



Cicu, Luciano (2000) *Materiali per un'indagine sul pubblico teatrale: alla ricerca dello spirito comunitario nell'Atene del V secolo*. In: *Multas per gentes: studi in memoria di Enzo Cadoni*, Sassari, EDES Editrice Democratica Sarda (stampa Tipografia TAS). p. 99-132.

<http://eprints.uniss.it/6556/>

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Multas per gentes

Studi in memoria di Enzo Cadoni

*a cura del Dipartimento di Scienze
Umanistiche e dell'Antichità*

Sassari 2000

des

EDITRICE DEMOCRATICA SARDA

Tipografia TAS

Stampa TAS - Tipografi Associati Sassari
Via Predda Niedda 43/D - Sassari
Tel. 079/262221 - 079/262236 - Fax 079/260734

Anno 2001

EDES - EDITRICE DEMOCRATICA SARDA
Via Nizza, 5/A - Sassari

Luciano Cicu

Materiali per un'indagine sul pubblico teatrale.
Alla ricerca dello spirito comunitario nell'Atene del V secolo

1. Premessa

Se il testo letterario è, in ultima analisi, la risultante del rapporto fra il sistema dei codici che compongono organicamente la noosfera di un popolo e l'*ingenium* di uno scrittore, la sua lettura critica non può limitarsi ad esplorare il solo versante dell'emittente, secondo ben noti parametri interpretativi, ma deve essere integrata, mediante una prospettiva multifocale, anche con il punto di vista del destinatario. Si potrà in tal modo penetrare nelle strutture profonde, scoprire le componenti indotte dagli orizzonti d'attesa del fruitore, i meccanismi progettati per educare, divertire, commuovere, ed inoltre mettere in luce la strumentazione verbale e intellettuale, le categorie di pensiero, i tipi di ragionamento che costituiscono i canali naturali di comunicazione tra chi scrive e chi legge o ascolta. Com'è ormai ben noto, il destinatario opera una incalzante pressione indiretta sull'autore: gli pone, tra l'altro, condizioni sulla scelta degli argomenti e sulla loro organizzazione, sulla adesione e trasgressione del quadro etico di riferimento nonché sul genere di linguaggio. Si potrebbe quasi affermare che in qualche maniera il testo viene 'scritto' anche dal destinatario e comunque ne porta una visibile impronta.

Se questo è vero in generale, lo è a maggior ragione in rapporto alla produzione teatrale, ed oggi anche a quella cinematografica, per loro natura destinate ad una immediata fruizione e quindi ad un altrettanto immediato giudizio del pubblico. La dialettica fra chi occupa i due versanti del testo, verbale e spettacolare, assume allora caratteri di tangibile concretezza: il successo o l'insuccesso offrono in termini economici e di fama la misura della riuscita o meno dell'operazione artistica.

Queste considerazioni risultano ancora più pregnanti, se si applicano all'analisi della produzione teatrale del mondo classico, in particolare a quella dell'Atene del V secolo, dove l'interazione fra il sistema culturale e il teatro

* La bibliografia, per la natura dell'argomento e le sue molteplici implicazioni, è sterminata. Per ragioni di economia ci siamo limitati a citarne solo una minima e selezionata parte.

fu particolarmente intensa e vincolante. La tragedia, ma anche la commedia, nacquero infatti e crebbero nell'*humus* dello spirito comunitario e della democrazia¹: dall'uno trassero i contenuti e le passioni, dall'altra il gusto dell'avventura artistica che suole accompagnarsi ai larghi orizzonti della libertà. Le nutrì il favore popolare e le corrobò il sostegno delle istituzioni², cui furono debentrici delle occasioni e degli strumenti necessari per il consolidamento e lo sviluppo. Alle soglie del V secolo esse entrarono come elemento stabile, e non secondario, nel sistema culturale della *polis* e interagirono con le altre variabili esistenti in fecondo rapporto dialettico³.

È intuitivo pertanto che un discorso sul teatro ateniese non possa prescindere da una definizione del pubblico nelle sue dimensioni quantitativa e qualitativa⁴, sincronica e diacronica. Non si può a tal fine, dopo aver preso atto che un'ampia rappresentanza dell'intera popolazione della *polis* assisteva alle rappresentazioni, non fare luce sull'immaginario collettivo, sulle credenze religiose e i miti di cui erano intessute; sulle condizioni del vivere quotidiano, l'articolazione sociale, gli schemi di comportamento dei diversi gruppi socio-economici e del loro intersecarsi, sui flussi reciproci delle influenze fra ceti

¹ CH. SEGAL, *L'uditore e lo spettatore*, in *L'uomo greco*, Bari 1991, p. 213: "Mentre la lirica corale tende a consolidare le tradizioni ed i valori delle famiglie aristocratiche, la forma relativamente nuova dello spettacolo drammatico è quella che caratterizza la *polis* democratica".

² Ampie notizie sull'argomento in A. PICKARD-CAMBRIDGE, *Le feste drammatiche di Atene*, trad. it. di A. Blasina, dalla 2ª ed. riveduta e corretta da J. GOULD e M. M. LEWIS, Firenze 1996, soprattutto da p. 166. Il saggio nel resto dell'articolo sarà citato con il solo cognome dell'autore, seguito dal numero delle pagine.

³ Osserva in proposito CH. SEGAL, *L'uditore e lo spettatore*, cit., p. 213: "...la tragedia crea uno spirito comunitario, nel teatro come nella città. Qui i cittadini - spettatori, benché diversi, diventano consci della loro unità nell'ambito della città e dell'edificio pubblico in cui sono riuniti. Gli spettatori della tragedia divengono spettatori gli uni degli altri in quanto cittadini allo stesso modo in cui sono spettatori della rappresentazione. L'essere riuniti nel teatro lega tra loro i cittadini, che condividono emozioni e pietà... Le tragedie rendono il loro pubblico, in un certo senso, giudice dei complessi problemi morali in cui entrambe le parti rivendicano giustizia, ed è difficile separare il giusto dall'ingiusto". Del possibile impatto dello spettacolo tragico sul popolo aveva intuito il potenziale e il rischio già Solone (Plut. *Sol.* 29), se è vero che, dopo aver assistito ad una esibizione di Tespi, manifestò la propria preoccupazione sulle conseguenze che tali finzioni avrebbero provocato sui rapporti fra i cittadini. J.-P. VERNANT, *Il momento storico della tragedia in Grecia, in Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino 1976, p. 7, attribuisce la preoccupazione del vecchio nomoteta al fatto che il passato "eroico" gli sembrava troppo vicino e troppo vivo perché si potesse senza pericolo darne spettacolo sulla scena.

⁴ Rinviamo anche per gli aspetti pratici di questo discorso al citato PICKARD-CAMBRIDGE, pp. 361 ss. Tra la fortissima bibliografia si veda anche H. KINDERMANN, *Il teatro greco e il suo pubblico*, Firenze 1990, pp. 58 ss., traduzione in italiano della prima parte del più ampio saggio dello studioso austriaco *Das Theaterpublikum der Antike*, Salzburg 1979. L'opera sarà citata in seguito con il solo cognome dell'autore seguito dal numero della pagina.

egemoni e subalterni; sulla circolazione delle idee guida e del pensiero avanzato e i limiti della loro diffusione, sulla diversa misura del senso critico e della labilità emotiva di fronte agli eventi della vita e della loro rappresentazione; sul “contesto mentale e l’universo umano di significati”⁵, insomma, da cui il poeta traeva la materia umana e fantastica per la sua opera.

Una simile indagine, anche a volerla restringere all’ambito del solo V secolo, come, salvo rare evasioni, faremo, risulta però altamente problematica sia per la natura sfuggente di certe variabili sia per le sfumature diacroniche difficilmente registrabili sia per l’inafferrabilità quasi di alcuni referenti oltre che, naturalmente, per la pluralità e vastità dei temi che investe. L’Atene del V secolo presenta infatti un quadro socio-culturale piuttosto mutevole, considerato che la *polis* visse in quell’arco non lungo di tempo una “miracolosa” evoluzione e, attraverso un processo rapido, maturò e bruciò l’esperienza di molta parte della civiltà occidentale. La società e i suoi costumi subirono tangibili trasformazioni, sicché altra cosa era la relativamente ristretta e povera comunità degli inizi del secolo, tutta orgoglio e libertà, altra quella che sposò la politica di espansione imperialistica, coprì di monumenti la città, e, travolta dalla licenza e dalla *parresia*, si gettò nella sciagurata avventura del conflitto con Sparta. I rocciosi “maratonomachi” si erano trasformati in irrequieti proletari, folla alla mercé del demagogo di turno, lontani ormai dai valori che li avevano resi grandi. La mentalità e i gusti non erano più gli stessi né tanto meno univoci. Se da un lato una minoranza⁶ aveva affinato il senso estetico, nutrita da un pensiero sempre più maturo e sofisticato, dall’altra la maggioranza si era tuffata nella ricerca di emozioni a buon mercato e aveva cominciato ad attirare su di sé, condizionandola anche per ragioni pratiche⁷, l’attenzione dei tragediografi⁸ e dei commediografi.

Poiché dunque non è possibile, anche in rapporto allo spazio concesso, toccare in modo adeguato tutti gli argomenti, ci limiteremo a raccogliere alcuni ‘materiali’ utili per individuare e definire il concetto di spirito comunitario di identità, un elemento basilare che unifica scena e cavea dall’Atene dell’inizio di secolo a quella di Pericle e Socrate. Più tardi gli scenari cambieranno radicalmente⁹, ma ciò riguarda altri discorsi.

⁵ J.-P. VERNANT, *Tensioni ed ambiguità nella tragedia greca*, in *Mito e tragedia*, cit., p. 9.

⁶ Aristot. *Pol.* 1342 a 18.

⁷ Si tengano presenti, a tal proposito, le norme dei concorsi teatrali ateniesi, con le giurie popolari, i premi e quant’altro: PICKARD-CAMBRIDGE, pp. 79-175.

⁸ Aristotele, *Poet.* 13, 1453 a 34, denuncia la corvittà dei poeti tragici, che, per ottenere un facile successo, assecondavano le attese del grosso pubblico, adottando il lieto fine e snaturando *ipso facto* lo spirito del genere tragico.

⁹ Basti confrontare in proposito la concezione del rapporto cittadino-stato in Platone e in Zc-

La dimensione del lavoro obbliga a preferire un taglio essenziale nella esposizione delle problematiche e a scartare a priori la pretesa della completezza e della esaustività.

2. Il sistema culturale

2.1. Ai primordi della democrazia. Territorio e popolazione

Prendiamo le mosse dalla descrizione degli assetti sociali ed istituzionali nel loro maturare diacronico. Atene, con un territorio di circa 8400 chilometri quadrati, comprendenti l'Attica, l'isola di Salamina e Oropo, era alle soglie del VI secolo una delle maggiori *poleis* in cui era divisa la comunità ellenica, sparsa dalle coste dell'Asia Minore alla Sicilia e all'Italia meridionale.

La sua popolazione, relativamente numerosa, era composta da un nucleo di famiglie egemoni per nobiltà di nascita, gli eupatridi, ricchi proprietari terrieri, da una classe di contadini benestanti e, infine, da un largo ceto di piccoli contadini, qualche volta ridotti in miseria e perciò costretti a corrispondere regolari tributi al creditore, forse nella proporzione di un sesto del loro raccolto: donde il nome di *hektemoroi*¹⁰. A tutti questi occorre aggiungere gli artigiani, i piccoli commercianti e i lavoratori salariati. L'insieme era suddiviso in file e fratrie, con funzioni specifiche nella vita politica e religiosa, ed in nuclei familiari o domestici.

La comunità dei cittadini a pieno diritto era costituita non da tutti coloro che abitavano stabilmente il territorio, ma solo da una parte selezionata e minoritaria ovvero soltanto dai maschi adulti, nati liberi da liberi genitori ateniesi. Gli stranieri, gli schiavi, i minorenni e le donne ne erano esclusi.

Il processo di democratizzazione cominciò già nel periodo arcaico (VIII-VII a.C.) sulla spinta di eventi non programmati, come furono le due successive riforme militari. La prima, realizzata sulla scia delle tecniche di guerra orientali, portò a sostituire con la cavalleria i carri della tradizione omerica, provocando un primo allargamento dello strato superiore della società. Poiché

none di Cizio: il primo pensa il cittadino come un elemento organico nello Stato-*polis*, impensabile fuori di questa struttura, il secondo come un individuo slegato da una comunità circoscritta, inserito in una *cosmopolis*, una comunità virtuale e ideale di saggi: O. MURRAY, *L'uomo e le forme della socialità*, in *L'uomo greco*, cit., p. 253. Anche più isolato e sradicato è il singolo nella dottrina epicurea: quando essa si formò "la famiglia greca stava perdendo parte della sua forza d'attrazione e la gente aveva ormai rinunciato a ogni illusione sull'efficacia universale e onni-comprendiva della città stato": M. GRANT, *La civiltà ellenistica*, Milano 1988, p. 235.

¹⁰ K.-W. WELWEI, *La polis greca*, Bologna 1988, pp. 204-205. Anche questo saggio sarà citato d'ora in poi con il cognome dell'autore seguito dal numero della pagina.

il nuovo equipaggiamento era costituito da un singolo cavallo in luogo dei due tradizionali, un maggior numero di cittadini fu in condizione di armarsi, di partecipare alle battaglie e di riflesso anche di entrare a fare parte di coloro che contavano in tempo di pace¹¹. La seconda ampliò e consolidò il processo. Quando infatti l'esercito fu strutturato sulla base della fanteria oplitica, il minor costo dell'armatura permise anche ad artigiani e contadini benestanti di dotarsene. La conseguenza fu che nella falange ricchi e aristocratici non solo si trovarono a combattere gomito a gomito accanto ai rappresentanti degli strati più umili della società, ma addirittura furono costretti a stabilire un robusto rapporto solidale, perché con la nuova tecnica militare era assolutamente vietato uscire dalle file per qualunque motivo, se non si voleva provocare un disastro. L'iniziativa personale, come accadeva per gli eroi omerici, era bandita e ogni soldato era perciò obbligato a sentirsi parte di un tutto, "un membro di un insieme più grande, membro di una comunità borghese, del cui bene e del cui male egli era tangibilmente responsabile per la sua parte durante la battaglia¹²".

2.2. Solone

Le dinamiche sociali furono accelerate da una profonda crisi economica esplosa attorno al 600 a.C. L'impoverimento dei piccoli contadini, dovuto alla parcellizzazione eccessiva del territorio e forse anche all'esaurimento delle risorse del suolo a causa dei primitivi metodi di produzione, raggiunse tali livelli che alcuni furono costretti ad andare esuli e altri caddero perfino in schiavitù¹³. Veniva così nei fatti brutalmente calpestato il principio di uguaglianza fra i cittadini che già si profilava come il principio regolatore delle relazioni interne della *polis*. Lo scontro era nell'aria e venne il momento in cui le tensioni crebbero a tal punto da richiedere un *diallaktes*, un conciliatore, un uomo sopra le parti che restituisse serenità e giustizia alla comunità. A tal fine fu eletto arconte Solone (594-593 a.C.) con l'appoggio sia dei nobili, perché si era dichiarato contro la tirannide, sia del popolo, perché aveva condannato apertamente la tracotanza (*hybris*) degli aristocratici. La sua azione corrispose alle aspettative generali e fu improntata a ristabilire l'equilibrio delle forze in

¹¹ B. BRAVO, *Una società legata alla terra*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 537 s.; P. CARTLEDGE, *La nascita degli opliti e l'organizzazione militare*, in *I Greci*, cit., II/1, p. 694. Sul tema anche J. M. BRYANT, *Military Technology and socio-cultural Change in the ancient Greek City*, «The Sociological Review» 38 (1990), pp. 484-516.

¹² F. GESCHNITZER, *Storia sociale dell'antica Grecia*, Bologna 1988, p. 92.

¹³ Sol. fr. 24, 8-15. WELWEI, p. 205.

campo, eliminando le ingiustizie più macroscopiche e soprattutto liberando i ceti più deboli dalla pressione insostenibile cui erano sottoposti. Difese perciò i contadini, impedendo che le loro terre venissero incamerate dai ricchi proprietari e mise in atto la *seisachtheia*, la liberazione dai debiti pregressi. La piccola proprietà ne uscì consolidata e con essa fu restituita dignità a gran parte di quella che potremmo definire come una piccola borghesia agraria. Nella medesima prospettiva favorì anche i commerci e l'artigianato, aprendo in questo settore opportunità di lavoro per coloro che non potevano avere un potere.

Per eliminare i privilegi di casta connessi con il nome e con la stirpe, disse la popolazione su base censitaria e, soprattutto, ribadì il ruolo centrale del diritto quale norma e strumento per regolare i rapporti interpersonali e degli interessi concorrenti. Istituì l'Eliea, un tribunale popolare, quali che fossero le sue precise competenze¹⁴, composto da uomini che avessero superato i trent'anni, senza discriminazione di classe. Questa riforma, anche se non rappresentò in alcun modo il primo passo verso la democrazia, costituì un elemento importante per lo sviluppo giuridico ateniese¹⁵ e contribuì con l'Areopago, forse con la *Boulé* o Consiglio dei 400¹⁶, se si tratta di una sua innovazione, e soprattutto con il mantenimento ed una maggiore apertura dell'Assemblea, a consolidare le istituzioni che rafforzavano l'equilibrio dei rapporti fra i cittadini.

Il risultato di queste riforme - egli non costruì un nuovo ordinamento costituzionale, ma introdusse solo modifiche mediante leggi (*nomothesia*) - fu lo smussamento delle ragioni di attrito fra le classi con una conseguente accresciuta omogeneità sociale ed il rafforzamento del principio dell'isonomia, che instillò in ogni cittadino sia la consapevolezza di appartenere a pieno titolo alla comunità sia, di conseguenza, un nuovo senso di solidarietà. Solone non risolse i problemi in maniera definitiva. I fermenti sociali e la lotta politica ripresero quasi subito dopo il suo ritiro e crebbero sino a sfociare nella tirannide di Pisistrato. Neanche questa però interruppe il normale sviluppo storico istituzionale¹⁷ né costituì una inversione di tendenza. Puntualmente infatti alla caduta del tiranno il cammino verso la democrazia riprese più spedito. Ne fa fede l'opera di Clistene (508-507 a.C.).

¹⁴ WELWEI, pp. 219 ss.

¹⁵ WELWEI, p. 220.

¹⁶ Aristotele, *Const. Athen.* 8, 4 e Plutarco, *Sol.* 19, attribuiscono a Solone la sua istituzione. F. GESCHNITZER, *Storia sociale dell'antica Grecia*, cit., p. 152, esprime al riguardo qualche riserva.

¹⁷ Id., *ibid.*, p. 140.

2.3. Clistene

La sua costituzione, concepita per evitare i rischi di nuovi assolutismi ed eliminare le cause che avevano dato origine al dominio di Pisistrato e dei suoi figli, fissò le regole di un ordinamento decisamente democratico, o meglio, che sarebbe stato in futuro riconosciuto come tale, considerato che la stessa parola 'democrazia' con i contenuti tipici della sua area semantica ancora non era stata coniata¹⁸. La scelta non solo fu dettata dalla contingenza e da precise ambizioni politiche, ma soprattutto da una diffusa e ormai radicata mentalità. L'uguaglianza dei diritti politici divenne "il concetto cardine"¹⁹ e ispirò l'intera articolazione costituzionale.

Per capire nel concreto la dialettica interna alla nuova struttura sociale e i riflessi che riverberò sulla natura dell'uomo ateniese, vale la pena di richiamare brevemente il carattere di alcune magistrature rinnovate insieme ai loro meccanismi di accesso.

Le quattro classi tradizionali dei pentacosiomedimni, dei cavalieri, degli zeugiti e dei teti furono ripartite in tre file: 1) l'*asty*, che comprendeva la città di Atene e la regione agricola limitrofa per una distanza di circa dieci chilometri; 2) la *mesogeia*, che abbracciava la regione interna; 3) la *paralia*, la regione costiera, con esclusione del tratto di pertinenza del nucleo urbano²⁰. Ogni file era suddivisa a sua volta in trittie, aggregate secondo un criterio di ampia rappresentatività territoriale. Clistene infatti le formò unendo per sorteggio una trittia della regione della città con una della regione costiera e una della regione interna. Ottenne così dieci nuove associazioni con membri appartenenti alle tre diverse regioni dell'Attica e conseguì quel "mescolamento della popolazione", di cui si fa cenno nella *Costituzione degli Ateniesi* attribuita ad Aristotele.

Le trittie e quindi le file si articolavano in demi, a loro volta formati dai cittadini e dalle famiglie che abitavano in una determinata zona agricola o cittadina. Se ne contavano 139 e avevano dimensioni assai varie. I demi costituivano vere unità amministrative locali dotate di autonomia, con un demarco, eletto annualmente dalla comunità, un'assemblea, una cassa municipale, propri amministratori, sacerdoti e, spesso, culti. Fra i loro compiti c'erano quelli di regolare gli affari locali, concernenti i diritti e le esigenze dei singoli,

¹⁸ Ad Atene la parola "democrazia", e quindi la relativa area semantica, compare solo dopo il 450 a.C.

¹⁹ WELWEI, p. 228. Sulla questione si veda, tra gli altri, N. LORAUX, *Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica*, in *I Greci*, cit., II/1, pp. 1083-1110.

²⁰ WELWEI, p. 231.

di tenere le liste dei cittadini, decisive oltre che per l'esercizio dei diritti politici, anche per la costituzione dei reggimenti dell'esercito e, soprattutto, quello di designare i delegati per la *Boulé*. Ogni demo ne mandava un numero fisso, in proporzione alla sua dimensione, contribuendo per la sua parte a formare il numero di 50, che era la quota spettante ad ognuna delle dieci file.

Si venne in questo modo a stabilire un rapporto diretto fra il centro decisionale della *polis* e le sue articolazioni, una sorta di circuito democratico virtuoso, che permetteva, o avrebbe dovuto permettere, ai bisogni delle diverse sezioni della comunità di giungere all'organo dove si decidevano le politiche generali. Per suo tramite i *demotai* avevano la netta percezione di essere elementi integrati in un tutto²¹.

Perno vitale della vita democratica divenne il Consiglio dei 500, che ebbe il compito di filtrare le problematiche politico-amministrative, di coordinarle e predisporle per le decisioni dell'altro organo fondamentale della costituzione ateniese, l'ecclesia. L'isonomia, che ne aveva ispirato la composizione, guidò anche i processi di gestione. Tutto era funzionale ad impedire che un singolo individuo acquistasse troppo potere. A tal fine la pritanìa, il comitato gerente del Consiglio, venne formata da 50 *buleuti*, che coordinavano i lavori solo per la decima parte dell'anno. Il suo presidente, *prostates*, cambiava ogni giorno e non poteva occupare quella carica più di una volta durante la pritanìa della sua file. Il principio della rotazione investiva dunque sia le delegazioni nel loro insieme sia i singoli e favoriva il coinvolgimento nella gestione diretta della cosa pubblica di uno straordinario numero di cittadini. Furono rari gli ateniesi con pienezza di diritti che non provarono quella esperienza e che non si sentirono investiti delle responsabilità di governare la propria comunità.

Ancora in linea con i principi della isonomia erano i metodi di reclutamento degli amministratori: dapprima furono eletti, quindi sorteggiati fra un gruppo di eletti, la cosiddetta *klerosis ek prokriton*, e, infine, a partire all'incirca dal 460 a.C., semplicemente estratti a sorte. Come si vede, il sistema politico si era andato evolvendo nella direzione di una democrazia diretta e popolare con punte di esasperato radicalismo e di populismo.

2.4. L'ecclesia

A mano a mano che il sistema si affermava, le diverse magistrature tendevano a perdere progressivamente potere ed a sviluppare compiti esecutivi,

²¹ WELWEI, p. 230.

conseguenza della scarsa e spesso inesistente “professionalità” dei sorteggiati. L'unica eccezione fu rappresentata dalla strategia, che non a caso andò assumendo un ruolo egemone nell'arco del secolo, da Clistene ad Efialte e Pericle, parallelo con l'ampliamento dei poteri dell'assemblea popolare, l'organo a cui era demandata la vera sovranità in rappresentanza dell'intera cittadinanza. Ovviamente alle adunanze non partecipava sempre la totalità dei cittadini per ragioni intuibili di lavoro, salute e disponibilità: è stato calcolato che, dopo la riforma di Pericle, nell'*agorà* di solito fossero presenti non più di duemila - tremila cittadini, di età superiore ai diciotto anni, tutti con diritto di voto. Nelle circostanze particolari il numero cresceva sensibilmente.

I poteri dell'ecclesia erano larghissimi e andavano dalle decisioni sulla pace e la guerra, alla stipula di alleanze, dagli indirizzi in politica estera alle spese militari, dalla destituzione e messa sotto accusa dei magistrati alla concessione o revoca del diritto di cittadinanza e perfino alle feste e ai culti della *polis*. La convocava e presiedeva il *prostates* della Boulé, che era stato sorteggiato fra i pritani per quel giorno. L'alta percentuale di casualità e il tempo limitato dell'incarico facevano in modo che il presidente non avesse poteri superiori a quelli di un moderatore di dibattito. Naturalmente anche in quelle condizioni era possibile mandare ad effetto talune operazioni politiche secondo piani precostituiti e funzionali a precisi interessi. Le grandi famiglie o le *élites* riuscivano, come spesso accade in democrazia, ad organizzare il consenso e a legittimare la loro egemonia. Comunque andassero le cose, restava il fatto che il popolo aveva la sensazione di avere il potere e che restava nel suo arbitrio la potestà di attribuirlo e toglierlo. Cosa che, fra l'altro, più di una volta capitò.

Al di là degli aspetti politico-istituzionali, che formano lo specifico del campo degli studi storico-giuridici, l'ecclesia assume per noi un particolare interesse, perché influì non poco sulla formazione della mentalità del cittadino ateniese e manifestò quei fenomeni di partecipazione emotiva che spesso ricomparvero a teatro. Sebbene fosse composta da persone non digiune di esperienza politica, amministrativa e militare²², non di rado si lasciava fascinare dalla parola di un suadente oratore o dagli impeti passionali che un demagogo sapeva suscitare. Non dobbiamo immaginarla come un raduno di saggi, intangibili dalle sollecitazioni irrazionali. La folla ateniese non era diversa per certi aspetti dalla folla di qualunque moderna democrazia: rivelava le stesse debolezze e la stessa fragilità, quando era sottoposta alle abili manipolazioni della comunicazione. Un buon oratore poteva indurla a sposare le sue tesi ed ecci-

²² WELWEI, p. 292.

tarla toccando le corde della passionalità. Soltanto così si spiegano la popolarità di alcuni uomini politici e i repentini cambiamenti di umore nei loro confronti e certe decisioni in politica estera e militare, che condussero Atene alla rovina.

Per capire la psicologia di quella folla occorre tenere presente che il sistema democratico, per una serie di circostanze, aveva proiettato la *polis* ai vertici della potenza, della ricchezza e della cultura greca e che la comunità cittadina aveva interiorizzato questa immagine. Ogni individuo si sentiva, o si faceva in modo che si sentisse, un 'eroe', in quanto protagonista di quel processo, e alimentava in sé un notevole tasso di sicurezza, orgoglio e presunzione, unite, come capita, a vanità. L'ubriacatura stemperò sovente lo spirito critico e impedì più di una volta alla massa di distinguere il giusto dall'ingiusto, la realtà dal desiderio e dall'aspettativa. Si pensi soltanto alla decisione della spedizione contro Siracusa.

Qualcosa di questo profilo affiora in maniera eloquente dal celebre discorso di Pericle per i caduti della guerra del Peloponneso, di cui Tucidide (II 37, 1 ss.) ha riportato lucida testimonianza.

“Abbiamo una costituzione che non emula le leggi dei vicini, in quanto noi siamo più d'esempio agli altri che imitatori. E poiché essa è retta in modo che i diritti civili spettino non a poche persone, ma alla maggioranza, essa è chiamata democrazia: di fronte alle leggi, per quanto riguarda gli interessi privati, a tutti spetta un piano di parità, mentre per quanto riguarda la considerazione pubblica nell'amministrazione dello Stato, ciascuno è preferito a seconda del suo emergere in un determinato campo, non per la provenienza da una classe sociale più che per quello che vale. E per quanto riguarda la povertà, se uno può fare qualcosa di buono alla città, non ne è impedito dall'oscurità del rango sociale... Riuniamo in noi - aggiunge avviandosi alla conclusione (II 40, 2) - la cura degli affari pubblici insieme a quella degli affari privati, e se anche ci dedichiamo ad altre attività, pure non manca in noi la conoscenza degli interessi pubblici. Siamo i soli, infatti, a considerare non già ozioso, ma inutile chi non se ne interessa e noi Ateniesi o giudichiamo o, almeno, ponderiamo convenientemente le varie questioni, senza pensare che il discutere sia un danno per l'agire, ma che lo sia piuttosto il non essere informati dalle discussioni prima di entrare in azione”.

L'oratore mescola ai dati di fatto le lusinghe della lode e tocca palesemente le corde più sensibili dei suoi ascoltatori. Il quadro, non privo di tratti idealizzanti, si colora di un fascino straordinario. Egli si sofferma infatti più volte a rimarcare l'originalità dell'esperienza della sua città in confronto con le altre *poleis* della Grecia e soprattutto con Sparta, l'innominata ma sempre

presente antagonista nella coscienza di chi parlava e di chi ascoltava. Atene si sente superiore, come si è visto, per la costituzione democratica, che assicura libertà e rispetto a tutti gli abitanti, ma anche per la maniera di fare la guerra (II 39), per il sistema educativo che conduce i giovani alla coraggiosa virilità senza forzature e severità oltre misura (II 39, 1), per il senso dell'eleganza e della gioia, che spinge i cittadini ad adornare le case private con raffinate suppellettili, a rallegrare la vita comunitaria con "giochi e feste" (II 38) e a godere del piacere dell'abbondanza.

"Amiamo il bello - scandisce Pericle - ma con compostezza e ci dedichiamo al sapere, ma senza debolezza; adoperiamo la ricchezza più per la possibilità di agire che essa offre, che per sciocco vanto di discorsi, e la povertà non è vergognosa ad ammettersi per nessuno, mentre lo è assai più il non darsi da fare per liberarsene (II 40, 1) ... E anche per quanto riguarda la nobiltà d'animo, noi ci comportiamo in modo opposto a quello della maggioranza: ci procuriamo gli amici non già col ricevere i benefici ma col farli (II 40, 4)... Concludendo, affermo che tutta la città è la scuola della Grecia²³ e mi sembra che ciascun uomo della nostra gente volga individualmente la propria indipendente personalità a ogni genere di occupazioni e con la più grande versatilità accompagnata da decoro (II 41, 1)".

Si è tentati di svestire le parole di Pericle dalla loro carica emotiva e di svuotarle di conseguenza del tono adulatorio, ma sarebbe un errore. Non c'è dubbio che il discorso si muove dentro un preciso codice oratorio, com'è dichiarato nell'esordio (II 35), e che enfatizza molti concetti, ma ciò non impedisce che esso esprima il vero o, almeno, quel vero che era nella mente degli ascoltatori e che faceva parte delle loro consolidate convinzioni. La realtà quotidiana era di certo differente e meno eroica²⁴. Poco importa: importa invece che nessuno della folla di cittadini e stranieri presenti alla cerimonia metteva in discussione il profilo idealizzato della comunità così come veniva

²³ Questo concetto verrà esteso da Isocrate, *Paneg.* 49-50, al mondo intero, come ha lucidamente rilevato W. JAEGER, *Paideia*, III, Firenze 1959, p. 135: l'attività creativa di Atene ha avuto, a parere del celebre retore, "tale virtù che il nome 'greco' non designa più soltanto una razza, ma un grado supremo dell'intelletto". Il permanere anche nel secolo successivo della convinzione che la cultura ateniese fosse in assoluto superiore, dimostra senza ombra di dubbio che l'idea continuava ad essere profondamente radicata nell'immaginario della gente in quella città.

²⁴ Eloquentemente a questo proposito l'ironia di Socrate in Plat. *Menex.* 235 a-b: "un elogio ... da dotti uomini pronunciato, che non lodano a braccia, ma con discorsi preparati da lungo tempo; e lodano in modo tanto bello che mentre dicono di ciascuno quali sono le sue doti con le più belle parole, seducono le nostre anime, elogiando in tutti i modi la città, i morti in guerra, i progenitori tutti, che ci hanno preceduti, e lodano noi stessi che siamo ancora vivi, tanto che anch'io, Menes-

emergendo dalle parole di Pericle, perché o lo riconosceva autentico o vi si identificava²⁵.

L'ateniese, come d'altra parte la maggior parte dei gruppi umani associati, nutriva l'orgoglio della diversità e della superiorità. Alla sua costituzione attribuiva la capacità di stimolare le ambizioni, valorizzare le qualità personali e realizzare quasi un modello *ante litteram* di ciò che noi chiamiamo "sogno americano", quello per cui ad ogni cittadino restavano aperte tutte le opportunità, solo che avesse voluto afferrarle. Ciò non scatenava conflitti e disgregazione sociale: al contrario la cura degli interessi individuali si fondeva con quella degli interessi pubblici e l'interazione fra i due piani sviluppava un saldissimo spirito comunitario. Nel suo profilo ideale il cittadino d'Atene si vedeva intento a ricercare il piacere del bello, dell'arte e della cultura in misura di gran lunga superiore a quello degli altri Greci e si sentiva, per la sua parte²⁶, "maestro dell'Ellade".

3. Il quadro economico

Tenendo presente che "l'economico era... integrato nel sociale e nel politico"²⁷, altri tratti del profilo dello spettatore o meglio degli spettatori che an-

seno, grazie alle loro lodi, mi sento veramente nobile, e ogni volta, preso d'incanto ad ascoltarli, mi sembra di essere immediatamente divenuto più grande, più nobile, più virtuoso... In me questo sentimento di venerabilità dura più di tre giorni; e il flautato discorso e il tono della voce del dicatore penetrano nei miei orecchi tanto che a fatica nel quarto o quinto giorno riesco a ricordarmi di me stesso ed a sentirmi ancora sulla terra... tanto bravi sono i nostri oratori!" (trad. di F. ADORNO, Platone, *Opere*, Bari 1966, vol. II, pp. 86-87). Il discorso di Pericle appare inficiato del "meccanismo mistificatorio per cui chi detiene il potere tende a presentarsi non come esponente di un gruppo, ma di tutto lo Stato" (V. DI BENEDETTO, *Euripide: teatro e società*, Torino 1992, p. 117). In verità anche ad Atene la società era divisa da interessi economici contrapposti, come si evince dalla *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte, e non era quindi quell'organismo unitario che Pericle voleva accreditare davanti all'opinione pubblica. Quale che fosse il dato oggettivo, la coscienza collettiva si riconosceva nel quadro dipinto dall'oratore e di conseguenza lo riconosceva "autentico". Qualche volta nella Storia ciò che è virtuale e propagandistico incide sui processi più della realtà fattuale!

²⁵ A. GOULDNER, *Il sistema agonistico dei Greci: modelli culturali*, in *La tragedia greca*, Roma-Bari 1988, p. 195, sottolinea che i Greci avevano "un'alta opinione di se stessi come persone e si ritenevano meritevoli di considerazione".

²⁶ Osserva P. VEYNE, *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, Bologna 1984, p. 114: "Questo elogio era destinato più agli individui che al gruppo... e faceva sentire a ciascun cittadino non di essere spinto da una forza collettiva, ma di possedere, oltre ai propri meriti, una dignità personale in più, cioè la qualità di cittadino".

²⁷ C. MOSSÉ, *La Grecia antica*, Bari 1992, p. 140, afferma che i contadini costituivano all'inizio del IV secolo i 4/5 del corpo civico.

diamo cercando, possiamo ricavarli dalla condizione economica e professionale dei singoli²⁸. La maggior parte, infatti, dei maschi adulti che occupavano le gradinate del *koilon* erano anche soggetti economici: ricchi proprietari, fruitori dei profitti di aziende agricole, industriali o commerciali, imprenditori-lavoratori, come gli artigiani e i coltivatori diretti, oppure soltanto operai e contadini alle dipendenze altrui. Lo erano perfino alcune donne, fra le meno stimate e di condizione disagiata, vedove per lo più o con il marito lontano per la guerra, che ogni giorno occupavano uno spazio ai bordi dell'*agorà* per vendere insieme agli uomini, i cosiddetti *kapeloi*, le più svariate mercanzie, dai profumi ai nastri, ai fiori, o, come la madre di Euripide, soltanto l'umile prezemolo dell'orticello.

Nel V secolo la città traeva ancora in prevalenza i mezzi di sostentamento dall'agricoltura, sicché gli occupati in questo settore erano di gran lunga la maggioranza della popolazione²⁹. La produzione risultava però spesso inadeguata alle necessità e alla domanda del mercato, se è vero che Atene importava in quegli anni grano dalle regioni del Ponto Eusino, dalla Cirenaica e dall'Egitto. I contadini in genere raggiungevano di rado l'agiatezza. Aristofane li descrive poveri e aspri di carattere, orgogliosi e duri. Per il loro senso di indipendenza costituivano l'anima stessa della democrazia ateniese. Con diversi gradi di consapevolezza sentivano di fare parte di quella nobiltà di campagna, che Senofonte³⁰ avrebbe indicato come la più alta espressione della *kalokagathia*. Da questa diffusa opinione il grosso proprietario terriero traeva una rilevante superiorità sociale che lo poneva in cima alla gerarchia della stima comunitaria.

²⁸ Per quanto riguarda l'economia, oltre ai saggi citati in nota, si è fatto riferimento ai seguenti studi: C. MOSSÉ, *Il lavoro in Grecia e a Roma*, Firenze 1980³; M. AUSTIN-O. VIDAL-NAQUET, *Economia e società nella Grecia antica*, Torino 1982; M. I. FINLEY, *Economia e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1984.

²⁹ Osserva C. MOSSÉ, *L'uomo e l'economia*, cit., p. 26: "il mondo greco era un mondo di città, la vita urbana vi occupava un posto essenziale, e tuttavia era l'agricoltura a costituire l'attività principale della maggioranza dei membri della comunità civica".

³⁰ Confrontando artigiani e contadini Senofonte (*Oecon.* VI 6) afferma che in caso di attacco militare i primi rifiuterebbero di combattere, mentre i secondi "voterebbero per difendere il territorio"; quindi soggiunge (*Oecon.* VI 8-10): "Abbiamo giudicato che per un uomo nobile l'attività e la conoscenza migliore è l'agricoltura, da cui gli uomini traggono i mezzi per vivere. Infatti questa attività sembra essere la più facile da imparare, la più piacevole da mettere in pratica, quella che rende il corpo più bello e più robusto, che lascia allo spirito la più grande libertà dalle preoccupazioni per dedicarsi agli amici e alla città. Oltre a ciò ci è sembrato che l'agricoltura contribuisca a renderci coraggiosi, dato che, per coloro che se ne occupano, fa spuntare e nutre i mezzi di sussistenza al di fuori delle mura. Per questi motivi questo modo di guadagnarsi la vita è in grande onore nella città, per la ragione che, a quanto pare, procura i cittadini migliori ed i più devoti alla comunità".

Al suo confronto ben più umile appariva la posizione sociale dell'artigiano³¹, professione esercitata di solito dagli stranieri e dagli schiavi: il che provocava di per sé ad Atene, come in genere in tutte le società antiche, un automatico declassamento. La produzione di vasi, non solo per uso locale ma destinata anche all'esportazione, divenne, a partire dall'epoca dei Pisistratidi, un'attività economica assai fiorente. Le anfore a figure nere e poi rosse si vendevano ovunque sulle rive del Mediterraneo e avevano quasi soppiantato sul mercato i vasi corinzi³². Erano sovente a capo della loro produzione e del loro commercio i meteci, che ne traevano abbondanti mezzi di sostentamento e talora addirittura autentica ricchezza. Alcuni politici della seconda metà del secolo, come Iperbolo, provenivano da quel settore.

L'artigianato non comprendeva solo l'arte del vasaio, ma inglobava una serie di mestieri che andavano dall'architetto, socialmente ed economicamente poco stimato e remunerato, agli operai impiegati nell'edilizia, scultori, scalpellini, fabbri, carpentieri, ai calzoi e ai falegnami, ai conciatori, dalle cui file proveniva fra gli altri Cleone, il demagogo avversato da Aristofane.

Assimilabile all'artigianato era l'industria bellica, che produceva armi, scudi, corazze ed altre attrezzature necessarie alla guerra. Anche in questo settore si distinguevano i meteci. Cefalo, padre dell'oratore Lisia, possedeva una fabbrica in cui lavoravano 120 schiavi: un'impresa ragguardevole per le dimensioni, anche se rapportata ai nostri giorni, decisamente grande per l'epoca. Il profitto che ne traeva il proprietario era molto alto, come dimostra il cenno che Lisia fa al patrimonio in schiavi, scudi d'oro, circa settecento, metalli preziosi, argento e rame, e gioielli sequestrati in casa sua dagli agenti dei Trenta Tiranni.

La grande ricchezza poteva venire anche dalle miniere. Qui lavoravano esclusivamente schiavi. Collegato con l'attività estrattiva era un indotto non trascurabile che andava dal commercio e la lavorazione del legno per le im-

³¹ Dice in proposito Socrate, in Senofonte, *Oecon.* IV 2: "Dici proprio bene, Critobulo, i mestieri detti 'manuali' sono screditati, e a ragione non godono di nessuna stima nella città. Essi logorano il corpo, sia degli operai sia di coloro che li dirigono, gente costretta a stare seduta e a stare all'ombra, ed alcuni anche a passare la giornata accanto al fuoco: quando i corpi si infiacchiscono anche lo spirito diventa più debole. I mestieri detti 'manuali' non lasciano mai un minuto di libertà per essere utili agli amici, o alla città, di modo che chi se ne occupa si mostra individuo da poco, sia nel rapporto con gli amici, sia nell'essere di aiuto alla patria" (trad. it. di C. NATALI: Senofonte, *L'amministrazione della casa (Economico)*, Venezia 1988). Una conferma di questa linea la ritroviamo in oratori e comici, i quali si scambiavano, come insulti, l'accusa di essere artigiano o figlio di artigiano: Aristofane (eq. 136, chiama Cleone "cuoiaio" ed Eschine dà a Demostene l'appellativo di "figlio di una fabbricante di coltelli". Sull'argomento: K. J. DOVER, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele*, trad. it. Brescia 1983, p. 95.

³² C. MOSSÉ, *L'uomo e l'economia*, cit., p. 33.

palcature e le gallerie alla raffinazione del metallo estratto e alla sua lavorazione e commercializzazione.

L'industria navale si può considerare per certi versi parte dell'industria di guerra e per altri supporto essenziale al commercio estero. L'Atene del V secolo era soprattutto città di mare e, com'è ben noto, doveva la sua potenza alla flotta con cui dominava l'Egeo in lungo e in largo. Il porto del Pireo era divenuto un centro sempre più attivo di raccolta e distribuzione di merci provenienti da ogni dove, destinate all'importazione e all'esportazione. Qui venivano i mercanti locali e stranieri per comprare e vendere da quando, all'inizio della primavera, attraccavano le prime imbarcazioni fino all'inverno successivo. Come scriverà Senofonte³³, esso offriva ai commercianti uno degli approdi più belli e sicuri della Grecia: una volta che le navi avessero gettato l'ancora, potevano riposare senza timore al riparo dalle tempeste. A queste attrattive non secondarie Atene ne aggiungeva però altre non meno interessanti: essa era infatti il luogo dove le transazioni potevano avvenire mediante l'uso della moneta, sicché i mercanti non erano costretti, se non volevano, a caricare altre merci da vendere altrove per salvaguardare il guadagno fatto, come accadeva in quasi tutti gli altri porti. Il denaro ateniese era accettato ovunque, anzi, in qualsiasi posto i mercanti lo avessero venduto, ne avrebbero ricavato di più della somma di partenza.

L'attività commerciale coinvolgeva, com'è facile intuire, una notevole parte della popolazione a tutti i livelli, dai facchini ai marinai, ai mercanti veri e propri, ai banchieri, agli intermediari di affari, agli armatori, a coloro che prestavano il loro capitale a forte interesse. Gli *emporoi*, i commercianti stranieri e cittadini, non sempre infatti erano in grado di armare una nave con mezzi propri, ma dovevano spesso prenderla a nolo dai *naukleroi*, da soli o in società con altri, stipulando un contratto che per lo più si limitava ad un solo viaggio. Il fattore di rischio era molto alto: se la nave andava a fondo, eventualità tutt'altro che remota, il capitale andava interamente perduto. La fioritura dell'attività commerciale indica però che la percentuale di successo era tale da superare i disincantamenti del rischio.

Non si può passare sotto silenzio, anche per la sua utilità ai fini della presente indagine, oltre all'elemento guadagno, il gusto della intraprendenza e, perché no, anche dell'avventura, che appare connotato da tempo immemo-

³³ Xen. *Vect.* III 1-2. M. N. TOD, *Il sostrato economico del V secolo, in Atene, Università di Cambridge, Storia antica*, vol. V, Milano 1984, pp. 45 ss., annota fra le ragioni del successo della moneta ateniese l'esattezza del peso e la purezza del metallo, ma soprattutto "il predominio imperiale e commerciale" della *polis* che per un certo tempo riuscì addirittura ad imporre un regime monopolistico nelle Cicladi.

rabile alla gente greca. Erano tratti di carattere che l'esperienza dei pericoli e l'incontro odissiacco con popoli e terre sconosciuti tendevano a consolidare, arricchendo nel contempo il serbatoio dei racconti e la disposizione a vivere intensamente le fascinazioni dell'immaginario. Un atteggiamento, questo, che dal Pireo moltissimi spettatori portavano senza dubbio con sé a teatro.

Le attività commerciali marittime permarranno anche dopo il declino politico di Atene e offriranno fra l'altro uno stabile fondale alle trame della Commedia Nuova. Senza 'il padre in viaggio per affari' in terre lontane una quota grandissima delle *fabulae* non avrebbe avuto la possibilità di sviluppare i suoi schemi tradizionali: 'il giovane' non avrebbe potuto indebitarsi per liberare la 'giovane schiava' né il servo o il sicofante avrebbero avuto modo di compiere le loro canagliesche imprese.

L'atmosfera a teatro sarà in quel periodo però molto diversa, anche perché in quasi due secoli nella *polis* era pressoché morto lo spirito dell'epoca precedente e la nuova borghesia era assai più attenta ai propri interessi che alle decisioni politiche dell'assemblea. I nuovi Greci avevano in comune ormai con quelli dell'Atene del V secolo in pratica la lingua e alcune cerimonie religiose, oltre alla tradizionale litigiosità, ma ben poco del resto. Le menti erano più aperte, la visione del mondo più cosmopolita, il nazionalismo un argomento da oratoria. Si profilava la nascita dell'uomo ellenistico per cui il teatro era solo un luogo dove ci si divertiva guardando attori recitare e cantare. Il calore della discussione, che aveva acceso le commedie di Aristofane, era spento in maniera definitiva.

4. La religione

Al di là dei legami, per così dire, di tipo giuridico ed economico, la comunità ateniese si riconosceva una anche per un complesso di tradizioni, convinzioni religiose³⁴, atteggiamenti e giudizi, gusti e tendenze: un complesso mondo di schemi culturali e mentali che inglobava la sfera razionale e quella irrazionale del sentire e determinava la singolarità dell'essere ateniese. In questa direzione conviene ora dunque puntare i riflettori, soffermandoci quanto basta sulla formazione religiosa e sui contenuti dell'immaginario collettivo.

La religione per gli Ateniesi, come per la maggior parte dei Greci, costi-

³⁴ Riguardo al valore comunitario della religione, M. VEGETTI, *L'uomo e gli dei*, in *L'uomo greco*, cit., p. 272 rileva che "la comunità culturale che si raccoglie nella frequentazione del tempio

tuiva “un’esperienza diffusa e onnipervasiva dell’esistenza, ma al tempo stesso per così dire ‘leggera’, non opprimente psicologicamente e socialmente³⁵”. Mentre infatti permeava³⁶ la vita quotidiana, dal focolare domestico all’*agorà*, non creava turbamenti traumatici nella sfera razionale ed emotiva individuale. L’approccio al sacro per un abitante di Atene era profondamente diverso dal nostro. La religione olimpica non ha un fondatore, non è rivelata, non conosce dogmi ed eresie, non ha un libro sacro che fissa una volta per tutte i fondamenti teologici e i precetti cui attenersi³⁷ e soprattutto non scende nella profondità segreta della coscienza. Non ha neppure una casta sacerdotale, come avevano la religione egiziana ed ebraica e ne avrà quella cristiana: ogni cittadino in via transitoria, per elezione o per sorteggio, può e deve adempiere alle funzioni culturali. La divinità non produce nessun brivido di umiltà e abbandono, ben noto all’esperienza ascetica, nessuna paura per effetto dell’idea di suprema potenza e di mistero. Con gli dei l’ateniese intrattiene una relazione di familiarità serena, che gli deriva da un’antica idea di convivenza fra umano e divino, attestata nei miti e mai del tutto erasa dalla coscienza della comunità e dei singoli. La religione olimpica si risolve in buona sostanza nella “cura che gli uomini hanno degli dei³⁸”, non diversa da quella che “i servi hanno verso i padroni³⁹”. La *therapeia* dovuta per esprimere rispetto e ottenere protezione si manifesta con la puntuale osservanza dei riti, primi fra tutti il sacrificio, l’offerta votiva, l’invocazione e la preghiera. Il tutto è canonizzato nei modi e nei tempi sia nella sfera pubblica sia nella sfera privata, perché il rito può essere celebrato dalla comunità intera oppure da una famiglia e perfino dal singolo. Esempio, per quest’ultimo caso, il “gallo promesso ad

e nelle pratiche rituali che vi sono connesse si identifica con il corpo civico, e costituisce un momento forte della sua coesione, giacché l’unità dei cittadini viene in essa cementata, garantita dal loro rapporto comune con la divinità. Così Estia, la divinità che presiede al focolare comune della *polis*, può venire identificata con ‘la legalità stessa’ della città (Xen. *Hel.* 2, 3, 52)”. Non sarà superfluo ricordare, considerato il fine di questa indagine, che le manifestazioni teatrali avevano uno spiccato carattere religioso e facevano parte di “a religious festival” (P. D. ARNOTT, *Public and Performance in the Greek Theatre*, London 1989, p. 5), come, tra l’altro, dimostrava in maniera inequivocabile il posto d’onore riservato al centro della prima fila (*prohedria*) al sacerdote di Dioniso Eleuterio: KINDERMANN, p. 58.

³⁵ M. VEGETTI, *L'uomo e gli dei*, cit., p. 258.

³⁶ F. GRAF, *Gli dei greci e i loro santuari*, in *I Greci*, cit., II/1, p. 349, colloca la religione greca nel novero delle religioni cosiddette “incorporate” (*embedded religions*), perché sia il culto che le singole cerimonie sono “incorporati” in tutte le manifestazioni della vita quotidiana.

³⁷ U. BIANCHI, *La religione greca*, Torino 1975, p. 1, parla di religione “etnica”: “di religione cioè che non deve la sua origine a un ben individuabile fondatore storico che le abbia impresso l’impronta indelebile della sua personalità”.

³⁸ Plat. *Eutiph.* 12 e.

³⁹ Plat. *Eutiph.* 13 d.

Esculapio”, raccomandato da Socrate in punto di morte.

Il rito garantisce un rapporto corretto fra l'uomo e la divinità e rappresenta un momento pregnante e coinvolgente della convivenza tra gli uomini e insieme di autocelebrazione della comunità⁴⁰. La vita di Atene, come quella delle altre *poleis* greche, è così scandita da una fitta cadenza di riti: dal banchetto ai giochi sportivi, dalle processioni alle danze, alle rappresentazioni teatrali. Un semplice gesto o il sacrificio di un animale, una libagione nel simposio o le complesse cerimonie pubbliche testimoniano comunque di un sereno e costante rapporto tra l'uomo e la divinità.

Quest'idillio si spezza quando le regole vengono in qualche modo violate e la città nel suo insieme o un singolo cittadino si rendono colpevoli di un delitto. Si origina in tal caso una situazione conflittuale, a cui, appena percepita, si deve porre riparo eliminando le cause dell'ira divina. Non sempre ciò è semplice e possibile. Può accadere che una pestilenza o altra rovina si abbatta sulla comunità senza che se ne comprendano le ragioni. Scatta allora l'affannosa ricerca del colpevole mediante la consultazione degli oracoli e la rimozione della causa che origina il male. Ogni greco e, nello specifico, ogni ateniese conosce lo schema religioso che sta dietro a questo processo e lo accetta, sicché non si sorprende se il dio punisce non il singolo autore di un delitto, ma l'intera comunità cui appartiene. Nella sua mente ha ben chiaro il concetto della corresponsabilità morale e della correatà dell'intero gruppo sociale.

Che fosse sempre stato così lo dimostrava il mito. Tutti conoscevano l'episodio che apriva l'Iliade, l'ira di Apollo per l'offesa patita dal suo sacerdote ad opera di Agamennone, lo sterminio dell'esercito greco, la consultazione di Calcante, la soluzione del caso con la restituzione di Criseide al padre. Perciò quando Sofocle portò sulla scena il dramma di Edipo o Eschilo quello di Serse, nessuno si sorprese perché le colpe del re fossero state scontate rispettivamente dal popolo di Tebe e dall'esercito persiano.

Il rapporto *miasma* - *katharsis* comunitaria aveva radici antichissime e restò nel sistema religioso greco oltre il V secolo, come dimostra un rituale di origine forse orientale chiamato *pharmakos*, attuato in luoghi diversi e perfino a Marsiglia, in una delle colonie più distanti dalla madre patria, oltre cinque secoli dopo il periodo che stiamo prendendo in considerazione⁴¹. Per eseguire

⁴⁰ M. VEGETTI, *L'uomo e gli dei*, cit., p. 273: "Al rito sacrificale segue dunque il banchetto, un pasto comune in cui la ripartizione delle carni sancisce e legittima la scansione delle gerarchie sociali. Le Panatenee ateniesi... quali sono raffigurate nei fregi del Partenone, rappresentano uno dei più straordinari esempi di autocelebrazione del corpo sociale, di spettacolarizzazione della concordia e dell'armonia che regnano tra i suoi membri, quanto fra esso e le sue divinità".

⁴¹ Narra Servio, *In Verg. Aen. Comm.* III 57, citando come fonte Petronio *fr. I*, che *Massi-*

il rito della purificazione, veniva scelto un capro espiatorio fra i più poveri - solo chi non aveva nulla da perdere poteva accettare un tale compito, dietro il compenso di un anno vissuto alla grande a spese della città -, lo si caricava simbolicamente di tutte le colpe della comunità, note e ignote, e lo si cacciava in esilio. Con lui si credeva che uscissero dalla città tutti i *miasmata* e che pertanto i patti con gli dei venissero regolarmente ristabiliti.

4.1. Le religioni misteriche

I misteri eleusini. Per comprendere la natura di una parte, forse non tanto piccola, della folla che riempiva il teatro, occorre tenere presente che essa era iniziata ai misteri e aveva dunque una più spiccata sensibilità a temi come la morte e l'oltretomba. Atene non ospitava infatti e favoriva solo la venerazione delle dodici divinità olimpiche maggiori, ma, attestando concretamente il suo assoluto rispetto per la libertà individuale, permetteva che venissero praticati culti 'segreti', come quelli eleusini in onore di Demetra e Persefone, i dionisiaci e gli orfici, nei quali i 'fedeli' trovavano le risposte ai problemi esistenziali di sempre, primo fra tutti quello della sopravvivenza dell'anima. L'idea di svanire del tutto o di un aldilà tetro e pauroso, quale veniva dipinto dalla tradizione omerica e popolare, apriva varchi all'angoscia anche nella mente dei Greci e stimolava la ricerca di soluzioni escatologiche più consolanti. Doveva essere difficile prendere atto del ritorno ciclico della natura e quindi di una sorta di sua immortalità e al contempo della esiguità senza rimedio della vita umana.

Il culto eleusino di Demetra e Persefone sembrava capace di restituire serenità in questo campo, perché Demetra, oltre a portare il dono del grano, prometteva una vita privilegiata nell'oltretomba per coloro che avevano "visto" i misteri⁴². Le soluzioni erano però questa volta individuali, sebbene la *polis* non se ne disinteressasse, e legate ad un rigoroso segreto sulle pratiche iniziatriche. Il silenzio sui misteri di Eleusi, *ta Mysteria* per eccellenza, fu rispettato con tale disciplina e rigore che molto poco è trapelato in tutta l'antichità su di loro⁴³. Rivelare i riti che dovevano restare celati alla massa poteva essere ri-

lienses quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis sumptibus et purioribus cibus. Hic postea ornatus verbenis et vestibus sacris circumdubatur per totam civitatem cum execrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic proiebatur.

⁴² W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, Bari 1989, p. 32.

⁴³ Per questo carattere di segretezza erano chiamati anche *arrhetos telete*, rito che è proibito raccontare: W. BURKERT, *ibid.*, p. 15.

schioso, come ebbe modo di constatare Eschilo⁴⁴, quando in una sua tragedia sembrò alludere ai sacri misteri di Eleusi. Il pubblico degli adepti dapprima rumoreggiò, coinvolgendo tutti gli altri, poi si scagliò contro il tragediografo, il quale si salvò a stento rifugiandosi sull'altare. Da qui tentò di spiegare alla folla inferocita che si era trattato di pura coincidenza, dato che egli stesso non era un *mystes*, un iniziato ai misteri, e non poteva pertanto saperne nulla.

La maggior parte delle notizie che abbiamo, derivano, oltre che da fonti letterarie⁴⁵, dalle iscrizioni, dagli scavi archeologici e dall'iconografia. La loro dislocazione ad Eleusi deriva dal fatto che nel mito delle "due dee", Persefone dopo il rapimento era tornata, sebbene per un periodo limitato, proprio in quel sobborgo della città. Qui gli Ateniesi celebravano la grande festa annuale dei Grandi Misteri, così chiamati per differenziarli dai Piccoli Misteri, effettuati a primavera con fini prevalentemente purificatori. Agli inizi di ottobre una processione di efebi portava in città da Eleusi gli *hierà* o simboli sacri per poi riportarli indietro in un clima di allegria e licenza verbale, che si manifestava nel *gefirismi*, motti pungenti lanciati dal pubblico nei confronti del corteo mentre attraversava un ponte. Giunti al santuario, nella grande sala, chiamata *Telesterion*, si dava inizio alla *teletè*, ai riti misterici veri e propri. Cominciavano con una corsa degli aspiranti all'iniziazione, tesa ad evocare l'affannosa ricerca di Persefone da parte della madre; seguiva la cerimonia notturna, in cui lo ierofante rivelava (*ta legomena*) e mostrava (*ta deiknymena*)⁴⁶ le "cose sacre". Abbiamo notizie anche di altre azioni preparatorie al rito, quali il bagno in mare e il sacrificio di un porcello a scopo di purificazione.

Dalla dimensione del *Telesterion*, i cui resti sono stati scoperti dagli scavi, intuiamo che gli iniziati dovevano essere molto numerosi. Il dato non deve sorprendere, tenuto conto che ai riti iniziatici potevano partecipare tutti i cittadini, senza distinzione di classe o di censo. Le sole limitazioni erano imposte dal peccato di empietà contro gli dei, contro i genitori e contro i concittadini, oppure contro gli ospiti e gli stranieri, delitti che la *polis* condannava e che di-

⁴⁴ Arist. *Eth. Nic.* 1111 a 9; Anon. in *Eth. Arist.* p. 145 (Heylbut). PICKARD-CAMBRIDGE, p. 377.

⁴⁵ La prima in ordine di tempo è costituita dall'*Inno a Demetra*: seguono Pind. *fr.* 137 a; Soph. *fr.* 837 Radt; Isocr. *Paneg.* 28; Crinagora, *AP* 11, 42 e, in ambito latino, Cic. *leg.* 2, 36. A questi occorre aggiungere gli ultimi esercizi retorici dell'età imperiale e gli scrittori cristiani: W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, cit., p. 32; U. BIANCHI, *La religione greca*, cit., p. 208.

⁴⁶ L'importanza di questa fase è sottolineata da U. BIANCHI, *La religione greca*, cit., pp. 216 ss. La formula pronunciata dallo ierofante, secondo la notizia riportata da Ippolito, *Ref.* 5, 8, 39 ss., era la seguente: "La Signora ha generato un figlio sacro, Brimo ha generato Brimos". L'oggetto che veniva mostrato, sempre secondo la citata fonte, sarebbe nient'altro che "una spiga di grano mietuta": W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, cit., p. 121.

stinguevano il buon cittadino da quello malvagio. Elemento questo di grande interesse per la nostra indagine perché indica che anche i seguaci dei *Mysteria* non si distaccavano dall'etica comunitaria e che, nonostante la loro diversità, erano pur sempre inseriti profondamente nel mondo della *polis* e dei suoi schemi culturali. Mette conto, ai nostri fini, di sottolineare che i riti erano controllati dallo stato mediante un "re", *basileus*, eletto annualmente con l'incarico della supervisione generale sui misteri, e di un collegio di *epistatai*, che si occupava delle finanze⁴⁷. Sul piano politico i seguaci dei culti eleusini non costituivano, comunque, alcun pericolo, perché l'esperienza sacra durava il tempo di una notte e, sebbene permanesse un legame affettivo tra *mystai*, non aveva modo di rafforzarsi in forme organizzate durante il resto dell'anno. Mancavano dunque i presupposti per tentativi di eversione degli ordinamenti.

L'Orfismo. Un'altra componente della sfera religiosa ateniese era l'Orfismo, un movimento che appare difficile fissare dentro schemi precisi per la sua natura ambivalente e la sua collocazione tra ambito popolare e ambito colto, tra grecità e mondi barbarici⁴⁸. In esso erano confluite forme di "spiritualismo" provenienti dalla Tracia e dalle regioni circostanti, in particolare dai Geti, cui si attribuivano credenze "immortalizzanti", e forse addirittura dalla Scizia e dalle regioni indo-iraniche⁴⁹.

Suo punto di partenza sembra essere l'idea della frattura della unità cosmogonica primordiale, origine e causa della continua decadenza testimoniata nella storia umana dalla violenza politica e dalla guerra. In accordo con questo principio è il pessimismo antropologico. L'Orfismo concepisce infatti l'uomo come una dualità inconciliabile di anima e corpo: la prima ha natura divina e il secondo natura materiale e malvagia. L'anima è caduta dentro il corpo, come dentro un carcere o una tomba (*soma-sema*), per punizione di una sorta di 'peccato originale'⁵⁰ e tende a liberarsene. Per raggiungere questo scopo

⁴⁷ W. BURKERT, *ibid.*, p. 54.

⁴⁸ U. BIANCHI, *La religione greca*, cit., p. 225.

⁴⁹ E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1978, pp. 177 ss.

⁵⁰ U. BIANCHI, *Péché originel et péché antécédant*, «Rev. de l'hist. des relig.» 170 (1966), pp. 117-126. Potrebbe spiegare questo dato il mito della creazione dell'uomo dalla cenere impura dei Titani, che Zeus aveva sterminato con i fulmini perché avevano fatto a pezzi e mangiato Dioniso. Nella loro polvere era contenuta sia la divinità di Dioniso sia la malvagità dei Titani: le due componenti erano rimaste anche nell'uomo. Questa interpretazione è stata proposta in maniera esplicita dal filosofo neoplatonico Olimpiodoro, ma affiora anche in Platone, *Leg.* 701 B-C: è probabile dunque che fosse nell'Orfismo all'incirca fin dalle origini. Sulla questione: U. BIANCHI, *La religione greca*, cit., pp. 233 ss.

deve però passare attraverso un processo di purificazione⁵¹ più o meno lungo e doloroso, durante il quale può essere ospitata in un corpo vegetale o animale o umano.

Da questa premessa discende lo stile di vita dei seguaci dell'Orfismo, il cosiddetto *orfikos bios*, molto simile al *pythagoreios bios*, caratterizzato da un rigoroso ascetismo, che osserva, tra l'altro, norme come l'astenersi dal consumare carne e dall'attività sessuale. Il premio per una vita vissuta in questo modo è in primo luogo la fine della 'ruota' delle reincarnazioni, quindi l'assunzione al "banchetto dei puri⁵²" e il raggiungimento di uno stato di ebbrietà ed estasi perenne. Per gli impuri, ovvero quelli che non sono iniziati, l'avvenire si presenta oscuro: la loro anima continuerà a vagare di corpo in corpo e sosterrà negli intervalli delle reincarnazioni nel fango dell'Ade.

Le certezze consolanti fornite dall'iniziazione alimentavano negli adepti ai riti orfici l'orgoglio di costituire quasi una *élite*, soltanto religiosa, s'intende, perché socialmente per lo più essi appartenevano a fasce, per diverse ragioni, disagiate e marginali. La coscienza della diversità non alimentava peraltro atteggiamenti di ribellione e di scontro con il potere costituito, dato che la rigenerazione era un processo individuale, non comunitario, e la 'setta' non nutriva ambizioni di diffusione missionaria. L'obiettivo, perseguito con l'ascetismo, puntava unicamente, come si è visto, a purificare l'anima e a liberarla dai vincoli corporali e terreni. La tendenza, dunque, ad isolarsi non conteneva nulla di pericoloso per le istituzioni e l'ordine sociale.

L'Orfismo ebbe la sua prima e più ricca fioritura anche letteraria ad Atene già all'epoca di Pisistrato, quando visse Onomacrito, ritenuto autore di opere orfiche, per cui la sua influenza in città cominciò in pratica nello stesso periodo in cui la tragedia nasceva e andava consolidando i suoi schemi letterari e tematici. Se all'origine dei due fenomeni ci siano state comuni concause, non siamo in condizioni di affermarlo né ci sembra sia mai stato affermato: ci limitiamo pertanto solo a rilevare la coincidenza cronologica.

Quanti seguaci ebbe l'Orfismo nell'Atene del V secolo non è dato sapere. Forse non pochi, considerato che potevano aderirvi, oltre ai cittadini, gli stranieri, le donne e gli schiavi. Anche per suo tramite, dunque, concetti, come l'immortalità dell'anima e la necessità della catarsi, penetrarono nel sistema del pensiero greco colto e popolare. Su questo terreno si incontravano, infatti, sia le correnti più raffinate del pensiero razionale - la riflessione di Socrate e

⁵¹ Significativo che una delle principali divinità venerata nell'Orfismo fosse Apollo *Kathartes*, Apollo purificatore.

⁵² Plat. *Resp.* II 363 C-D.

Platone, ma già prima di Empedocle, Pitagora e Ferecide di Siro⁵³ - sia le pulsioni più istintive e popolari. Il fantasma di Dario, evocato nei *Persiani* di Eschilo, era un'immagine credibile per quel pubblico teatrale, non solo una trovata scenica ad effetto. La pallida figura del re di Persia, prima che dall'aldilà, veniva dalla noosfera e dall'inconscio di ogni spettatore ed era capace di suscitare reazioni di varia intensità, proporzionali al livello di consapevolezza critica che ciascuno aveva maturato.

Misteri dionisiaci. La promessa di felicità ultraterrena, anche se piuttosto vaga e affidata, come nei misteri di Eleusi, più che altro alla fantasia dei seguaci⁵⁴, sembra fosse offerta ai suoi adepti anche dai misteri dionisiaci, almeno a partire dal V secolo⁵⁵.

Lo spirito del Dionisismo contrastava nettamente con quello dell'Orfismo. Quanto questo era severo, rigoroso, ascetico, tanto il Dionisismo era sregolato, liberatorio, istintivo; se il primo vietava di consumare carne, questo invitava a mangiarla addirittura cruda. C'era un che di barbarico in quei riti, eppure, sebbene a celebrarli fossero in prevalenza le donne, la parte più repressa del corpo sociale, la *polis* non intervenne, come accadrà a Roma, per reprimerli. Quel misto di stupore e di timore che dovettero suscitare, spiega forse l'ambivalenza⁵⁶ che sembra attraversare le *Baccanti* di Euripide, bilanciata fra la condanna della ferocia primordiale e la paura dell'incomprensibile manifestazione del sacro⁵⁷. La razionalità e l'apollineo entravano in profonda crisi di fronte a Dioniso e si ritraevano lasciando libero campo alle pulsioni degli istinti e alle paure incontrollabili della *deisidaimonia*.

L'organizzazione dei riti dionisiaci era affidata a piccoli gruppi, *thiasoi*, "normalmente dipendenti da un ricco fondatore, talvolta strettamente legati ad

⁵³ Fra il VI e il V secolo la Scuola pitagorica aveva sviluppato la concezione orfica della salvezza mediante il ciclo delle reincarnazioni; Empedocle (*fr.* B 115 Diels-Kranz), parla di un'anima di origine divina, cacciata dalla sua sede e costretta a scontare la sua colpa di uccisione o spergiuo in una esistenza inferiore. Platone infine nel *Fedone* (67 c-d) sottolinea che la *katharsis* altro non è che la separazione dell'anima dal corpo, come da un vincolo.

⁵⁴ Il loro paradiso si identifica più o meno in quanto riporta Plutarco, *Non posse*, 1105 b: molti "pensano che una qualche sorta d'iniziazioni e purificazioni saranno d'aiuto: una volta purificati, credono che continueranno a suonare e danzare nell'Ade in luoghi colmi di splendore, aria pura e luce". Sulla questione: U. BIANCHI, *La religione greca*, cit., pp. 222 ss.

⁵⁵ W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, cit., p. 33.

⁵⁶ V. DI BENEDETTO, *Euripide: teatro e società*, cit., p. 300, parla di un "processo a forbice" in cui "ad una insistente operazione di recupero della fede religiosa tradizionale si accompagna una di gran lunga più esplicita e rigorosa critica della divinità... di stampo razionalistico".

⁵⁷ M. POHLENZ, *La tragedia greca*, trad. it. di M. Bellincioni, Brescia 1978, p. 535.

un culto ufficiale della città o a una ricca casa privata⁵⁸». Le fonti, come di solito accade per i misteri, non sono molto generose di informazioni, comunque possiamo in parte ricostruire alcuni momenti essenziali del rito di iniziazione. Nella invettiva di Demostene⁵⁹ contro Eschine si intravede una cerimonia notturna in cui qualcuno deve indossare pelli di cerbiatto e predisporre un cratere di vino. «Gli iniziandi, seduti, vengono quindi imbrattati con una mistura di argilla e paglia; dal buio emerge la sacerdotessa, simile ad un demone terrificante; ripuliti e levandosi in piedi, gli iniziati esclamano: «Sono sfuggito al male, ho trovato il meglio», e i presenti urlano con voce acuta, stridente (*ololyge*) come se fossero alla presenza di un qualche agente divino. Di giorno, segue l'integrazione degli iniziati nel gruppo dei celebranti, con il passaggio del *thiasos* per le strade; la gente è incoronata di finocchio e pioppo bianco; danzano e levano grida ritmicamente, recando la *kiste* e il *liknon*, mentre alcuni brandiscono serpenti vivi. L'iniziato è ora in grado di gestire e controllare ciò che lo atterrisce⁶⁰, e può sperimentare «la follia» dei *baccheia*, l'estasi della possessione divina⁶¹.

Anche questi riti hanno lo scopo di esorcizzare la morte, come dimostra fra l'altro sia la ghirlanda di pioppo, albero che si credeva crescesse nell'Ade, sia il fatto che le cerimonie spesso venivano eseguite dentro una grotta, simbolo degli Inferi, ed avevano una funzione liberatoria e perfino terapeutica.

Considerati il radicamento e la diffusione del culto di Dioniso ad Atene, si può agevolmente pensare che nel V secolo i *thiasoi* dovettero essere numerosi e di conseguenza che fossero familiari ai più i concetti e gli atteggiamenti ad essi collegati.

5. I miti e la memoria collettiva

Accanto alle convinzioni religiose e ai canoni rituali, un alto contributo alla formazione di un profilo abbastanza omogeneo della mentalità del cittadino ateniese era offerto dal patrimonio dei miti, quasi sempre connesso con la sfera del sacro. È difficile valutare in che misura esso determinò la costituzione del sottofondo culturale e modellò le attitudini emotive dei singoli e

⁵⁸ W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, cit., p. 50.

⁵⁹ Dem. 18, 259.

⁶⁰ W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, cit., p. 128. Altre notizie sul rito di iniziazione nelle pagine seguenti del medesimo saggio e *passim*.

⁶¹ W. BURKERT, *ibid.*, pp. 148 ss.

della folla: senza dubbio operò in profondità. Il vasto repertorio di racconti mitici, infatti, non solo fornì modelli di comportamento e soluzioni 'logiche' a problemi di ordine religioso ed etico o pose le basi di un primordiale processo filosofico, ma nutrì soprattutto la fantasia di una lunga serie di generazioni, offrì quasi l'intero materiale alla poesia, dal poema epico alla lirica, dal ditirambo alla tragedia, indirizzò il gusto estetico e stabilì le coordinate per la fruizione della produzione artistica. Non sarebbe addirittura azzardato affermare che senza quei racconti a mezzo tra il divino e l'umano, con quel genere di personaggi e vicende, l'uomo greco, quale si venne formando nella sua storia, sarebbe stato culturalmente e forse politicamente diverso. Essi entrarono ben presto nella costruzione della personalità di ogni individuo, venivano assimilati quasi con il latte della nutrice, dapprima come pure favole, poi come modelli educativi e infine come parametri concettuali. La comunità cittadina non poteva non restarne impregnata e condizionata.

È difficile, se non impossibile, separare quanto nel mito greco sia da attribuire alla categoria del sacro e quanto invece a quella più laica della fascinazione della pura diegesi. Senza dubbio sino all'affermazione della filosofia e del pensiero razionale, la componente religiosa dovette essere prevalente, ma un poco per volta perdettero la patina del sacro. Il mito allora divenne mitologia. Questo "esercizio di razionalizzazione trovò il suo ambiente naturale verso la metà del V secolo"⁶², in fasce limitate di intellettuali, per cui esercitò una limitata influenza sulla produzione letteraria, in particolare sulla maggior parte dei copioni teatrali e dei suoi fruitori, anche per il permanere dei parametri dei codici da una parte e dei paradigmi semantici dall'altra.

I miti erano stati tramandati sia da una corrente sotterranea e popolare, difficilmente valutabile attraverso la testimonianza delle fonti, sia da un flusso di scritti in versi per lo più diffusi in occasione di simposi o di celebrazioni pubbliche, volute, le seconde, e sostenute dalle istituzioni. Annoveriamo tra queste in particolare le *performances* dei rapsodi, girovaghi professionisti della recitazione di poemi epici, attratti dai premi messi in palio nelle gare istituite durante le grandi feste religiose-civili, le esibizioni cantate dei ditirambi e, non ultimi, i *festivals* teatrali. Non c'era in pratica manifestazione di massa che non attivasse la memoria del mito.

I racconti arrivavano da molto lontano nel tempo e perfino talora nello spazio⁶³: alcuni, come le storie concernenti Crono e Gea, risalgono addirittura al periodo oscuro delle prime migrazioni ed erano anteriori alla religione olim-

⁶² O. MURRAY, *La Grecia degli «eroi»: mito, storia, archeologia*, in *I Greci*, cit., II/1, p. 181.

⁶³ O. MURRAY, *ibid.*, p. 178.

pica. Essi costituivano una sorta di preistoria che sfociava nella storia senza soluzione di continuità⁶⁴. Alcuni si erano sviluppati come *chansons de geste*, partendo da avvenimenti storici, ed altri erano germogliati da ceppi del tutto 'fantastici'. Le fonti, come di solito accade per le radici culturali di una nazione, restano anonime o sconosciute ed il magma delle storie cominciò a stabilizzarsi soltanto a partire dell'epoca dei poemi omerici e poi di quelli esiodei. Sia Omero, o ciò che questo nome rappresenta, sia Esiodo non inventarono nulla; si limitarono entrambi a registrare una parte del patrimonio mitico diffuso o a tentarne una qualche sistemazione. Prima di loro infatti vigeva il *chaos* e le storie si ammuchiavano in disordine. Esiodo volle compiere in questo campo quello che Zeus aveva fatto nell'universo: tentò di ordinare nella *Teogonia* "il primo e in fondo unico 'manuale' religioso greco⁶⁵", un *kosmos* di *fabulae*, seguendo il filo di una elementare teologia, ma anche sulla spinta delle istanze sempre più ineludibili generate dalla convivenza umana complessa e dalla curiosità del conoscere e del capire. Anche Omero compì un'opera di selezione e di ordinamento, destinata ad esercitare una straordinaria influenza sul futuro assetto delle divinità olimpiche, ma, nonostante le tarde interpretazioni allegoriche moraleggianti d'età ellenistica, non si pose problemi di etica o di teologia. L'Iliade finì per essere così il più irreligioso di tutti i poemi⁶⁶, perché gli dei vi sono rappresentati non migliori degli uomini, anzi di questi portano amplificati difetti ed emozioni: cadono facilmente in preda all'ira, alla gelosia e alla violenza, si esercitano nell'astuzia, nutrono con pari intensità amicizia e inimicizia. In una parola, sono la proiezione di uomini che Giambattista Vico non avrebbe esitato a collocare in uno stadio di civiltà pre-razionale. Le divinità omeriche si mescolano agli uomini e alle loro lotte, si schierano ora con l'uno ora contro l'altro, combattono fra di loro e con i mortali e talvolta addirittura i mortali hanno la meglio. Finita la battaglia, però, felici⁶⁷ si ritrovano nei banchetti olimpici a bere ambrosia e a complet-

⁶⁴ O. MURRAY, *ibid.*, p. 173, sottolinea che "I Greci non fecero distinzione tra *spatium mythicum* e *spatium historicum* sino al periodo ellenistico: ai loro occhi, mito e storia componevano un *continuum* nell'esistenza dell'umanità che risaliva, con caratteristiche di indeterminazione sempre maggiore, a molte generazioni prima della guerra di Troia e, in linea di principio, sino all'età dell'oro e, ancora oltre, a quella della creazione dell'uomo".

⁶⁵ M. VEGETTI, *L'uomo e gli dei*, cit., p. 265.

⁶⁶ Per questo motivo Platone, *Resp.* III 391 e, teorizza l'esclusione di un siffatto genere di divinità dal suo Stato ideale.

⁶⁷ B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963, p. 60: "Questi dei sono 'dalla vita facile'... Le contese, le avversità e le delusioni sono conosciute dagli dei solo in quanto rendono più intensa la loro vita. La lotta e il piacere esercitano le loro forze e gli dei sarebbero morti se non conoscessero anch'essi la gelosia e l'ambizione, la vittoria e la sconfitta". Sull'argomento si veda anche F. GRAF, *Gli dei greci e i loro santuari*, cit., pp. 346 s.

tare come cortigiani di una corte di provincia. È stato detto che queste divinità sono modellate sulla falsariga dell'aristocrazia micenea e fino alla decifrazione della lineare B, ad opera di Michael Ventris (1952), sembrava difficile negarlo. Gli studi successivi hanno però dovuto prendere atto che il collegamento tra poemi omerici e storia non era così scontato e che, con ogni probabilità, il vivido quadro della società tratteggiato da Omero nei poemi è frutto della immaginazione del poeta e del condizionamento della tradizione orale formulare⁶⁸. Ciò che comunque interessa qui rilevare è che quella struttura di miti rimase fissata una volta per tutte e, com'era logico attendersi, entrò in contrasto con i successivi stadi storici della civiltà greca. Quando il razionalismo ebbe acuito gli strumenti della critica, la loro natura e il loro comportamento apparvero incomprensibili o immorali.

Accanto agli dei, quel grande serbatoio di storie conteneva anche numerosi eroi, personaggi superiori alla media degli uomini normali, capaci di imprese straordinarie, spesso figli di divinità che si erano accoppiate con esseri umani, uomini o donne. I loro nomi erano congiunti a storie di successi e sconfitte, di sangue e spesso di morte. Essi vivevano con gli dei in quella sorta di costante imbricazione, che sta all'origine della familiarità tra il livello umano e divino, proprio della religione greca. Si pensi in proposito, fra i moltissimi esempi possibili, ai rapporti tra Ulisse e Atena o tra Enea e Venere.

Il divorzio fra le divinità olimpiche e l'uomo greco, a favore di una concezione più alta della divinità⁶⁹, cominciò a delinearsi dapprima in maniera sporadica, come già in Senofane nel VI secolo, quindi in maniera sempre più sistematica con l'avvento della sofistica e della riflessione filosofica⁷⁰. Epicuro alla fine separerà in maniera definitiva gli dei dagli uomini e li collocherà negli spazi intersiderali, felici e del tutto incuranti delle sorti dei mortali.

La critica razionalistica non ebbe una diffusione popolare, ma restò limitata ai circoli intellettuali, quindi in posizione del tutto minoritaria. Fra le masse popolari i vecchi riti e le vecchie credenze conservarono il prestigio di sempre. Si spiega così perché alla fine del V secolo, quando già la sofistica aveva fatto crollare molte certezze concettuali anche in ordine alle divinità, i giudici ateniesi poterono emettere una sentenza di condanna per empietà contro Socrate, trovando concorde il pubblico. Sappiamo che le reali motivazioni erano state più politiche che religiose⁷¹, ma la via scelta per giustificare

⁶⁸ O. MURRAY, *La Grecia degli «eroi»*, cit., p. 188.

⁶⁹ U. BIANCHI, *La religione greca*, cit., p. 140.

⁷⁰ Annota significativamente O. MURRAY, *La Grecia degli «eroi»*, cit., p. 181, che "quest'esercizio di razionalizzazione trova il suo ambiente naturale verso la metà del V secolo".

⁷¹ B. SNELL, *La cultura greca*, cit., p. 51.

l'iniqua sentenza agli occhi della gente era evidentemente ancora credibile.

Il sistema letterario si dimostrò più spregiudicato: assorbì le *fabulae* con un atteggiamento che sapeva di "classicismo umanistico" e le conservò ormai quasi soltanto nella loro valenza narrativa.

6. La grande euforia. Filosofia letteratura ed arte

Fra gli altri elementi che contribuirono in diversa misura alla formazione dell'anima ateniese, occorre annoverare anche il pensiero filosofico, le belle arti e, non ultimo, il mondo dello spettacolo. È intuitivo che ciascuno di essi influisce più o meno in profondità nell'assetto culturale, interagendo con esso, e coinvolse strati più o meno ampi della popolazione.

Gli eventi storici, soprattutto i due maggiori del V secolo, ovvero le guerre contro i Persiani in difesa della propria indipendenza e contro Sparta per mantenere la conquistata egemonia, coinvolsero l'intero corpo sociale. Gli esiti, com'è noto, furono molto diversi: se le prime infatti consolidarono la coesione sociale che si era venuta costituendo nel tempo e diedero all'idea di patria la solidità del "cuore ben rotondo" dell'Essere parmenideo⁷², lo scontro con Sparta accentuò i processi di disgregazione in atto, connessi al tumultuoso sviluppo, e avviò la città sulla strada di una inarrestabile decadenza. Nel mezzo si colloca la *pentecontaetia*, il periodo fra le due guerre, che vide la crescente egemonia politica e militare di Atene e la sua straordinaria crescita economica e culturale. In quegli anni il prestigio internazionale, la confortante sensazione di potenza, la vivacità e l'estensione dei traffici, la solidità e il potere di acquisto della moneta e poi a mano a mano il trasformarsi della città ad opera di artisti della caratura di Fidia, produssero una sorta di euforia collettiva, che giustifica per un verso certe scelte dissennate della seconda metà del secolo e per l'altro l'apertura alle grandi avventure dell'intelletto.

Atene era divenuta in quel periodo anche il crogiolo delle idee che la civiltà greca andava elaborando nei luoghi più disparati. Vi giungevano così dalla Magna Grecia le dottrine di Pitagora, l'Eleatismo di Parmenide e Zenone, perfino con la variante samia di Melisso⁷³, le tesi di Empedocle, l'atomismo di Leucippo, le omeomerie di Anassagora. Verso la metà circa del secolo Socrate poteva incontrare sotto i portici della città di Pericle Parmenide e Zenone, Gorgia, arrivato dalla Sicilia, Protagora e Democrito che comincia-

⁷² Parm. fr. 1, 29 D-K.

⁷³ Melisso, *Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Reale, Firenze 1970, pp. 226-268.

vano a muovere i primi passi. Le idee circolavano con una velocità sorprendente e, come semi portati dal vento, attraversavano il mondo greco e attecchivano dove il terreno era più fertile.

Ad Atene era intanto approdato anche il movimento sofistico con il suo corrosivo relativismo. Nulla della tradizione culturale si salvò dal filtro della critica razionalistica e molti valori consolidati vacillarono paurosamente, tanto che la sfera fino ad allora compatta dello spirito ateniese cominciò visibilmente ad incrinarsi. Scetticismo e individualismo esasperato - Alcibiade non fu un'eccezione - diedero il segno dei tempi nuovi. Tutto allora si poté mettere in discussione, perfino il concetto di giusto ed ingiusto, perfino le relazioni interne alla famiglia e, come si è accennato, la stessa religione. La nuovissima arte retorica insegnava che niente era certo e che la verità non era meno instabile del suo contrario. Gli effetti si fecero sentire in vari campi, pervadendo in misura diversa tutti gli strati della società, soprattutto le generazioni nate dopo le guerre persiane, e indirettamente per loro tramite, anche le famiglie.

Il clima di liberazione provocò mutamenti sostanziali nei gusti e nei costumi. Il benessere favorì l'edonismo: i giovani frequentarono raffinate etere, ostentarono cavalli di razza, mettendo a dura prova le economie familiari di livello piccolo borghese, secondo un modello comportamentale ben noto alle società opulente, si esercitarono nelle palestre non solo a fini di preparazione militare, furono educati all'eleganza ed al bello. Perfino la musica abbandonò i vecchi schemi e propose ritmi nuovi e melodie originali, non senza scandalo dei fautori della tradizione. I simposi bandirono programmaticamente la volgarità e divennero sempre più, almeno a certi livelli, adunanze di persone omogenee per gusto e cultura, che amavano la buona e dotta conversazione. Ciò non impediva che l'incontro conservasse l'atmosfera gioiosa della festa e che alla fine potesse esitare in canti e altre manifestazioni dello spirito dionisiaco.

I modelli alti, è facile immaginare, divennero paradigmatici per i ceti inferiori, in particolare per le classi medie che sempre subiscono il fascino delle élites e ne imitano, talora esagerandoli, i modi di vivere. Naturalmente le trasformazioni dei costumi non furono indolori e non si affermarono senza polemiche anche aspre, come testimonia il dibattito letterario di quegli anni e soprattutto la commedia di Aristofane e avvenimenti traumatici come la condanna di Socrate. Lo scontro tra riformatori e conservatori fu teso e coinvolse strati di popolazione più ampi di quanto possiamo provare. L'abitudine a discutere ogni argomento che concernesse la *polis* nell'ecclesia ed a seguire in maniera anche troppo appassionata i processi, nei quali per ovvie ragioni veniva passata al vaglio l'intera problematica della vita cittadina, ivi compresi i fatti di costume come l'adulterio, non poteva non rendere capillare il dibattito

e portarlo anche in ambiti popolari. Non andremo lontano dal vero dunque se ipotizziamo che nella seconda metà del secolo la maggioranza degli Ateniesi era consapevole dei mutamenti avvenuti e in atto, aveva sentore, forse non senza preoccupazione e ostilità, della grande rivoluzione culturale ed era schierata dalla parte dei progressisti o dei conservatori, per quello che questi termini valgono applicati alle società antiche. In un modo o nell'altro il dibattito culturale passava attraverso il tessuto comunitario e lo pervadeva.

7. Conclusioni

Il teatro fece da interprete e da cassa di risonanza delle problematiche aperte nelle diverse fasi del processo che investì Atene nel V secolo e interpretò attivamente il suo ruolo costringendo il pubblico-popolo a riflettere e a discutere⁷⁴. Occorre non dimenticarlo, quale che sia l'opera o l'autore che si prende in considerazione. Sulla scena tragica sfilarono così la cronaca e le passioni di una comunità: la caduta di Mileto e la vittoria contro i Persiani, quando gli avvenimenti erano ancora caldi nella memoria, l'orgoglio e la pietà, lo scontro tra rigidità del fato e responsabilità individuale, tra giustizia naturale e legalità positiva, ed inoltre la sofferenza, le debolezze umane e i dubbi e mille altre sensazioni cui il pubblico reagiva come a ferite stuzzicate con il ferro. L'attualità carnevalizzata irruppe, invece, non meno inquietante, anche per la dimensione relativamente modesta della comunità⁷⁵, dalla scena comica, dove le maschere dei demagoghi e le tragedie in atto della guerra si alternarono con gli attori del tumultuoso rinnovamento culturale, forse troppo rapido per essere compreso e assorbito. La scena rispecchiava la realtà e la realtà si rispecchiava criticamente nella scena in un rapporto dialettico costante e vivo. Fu

⁷⁴ CH. SEGAL, *L'uditore e lo spettatore*, cit., p. 212, sintetizza efficacemente questa situazione. La tragedia "con la sua straordinaria apertura - afferma - porta la città a riflettere su ciò che è in conflitto con i suoi ideali, su ciò che essa deve escludere o reprimere, su ciò che essa teme o etichetta come estraneo, sconosciuto, Altro. Si può intendere in questa prospettiva la ricorrente drammatizzazione del potere e della rabbia delle donne nell'ambito domestico... La tragedia poteva portare sulla scena, in forma simbolica, dibattiti contemporanei su temi politici e morali di primo piano, come la limitazione dei poteri dell'Areopago nelle *Eumenidi* di Eschilo. Ma il suo significato civico e politico poteva essere anche più diffuso e indiretto".

⁷⁵ P. D. ARNOTT, *Public and performance in the Greek Theatre*, cit., p. 8, rileva che "Athens, by modern standards, was a small town, and the small town mentality was in many ways no different from what we are familiar with today. In such enclosed communities privacy is limited, difference is suspect, and tastes become parochial". L'ultima affermazione è forse eccessiva, considerati i rapporti politici e commerciali della città con l'esterno, ma nel complesso l'osservazione coglie nel segno.

questo uno degli assi portanti del teatro ateniese nel V secolo, quello che attribuiva alla finzione il calore delle dispute nell'*agorà*, che faceva del poeta un maestro e una guida⁷⁶ dallo straordinario potere di illocuzione, che aggiungeva al *pathos* e alla critica dissacrante un *surplus* di intensità⁷⁷ di gran lunga superiore alle normali forze empatiche di uno spettacolo di finzione.

Sarà bene a questo punto sgombrare il campo dalle suggestioni della prassi moderna, che conosce sempre spettatori selezionati per censo, cultura, interesse o quant'altro, e ribadire che Atene non conobbe nulla di simile: qui il pubblico coincideva con la comunità indistinta ed era composto da uomini, bambini e donne⁷⁸, cittadini e stranieri. Il teatro di Dioniso si riempiva in ogni ordine di posti e se anche il numero di spettatori non raggiungeva quello di trentamila, tramandato da Platone nel *Simposio*⁷⁹ per la vittoria di Agatone alle Lenee del 417-416, non doveva essere di molto inferiore a quello di quattordicimila comunemente accettato⁸⁰: cifra davvero ragguardevole se si considera che allo scoppio della guerra del Peloponneso Atene contava probabilmente centosessantamila abitanti, con oltre centoquindicimila schiavi e trentamila meteci⁸¹. Tenendo presente che gli schiavi erano ammessi solo se accompagnavano il padrone, è facile immaginare che la maggioranza era rappresentata dai cittadini a pieno diritto. Il prezzo del biglietto fu per molti decenni di due oboli, una somma non piccola, se è vero che corrispondeva alla spesa media di un giorno per una persona⁸², al contributo statale per le famiglie indigenti⁸³ o al compenso per i membri delle giurie⁸⁴: questo spiega

⁷⁶ Aristoph. *Ran.* 1009 s. Nel celebre alterco fra Eschilo ed Euripide nel finale della commedia, alla domanda del vecchio tragediografo su quale virtù si ammira maggiormente in un poeta, Euripide risponde: "L'abilità nel consigliare: noi (poeti) li rendiamo migliori gli abitanti della città".

⁷⁷ Aristot. *Pol.* VIII 1342 a 18: "il pubblico è duplice: vi è lo spettatore libero e colto, ma anche il rozzo, l'artigiano o l'operaio o simili, e anche a questa seconda categoria bisogna garantire agoni e spettacoli per farli rilassare... a ciascuno dà piacere ciò che è proprio alla sua natura e per questo bisogna consentire agli uomini di spettacolo, che abbiano davanti un simile pubblico, di suonare musiche di questo genere".

⁷⁸ PICKARD-CAMBRIDGE, p. 364. Si veda anche L. CANFORA, *La trasmissione del sapere*, in *I Greci*, I, Torino 1996, p. 646.

⁷⁹ Plat. *Symp.* 175 e.

⁸⁰ KINDERMANN, p. 58.

⁸¹ KINDERMANN, p. 59, n. 2. E. MEISKINS WOOD, *Schiavitù e lavoro*, in *I Greci*, cit., I, p. 615, riporta, per il tardo IV secolo, cifre minori.

⁸² M. N. TOD, *Il sostrato economico del V secolo*, cit., p. 44. Due oboli (portati a tre da Cleone nel 425 a.C.) erano anche il compenso per i membri delle giurie intorno alla metà del V secolo: E. M. WALKER, *La democrazia di Pericle*, in *Atene*, Università di Cambridge, cit., p. 139.

⁸³ M. N. TOD, *Il sostrato economico del V secolo*, cit., p. 58.

⁸⁴ E. M. WALKER, *La democrazia di Pericle*, cit., p. 139.

perché Pericle fece intervenire lo Stato a pagare il *theorikon*⁸⁵ ai più poveri in maniera che potessero anch'essi partecipare al rito. Tracciare un profilo unitario del pubblico ateniese è arduo, perché era composto da individui differenti per origine sociale, condizione economica e istruzione⁸⁶: esso comunque aveva tratti comuni, una identità⁸⁷, derivata dall'appartenenza ad una stessa storia e ad una stessa civiltà, per cui non è impossibile coglierne gli elementi di omogeneità.

Senza dubbio questi li conoscevano bene sia il poeta comico che il poeta tragico, anche perché essi si sentivano ed erano parte della medesima collettività: per loro era ben chiaro che anche gli Ateniesi, come i Greci in generale, erano "un popolo di spettatori"⁸⁸ e perciò materia malleabile alle emozioni⁸⁹. Bastava saper toccare le corde giuste della sensibilità, come insegnava proprio in quegli anni la retorica, attivando i processi d'identificazione ed il destinatario avrebbe reagito nella maniera attesa con passione, lacrime, sdegno o riso liberatorio⁹⁰.

⁸⁵ Per la questione relativa all'introduzione del contributo statale e all'uomo politico che se n'era fatto promotore: PICKARD-CAMBRIDGE, pp. 365-369; KINDERMANN, p. 60.

⁸⁶ Sulla diversità del pubblico sia sotto il profilo della composizione sociologica sia della fruizione si sofferma, fra gli altri, L. CANFORA, *La trasmissione del sapere*, cit., p. 646: egli mette in evidenza che "ai vari strati di pubblico hanno corrisposto differenti gradi e modi di comprensione di quelle commedie. Lo stesso Aristofane si mostra consapevole di ciò quando (*Eq.* 525; *Ve.* 1044; *Ran.* 1-11) esprime fastidi per i lazzi e la comicità facile e grossolana cui è comunque costretto a piegarsi per catturare e avvicinare una parte (la più sprovveduta) del pubblico e conseguire la vittoria".

⁸⁷ Assai eloquente, per chiarire che cosa gli Ateniesi intendessero per identità, è il discorso dell'araldo Cleocrito, pronunciato nel 404, in occasione delle note vicende politiche della città accadute quell'anno, e riferito da Senofonte, *Hell.* 2, 4, 20-21: "Abbiamo partecipato con voi - dice rivolgendosi agli oligarchi - ai riti sacri più augusti, ai sacrifici e alle feste più belle, abbiamo danzato insieme nei cori, frequentato le scuole insieme e combattuto assieme, abbiamo corso insieme a voi molti pericoli per terra e per mare per la salvezza e la libertà comuni. In nome degli dei nostri padri e delle nostre madri, dei rapporti di parentela per nascita o acquisita per matrimonio, di compagnia - molti di noi sono accomunati da questi legami - per riguardo agli dei e agli uomini...".

⁸⁸ CH. SEGAL, *L'uditore e lo spettatore*, cit., p. 187.

⁸⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 206. Significativi al riguardo gli aneddoti sulle reazioni del pubblico in determinate circostanze: PICKARD-CAMBRIDGE, pp. 375 ss. L'argomento è stato oggetto della riflessione di numerosi studiosi. Ci limitiamo qui a ricordare O. TAPLIN, *Fifth-century Tragedy and Comedy: a Synkrisis*, «JHS» 1986, pp. 163-174; P. THIERCY, *Il ruolo del pubblico nella commedia di Aristofane*, «Dioniso» 1987, pp. 169-185. D. BAIN, *Some Reflections on the Illusion in Greek Tragedy*, «BICS» 1987, pp. 1-14. Esempiare la disavventura di Frinico (*Hdt.* VI 21, 2), condannato al pagamento di una multa salata per avere ravvivato nella memoria il ricordo della caduta di Mileto, che dovette costituire una lezione duratura.

⁹⁰ "Non erano rari scoppi di lacrime, come racconta Senofonte nel *Simposio*: per pezzi di bravura eccezionali gli applausi vivissimi erano accompagnati da grida; melodie facili venivano cantate in coro e veniva chiesto il bis dei passaggi più apprezzati al grido di *authis* ("ancora")": KINDERMANN, p. 61.

Di rado lo provocava, quasi sempre lo assecondava⁹¹, lo blandiva e si sforzava di non arrecare turbamenti nei suoi paradigmi semantici. Era nelle cose che in queste condizioni il mondo culturale della comunità scivolasse naturalmente dentro il testo letterario, ne costituisse l'essenza unificante e il terreno d'incontro fra le due aree del teatro.

Il compito degli autori era agevolato proprio dalla unitarietà dei fruitori per la maggior parte del V secolo, dato che la divaricazione in due settori distinti e quasi contrapposti per gusto, tra spettatori colti e spettatori rozzi, che Aristotele denuncerà più tardi, non si era ancora del tutto realizzata. Sarà bene a tal proposito non sottovalutare, considerandole come meramente adulatorie, le dichiarazioni di Aristofane nelle *Rane*⁹². Quando definisce gli spettatori, "navigati", diremmo noi - egli usa una metafora militare dal valore semantico affine - maturi cioè e scaltriti e capaci di capire le ricchezze di un testo teatrale e le sue sottigliezze, egli sembra convinto di quanto afferma. Il poeta, a suo parere, non deve avere più timore che il suo messaggio non venga adeguatamente decodificato dai destinatari, perché questi sono ormai all'altezza di capire. In effetti tanti decenni di esperienza teatrale sia come spettatori, ma soprattutto come giudici⁹³, coinvolti nella scelta delle opere da rappresentare - l'operazione, com'è noto, era effettuata non da critici teatrali, ma da normali cittadini - o ancor più come giudici sull'operato delle giurie che attribuivano i premi, se non addirittura come membri del coro⁹⁴, non potevano non avere affinato il senso critico di una grande quantità di persone. È intuitivo pensare che sulla base dell'esperienza era stata elaborata nel tempo una qualche griglia critica, forse non perfettamente definita, ma comunemente condivisa, che gli Ateniesi adulti usavano per misurare la validità di un'opera e del suo testo spettacolare e sulla base della quale attribuivano lodi o biasimo. Se a questo aggiungiamo che per il modo particolare con cui veniva apprestata una rappresentazione, un grandissimo numero di persone veniva coinvolto direttamente nella recita delle diverse trilogie tragiche e delle commedie, compren-

⁹¹ Occorre tenere presente che gli autori di opere teatrali si sforzavano sempre, come sottolinea Platone, *Gorg.* 502 b-d, di "suscitare il gradimento del pubblico".

⁹² Aristoph. *Ran.* 1110-1118.

⁹³ Vale la pena di ricordare che il giorno successivo alla fine della "stagione" teatrale gli Ateniesi si riunivano in assemblea per valutare se i premi erano stati attribuiti in maniera equa e se, in particolare, le opere e gli autori più bravi avevano ricevuto il giusto riconoscimento o se, al contrario, qualche mediocre avesse con inganno o corruzione avuto riconoscimenti superiori al merito. Al dibattito partecipavano tutti i cittadini che ne avessero voglia, non solo inesistenti critici letterari. E doveva essere un bell'esercizio di critica teatrale, fatta sulla falsariga della esperienza e dei modelli radicati.

⁹⁴ PICKARD-CAMBRIDGE, pp. 105 s.

diamo che Aristofane parlava con cognizione della maturità del suo pubblico. Al suo gusto si deve dunque in parte anche la qualità del teatro greco, sicché davvero non si può dare torto al Pickard-Cambridge⁹⁵ quando afferma che anche gli spettatori erano per la loro parte "responsabili anche di ciò che di buono" troviamo nei testi teatrali greci.

Forse qualcosa dell'architettura del loro spirito, come la chiama J.-P. Vernant⁹⁶, possiamo intuire anche mediante la nostra esperienza di Occidentali, perché, ne siamo o meno consapevoli, l'eredità culturale di quel popolo e di quel secolo vive ancora dentro di noi: dato questo che spiega, fra l'altro, il fascino e le inquietudini che talora i loro testi teatrali suscitano in noi tardi lettori e tardi destinatari di messaggi senza tempo, invischiati come siamo tutt'oggi nei medesimi problemi insoluti. Se possedessimo una più profonda conoscenza della psicologia dell'uomo ateniese, senza dubbio potremmo comprendere meglio il suo teatro. Gli scarsi materiali, che abbiamo accumulato spigolando in ambiti diversi, ci hanno permesso soltanto di aprire spiragli, di intravedere una pallidissima immagine, un confuso profilo. Il cammino da fare in questa direzione resta immenso, ché troppo resta da indagare nelle aree del linguaggio, del diritto, della famiglia, del pensiero, del sistema morale, dell'arte, della religione, della guerra e più in generale dei modelli culturali del quotidiano⁹⁷.

Ma per noi è tempo di concludere. Altri, con maggior fiato, condurranno in porto l'indagine, quando che sia.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 382. Più tardi, col mutare e il differenziarsi dei gusti, sotto la spinta delle esigenze pratiche legate al successo, anche i tragediografi si lasciarono fuorviare e per venire incontro al sentimentalismo popolare: Aristot. *Poet.* 13, 1453 a 34.

⁹⁶ J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1978, p. 4.

⁹⁷ Si veda, per quest'ultimo punto, il contributo di A. GOULDNER, *Il sistema agonistico greco: modelli culturali*, in *La tragedia greca*, a cura di CH. R. BEYE, Bari 1988, pp. 179-214, che si sofferma su alcuni valori di riferimento nella società greca, in particolare sulla cura del corpo, la giovinezza, la bellezza, la ricchezza onestamente guadagnata, il piacere di trascorrere il tempo con gli amici, l'invidia e lo spirito di competizione.