libero, ma è lo status dell'individuo a determinarne l'autonomia.⁶³

⁶⁰ ROSIVACH V.J., «Historia» 1999, 142.

⁶¹ NIPPEL W., in *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, 168.

⁶² PSEUDO-SENOFONTE, *La costituzione degli Ateniesi*.

⁶³ FINLEY, in *Economia e società nel mondo antico*, 159-160.

La motivazione principale che giustifica la permanenza dell'istituzione della schiavitù è che le società antiche necessitano di lavoro dipendente e involontario, che è semplicemente indispensabile per poter garantire la prosecuzione della produzione di beni e quindi il mantenimento del notevole (per l'epoca) benessere in cui gli Ateniesi sono ormai immersi.⁶⁴

Come si è già osservato, la maggior parte degli schiavi sono però donne e bambini nati da madre schiava o prigionieri di guerra, è evidente che queste figure non sono sufficienti per portare a termine tutta la mole di lavoro necessaria alla prosecuzione di un'economia come quella ateniese, è quindi imprescindibile recuperare braccia maschili da immettere nel lavoro coatto.

Ecco che si rende necessario lo sviluppo di un mercato che fornisca il personale per supplire a tale mancanza: si assiste, dunque, alla nascita di empori e mercanti specializzati nella compravendita di questa merce, lo schiavo, effettuata con regolari contratti di vendita, cui si fa riferimento anche nella *Contro Atenogone*⁶⁵ di Iperide; tuttavia di questi documenti non si hanno reperti fisici, contrariamente a quanto è avvenuto per quelli provenienti da altre parti del Mediterraneo.

- Il concetto democratico di libertà

Atene, che era già potente, allora, liberata dai tiranni, divenne ancora più potente. In essa primeggiavano due uomini, Clistene dei Alcmeonidi, che si dice avesse corrotto la Pizia, e Isagora figlio di Tisandro, che era di nobile famiglia, ma io non sono in grado di dirne l'origine; però la gente della sua famiglia sacrifica a Zeus Cario.⁶⁶

Il passo di Erodoto introduce le figure chiave per la realizzazione della dottrina politica della democrazia e, in particolare, Clistene cui si deve la divisione in dieci tribù della popolazione ateniese, l'instaurazione dell'isonomia e la creazione dell'istituto dell'ostracismo.

L'ascesa al potere di quest'ultimo segue l'emblematico evento della "cacciata dei tiranni" che segna in modo indelebile la concezione che gli Ateniesi stessi hanno della propria democrazia: il dominio dei Pisistratidi è il periodo in cui la forma politica ateniese è più somigliante a quella persiana, caratterizzata dalla concentrazione nelle mani di un solo sovrano assoluto di tutto il potere decisionale.

⁶⁴ FINLEY, in *Economia e società nel mondo antico*, 167.

⁶⁵ IPERIDE, *Contro Atenogene*, col. VIII 2-16.

⁶⁶ ERODOTO, *Storie*, V, 66.1 (trad. A. Izzo D'Accinni).

Il lascito della parentesi tirannica è un rafforzamento ulteriore, rispetto al periodo soloniano, del concetto di libertà, che diventa, dunque, l'attributo per antonomasia capace di identificare il cittadino e di contrapporlo a chi non appartiene alla *polis* e, soprattutto determina la preminenza che Atene comincia a esercitare sul mondo attico, come Erodoto narra:

Allora quando i Lacedemoni ebbero in loro possesso questi oracoli, vedendo che gli Ateniesi diventavano più potenti e non erano affatto disposti a obbedir loro, compresero che la stirpe attica essendo libera sarebbe divenuta pari a loro per potenza, mentre se sottoposta a un governo tirannico sarebbe stata debole e pronta a obbedire [...].⁶⁷

Erodoto presenta, con queste poche parole, l'affermazione che diventa poi centrale nel pensiero politico ateniese, dall'istituzione dell'*isonomia* fino alla sottomissione al potere macedone ad opera di Filippo II di Macedonia, ovvero che lo stato di dipendenza dalla volontà di un tiranno non solo renderebbe un popolo, o una persona, soggetto, ma produrrebbe anche un effetto tremendamente negativo e immediato sulla forza dell'intera comunità cittadina, rendendo la *polis* più esposta al pericolo di essere soggiogata da forze esterne.⁶⁸

Le parole di Erodoto rappresentano una posizione emblematica per comprendere la motivazione per cui gli Ateniesi, in particolare, vedono la schiavitù, o comunque la sottomissione a una forza oppressiva, come una disgrazia: infatti ritengono che la *polis*, qualora sia governata da un tiranno, non sarebbe altro che una schiava alla mercè della volontà del padrone, che viene sempre immaginato come malevolo e interessato unicamente al proprio tornaconto.

È con questa elaborazione teorica che si forma, con particolare intensità, la nozione di libertà, tratteggiata in contrasto con la dipendenza dalla volontà di un sovrano, che poi sarebbe usata, come esplicitato precedentemente nel corso del presente scritto, da Aristotele per elaborare la sua teoria della schiavitù come modalità di relazione connaturata ai Barbari e assolutamente estranea alla natura del popolo greco, in particolare degli Ateniesi, popolazione a cui il filosofo si riferisce prevalentemente.

Si può notare, inoltre, come la teoria ateniese della democrazia sostenga che per essere individui liberi sia necessario vivere all'interno di una comunità autogovernata, non dipendente da un tiranno o da oligarchi (un gruppo ristretto di individui considerati superiori per una serie di caratteristiche arbitrarie).

⁶⁷ ERODOTO, *Storie*, V, 91 (trad. A. Izzo D'Accinni).

⁶⁸ EDGE M., *Athens and the spectrum of liberty*, «HPTH» 30.1, 2009, 13.

Solo la democrazia è considerata la forma di governo capace di garantire ai propri cittadini i diritti vitali, tra cui, il più importante è l'uguaglianza politica o *isonomia*.⁶⁹

Con ciò si vuole dire che tra le teorizzazioni fondamentali ricavabili dalla prassi democratica ateniese ve ne è una secondo cui, qualora i cittadini rinuncino all'uguaglianza politica, stabilita dalla uguaglianza di tutti di fronte alla legge, e permettano a un soggetto superiore di governare, essi non sarebbero più liberi, né padroni di se stessi, ma, al contrario, diventerebbero schiavi. In un simile scenario solo chi detiene il potere sarebbe davvero libero, in quanto non dovrebbe rispondere ad altri che a se stesso.⁷⁰

Si può dunque dedurre da ciò la definizione più pregnante di "individuo libero" che, alla luce di quanto affermato sopra, è colui il quale non è dipendente dalla volontà altrui.

Queste idee di libertà, tracciate in contrapposizione alla sottomissione politica si possono trovare anche all'interno di molte opere teatrali greche, in particolare quelle che si rifanno a situazioni o episodi che non sono limitati, nel proprio sviluppo narrativo, alla sola grecità, ma che portano sulla scena anche altre popolazioni, come, per esempio, *I Persiani* di Eschilo, la prima opera teatrale conservata nella sua interezza.

Ne *I Persiani*, che narrano degli eventi occorsi durante la Seconda Guerra Persiana (480-479 a.C.), l'azione scenica si svolge a Susa, capitale dell'impero persiano, davanti alla tomba di Dario I e di fronte al palazzo reale: Atossa, madre di Serse, in uno scambio di battute con i corifei del coro, si informa della posizione geografica di Atene e della sua organizzazione politica in generale di cui non conosce alcunché. Nella progressione della tragedia vi sono molti altri riferimenti alla città attica, ma l'elemento più importante da segnalare è la presenza di un chiaro riferimento al senso di libertà ateniese, che si rivela in netto conflitto con la struttura politica dell'impero persiano, fondato sul rapporto tra padrone e servo.

Atossa: E qual pastore sorveglia e signoreggia l'armata?

Corifeo: Di nessun uomo si dichiarano servi, di nessun uomo sudditi.⁷¹

⁶⁹ EDGE M., «HPTh» 30.1, 2009, 15.

⁷⁰ *Ibid.*, 15-16.

⁷¹ ESCHILO, *Persiani* (trad. E. Romagnoli).

CAPITOLO 2: La cittadinanza e il diritto

Per comprendere la grande presenza di schiavi in Atene si può applicare una legge dell'economia moderna, ovvero che la domanda precede sempre l'offerta. Affinché ci sia sufficiente domanda devono sussistere tre condizioni fondamentali: in un modo fondato sull'agricoltura, la terra deve consistere in proprietà privata concentrata nelle mani di qualcuno che richieda un aiuto extrafamiliare per poterla lavorare tutta al meglio; è poi necessario uno stadio avanzato di sviluppo della produzione per la commercializzazione dei beni nei mercati, sia all'interno sia all'esterno; infine deve esserci mancanza di manodopera interna, che obblighi a rivolgersi a un mercato esterno per recuperarne di nuova.⁷²

Tali condizioni sono tutte presenti nell'Atene classica: la prima discende dal fatto che la proprietà della terra è, in età classica, più che mai diffusa, ovvero è sia ancora nelle mani degli "Eupatridi", le antiche famiglie nobiliari ateniesi che si sono sviluppate prima del 600 a.C., sia in misura sempre crescente nelle mani di Ateniesi che rientrano nelle classi degli *zeugiti* e dei *teti*; la seconda nasce dall'esigenza di approvvigionamento di derrate alimentari per la *polis*, poiché essa non dispone di sufficienti terreni coltivabili per soddisfare la richiesta del mercato; infine, la terza si verifica quando Solone elimina la schiavitù per debiti, causando una carenza di manodopera interna.⁷³

In ragione di questa richiesta sempre maggiore di forza lavoro, nasce in Grecia, in particolare in Atene, la schiavitù-merce, una forma di assoggettamento che richiede la compravendita di uomini, donne e bambini tramite mercanti provenienti anche da altre zone del Mar Mediterraneo.

Infatti il lavoro del libero cittadino proprietario di terreni ricopre un ruolo fondamentale nella costituzione della *polis* ateniese e nella sua particolare forma di governo, la democrazia; tuttavia molti piccoli, medi e grandi possidenti hanno bisogno del supporto di schiavi (ovviamente in proporzione alla quantità di terra posseduta) per poter far fruttare il proprio appezzamento di terreno,⁷⁴ come si può constatare nell'*Economico* di Senofonte, in cui Socrate e Iscomaco discutono attorno all'opportunità di acquistare chi si occupi dei campi in assenza del proprietario:

"[...] Allo stesso modo, quando hai bisogno di un fattore, ti informi se ci sia da qualche parte un uomo capace di svolgere il compito di fattore e cerchi di comperarlo, oppure i fattori tu li educi personalmente?"

⁷² FINLEY, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, 111-112.

⁷³ *Ibid.*, 112.

⁷⁴ WOOD E.M., *Schiavitù e lavoro*, in *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, I, Torino, 1996, 613-614.

“Personalmente, per Zeus, o Socrate” fece “cerco di educarli. Chi infatti deve bastare a sostituirmi nei miei impegni quando io non ci sono, che altro deve sapere se non quello che so io? Se sono capace di presiedere ai lavori, posso certo insegnare anche a un altro quanto io stesso so.”⁷⁵

La letteratura ateniese offre testimonianze tramite cui è possibile sostenere che il lavoro venga visto come una attività in armonia con la democrazia, tant'è che i contadini e gli artigiani godono della piena cittadinanza. A suffragio di questa consuetudine si può citare Euripide che scrive nelle *Supplici*:

Nulla per un paese infesto è più
d'un assoluto re. Qui, per primissima
cosa, leggi non son, per tutti uguali.
In propria casa un uomo sol detiene
le leggi, uno il potere; e l'uguaglianza
non c'è. Ma quando leggi scritte esistono,
ugual giustizia ottiene il ricco e il povero.
Il debole può allor, quando l'insultano,
rimbeccare il possente: allora il piccolo,
quando ha ragione, può vincere il grande.
Ecco che cosa è libertà: “Chi ha
qualche utile consiglio, e vuole offrirlo
alla città?”. Chi se la sente, celebre
divien di colpo; e chi non se la sente,
se ne sta zitto. Uguaglianza più
perfetta, esiste? E dove della terra
il popolo è sovrano, ivi si gode
d'aver nella città pronta una florida
gioventù; ma nemica invece un principe
assoluto la stima, e i più gagliardi
uccide, e quanti ch'abbian senno reputa,
ché pel suo regno teme. E come, allora,
può divenir gagliarda una città,
se v'ha chi tronca, quasi a Primavera
spighe dal prato, ogni baldanza, e il fiore

⁷⁵ SENOFONTE, Economico XII, 3-4.

dei giovani discerpa? Ed a che giova
agi e ricchezze procurare ai figli,
perché piú cresca del tiranno il lusso??⁷⁶

In questi versi Euripide esplicita le fortune degli uomini liberi e uguali, mostrando come il dominio della legge e della giustizia, che assicura un trattamento imparziale sia ai ricchi che ai poveri, e il diritto universale di parola garantiscano il futuro della città, che diventa florida anche perché il lavoro dei padri genera dei frutti di cui i giovani ricevono i benefici, senza che questi sforzi finiscano per aumentare il benessere del tiranno.⁷⁷

- Solone

Come si è accennato poco sopra, Solone ricopre un ruolo fondamentale per l'evoluzione del concetto di schiavitù e l'organizzazione pratica di tale istituzione poiché stabilisce per primo una cesura netta tra lo *status* di cittadino e quello di schiavo.

Prima dell'intervento di Solone, un uomo poteva nascere schiavo oppure perdere la sua libertà a causa di varie vicissitudini:⁷⁸ poteva essere catturato e venduto dopo una battaglia, essere ceduto dalla propria famiglia di origine in cambio di denaro o perdere la libertà a seguito del mancato pagamento di un debiti contratto con un'altra persona, cui aveva dato come garanzia il proprio corpo e la propria famiglia. Nella *Costituzione degli Ateniesi* si fa riferimento alla schiavitù per debito come alla messa in pegno del proprio corpo e la conseguente possibilità di essere sequestrati dal creditore nel momento in cui non si fosse stati in grado di ripagare il prestito.⁷⁹ Questa incertezza circa le sorti della propria libertà, che non è mai una conquista definitiva, si lega al contesto politico dell'Atene pre-democratica caratterizzato dall'egemonia di pochi ricchi e denominato "oligarchia":

⁷⁶ EURIPIDE, *Supplici*, 420-447.

⁷⁷ WOOD, in *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, I, 622-623.

⁷⁸ HARRISON A.R.W., *Il diritto ad Atene. La famiglia e la proprietà*, I, Alessandria 2001 [Oxford 1968], 172.

⁷⁹ HARRIS E.M., *Did Solon Abolish Debt-Bondage?*, «CQ» 52.2, 2002, 419-420.

Infatti il regime politico era in tutto e per tutto oligarchico, e in particolare gli stessi poveri, i loro figli e le loro mogli erano schiavi dei ricchi; per questo venivano chiamati “clienti” (*pelàtai*) ed “ectemori” (*hektémoroi*).⁸⁰

In questo periodo è facile decadere da libero a schiavo e nella legislazione in vigore il debito viene equiparato al delitto e pertanto punito secondo norma di legge, con una pena.⁸¹ Va sottolineato il fatto che questo declassamento sociale non viene applicato a tutti, ma il debito conduce alla schiavitù unicamente nel momento in cui il debitore sia in una condizione sociale inferiore rispetto al creditore.⁸² La situazione più comune è dunque quella che vede un potente concedere un prestito a un agricoltore povero, che, gravato dal peso del debito, non è poi capace di restituire quanto dovuto, e ciò fa sì che il signore possa acquisire la terra e la persona, trasformando così la seconda in forza-lavoro non pagata.⁸³

Osservando la correlazione tra debito e schiavitù non si deve dare per scontata la relazione di causa ed effetto che nasce fra l'inadempienza e il sequestro personale. Questa resta una delle possibilità, ma non la sola; infatti spesso vengono concessi prestiti da parte di individui appartenenti a una classe sociale elevata ad altri loro pari non allo scopo di ottenere un profitto, ma al fine di consolidare o perpetuare delle relazioni di solidarietà; e ciò è sempre possibile purché lo scambio avvenga all'interno della medesima classe sociale.⁸⁴

L'oligarchia, anche per mezzo delle dinamiche appena illustrate, spadroneggia esercitando un potere quasi assoluto sul *demos*, il popolo, portando così la *polis* alla *stasis*, alla guerra civile:

Poiché l'ordinamento della costituzione era dunque tale e molti erano asserviti a pochi, il popolo si ribellò ai nobili. Dal momento che la lotta fu violenta, e fronteggiandosi le due fazioni l'una l'altra per molto tempo, si accordarono per eleggere Solone come arconte e arbitro; gli affidarono dunque la costituzione, [...].⁸⁵

⁸⁰ ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, 2, 2 (trad. Mario Bruselli).

⁸¹ FINLEY M.I., *La servitù per debiti e il problema della schiavitù*, in *Economia e società nel mondo antico*, a cura di Shaw B.D. e Saller R.P., Roma-Bari 1984 [London 1981], 202.

⁸² *Ibid.*, 203.

⁸³ BREGLIA L., GUIZZI F., RAVIOLA F., *Storia greca*, 104-105.

⁸⁴ FINLEY M.I., *Economia e società nel mondo antico*, 206-207.

⁸⁵ ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, 5.1 (trad. Mario Bruselli).

Solone viene eletto arconte nel 594/3 o 593/2 a.C. per far fronte alle richieste di redistribuzione della terra e cancellazione dei debiti contratti dai poveri nei confronti dei ricchi, richieste avanzate dal *demos* e osteggiate dalla fazione oligarchica, e per ricomporre tali dissidi per mezzo di un arbitrato⁸⁶, che si concluderà con la stesura di una nuova costituzione cittadina.

Una testimonianza particolarmente emblematica del lavoro di riorganizzazione legislativa svolto da Solone si può trovare all'interno delle poesie da lui scritte. Vi è in particolare una porzione di elegia, che viene riportata nella *Costituzione degli Ateniesi* dello pseudo-Aristotele, in cui è possibile rintracciare una fondamentale rivoluzione nella gestione dei debiti che gravavano sui piccoli proprietari terrieri dell'Attica:

[...], la nera Terra, di cui io un giorno
ho cancellato i confini determinati ovunque (*horoi*),
terra che prima era schiava, e adesso è libera.⁸⁷

Questi versi comportano due possibili interpretazioni: la prima individua “la terra Nera” a cui Solone fa riferimento come quella di Eleusi, annessa grazie alla vittoria di Atene su Megara e da cui l'arconte avrebbe strappato i cippi che delimitavano i confini imposti dai Megaresi.⁸⁸ Mentre, secondo la seconda lettura, che è quella che persuade maggiormente rispetto al contesto in cui si inserisce la vicenda, l'eliminazione dei debiti verrebbe realizzata attraverso la rimozione dei contrassegni, detti *horoi*, che identificavano i terreni su cui gravava un'ipoteca. Va sottolineato che secondo questa interpretazione Solone non avrebbe eliminato la possibilità di dare in garanzia la terra per ottenere un prestito, bensì limitato l'ipoteca ad essa soltanto, impedendo al debitore di impegnare la propria persona o la propria famiglia.⁸⁹

Diventato padrone della situazione politica, Solone rese libero il popolo per il presente e per l'avvenire, impedendogli di far uso del proprio corpo come garanzia, stabilì delle norme e la remissione dei debiti, sia

⁸⁶ FINLEY M.I., *Terra, debiti e proprietà nell'Atene classica*, in *Economia e società nel mondo antico*, a cura di Shaw B.D. e Saller R.P., Roma-Bari 1984 [London 1981], 82-83.

⁸⁷ ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 12.4.

⁸⁸ L'HOMME-WERY L.M., *Perdre sa liberté et la retrouver dans l'Athènes de Solon, La fin du status servile?*, «DHA» 2005, 398.

⁸⁹ FINLEY M.I., *Economia e società nel mondo antico*, 83.

privati sia pubblici, e chiamano questo provvedimento *seisàchtheia*, poiché erano stati liberati dal peso dei debiti.⁹⁰

La fine della guerra civile in Attica permette a Solone di attuare un'ulteriore strategia per la liberazione degli schiavi: da un lato affranca i poveri dalle catene e dall'altro rintraccia e libera coloro che erano stati venduti come schiavi fuori dai confini dell'Attica nel periodo precedente alla sua presa del potere, così come è scritto nella *Costituzione degli Ateniesi*. Questa riforma decreta il rientro in patria degli individui liberati e permette così la *seisáchtheia*, "scuotimento dei pesi".⁹¹

Aristotele, a tal proposito, riporta un'ulteriore citazione tratta dalle elegie soloniane:

E ancora, a proposito dell'abolizione dei debiti e di coloro che precedentemente erano schiavi e che poi furono liberati attraverso la *seisáchtheia*, egli scrive: [...]

Molti ad Atene, patria fondata dagli dei,
radunai di gente venduta, alcuni ingiustamente,
altri giustamente, altri esiliati per terribile
necessità, che non parlavano neppure la lingua
attica, tanto avevano errato per molti luoghi;
altri infine che avevano proprio qui un'indegna
schiavitù, che paventavano l'umore dei padroni,
resi liberi. [...]⁹²

Il fatto che Solone non definisca mai i padroni degli schiavi riportati in Attica per mezzo della terminologia che individua la condizione di creditore a fronte della schiavitù per debiti (*katathemenos* o altre espressioni similari), ma li chiami *despotai*, usando il termine che indica il padrone di schiavi in generale, conduce Harris a ritenere che la *seisáchtheia* riguardasse non tanto gli schiavi per debiti, ma chi era stato venduto come schiavo dopo essere stato catturato nel corso di una razzia.⁹³ Infatti fino al periodo classico la mancanza di leggi e di ordine, a causa della *stasis*, fa sì che vi siano numerose scorrerie contro

⁹⁰ ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, 6.1 (trad. Mario Bruselli).

⁹¹ L'HOMME-WERY L.M., «DHA» 2005, 399.

⁹² ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, 4 (trad. Mario Bruselli).

⁹³ HARRIS E.M., «CQ» 52.2, 2002, 428-429.

la popolazione Attica da parte delle *poleis* confinanti, allo scopo di raccogliere bottini e catturare uomini da vendere in un secondo momento, come viene spesso riportato nell'*Iliade* e nell'*Odissea*:⁹⁴

Che qualche Acheo, chitone di bronzo,
trascinerà via piangente, il giorno della libertà togliendoti:
allora, vivendo in Argo, dovrai per altra tessere tela,
e portar acqua.⁹⁵

All'instabilità causata da razziatori esterni si aggiunge la minaccia rappresentata dalla *stasis* stessa, poiché essa rappresenta un rovesciamento dell'ordine della *polis* tale per cui i cittadini divengono tra loro nemici e possono quindi essere catturati, degradati allo stato schiavile e venduti.⁹⁶

Solone interviene in questa situazione convinto che la causa della guerra civile e dell'instabilità sia da rintracciare nella *dysnomia*, la mancanza di uguaglianza di fronte alla legge, e propone pertanto il ritorno all'*eunomia*, al buon ordinamento, che una volta ristabilito avrebbe permesso alla *polis* di vivere in serenità e senza il rischio di *stasis*⁹⁷. Tale soluzione non incontra immediatamente il favore del *demos*, che avrebbe desiderato che Solone diventasse tiranno di Atene per poi costringere i ricchi a suddividere la terra fertile; lo statista rifiuta questo ruolo perché ritiene impossibile che un *kakos* (brutto/povero) possieda un *kleros*, un appezzamento di terra, di uguali dimensioni di quello posseduto da un *agathos* (bello/ricco).⁹⁸

A seguito di questa riforma, a partire dall'inizio del VI secolo, un cittadino ateniese libero non può più essere ridotto in schiavitù, tranne in due casi particolari: quello in cui un Ateniese avesse pagato il riscatto per un concittadino e quest'ultimo non restituisse la somma spesa, oppure nel caso di cattura in guerra o per mano dei pirati.⁹⁹

Una volta terminati i lavori di riorganizzazione della società ateniese Solone sceglie di abbandonare la *polis* per un lungo periodo di tempo affinché il *demos* non possa richiedere o imporre dei cambiamenti nella legislazione.

⁹⁴ HARRIS E.M., «CQ» 52.2, 2002, 427-428.

⁹⁵ OMERO, *Iliade*, VI, 454-457.

⁹⁶ HARRIS, «CQ» 52.2, 2002, 429.

⁹⁷ *Ibid.*, 425-426.

⁹⁸ L'HOMME-WERY L.M., «DHA» 2005, 396-397.

⁹⁹ HARRISON, *Il diritto ad Atene*, 172-173.

Quando dunque tutti questi furono assoggettati e Creso li ebbe annessi ai Lidi giunsero a Sardi, fiorente nella sua ricchezza, ciascuno a suo piacimento, tutti gli altri saggi dell'Ellade che vivevano allora, e fra essi anche Solone d'Atene, il quale, dopo aver compilato leggi per gli Ateniesi che lo avevano a ciò invitato, si era allontanato dalla patria per dieci anni, col pretesto di viaggiare per vedere il mondo, ma in realtà per non esser costretto ad abrogare alcuna delle leggi che aveva stabilito [...].¹⁰⁰

- La cittadinanza

Nella *Politica*, Aristotele definisce l'uomo, sottintendendo l'aggettivo greco, come un animale politico, stabilendo una distinzione fondamentale tra l'uomo greco e l'uomo *barbaros* e ponendo così il primo all'interno di una organizzazione superiore rispetto a quella dell'altro, ovvero la città, la *polis*.¹⁰¹

Solone è fondamentale, oltre che per la risoluzione della problematica della schiavitù per debiti in Atene, per la formazione del primo embrione di democrazia nella *polis*, anche se poi è solo con Clistene, dopo il rovesciamento della tirannide di Ippia nel 510 a.C., e l'instaurazione dell'*isonomia*, che prenderà avvio il processo di creazione della *polis* democratica di Atene.

Una premessa strutturale agli sviluppi che si avranno con Clistene è in ogni caso posta, durante il proprio arcontato, dallo stesso Solone, che limita il potere dell'aristocrazia tramite la divisione dei cittadini in quattro classi basate sul censo, e non più su un criterio di nobiltà: i *pentacosimedimni*; gli *hippeis*; gli *zeugiti*; i *teti*, i nullatenenti (in realtà quegli Ateniesi che producono annualmente da 0 a 199 medimni di cereali).¹⁰² È in questo momento, con la creazione delle classi censitarie, che si forma il primo corpo cittadino, composto da maschi adulti.

Donne e minori sono cittadini nella misura in cui ottengono alcuni diritti per mezzo dell'estensione della cittadinanza dell'uomo più anziano appartenente al gruppo familiare: non hanno diritto di voto, ma fanno comunque parte della comunità.¹⁰³

Il ritiro di Solone a vita privata nel 593/2¹⁰⁴ e il suo allontanamento dall'Attica fanno sì che nella *polis* ateniese ritornino la difficoltà e la crisi già sperimentate nel periodo precedente, perché la costituzione

¹⁰⁰ ERODOTO, *Storie*, I, 29 (trad. A. Izzo D'Accinni).

¹⁰¹ MOSSÉ C., *L'uomo e l'economia*, in *L'uomo greco*, a cura di Vernant J.P., Bari 1991, 29.

¹⁰² BREGLIA L., GUIZZI F., RAVIOLA F., *Storia greca*, 108-109.

¹⁰³ MCGRECOR M.F., *Democracy: its admirers and its critics*, «EMC» 15.2, 1971, 53.

¹⁰⁴ Sebbene sia difficile pensare che tutte le sue azioni legislative coincidano con il solo anno di arcontato, considerata la gran quantità di cambiamenti che ne derivano, le fonti riportano questa tempistica a cui è necessario attenersi.

da lui redatta non accontenta né i più abbienti che non desideravano l'annullamento dei debiti di cui erano creditori, né gli strati più poveri della popolazione che richiedono la redistribuzione dei terreni e non vengono assecondati.¹⁰⁵

Dopo quasi un ventennio di instabilità politica, che vede ben due prese di potere da parte di Pisistrato, nel 546 a.C. quest'ultimo riesce a imporsi stabilmente come tiranno di Atene e amministra la *polis*¹⁰⁶ fino alla sua morte nel 527 a.C., come riferisce Aristotele:

Però Pisistrato, come si è detto, amministrò lo stato con moderazione e più come buon cittadino che come tiranno.¹⁰⁷

Queste parole di Aristotele su Pisistrato suonano strane se si considera che il filosofo di Stagira è noto per aver definito il tiranno come l'antitesi della *polis* e della politica, mentre nel brano riportato sopra sembrerebbe affermare che Pisistrato non governi in modo autoritario, ma prediliga anzi un approccio da "buon cittadino" al governo, sottintendendo con queste parole l'adesione del tiranno alla costituzione della *polis*. Se ne può, dunque, desumere che il vero problema della tirannide non sia la gestione, autoritaria o meno, del potere politico, quanto la presenza stessa di un individuo superiore agli altri e detentore dell'autorità assoluta che, per definizione, viola il fondamentale principio della parità fra aristocratici al vertice della *polis*.¹⁰⁸

Si può affermare perciò che Pisistrato sia l'incarnazione di una forma di potere che non necessita di modificare le istituzioni poiché rimane sempre estranea ad esse, superiore, tanto da non dover giustificare la propria esistenza e permanenza imponendo un mutamento delle leggi; questo permette di affermare che le figure di Pisistrato e Solone, almeno in apparenza, non siano poi dissimili tra loro perché entrambi detengono il potere con il consenso della cittadinanza:¹⁰⁹

¹⁰⁵ GIORGINI G., *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.*, Varese 1993, 107.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 111.

¹⁰⁷ ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, 16.2 (trad. Mario Bruselli).

¹⁰⁸ GIORGINI, *La città e il tiranno*, 112.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 113.

[...] Lo sostenevano infatti molti tra i nobili e i democratici [...].¹¹⁰

La bontà del governo di Pisistrato è la ragione per cui, alla sua morte, nel 528/7 a.C., prende il potere il figlio maggiore, Ippia. Inizialmente anch'egli governa con moderazione, ma la situazione precipita nel momento in cui, a causa di uno scambio di persona, Armodio e Aristogitone ne uccidono il fratello Ipparco.¹¹¹

La morte di Ipparco e l'inasprimento del governo di Ippia fungono da pretesto a re Cleomene I di Sparta per inviare una spedizione in Attica allo scopo dichiarato di rovesciare la tirannide in Atene. Ippia riesce a respingere questa prima aggressione, ma la sua vittoria provoca la reazione spartana e innesca una seconda spedizione, questa volta guidata dal re in persona, che si conclude con la sconfitta e l'esilio volontario di Ippia; egli si rifugia nei territori dell'impero persiano¹¹² tant'è che sarà poi presente alla battaglia di Maratona a sostegno dello schieramento barbaro.¹¹³

Dopo una nuova guerra civile per il potere causata dalla cacciata del tiranno, emerge la figura di Clistene, della famiglia degli Alcmeonidi, che compie una rivoluzione politica, elaborando e compiendo un progetto di riforma per l'Attica.

Le riforme clisteniche conferiscono ai *demi*, piccole circoscrizioni territoriali con funzioni prima solo sociali e religiose, una forma istituzionale nuova, fondata sul principio della mescolanza e su una concezione geometrica dell'organizzazione della *polis*: a ogni cittadino di Atene viene assegnato un demotico¹¹⁴ che gli garantisce, per il principio di appartenenza, il riconoscimento di diritti e doveri rispetto alla città, come riporta Aristotele nell'*Athenaion politeia*:

Quindi rese concittadini tra loro tutti quelli che abitavano in ciascun demo, affinché denominandosi secondo il patronimico non svelassero i neocittadini, ma si definissero secondo il demo di appartenenza; ed è per questo motivo che gli Ateniesi si chiamano tuttora secondo i demi.¹¹⁵

¹¹⁰ ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, 16.9 (trad. Mario Bruselli).

¹¹¹ BREGLIA L., GUIZZI F., RAVIOLA F., *Storia greca*, 115.

¹¹² Ibid., 116.

¹¹³ In merito vedere Capitolo 3, 45.

¹¹⁴ BREGLIA L., GUIZZI F., RAVIOLA F., *Storia greca*, 118-119.

¹¹⁵ ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, 21.4 (trad. Mario Bruselli con modifiche).

La democrazia ateniese è quindi il regime politico a cui partecipano tutti i cittadini, ovvero i maschi, adulti iscritti in tutt'e quattro le classi soloniane e che hanno superato i vent'anni, nati all'interno di una famiglia con un padre cittadino e una madre almeno in condizione di libertà personale.¹¹⁶

Con la nascita dell'*isonomia* e l'instaurazione della democrazia in Atene, lo spazio in cui il *demos* può esprimere il proprio potere si identifica sia con *Eliea* (ossia il tribunale popolare già creato da Solone), sia con le assemblee, che sono il contesto in cui ciascuno è invitato alla piena partecipazione al governo della *polis* e in cui vengono individuati per mezzo del voto elettivo gli strateghi, ai quali è demandato il comando dell'esercito e della flotta.

Questo è l'esempio più lampante di come il *demos* sia capace di rivendicare l'*isegoria*, ma sappia anche lasciare la gestione della democrazia a pochi eletti, preferendo influenzare le decisioni per mezzo di selezioni, licenziamenti e punizioni che poteva far ricadere sui *leader* politici o militari. Tutto ciò può avvenire solamente per mezzo dell'uguaglianza di voto che stabilisce il principio di "un uomo, un voto".

117

Altro elemento che caratterizza la democrazia di Atene è quello dell'uguaglianza di fronte alla legge, che è ancora un caposaldo dei moderni Stati occidentali: un esempio si può ricavare dalle *Supplici* di Euripide, in cui il tragediografo espone i difetti che esistono all'interno della democrazia, ma difende l'uguaglianza di fronte alla legge e la presenza di leggi scritte:

Ma quando leggi scritte esistono,
ugual giustizia ottiene il ricco e il povero.
Il debole può allor, quando l'insultano,
rimbeccare il possente: allora il piccolo,
quando ha ragione, può vincere il grande.¹¹⁸

¹¹⁶ ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, 134 (trad. Mario Bruselli).

¹¹⁷ FINLEY M.I., *La libertà del cittadino nel mondo greco*, in *Economia e società nel mondo antico*, a cura di Shaw B.D. e Saller R.P., Roma-Bari 1984 [London 1981], 110.

¹¹⁸ EURIPIDE, *Le supplici*, 433-437.

Per comprendere appieno il ruolo della libertà all'interno della *polis* è importante notare come Aristotele, all'interno della *Politica*, consideri questa condizione come il fondamento della democrazia:

Base della costituzione democratica è la libertà (così si è soliti dire, quasi che in questa sola costituzione gli uomini partecipino di libertà, perché è questo, dicono, il fine di ogni democrazia). Una prova della libertà consiste nell'essere governati e nel governare a turno: in realtà, il giusto in senso democratico consiste nell'avere uguaglianza in rapporto al numero e non al merito, ed essendo questo il concetto di giusto, di necessità la massa è sovrana e quel che i più decidono ha valore di fine ed è questo il giusto: in effetti dicono che ogni cittadino deve avere parti uguali. Di conseguenza succede che nelle democrazie i poveri siano più potenti dei ricchi perché sono di più e la decisione della maggioranza è sovrana. È questo, dunque, un segno di libertà che tutti i fautori della democrazia stabiliscono come nota distintiva della costituzione. Un altro è di vivere ciascuno come vuole, perché questo, dicono, è opera della libertà, in quanto che è proprio di chi è schiavo vivere non come vuole. Ecco quindi la seconda nota distintiva della democrazia; di qui è venuta la pretesa di essere preferibilmente sotto nessun governo o, se no, dico governare e di essere governati a turno: per questa via contribuisce alla libertà fondata sull'uguaglianza.¹¹⁹

- *Il diritto degli schiavi*

Come si è visto sopra, Solone stabilisce una distinzione netta tra cittadino ateniese e schiavo, decretando l'impossibilità di ridurre in catene il primo. Per poter comprendere l'evoluzione successiva della schiavitù è necessario esaminare la legislazione ateniese in materia di diritti propri dello schiavo e relativa al riconoscimento (o mancato tale) di una sua personalità giuridica.

Nella *Politica* Aristotele¹²⁰ definisce lo schiavo come un semplice bene mobile, come una cosa che non ha una propria individualità, ma questa affermazione non corrisponde pienamente alla percezione che si ricava dall'analisi delle norme giuridiche in vigore, per le quali lo schiavo era da considerarsi in modo differente rispetto a una cosa o a un animale a causa del riconoscimento di una certa volontà capace di indirizzarne le azioni.

Questa differenza di trattamento, rispetto agli oggetti, che riceve lo schiavo mostra la profonda ambiguità del suo *status* giuridico che induce a interpretarlo contemporaneamente sia come un oggetto inanimato, sia come qualcosa di diverso dal semplice "bene mobile".

¹¹⁹ ARISTOTELE, *Politica*, VI 1317a 40-b 17 (trad. Renato Laurenti).

¹²⁰ ARISTOTELE, *Politica*, I, 1254a 15-19 (trad. Renato Laurenti).

Tale ambiguità si riflette anche nel fatto che le norme giuridiche che governano l'istituzione della schiavitù non sono contenute direttamente all'interno delle leggi riguardanti la proprietà, ma comportano una trattazione a sé stante, accanto ad esse.¹²¹

La condizione servile di qualche schiavo non è immediatamente ravvisabile tanto che il cosiddetto Vecchio Oligarca, nella *Costituzione degli Ateniesi* attribuita a Senofonte, sostiene, alla fine del V secolo, che:

La licenza degli schiavi e dei meteci è poi grandissima in Atene, dove tu non puoi battere uno schiavo, né egli ti cederà mai il passo. [...] Se fosse in uso che il cittadino libero battesse e il meteco o il liberto, spesso gli capiterebbe di bastonare un ateniese.¹²²

Oltre alla difficoltà di distinguere a colpo d'occhio lo *status* di chi si ha di fronte, il Vecchio Oligarca lamenta un ulteriore rischio che era in agguato ad Atene, e cioè quello di incappare in un procedimento giudiziario intentato dal padrone dello schiavo "battuto".

Nonostante l'opinione espressa da questo personaggio, che è fortemente schierato dalla parte dei nobili, ad Atene vi sono degli importanti impedimenti legali per gli schiavi: questi non possono competere negli agoni sportivi né accedere ai ginnasi, né hanno il diritto di intrattenere delle relazioni omoerotiche con i giovani cittadini, pena la fustigazione.¹²³

Come si può dedurre da quest'ultimo esempio, le punizioni inflitte agli schiavi coinvolgevano sempre i loro corpi perché, come afferma Aristotele nella *Politica*¹²⁴, essi sono capaci di azione solo per mezzo dei propri *somata*, essendo manchevoli di *areté*. Pertanto anche in ambito legislativo la differenza che intercorre tra libero e schiavo si misura nel grado di coinvolgimento del corpo di ciascuno di essi nel procedimento legale, che per il primo, salvo rare eccezioni, è nullo.¹²⁵

Rispetto a quanto illustrato sopra, però, esistono due eccezioni importanti rappresentate, da un lato, da una categoria di schiavi che non fanno parte della casa del padrone, hanno la possibilità, grazie ai propri guadagni come lavoratori salariati, di cui riscattare, nell'arco della vita, la propria libertà e possono

¹²¹ HARRISON, *Il diritto ad Atene*, 171.

¹²² PSEUDO-SENOFONTE, *La costituzione degli Ateniesi*, I 10-11.

¹²³ HARRISON, *Il diritto ad Atene*, 174.

¹²⁴ ARISTOTELE, *Politica*, I, 1254b 27-40 (trad. Renato Laurenti).

¹²⁵ HARRISON, *Il diritto ad Atene*, 175.

comparire in tribunale come parte in causa come ad esempio gli schiavi che si occupano di gestire le proprietà lontane dall'*oikos* del padrone; dall'altro lato da una categoria privilegiata che è quella degli schiavi pubblici.¹²⁶

Poiché lo schiavo viene considerato come un oggetto con poco intelletto è naturale che gli Ateniesi lo ritengano incapace di presentarsi in tribunale come attore e non gli consentano neppure di difendersi da solo, ma ciò non implica che gli schiavi siano completamente esclusi dalla tutela del tribunale, come si potrà constatare per mezzo dell'analisi della legislazione che si occupa dell'assassinio dello schiavo.¹²⁷

Ancora una volta si evidenzia la particolarità dello *status* che individua lo schiavo poiché sarebbe spontaneo ritenere che la sua morte violenta non venisse considerata altro che una lesione arrecata alla proprietà del padrone, ma la legge ateniese si spinge oltre questa visione semplicistica, riconoscendo lo schiavo anche come una persona, e non soltanto come un oggetto inanimato, e obbligando l'assassino a svolgere dei riti di purificazione o imputandolo in una procedura penale se avesse rifiutato di compierli.¹²⁸

Altra prova a favore della differenza che viene riconosciuta fra l'omicidio di uno schiavo e l'uccisione di un animale è la sede processuale in cui è chiamato a rispondere delle proprie azioni l'assassino: il *Palladion*, che è un tribunale sacro in cui vengono discusse le cause di omicidio involontario e le azioni che possono comportare, come conseguenza, una contaminazione morale, rappresentando la sede di giudizio specifica per coloro i quali si macchiano dell'omicidio di uno schiavo.

Tutto questo però non assicura la certezza di un processo: infatti lo svolgimento o meno delle procedure è completamente dipendente dalla volontà del padrone di intentare causa contro colui che abbia ucciso lo schiavo, e ancora peggiore è la situazione in cui sia stato il proprietario stesso a commettere l'omicidio.¹²⁹ La legge prevede infatti la possibilità, per i parenti dello schiavo, di esercitare una pressione morale sul padrone affinché questi richieda un processo per la morte dello schiavo, ma è comunque demandato all'interesse del proprietario che venga fatta giustizia per l'omicidio, anche considerando che la pratica della vendetta personale è illegale in Atene.¹³⁰

La legge offre una minima tutela per gli schiavi, in particolare rispetto alla loro uccisione, ma tale sicurezza è assai debole, soprattutto nel caso in cui l'aggressore sia il padrone: infatti il massimo richiesto a quest'ultimo per espiare l'omicidio è un rituale di purificazione.

¹²⁶ HARRISON, *Il diritto ad Atene*, 175.

¹²⁷ *Ibid.*, 176.

¹²⁸ *Ibid.*, 177.

¹²⁹ *Ibid.*, 178.

¹³⁰ *Ibid.*, 179.

Qualora, invece che la morte, il padrone provochi un danno fisico allo schiavo, questo può contare unicamente sulla speranza di trovare un cittadino disposto a difenderlo, che intenti una causa giudiziaria nei confronti del padrone per violenza fisica.¹³¹

Gli schiavi sono esclusi dall'intentare cause in tribunale, ma possono accedervi in altri modi: ripercorrendo le *Leggi* di Platone, per esempio, si trova un passaggio in cui il filosofo sostiene che:

Alle schiave, agli schiavi, ai bambini sarà lecito soltanto di testimoniare e di parlare a favore solo nei processi per omicidio [...].¹³²

Un ulteriore e importante esempio della possibilità di uno schiavo di partecipare ai lavori del tribunale riguarda l'invito che le istituzioni ateniesi rivolgono agli abitanti della *polis* a seguito della scoperta delle mutilazioni delle Erme nel 415 a.C.:

Nessuno conosceva gli autori di ciò, ma questi furono ricercati a spese pubbliche e si offrirono grandi ricompense per la delazione; si decretò inoltre che se qualcuno sapeva di qualche altro sacrilegio commesso, lo denunziasse senza timore: chiunque volesse, cittadino, straniero o schiavo che fosse.¹³³

Il danno fatto alle statue è talmente grave da richiedere l'intervento di tutta la popolazione residente, libera e non per individuare i responsabili del sacrilegio, ed ecco che si spiega allora l'inclusione degli schiavi nella ricerca di informazioni.

Quando lo schiavo viene chiamato a testimoniare all'interno di una causa giudiziaria, può dare la propria versione solo sotto tortura, proprio in ragione del fatto che la sua natura gli impedisce di rispondere con un mezzo diverso dal corpo¹³⁴; ma esistono, come abbiamo appena visto in Platone che in Tucidide, alcuni casi in cui viene ammessa la testimonianza di uno schiavo anche senza che questi debba subire

¹³¹ HARRISON, *Il diritto ad Atene.*, 180.

¹³² PLATONE, *Leggi*, XI 937B.

¹³³ TUCIDIDE, *Guerra del Peloponneso*, 6, 27,2.

¹³⁴ *Supra.* pagina 30.

violenza fisica: si tratta delle cause in cui vi è la partecipazione diretta della *polis*, dove le testimonianze vengono raccolte dall'autorità pubblica e tanto basta a validarne la credibilità.¹³⁵

Per fornire la propria testimonianza lo schiavo deve affrontare delle difficoltà non indifferenti: la prima è che egli non può comparire in tribunale senza il consenso del padrone, essendo sottoposto alla sua autorità, consenso che può sempre essere negato senza che sia necessaria una giustificazione; il secondo impedimento, come si può desumere da quanto illustrato poco sopra, è l'utilizzo della tortura come unico metodo di interrogatorio per lo schiavo, considerata l'unico mezzo capace di fargli rivelare la verità, poiché, essendo egli considerato come un oggetto dotato di anima, è necessario degradarlo, negarne l'umanità e costringerlo così a pronunciare il vero.¹³⁶

Gli ostacoli che lo schiavo affronta per poter presentare la propria testimonianza sono tra loro in contrapposizione, perché la sua ammissione come testimone presuppone il riconoscimento di una certa capacità giuridica, mentre l'imposizione della tortura come unico mezzo per garantire la veridicità delle sue parole implica l'assenza di agentività giuridica.

A questo quadro, già complesso, si aggiunge una terza difficoltà: ovvero che sia il testimone che la parte avversa sono tenuti a prestare giuramento, ma a causa del mancato riconoscimento di personalità giuridica dello schiavo è difficile immaginare che la sua parola avesse qualche valore.¹³⁷

Per ovviare a quest'ultimo impedimento gli Ateniesi fanno riferimento a una consuetudine risalente alle leggi di Draconte che permette a tutta la parentela della vittima di omicidio di prestare il giuramento solenne chiamato *diomosía*, che viene pronunciato di fronte alle divinità, e che impegna i testimoni. In questo caso la parentela viene intesa come un insieme largo nel quale ricadono anche gli schiavi e ciò rende così possibile la loro testimonianza¹³⁸, anche senza il ricorso alla violenza, che, però, viene spesso reintrodotta su richiesta della parte avversa, come strategia di intimidazione.¹³⁹

La partecipazione a questo tipo di riti religiosi legati all'appartenenza ad un *oikos* garantisce allo schiavo la piena personalità religiosa, che viene ottenuta per mezzo di una cerimonia di iniziazione che precede l'ingresso nella casa del padrone.¹⁴⁰

¹³⁵ GERNET L., *Aspetti del diritto servile ateniese*, in *Schiavitù antica e moderna*, a cura di Sichirollo L., Napoli 1979, 66-67.

¹³⁶ FINLEY, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, 124-125.

¹³⁷ GERNET L., in *Schiavitù antica e moderna*, 68.

¹³⁸ *Ibid.*, 69.

¹³⁹ *Ibid.*, 68.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 69.

Per permettere che uno schiavo presti la propria testimonianza esiste una procedura speciale, la denuncia, che consente addirittura al denunciante di guadagnare la libertà nel caso in cui venga emesso un giudizio di colpevolezza ai danni della parte avversa, ma in caso contrario lo schiavo rischia di essere punito con la pena capitale.¹⁴¹

Nel diritto ateniese la relazione tra padrone e schiavo si mostra in tutta la sua pregnanza nel momento in cui i due devono affrontare un crimine, perché, come testimoniato nella *Contro Atenogene* di Iperide¹⁴², è norma comune che i reati commessi da uno schiavo, i danni e le spese che ne derivino, ricadano su chi ne è il proprietario nel momento del misfatto.¹⁴³

Sembra che questo principio di risarcimento risalga al periodo soloniano, ma si mantiene anche durante l'età classica, con un'evoluzione che comporta l'estensione dell'azione legale anche contro il padrone, nel caso in cui sia stato quest'ultimo a ordire l'azione.¹⁴⁴

Tale principio trova giustificazione alla luce della definizione di schiavitù: lo schiavo non appartiene a se stesso, è privo di personalità giuridica indipendente. Pertanto la responsabilità delle sue azioni, per quanto dettate da ragioni personali, ricade inevitabilmente sul padrone in quanto unico soggetto presente nella relazione.¹⁴⁵

Il padrone può tutelarsi dalle conseguenze del reato compiuto cedendo lo schiavo reo alla parte lesa, anche se di questa possibilità si ha notizia solamente dalle *Leggi* di Platone:

Se uno schiavo o una schiava danneggia una cosa qualsiasi [...] il padrone dello schiavo che ha danneggiato o risarcirà completamente il danno o consegnerà lo schiavo stesso a chi l'ha subito.¹⁴⁶

¹⁴¹ HARRISON, *Il diritto ad Atene*, 179.

¹⁴² IPERIDE, *Contro Atenogene*, 22.

¹⁴³ GERNET L., in *Schiavitù antica e moderna*, 71.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 72.

¹⁴⁵ FINLEY M. I., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, 129.

¹⁴⁶ PLATONE, *Leggi*, XI, 936 D.

- La manomissione degli schiavi

Si è parlato della possibilità che uno schiavo guadagni la libertà a seguito della propria testimonianza in una causa vinta dalla sua parte¹⁴⁷ o grazie a informazioni che rivelatesi utili per le indagini¹⁴⁸, ma questa non è l'unica via per mezzo della quale può ottenere la liberazione. Esiste una categoria di individui, chiamati "liberti", che vengono affrancati e così guadagnano la possibilità di autodeterminarsi.

Essi possiedono uno *status* giuridico molto particolare e ben definito: infatti la loro condizione è legata alla tradizione della manomissione, un atto tramite cui il padrone concede la libertà a un proprio schiavo. La concessione della libertà è legata indissolubilmente alla condizione specifica dello schiavo, poiché nel caso del servo o del dipendente rurale, questi, non essendo proprietà di altri che se stesso, non può essere venduto né, tantomeno, liberato. Inoltre il liberto rischia sempre di ricadere nella schiavitù, mentre così non è per il libero cittadino che può diventare proprietà del proprio creditore solo nel caso in cui non gli renda il riscatto pagato.¹⁴⁹

La manomissione di schiavi è inizialmente limitata all'ambito privato, non necessita di annunci pubblici e riguarda solo i diretti interessati. È solamente durante il V e il IV secolo a.C. che questa procedura si diffonde¹⁵⁰.

Quando la pratica della manomissione si diffonde, l'atto con cui si realizza viene reso pubblico tramite la proclamazione ufficiale di araldi durante le riunioni pubbliche e le rappresentazioni teatrali, ma a partire dalla metà del IV secolo a.C. l'annuncio non avviene più nel corso delle rappresentazioni teatrali,¹⁵¹ come testimonia l'orazione *Contro Ctesifonte* di Eschine.¹⁵²

Esaminando la procedura più diffusa di manomissione, quella che prevede l'atto di liberazione da parte del padrone inteso come privato cittadino, si vede come tutto il procedimento sia determinato interamente dalla volontà del padrone stesso: infatti lo liberto può ancora essere sottoposto a condizioni che lo legano all'ex proprietario anche dopo l'ottenimento della libertà,¹⁵³ tanto che la manomissione può essere anche solo parziale e spesso si approfitta di questa forma incompleta di libertà per permettere al

¹⁴⁷ *Supra*, p 39.

¹⁴⁸ *Supra*, p 37.

¹⁴⁹ HARRISON, *Il diritto ad Atene*, 186.

¹⁵⁰ ANDREAU - DESCAT, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, 196.

¹⁵¹ *Ibid.*, 197.

¹⁵² ESCHINE, *Contro Ctesifonte*, 44.

¹⁵³ HARRISON, *Il diritto ad Atene*, 189.

soggetto liberato di vivere separato dall'ex padrone e occuparsi di proprietà distanti dall'*oikos* dell'ex padrone¹⁵⁴, come si è già visto precedentemente.

Solamente grazie alle testimonianze sicure che provengono dai resoconti di processi si possono conoscere le professioni praticate dai liberti dopo la loro liberazione: molti si occupano di mansioni volte a proseguire le attività urbane e ciò illustra come ci sia maggiore predisposizione alla manomissione in città e nei confronti di chi è un professionista in questi mestieri utili (banchieri, commerciante, pedagogo), rispetto a quanto avveniva nel contesto minerario o agricolo, in cui la liberazione degli schiavi è molto rara.

I liberti possono, una volta raggiunta la libertà, addirittura diventare anche dei cittadini di Atene, come avviene con Pasione,¹⁵⁵ manomesso attorno al 394 a.C., che dopo aver prestato servizio come banchiere presso due importanti impresari ateniesi, ottiene la direzione e poi la proprietà della banca in cui era stato impiegato come schiavo. Pasione diviene poi cittadino onorario di Atene e in seguito permette al proprio schiavo Formione di ripercorrere i suoi passi verso la libertà per mezzo dell'acquisizione di una fabbrica di scudi. Questo esempio attesta una possibilità assai remota, ma comunque realizzabile all'interno della società greca e ateniese.¹⁵⁶

Il mutamento di condizione da schiavo a libero non è netto né immediato, prevede delle tappe prima di diventare definitivo e ciò spiega perché spesso, nel momento della liberazione, si osserva come l'atto di vendita fosse a favore di una divinità o tramite una consacrazione.¹⁵⁷ La conclusione dell'atto di liberazione può essere caratterizzata dal pagamento di una *lytra*, una somma di denaro (alla lettera, un "riscatto"), oppure da una rinuncia a quest'ultima da parte del proprietario: questa seconda possibilità caratterizzava la liberazione senza riserve, chiamata *apolyxis*, come si può leggere in *Contro Atenogene* di Iperide¹⁵⁸.

Il liberto manomesso è soggetto ad alcune limitazioni, stabilite per legge, che possono essere avvallate dal padrone che redige, a tal scopo, un atto di manomissione particolare.¹⁵⁹

Il liberto, siccome non è cittadino, viene equiparato a un meteco: di conseguenza non può acquistare terre in Attica, né tantomeno versare la somma di denaro utile a garantire la terra per l'acquisto.

Un'ulteriore limitazione riguarda la possibilità, per una liberta, di contrarre matrimonio con un cittadino ateniese, poiché, dalla seconda metà del V secolo a.C., solamente i matrimoni tra due cittadini

¹⁵⁴ ANDREAU - DESCAT, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, 199.

¹⁵⁵ HARRISON, *Il diritto ad Atene*, 189.

¹⁵⁶ DEMOSTENE, XXXVI, 48.

¹⁵⁷ ANDREAU - DESCAT, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, 197.

¹⁵⁸ IPERIDE, *Contro Atenogene*, 4. In merito vedere ANDREAU - DESCAT, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, 198.

¹⁵⁹ HARRISON, *Il diritto ad Atene*, 191.

garantisce la sicurezza della cittadinanza ai figli che ne nascono; in aggiunta a questo divieto, circa dal 340 a.C., il liberto o la liberta non possono più nemmeno contrarre matrimonio con un Ateniese, altrimenti incorrerebbero in pene molto severe.¹⁶⁰

I liberti sono equiparati ai meteci, alle persone libere ma non in possesso della cittadinanza, non godono quindi dei diritti politici: di conseguenza non possono partecipare alle assemblee e non hanno il diritto di voto.¹⁶¹

I liberti sono soggetti anche a una legislazione particolare e ciò è evidente nel momento in cui si rivolgono ai tribunali: i liberti discutono alcune loro cause private, in prima persona, di fronte al polemarcho, mentre in tutte le cause giudiziarie, cioè legate a reati, devono essere rappresentati da un patrono (*prostates*)¹⁶², che è il padrone originario.

In questo caso la norma stabilisce che qualora il manomesso abbandoni il proprio patrono, registri un'altra persona come patrono o violi la legge, questi torni allo *status* originario di schiavo nel caso in cui sia riconosciuto colpevole; mentre, nell'eventualità che venga assolto da ogni accusa, si svicolerebbe dagli obblighi legali imposti dall'atto manomissorio e diventerebbe completamente libero.¹⁶³

Rispetto alla possibilità di nuova riduzione in schiavitù a seguito di una sentenza, esiste una legge ateniese, la sola nota sull'argomento, che stabilisce, secondo l'interpretazione di Hans Klees che:¹⁶⁴ “Non sarà permesso a un cittadino o a un meteco di acquisire come schiavo un affrancato condannato da un processo, senza l'accordo del proprietario precedente.”

Nonostante queste grandi limitazioni all'esercizio dei diritti, i liberti manomessi hanno l'obbligo di assolvere ad alcune liturgie e sono sottoposti a una tassazione speciale, che li rende giuridicamente differenti dai meteci: infatti sono tenuti a versare allo stato ateniese non solamente la medesima tassa di dodici dracme che versano i meteci, ma in aggiunta devono pagare altri tre oboli in più.¹⁶⁵

Ultima differenza che intercorre tra il meteco e il liberto riguarda l'ambito della successione patrimoniale in caso di morte: se il liberto muore senza eredi o non redige un documento testamentario,

¹⁶⁰ HARRISON, *Il diritto ad Atene*, 191.

¹⁶¹ *Ibid.*, 191.

¹⁶² *Ibid.*, 191.

¹⁶³ *Ibid.*, 191-192.

¹⁶⁴ ANDREAU - DESCAT, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, 198.

¹⁶⁵ HARRISON, *Il diritto ad Atene*, 191.

tutto quanto gli appartiene viene automaticamente assorbito non dai parenti prossimi, ma dal vecchio padrone.¹⁶⁶

¹⁶⁶ HARRISON, *Il diritto ad Atene*, 191.

CAPITOLO 3: Lo scontro che radica l'idea di libertà

Le guerre persiane, combattute tra il 490 e il 479 a.C., si concludono con la vittoria dei Greci sui Persiani e sono fondamentali per il consolidamento della coscienza politica greca, in particolare quella del popolo ateniese.¹⁶⁷

La vittoria greca in questi scontri, oltre ad essere un evento di per sé straordinario rappresenta anche l'occasione per mezzo della quale si consolidano presso gli Elleni la consapevolezza della propria diversità nonché superiorità rispetto ai Persiani, che da questo momento in poi diventano i barbari per antonomasia,¹⁶⁸ e la convinzione che esista un sostrato comune a tutte le *politeiai*, pur nelle loro differenze, fondato sul consenso del corpo cittadino.¹⁶⁹

Gli scontri con i Persiani iniziano a cavallo tra VI e V secolo a.C., quando Aristagora, il tiranno *pro tempore* di Mileto, si reca in Grecia per cercare supporto nel corso della rivolta che vede la Ionia, la zona occidentale dell'Anatolia (attuale Turchia), contrapporsi all'impero persiano. Nel 500 a.C., il tiranno di Mileto si rivolge prima a Sparta, tuttavia il re Cleomene non gli offre l'appoggio militare richiesto e lo caccia dalla *polis*, come si può desumere dalle parole di Erodoto, che non riporta direttamente la conversazione, ma solamente gli esiti.¹⁷⁰

Aristagora si reca poi ad Atene, ottenendo da questa l'invio in soccorso di venti navi, come ancora una volta, Erodoto riporta nelle *Storie*:

[...] Presentatosi dinanzi all'assemblea popolare, Aristagora disse le stesse cose che aveva detto a Sparta intorno alla ricchezza degli abitanti dell'Asia e alla guerra contro i Persiani, i quali non conoscevano né scudi né lancia ed erano quindi facili da vincere. Egli disse questo, e inoltre aggiunse che i Milesi erano coloni degli Ateniesi e che era giusto che questi, essendo molto potenti, li difendessero. E non c'era nulla che egli non promettesse, come persona stretta da grande bisogno, finché li persuase. Appare chiaro infatti che è più facile ingannare molti che uno solo, se non era stato in grado di ingannare Cleomene di Sparta da solo ed invece riuscì a ingannare 30.000 ateniesi. Gli Ateniesi dunque, persuasi, decisero di mandare venti navi in aiuto degli Ioni e ne nominarono comandante Melanzio, cittadino stimato sotto ogni riguardo. Queste navi furono principio di sciagure per i Greci e per i barbari.¹⁷¹

¹⁶⁷ GIORGINI G., *La città e il tiranno*, 141.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 141.

¹⁶⁹ NIPPEL W., in *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, I, 175-176.

¹⁷⁰ ERODOTO, *Storie V*, 97, 1 (trad. A. Izzo D'Accinni).

¹⁷¹ *Ibid.*, 97.

In questo testo, Erodoto oltre a riportare la vicenda storica, palesa alcuni elementi che caratterizzano l'organizzazione democratica della *polis* ateniese: il primo è l'assemblea, che decide di concerto sopra alle varie questioni, a differenza di quanto avviene a Sparta dove i due re compiono tutte le loro scelte, coadiuvati da efori e *gherousia*, senza il concorso dell'*apella*, cioè l'assemblea; il secondo è la modalità con cui viene individuato il comandante della flotta inviata in supporto ai rivoltosi e cioè la votazione: ancora una volta è la volontà di un corpo esteso a prevalere e a determinare le azioni della città.

In queste pagine delle *Storie*, Erodoto, esalta il ruolo della *polis* ateniese come baluardo contro l'invasore barbarico, equiparato a un potere tirannico,¹⁷² sottolineando il ruolo che la città ricopre durante la resistenza antipersiana. Erodoto narra la vicenda dell'arrivo in Atene di Alessandro re di Macedonia, giunto in qualità di ambasciatore dei Persiani, per proporre un accordo fra Serse e gli ateniesi: Erodoto approfitta di tale occasione per palesare la volontà di resistenza che contraddistingue gli Ateniesi. Essi infatti rispondono così dopo aver ascoltato le parole dell'emissario:

“Anche noi sappiamo che la potenza del Medo è molte volte più grande della nostra, sicché non c'è affatto bisogno di rinfacciarci questo. Ma tuttavia, attaccati come siamo alla libertà, ci difendiamo così come possiamo. Poi non tentar neppure di persuaderci ad accordarci col barbaro, né noi ti daremo retta. Annunzia dunque a Mardonio che gli Ateniesi dicono che fino a quando il sole andrà per la stessa strada per cui va ora mai noi verremo a un accordo con Serse. Ma respingendolo lo scacceremo, fidando nell'aiuto degli dèi e degli eroi, dei quali egli senza alcun riguardo incendiò le case e le statue. [...]”.¹⁷³

Il testo evidenzia come la volontà degli Ateniesi di mantenere la libertà sia per la Grecia intera che per sé stessi sia talmente salda che, per loro, sarebbe preferibile il sacrificio o una eventuale disfatta, piuttosto che la resa a un tiranno quale è Serse.¹⁷⁴ Questa determinazione è fondamentale per spiegare la vittoria greca nella guerra.

Nonostante le differenze strutturali che intercorrono tra Atene e Sparta, esiste una caratteristica comune a entrambe: la libertà garantita dalla presenza delle leggi. Anche a Sparta i cittadini, chiamati Spartiati, e i monarchi devono rispettare la legge scritta da Licurgo e non possono ergersi al di sopra di

¹⁷² RUBERTO A., *Il “demos”, gli aristocratici e i Persiani. Il rapporto con la Persia nella politica ateniese dal 507 al 479 a.C.*, «Historia» 59.1, 2010, 1.

¹⁷³ ERODOTO, *Storie VIII*, 143 (trad. A. Izzo D'Accinni).

¹⁷⁴ RUBERTO A., «Historia» 59.1, 2010, 1.

essa, come avviene anche ad Atene e si è illustrato nel capitolo precedente¹⁷⁵. A dimostrazione di questo si può considerare ciò che illustra Erodoto nelle *Storie*:

Così anche gli Spartani, combattendo uno per uno, non sono meno valorosi di nessuno, e tutti insieme poi sono i più valorosi di tutti gli uomini. Perché essi, pur essendo liberi, non sono in tutto liberi: su di loro sta sovrana la Legge, che essi temono ancor molto più che i tuoi non temano te.¹⁷⁶

La libertà, garantita dalla legge cui tutti sono tenuti ad obbedire, funge dunque da fondamento di entrambi gli ordinamenti su cui si basano le città-Stato di Atene e Sparta, nonostante le differenze che vi possono intercorrere. Inoltre essa è sempre contrapposta alla tirannide, che viene intesa come il male più grande che una *polis* possa soffrire.

A testimonianza dell'attaccamento che i cittadini nutrono nei confronti della propria libertà si possono rievocare le parole con cui gli Spartani rispondono a Idarne, signore e comandante delle regioni ioniche, quando questi consiglia loro la sottomissione al Gran re:

Idarne era persiano di stirpe e comandante degli abitanti delle regioni costiere dell'Asia; egli li accolse, li invitò ospitalmente a banchetto e rivolse loro queste parole: "O Spartani, perché esitate a diventare amici del re? Voi guardando me e la mia potenza vedete come il re sa onorare gli uomini che valgono. Così se anche voi farete atto di sottomissione al re – poiché certo presso di lui vi siete acquistata fama di uomini valenti – ciascuno di voi potrebbe governare una parte della Grecia, per concessione del re". A queste parole essi risposero così: "Idarne, il consiglio che ci dai è unilaterale. Ci consigli avendo provato una condizione, ma essendo ignaro dell'altra: l'esser schiavo tu lo conosci bene, ma della libertà non hai mai fatto esperienza, se è dolce o no. Perché se l'avessi provata non con le lance ci consiglieresti di combattere per essa, ma perfino con le scuri."¹⁷⁷

La repulsione nei confronti della tirannide è persino più forte all'interno della *polis* ateniese che aveva scacciato pochi anni prima, nel 510 a.C., i Pisistratidi, ribellandosi alla loro dominazione. Per ironia della sorte, Ippia e i suoi, si rifugiano presso la corte persiana e partecipano alla battaglia di Maratona (490

¹⁷⁵ In merito vedere Capitolo 2, 34-35.

¹⁷⁶ ERODOTO, *Storie VII*, 104, 4 (trad. A. Izzo D'Accinni).

¹⁷⁷ *Ibid.*, 135.

a.C.).¹⁷⁸ Tali vicissitudini spiegano il senso delle parole che Milziade usa, proprio in occasione di quello scontro, per convincere il polemarco Callimaco ad attaccare, esortandolo a compiere la stessa impresa compiuta dai due tirannicidi, suoi conterranei:

Sta in te ora, Callimaco, render schiava Atene o renderla libera e lasciare finché esisteranno gli uomini un ricordo quale neppure Armodio e Aristogitone lasciarono.¹⁷⁹

Questi due esempi mostrano da dove abbia origine la contrapposizione ideologica tra Greci e Persiani fondata, come si è visto, sullo scontro tra *eleutheria* e *douleia*,¹⁸⁰ con i Greci che intendono dimostrare la propria superiorità, che deriva dalla libertà, sui Persiani, considerati schiavi,¹⁸¹ tanto che, nel IV secolo a.C., Aristotele potrà definire il barbaro come “schiavo per natura”,¹⁸² così come illustrato nel primo capitolo¹⁸³.

Oltre ad esacerbare l’opposizione di cui sopra, le guerre persiane, la vittoria greca e l’interpretazione data a quest’ultima permettono la nascita di un sentimento di comunanza tra Greci che si traduce nell’identità di *Hellen*: membro di un popolo che, anche se diviso in molte *poleis*, si riconosce come unico e unito, almeno nelle emergenze più gravi.¹⁸⁴

Come si può notare dalle testimonianze scritte che riportano i discorsi della propaganda politica del V e IV secolo a.C., la *polis* di Atene è considerata la paladina della libertà e dei Greci contro l’impero persiano che intende soggiogarli e renderli schiavi.¹⁸⁵

Ora invece, chi dicesse che gli Ateniesi furono i salvatori dell’Ellade non si allontanerebbe dal vero: ché a quello dei due partiti cui si fossero volti, da quella parte la bilancia doveva traboccare; e avendo essi scelto che la Grecia sopravvivesse e fosse libera, ridestarono tutto il resto della Grecia che non era favorevole ai Persiani e furono loro che, naturalmente dopo gli dèi, respinsero il re. Neppure oracoli terribili venuti da

¹⁷⁸ In merito vedere Capitolo 2, 33.

¹⁷⁹ ERODOTO, *Storie VI*, 109, 3 (trad. A. Izzo D’Accinni).

¹⁸⁰ GIORGINI G., *La città e il tiranno*, 143.

¹⁸¹ *Ibid.*, 142.

¹⁸² GEHRKE H.J., *From Athenian identity to European ethnicity. The cultural biography of the myth of Marathon*, in *Ethnic constructs in antiquity. The role of power and tradition* a cura di Derks T e Roymans N., Amsterdam 2009, 88.

¹⁸³ In merito vedere Capitolo 1, 10.

¹⁸⁴ RUBERTO A., «Historia» 59.1, 2010, 1.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 1.

Delfi e atti a gettare nel terrore li convinsero ad abbandonare la Grecia, ma ebbero l'ardire di accogliere a piè' fermo l'invasore nel loro territorio.¹⁸⁶

Nonostante lo sviluppo di questo sentire comune, non tutte le *poleis* si battono per la libertà: molte si alleano con la Persia e altre sperimentano, al proprio interno, una forte contrapposizione tra gli strati più alti della popolazione, che preferiscono un accordo con il Gran Re al fine di mantenere i propri privilegi, e il *demos*, che invece desidera combattere per difendere i propri diritti di *koinon* (nel senso di cosa pubblica, di città) e la propria *isonomia* (intendendo, con questa parola, la democrazia che garantisce l'uguaglianza di fronte alla legge, condizione che invece, quando si è sottomessi ad un re o un tiranno è impossibile).¹⁸⁷

Solo la libertà garantisce i diritti che il *demos* intende mantenere per se stesso e, in particolare dopo il 470 a.C., l'*eleutheria* diventa quasi un sinonimo di *polis*, e si contrappone alla *douleia*, la schiavitù, intesa non come sottomissione ad un padrone, quanto piuttosto come venerazione dovuta nei confronti della divinità: venerazione che i Persiani esasperano al punto da arrivare a identificare il Gran re con un dio.¹⁸⁸

Un testo che permette di comprendere in che modo la sensibilità greca, a partire dal periodo post-clistenico, saldi la concezione della tirannide al rischio di sottomissione e declino, e rappresentino dunque la vittoria sul barbaro come il trionfo della libertà è la tragedia che Eschilo dedica ai *Persiani*.¹⁸⁹

In essa l'autore individua nell'*hybris*, nella tracotanza, la caratteristica fondamentale che identifica il tiranno; grazie alla propria religiosità Eschilo riconosce come l'eccedere i limiti imposti all'essere umano e il rifiuto di sottostare alle leggi, divine e mortali, già di per sé azioni inique, sfocino sul piano politico in un atteggiamento anti-isonomico che caratterizza l'agire di Serse e ne fa dunque il nemico capitale delle *poleis* greche.¹⁹⁰

I *Persiani* di Eschilo vengono rappresentati per la prima volta nel 472 a.C., esattamente sette anni dopo la vittoria di Atene sui Persiani nella battaglia di Salamina, quando molti dei protagonisti e dei testimoni degli eventi messi in scena sono ancora vivi.¹⁹¹

Il dramma è permeato dall'esaltazione patriottica per la vittoria greca, mitigata dalla vicinanza al dolore degli sconfitti che Eschilo è in grado di dispiegare perché, proprio come avviene nelle opere

¹⁸⁶ ERODOTO, *Storie VII*, 139, 5-6 (trad. A. Izzo D'Accinni).

¹⁸⁷ GIORGINI G., *La città e il tiranno*, 144-145.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 142.

¹⁸⁹ EDGE M., *Athens and the spectrum of liberty*, «HPT» 30.1, 2009, 23-24.

¹⁹⁰ GIORGINI G., *La città e il tiranno*, 152.

¹⁹¹ SARTORI F., *Echi politici ne "I Persiani" di Eschilo*, «AIV» CXXXII, 1970, 774-775.

omeriche, vincitori e vinti vengono rappresentati sullo stesso piano e la sconfitta viene attribuita alla volontà degli dei, che sono adirati nei confronti dei Persiani a causa della *hybris* dimostrata da Serse.¹⁹²

E visibili a ogniun, sino alla terza
progenie, i muti acervi dei cadaveri
insegneranno che sconviene troppa
presunzione ai mortali. E tracotanza,
poiché fiorí, fruttifica una spiga
di sciagura, e una messe indi raccoglie
d'amaro pianto.¹⁹³

Serse è il vero protagonista della tragedia, anche se, paradossalmente, non è presente in scena per la maggior parte della rappresentazione; egli viene descritto come un re fiero, a capo di un esercito sterminato e favolosamente ricco, ma anche come un capitano tracotante e dotato di scarse capacità militari. Irrompe sulla scena solamente verso la fine della tragedia, tratteggiato come un uomo piangente e coperto da abiti dimessi, rotti e insanguinati, che ne mostrano la decadenza e palesano lo sgretolamento del potere regio.¹⁹⁴

Eschilo descrive Serse come dotato dei tratti tipici del tiranno e reso sprezzante dal fatto di non dover rendere conto alla comunità politica, tuttavia egli è condannato a dover giustificare le proprie azioni al giudice divino, come affermano i versi:¹⁹⁵

A castigar l'eccesso di superbia,
Zeus, sereno giudice, presiede.¹⁹⁶

La colpa di Serse è rappresentata per antonomasia da alcuni elementi geografici precisi, che si caricano di significato metaforico e politico a un tempo: lo stretto dell'Ellesponto e ancor più le sue acque, che vengono fatte frustare dal Gran re poiché colpevoli di aver distrutto il suo ponte di barche che avrebbe

¹⁹² GIORGINI G., *La città e il tiranno*, 152.

¹⁹³ ESCHILO, *Persiani*, 818-824 (trad. E. Romagnoli).

¹⁹⁴ SARTORI F., *Echi politici ne "I Persiani" di Eschilo*, «AIV» CXXXII, 1970, 779-780.

¹⁹⁵ GIORGINI G., *La città e il tiranno*, 153.

¹⁹⁶ ESCHILO, *Persiani*, 827-828 (trad. E. Romagnoli).

dovuto premergli di attraversare il mare e poi il fiume Halys, limite che nessun signore o sovrano asiatico deve mai superare, come insegna Dario che mai lo valica per aggredire i Greci. Questo elemento torna anche nel sogno in cui Atossa vede Asia ed Europa come sorelle gemelle¹⁹⁷ che vivono in equilibrio fino al momento in cui la tracotanza di spinge Serse a voler imporre la propria autorità su entrambe, spezzando l'armonia che vige tra di esse.¹⁹⁸

Proprio questa volontà di dominio rappresenta il cardine della tragedia e la condanna di Serse poiché i Greci non sono schiavi di alcuno e combattono per la patria, la libertà è insita nella loro natura e nemmeno un avversario molto più numeroso può sconfiggere questo destino; anzi l'effetto della vittoria è che le popolazioni prima soggette ai Persiani, guadagnano la libertà di parola:¹⁹⁹

Né più sarà degli uomini
schiava la lingua: di parlare libero
il popolo si sfrena;
il giogo, ecco, già frangesi:
nella sanguinaria arena
dell'isola d'Aiace
il potere dei Persi infranto giace.²⁰⁰

¹⁹⁷ ESCHILO, *Persiani*, 181-189 (trad. E. Romagnoli).

¹⁹⁸ SARTORI F., *Echi politici ne "I Persiani" di Eschilo*, «AIV» CXXXII, 1970, 780-781.

¹⁹⁹ GIORGINI G., *La città e il tiranno*, 153-154.

²⁰⁰ ESCHILO, *Persiani*, 588-594 (trad. E. Romagnoli).

CONCLUSIONE

La presente trattazione si è aperta con la disamina della dimensione lessicale, nonché dell'evoluzione del vocabolario utilizzato per riferirsi agli schiavi e alla schiavitù, per mostrare come questa istituzione non si sia data a priori, ma subisca una progressiva evoluzione che, nel corso della storia greca, ha portato alle nozioni e alle prassi di schiavitù tipiche dell'Atene classica. Infatti, il primo termine che designa lo schiavo, che risale al periodo miceneo ed è, in Lineare B, *do-e-ro* e *do-e-ra*, indica in senso generale tutti coloro che sono soggetti all'autorità del palazzo, ma senza una reale distinzione tra le varie situazioni di sottomissione, arrivando a comprendere quindi sia i liberi a servizio che gli schiavi.

In Omero si trova una nuova attestazione della parola che indica lo schiavo, ovviamente non più nella forma micenea *doelos* bensì in quella evoluta di *doulos*; tale presenza è tuttavia rarissima e il lemma viene declinato unicamente al femminile nella forma *doulē*. L'impiego, incipiente e rinnovato, di questa parola mostra se non altro una progressione del lessico verso un significato e un contesto che appaiono già affini a quelli per noi più familiari.

È solamente a partire dal VII secolo a.C. che il vocabolario si assesta con l'affermarsi, anche al maschile, del vocabolo *doulos*, che è la parola per eccellenza che identifica lo schiavo. Accanto ad essa si consolida la parola *eleútheros* che individua l'individuo libero, connotandone non solo la dimensione individuale, ma anche la posizione sociale ricoperta all'interno della comunità. Già a questa altezza dunque è possibile individuare la prima importante distinzione tra schiavo e libero, e cioè nel senso che il libero permane nella propria libertà, mentre lo schiavo o nasce come tale oppure decade a una condizione di sottomissione a causa dell'instabilità generata dal *pòlemos*, lo stato di guerra tra due *poleis*, che consente razzie ai danni della popolazione avversaria e rappresenta così la modalità principale con cui viene recuperata la forza lavoro coatta.

Proprio la facilità con cui ci si poteva procurare degli schiavi, catturando uomini prima liberi, spinge i Greci ad interrogarsi circa la liceità di questa sottomissione, sebbene siano consapevoli dell'impossibilità di fare a meno della manodopera schiavile per lo svolgimento delle normali attività quotidiane.

Aristotele è il primo e unico autore greco capace di indagare questo dilemma etico: per farlo elabora la "teoria della schiavitù naturale". Questo concetto permette al filosofo di distinguere lo schiavo dal padrone, definendo il primo come l'essere che è capace unicamente di faticare con il corpo, mentre il secondo come l'essere che è capace di sfruttare l'intelligenza: tale distinzione permette di giustificare, fondandola sulla natura stessa degli esseri umani coinvolti, la gerarchia che si instaura tra padrone e schiavo. Aristotele infatti dota solo chi è atto a comandare della virtù, *aretè*, decretandone la supremazia in termini ontologici e stabilendo che chi ne sia privo o poco provvisto debba sottostare e lasciarsi guidare.

Questa distinzione è funzionale anche per stabilire la differenza tra l'uomo greco e il barbaro perché il primo esprime appieno la sua *aretè*, stabilendo la propria superiorità, mentre il secondo per natura non è dotato di virtù, tanto che Aristotele giunge a definire la comunità politica barbara come una semplice unione di schiavi, dal momento che al suo interno gli uomini sono simili a schiavi e non vi è distinzione rispetto alle donne poiché tutti sono caratterizzati da una inferiorità costitutiva.

Grazie a questa disamina della condizione dello schiavo e di chi è più indicato per esserlo, ovvero il barbaro, Aristotele può difendere l'istituzione schiavile dai suoi detrattori.

Le voci che si levano contro la schiavitù sembrano essere quelle di altri filosofi, contemporanei ad Aristotele, che si occupano essenzialmente di etica: questi sostengono che il filosofo di Stagira sottostimi la quantità di *aretè* che uno schiavo possiede, ma le loro opinioni non paiono godere di particolare diffusione, principalmente perché si rivolgono a un pubblico elitario, quindi, per definizione, esiguo.

Elemento fondamentale che permette ai Greci di riconoscersi parte di un'unica comunità culturale, per quanto non politica, è l'identità panellenica, che si forma anche grazie alla creazione di istituzioni che coinvolgono gli abitanti della penisola ellenica e li rendono capaci di differenziarsi così da tutte le popolazioni non greche, come ad esempio i Persiani.

Questo sentimento di appartenenza inizia a germogliare anche all'interno delle città, delle *poleis*, e conduce al nascere del senso di cittadinanza, che comporta diritti e doveri specifici, ma permette anche che si stabilisca una ancor più netta demarcazione tra chi è Greco e chi non lo è.

Per spostare ora l'accento sulla realtà di Atene, l'abolizione della schiavitù per debito realizzata da Solone in quanto legislatore e arconte nel 594/3 o 593/2 a.C. rappresenta un altro momento importante dell'evoluzione del pensiero greco attorno a tale concetto. Questa rivoluzione avviene a seguito della richiesta, sia da parte del *demos* che degli aristocratici, di un mediatore tra le parti in lotta che si occupi di sanare le diatribe che tormentano la città.

A tale scopo viene individuato Solone, che propone un ritorno all'*eunomia*, al buon ordinamento, che garantisce l'uguaglianza proporzionale di fronte alla legge (nel senso di assegnare poteri politici gerarchicamente differenti a seconda del censo degli interessati) e sembra essere la soluzione migliore per sanare l'ormai insostenibile situazione di lotta interna alla *polis*.

Solone procede dunque a rendere nuovamente liberi quanti sono sottomessi ai ricchi, in patria, mentre recupera chi è stato venduto come schiavo fuori dai confini dell'Attica: questo insieme di provvedimenti è noto come *seisáchtheia*, "scuotimento dei pesi". Grazie a tali disposizioni non è più possibile che un cittadino ateniese perda la libertà o impegni quella della propria famiglia per sanare un debito.

Oltre a queste azioni di importanza capitale, Solone riforma per primo le classi censo, limitando lo strapotere degli aristocratici, suddividendo tutta la popolazione dei liberi in quattro classi e dando così origine al primo corpo cittadino di Atene.

Dopo il suo ritiro dalla scena politica, Atene ricade in un periodo di incertezze, che si conclude nel 546 a.C., quando Pisistrato prende definitivamente il potere come tiranno. Questo cruciale avvenimento dà inizio al periodo tirannico, che si conclude nel 511/0 a.C. con la cacciata e l'esilio in Persia di Ippia.

Ai tiranni succede Clistene degli Alcmeonidi che instaura l'*isonomia* in Atene e compie una nuova riforma della cittadinanza, ripartendola nei *demoi* e attribuendo a questi un significato politico che si somma a quello culturale e meramente geografico che già possedevano. Ad ogni cittadino corrisponde perciò un demotico in base alla circoscrizione da cui proviene e ciò garantisce il riconoscimento dei diritti e dei doveri che questi ha nei confronti della città.

La riforma clistenica garantisce a tutti i cittadini la partecipazione attiva alla vita politica, per mezzo del riconoscimento dell'*isegoria*, la possibilità di prendere parola durante le assemblee, e appunto dell'*isonomia*, l'uguaglianza di fronte alla legge.

Questi diritti fondamentali e inviolabili del cittadino, che è anche persona libera, sono ovviamente negati agli schiavi, che sono considerati più di semplici oggetti, ma meno di persone dotate di piena capacità; devono sottostare a una legislazione particolare che li pone alla mercè del volere del padrone.

Il diritto che riguarda gli schiavi coincide, fin dal V secolo a.C. (se non già da prima), con quello che sarà poi, nel IV secolo a.C., il principio aristotelico per cui essi non sono dotati di *aretè* e comporta non solo l'impossibilità di partecipare alla vita politica, ma anche l'interdizione a comparire in quanto persone giuridiche in tribunale. Ciò rende gli schiavi soggetti a pene particolarmente severe e li espone all'uso della violenza sistematica. La forza viene utilizzata su di loro anche nel momento in cui prestino testimonianza, perché si ritiene che non possano dire la verità se non per mezzo della coercizione e della tortura. L'unica eccezione che permette agli schiavi di non subire tortura per prestare testimonianza è rappresentata da un particolare giuramento di matrice religiosa, chiamato *diomosía*, capace di garantire la veridicità di quanto affermato e fondato sull'appartenenza all'*oikos* di un cittadino.

È invero possibile che uno schiavo guadagni la libertà, diventando un liberto: questo *status* giuridico è particolare perché indissolubilmente legato alla manomissione per mano del padrone. Tale forma di liberazione, però, non rende chi la riceve immune dalla possibilità di ricadere nella schiavitù, tant'è che egli potrebbe tornare ad essere uno schiavo nel caso in cui rendesse falsa testimonianza in tribunale.

Il transito dalla condizione di schiavo a quella di liberto non è immediato o netto: possono esserci delle tappe intermedie che precedono la liberazione, come la cessione dello schiavo, per mezzo di una compravendita, a favore di una divinità.

In ogni caso, una liberazione si può ritenere completa solo nel momento in cui il padrone decida di accettare il riscatto, *lytra*, che lo schiavo gli paga e per mezzo del quale questi diventa una persona libera senza alcuna riserva. Questo passaggio, che viene sempre determinato dalla volontà del padrone, fa sì che lo schiavo diventi liberto, acquisendo la libertà e ricadendo all'interno di una nuova legislazione, quella riservata ai meteci.

Esiste addirittura la possibilità che un liberto possa acquistare la cittadinanza ateniese per servizi particolari resi alla *polis* (come una testimonianza che si riveli fondamentale per la buona riuscita di una sentenza) e ciò denota la grande varietà che caratterizza la legislazione ateniese in tale materia.

Dopo aver detto della differenza che sussiste tra libero e schiavo e della legislazione che ne regola le relazioni è necessario indagare, il momento in cui questa dicotomia, già evidente in precedenza, viene potenziata ed esaltata dagli eventi, si fa più che mai consapevole e diventa principio ideologico e identitario per gli Ateniesi: tale momento è rappresentato dal conflitto che vede contrapporsi Greci e Persiani tra il 490 e il 479 a.C.

La guerra inizia, come è noto, a seguito dell'intervento ateniese in favore del tiranno di Mileto Aristagora, che si reca prima presso il re di Sparta, che non gli accorda alcun aiuto e lo caccia dalla città, e poi ottiene l'appoggio militare di Atene, grazie a una decisione a suo favore dell'intera assemblea riunita.

Da queste interazioni, raccontate da Erodoto, si può vedere come esistano, nelle due *polieis*, due modalità differenti di prendere le decisioni: a Sparta chi stabilisce la linea d'azione sono i due re che compiono le loro scelte, coadiuvati da efori e *gherousia*, senza il concorso dell'*apella*, cioè dell'assemblea; mentre ad Atene è l'assemblea di tutti i cittadini a determinare l'indirizzo politico: qui le questioni non vengono affidate a un'unica persona, tanto che persino il comandante della spedizione a supporto di Mileto viene eletto dal popolo e ad esso deve rispondere del proprio operato.

Prestando fede al racconto erodoteo sul seguito del conflitto, emerge come sia Atene la paladina della libertà, il baluardo che si oppone all'invasione persiana: Atene il cui interesse principale è quello di conservare la propria libertà e, con essa, quella dell'intera Grecia a costo di qualsiasi sacrificio. Per Atene, uscita da pochi anni dalla dominazione dei Pisistratidi, la libertà rappresenta un bene di inestimabile valore poiché è condizione necessaria per il mantenimento della democrazia.

Nonostante le differenze che caratterizzano l'organizzazione politica di Atene e Sparta, esiste comunque una base comune talmente solida da permettere una loro alleanza: essa è costituita dal senso di

appartenenza all'*ethnos* greco, forgiato dalle esperienze panelleniche degli agoni olimpici e degli altri giochi, ma soprattutto radicato nell'attaccamento alla libertà, garantita dalla presenza delle leggi a cui nessun uomo è superiore.

A questa concezione si contrappone la figura del Gran Re, che essendo al pari di una divinità non soggiace alle leggi e può comandare come un signore assoluto sui propri sudditi, che non possono sviluppare o conservare l'*aretè* perché non possono autodeterminarsi e diventano, dunque, pari agli schiavi.

È evidente allora che la contrapposizione tra Greci e Persiani è fondata sullo scontro tra libertà e schiavitù, conflitto che diventa anche politico e non solo identitario. Nonostante questo fortissimo valore e la polarizzazione che ne deriva alcune *poleis* si uniscono al fronte persiano, pur sperimentando forti contrasti interni che vedono la contrapposizione tra l'aristocrazia, che desidera unirsi al Gran Re per mantenere i propri privilegi, e il *demos* che intende combattere per difendere l'*isonomia* e il proprio essere comunità, ossia *koinonia*.

A questa lettura strettamente politica del conflitto tra Greci e Persiani, che vede nella difesa della libertà la ragione più forte del successo greco, si può sovrapporre l'interpretazione che Eschilo offre all'interno dei *Persiani*, in cui la ragione della sconfitta dei barbari risiede nella colpa di cui si macchia Serse: l'eccesso di *hybris*, di tracotanza.

Il Gran Re Serse, figlio e successore di Dario, supera tutti i limiti imposti dalla natura e dagli dei e non intende sottostare ad alcuna delle leggi, perché crede il proprio potere così assoluto da non rispettare nulla di quanto è sacro, ed è proprio questa mancanza di moderazione che gli impedisce di portare a termine il suo scopo, ovvero vendicare la sconfitta del padre e soggiogare la piccola Grecia.

Eschilo descrive il Gran Re come il feroce capo di un esercito immenso, ma mostra anche come questa formidabile macchina altro non sia che un ammasso di uomini che seguono il loro padrone perché costretti, in quanto suoi schiavi. Serse, infatti, è rappresentato come il prototipo del tiranno, figura politica che i Greci associano alla dominazione e alla sottomissione, un soggetto politico capace di tarpare la libertà altrui per emergere lui solo.

Il modo in cui Eschilo lega le colpe individuali di Serse alla forma di governo persiana, individuando un legame di causa ed effetto tra esse e la sconfitta del Gran Re, fa emergere una profonda convinzione greca, e cioè che per quanto una città possa essere potente sottostando al dominio tirannico, essa diventa esponenzialmente più forte e salda quando viene governata nel rispetto della libertà dei suoi cittadini. Questo assioma, che nel primo capitolo del presente elaborato è stato utilizzato per spiegare l'ordinamento ateniese, a seguito del conflitto con i Persiani diventa valido per tutte le *poleis* che fondano la propria identità sulla libertà, ossia l'*eleutheria*.

Con questo elaborato si è provato a dimostrare come la schiavitù sia la vera base della democrazia ateniese, poiché ognuno dei concetti fondamentali alla base della politica di Atene è legato all'istituzione della schiavitù "in negativo": senza una definizione di schiavo non si potrebbe avere la definizione di individuo libero; senza che venga stabilito chi non è cittadino non si potrebbe riconoscere il cittadino stesso e, di conseguenza, non sarebbe necessario distinguere per mezzo dell'*isegoria* chi ha il diritto di parola rispetto a chi non può parlare in assemblea, e non si renderebbe necessario stabilire per legge l'*isonomia* se non vi fossero differenze nell'applicazione della giustizia.

Il rischio della riduzione in schiavitù è il motivo ideologico per cui si combattono le guerre persiane da parte greca, e la vittoria ellenica altro non è che la conferma della superiorità del libero sullo schiavo, che ancora una volta rappresenta la base su cui si fonda la libertà dell'uomo greco e che gli permette di distinguersi dai barbari. La differenza tra libero e schiavo, pur ammantata da Aristotele di una giustificazione fondata sulla superiorità ontologica e naturale del primo, in realtà non è altro che un costrutto sociale che trae la propria forza dalla contrapposizione in negativo di chi è cittadino rispetto a chi gli sarebbe uguale, ma per vicissitudini della vita o a causa della sua condizione socio-economica, è costretto a obbedirgli in quanto inferiore.

Questa conclusione getta un'ombra sull'intero concetto di democrazia e dovrebbe costringere noi contemporanei a interrogarci sul peso che questa eredità esercita sulle nostre forme di governo e sulla nostra idea di libertà: vi è ancora uno scontro tra liberi e schiavi, o meglio ancora, tra liberi e barbari, tra chi appartiene alla cittadinanza e chi ne è escluso e, soprattutto, quanto siamo consapevoli dell'esistenza di questo meccanismo di esclusione?

BIBLIOGRAFIA

- ANDREAU J.- DESCAT R., *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, Bologna 2009 [Paris 2006].
- ASMONTI L., *La crisi della democrazia di Atene e la guerra sociale: punti di vista su Isocrate e Demostene*, «Acme» 56.2, 2003, 271-286.
- BAYLISS J., *Gli Spartani*, Bologna 2024.
- BIONDI E., *Le Athenaiion politeiai riconsiderate: brevi note “storiche” a margine di due recenti libri*, «Hormos» 12, 2020, 158-175.
- BRAUND D., *The luxuries of Athenian democracy*, «G&R» 41, 1994, 41-48.
- BURNS T., *The tragedy of slavery: Aristotle's «Rhetoric» and the history of the concept of natural law*, «HPLS» 24.1, 2003, 16-36.
- CAMBIANO G., *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in *La schiavitù nel mondo antico*, a cura di M.I. Finley, Roma-Bari 1990 [London 1987], 27-57.
- CAMPA N.T., *Positive freedom and the Citizen in Athens*, «Polis (Exeter)» 35, 2018, 1-32.
- CANFORA L., *Una società premoderna. Lavoro, morale, scrittura in Grecia*, Bari 1989.
- CANFORA L., *Il cittadino*, in *L'uomo greco*, a cura di Vernant J.P., Bari 1991, 129-162.
- CANFORA L., *Libertà degli antichi / libertà dei moderni*, «PPol» 40.2, 2007, 199-207.
- CANFORA L., *Guerra e schiavi in Grecia e a Roma: il modo di produzione bellico*, Palermo 2023.
- CAPORALI R., *Uguaglianza*, Bologna 2012.
- CARTLEDGE P., *The Greeks and anthropology*, «Anthropology Today» 10.3, 1994, 3-6.
- CARTLEDGE P., *La politica*, in *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, I, Torino 1996, 39-72.
- CASSOLA F., *Ἐλεύθερος-ereutero*, in *Syntelesia Vincenzo Arangio-Ruiz*, I, a cura di Guarino A. e Labruna L., Napoli 1964, 269-279.
- CAZZANIGA G.M., *Stratificazione sociale, rapporti di dipendenza e forme servili nel mondo antico*, in *Schiavitù antica e moderna*, a cura di Sichirollo L., Napoli 1979, 138-158.
- CLARA E., *Echi teognidei nel tripolitikos di Erodoto*, in *Poleis e Politeiai. Esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali*, a cura di Cataldi S., Alessandria 2004, 105-131.
- DIMITRIEV S., *The protection of slaves in the Athenian law against hubris*, «Phoenix» 70, 2016, 64-76.
- EDGE M., *Athens and the spectrum of liberty*, «HPTTh» 30.1, 2009, 1-45.
- FERRUCCI S., *L'“oikos” nel diritto attico: pubblico, privato e individuale nella democrazia ateniese classica*, «Dike» 9, 2006, 183-210.

- FINLEY M.I., *L'economia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 2008 [Berkeley-Los Angeles 1973].
- FINLEY M.I., *Una istituzione "peculiare"?*, in *Schiavitù antica e moderna*, a cura di Sichirollo L., Napoli 1979, 20-39.
- FINLEY M. I., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Roma-Bari 1981 [London 1980].
- FINLEY M.I., *Economia e società nel mondo antico*, Bari 1984 [London 1981].
- FINLEY M.I., *La civiltà greca si fondava sul lavoro degli schiavi?*, in *Economia e società nel mondo antico*, a cura di Shaw B.D. e Saller R.P., Roma-Bari 1984 [London 1981], 126-150.
- FINLEY M.I., *Terra, debiti e proprietà nell'Atene classica*, in *Economia e società nel mondo antico*, a cura di Shaw B.D. e Saller R.P., Roma-Bari 1984 [London 1981], 81-100.
- FINLEY M.I., *La libertà del cittadino nel mondo greco*, in *Economia e società nel mondo antico*, a cura di Shaw B.D. e Saller R.P., Roma-Bari 1984 [London 1981], 101-124.
- FINLEY M.I., *Tra schiavitù e libertà*, in *Economia e società nel mondo antico*, a cura di Shaw B.D. e Saller R.P., Roma-Bari 1984 [London 1981], 151-173.
- FINLEY M.I., *Gli status servili nell'antica Grecia*, in *Economia e società nel mondo antico*, a cura di Shaw B.D. e Saller R.P., Roma-Bari 1984 [London 1981], 174-197.
- FINLEY M.I., *La servitù per debiti e il problema della schiavitù*, in *Economia e società nel mondo antico*, a cura di Shaw B.D. e Saller R.P., Roma-Bari 1984 [London 1981], 198-221.
- FORSDYKE S., *Athenian democratic ideology and Herodotus' 'Histories*, «AJPh» 122, 2001, 329–358.
- GARLAN Y., *Gli schiavi nella Grecia antica: dal mondo miceneo all'ellenismo*, Milano 1984, [Paris 1982].
- GARLAN Y., *Guerra e società nel mondo antico*, Bologna 1985, [Paris 1972].
- GARLAN Y., *Guerra, pirateria e schiavitù nel mondo greco*, in *La schiavitù nel mondo antico*, a cura di M. I. Finley, Bari 1990, 2-26.
- GEHRKE H.J., *From Athenian identity to European ethnicity. The cultural biography of the myth of Marathon*, in *Ethnic constructs in antiquity. The role of power and tradition* a cura di Derks T. e Roymans N., Amsterdam 2009, 85-99.
- GERNET L., *Aspetti del diritto servile ateniese*, in *Schiavitù antica e moderna*, a cura di Sichirollo L., Napoli 1979, 64-94.
- GIANNANTONI G., *La schiavitù nel pensiero antico*, «StudStor» 26, 1985, 873-878.
- GIORGINI G., *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.*, Varese 1993.

- GODART L., *Gli schiavi nei documenti in lineare B*, «StudStor» 26, 1985, 845-856.
- GOLDSCHMIDT V., *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo*, in *Schiavitù antica e moderna*, a cura di Sichirolo L., Napoli 1979, 182-203.
- HANSON V.D., *Massacri e cultura. Le battaglie che hanno portato la civiltà occidentale a dominare il mondo*, Milano 2002, [New York 2001].
- HARRIS E.M., *Did Solon abolish debt-bondage?*, «CQ» 52, 2002, 415–430.
- HARRISON A.R.W., *Il diritto ad Atene. La famiglia e la proprietà*, I, Alessandria 2001 [Oxford 1968], 171-193.
- HAUBOLD J., *Xerxes' Homer*, in *Cultural responses to the Persian wars. Antiquity to the third millennium*, a cura di Bridges E., Hall E., Rhodes P.J., Oxford 2007, 46-63.
- HITZ Z., *Review of the discovery of freedom in Ancient Greece*, a cura di Raaflaub K. e Franciscano R., «JPh» 102, 2005, 594–601.
- HUNT P., *Slaves, warfare, and ideology in the Greek historians*, Cambridge 1998.
- KALLET-MARX L., SAMONS L.J., *Institutions, ideology, and political consciousness in Ancient Greece: some recent books on Athenian democracy*, «JHI» 55, 1994, 307-335.
- L'HOMME-WÉRY L.M., *Perdre sa liberté et la retrouver dans l'Athènes de Solon. La fin du status servile?*, «DHA» 2005, 395-408.
- LANZILLOTTA E., *Lo stato del cittadino nella Politica di Aristotele*, in *Poleis e Politeiai. Esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali*, a cura di Cataldi S., Alessandria 2004, 385-391.
- MARGINESU G., *I Greci e l'arte di fare di conti*, Torino 2021.
- MCGRECOR M.F., *Democracy: its admirers and its critics*, «EMC» 15.2, 1971, 53-63.
- MEIER C., *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna 1988, [Frankfurt a.M. 1980].
- MEIER C., *Cultura, libertà e democrazia. Alle origini dell'Europa, l'antica Grecia*, Milano 2011, [München 2009].
- MEIKLE S., *Aristotle and the political economy of the Polis*, «JHS» 99, 1979, 57-73.
- MILLET P., *Aristotle and slavery in Athens*, «G&R» 54.2, 2007, 178-209.
- MOSSÉ C., *L'uomo e l'economia*, in *L'uomo greco*, a cura di Vernant J.P., Bari 1991, 28-58.
- MUSTI D., *L'economia in Grecia*, Bari 1981.
- MUSTI D., *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995, 128.
- MUSTI D., PULCINI B., *La fiaccola della Demokratia e la Statua della Libertà*, «RCCM» 38, 1996, 289-308.
- MUSTI D., *Storia greca*, Roma-Bari 1998⁷.

- NIPPEL W., *La costruzione dell'«altro»*, in *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, I, Torino, 1996, 165-196.
- PANAGIOTIS P., *Some remarks on the five criteria of democracy*, *Athens Journal of Humanities and Arts* 9, 2022, 261-274.
- PARADISO A., *Forme di dipendenza nel mondo greco: ricerche sul VI libro di Ateneo*, Bari 1991.
- PISCHEDDA E., *L'oikonomia tra V e IV secolo: la pratica economica privata nell'«Economico» di Senofonte*, «Hormos» 11, 2019, 174-194.
- RAHE P.A., *The primacy of politics in classical Greece*, «AHR» 89.2, 1984, 265–293.
- ROSIVACH V.J., *Enslaving barbaroi and the Athenian ideology of slavery*, «Historia» 48, 1999, 129-157.
- RUBERTO A., *Il “demos”, gli aristocratici e i Persiani. Il rapporto con la Persia nella politica ateniese dal 507 al 479 a.C.*, «Historia» 59.1, 2010, 1-25.
- SARTORI F., *Echi politici ne “I Persiani” di Eschilo*, «AIV» CXXXII, 1970, 771-797.
- SIMONTON M., *Representing the demos: adapting insights from the constructivist turn in political representation*, «Ramus» 50.1-2, 2021, 129-144.
- TEDESCHI G., *Un problema ancora aperto: la pseudosenofontea Costituzione degli Ateniesi*, «PPol» 19, 1986, 81-85.
- VANNICELLI P., *Resistenza e intesa. Studi sulle guerre persiane in Erodoto*, Bari 2013.
- VIDAL-NAQUET P., *Riflessioni sulla storiografia greca della schiavitù*, in *Schiavitù antica e moderna*, a cura di Sichirillo L., Napoli 1979, 159-181.
- WATERS K.H., *Herodotos and politics*, «G&R» 19.2, 1972, 136-150.
- WESTERMANN W.L., *Slavery and the elements of freedom in ancient Greece*, «Bulletin of the Polish Institute of Arts and Sciences in America» 1.2, 1943, 331-337.
- WOOD E.M., *Schiavitù e lavoro*, in *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, I, Torino, 1996, 611-636.