

EVA CANTARELLA

SPARTA

Autoritarismo e democrazia

ATENE



EINAUDI

STILE LIBERO **VS**

Indice

Copertina

Frontespizio

Sparta e Atene

Avvertenze

Introduzione

1. Sparta e Atene nel ii millennio a. C.
2. 1952: l'anno in cui si è dovuta riscrivere la storia greca.
3. I cosiddetti secoli «oscuri».
4. Cos'era la «polis»?
5. Da alleate a nemiche.
 - 5.1. Maratona.

5.2. Leonida e il buon uso della sconfitta.

5.3. La pentecontetia: i cinquant'anni che condussero alla guerra del Peloponneso.

PARTE PRIMA. Sparta

I. Da dove partire

1. Il nome e il luogo.

2. Il mito di fondazione.

3. Sparta prepolitica: i due volti di Elena.

4. Sparta «politica».

4.1. Spartiati, perieci e iloti: una popolazione tripartita.

II. Il mito dell'eroe fondatore:

Licurgo e la Grande rhetra

III. Le istituzioni sociali

1. «Agogé»: l'educazione comunitaria degli spartani.

1.1. Dai sette ai trent'anni.

1.2. Dai trenta ai

sessant'anni: gli
obblighi.

2. La famiglia.

2.1. Le regole dell'eros
coniugale.

2.2. Il matrimonio. Riti e
funzioni.

2.3. La cessione delle
mogli.

2.4. Cui prodest? Il
dibattito sulla cessione
delle mogli.

3. La condizione femminile.

3.1. Una donna speciale:
Cinisca.

IV. Le istituzioni politiche

1. La diarchia regia.

2. Il Consiglio degli anziani
(Gerousia).

3. L'assemblea (Apella).

4. La magistratura (gli efori).

V. Laconicità, valore e pregiudizi: la cultura

letteraria degli spartani

PARTE SECONDA. Atene

I. Atene del miracolo

1. Il mito di fondazione.
2. L'eroe fondatore.
3. Dal mito alla storia.

II. Le istituzioni politiche

1. Da «polis» monarchica a «polis» aristocratica.
2. I primi legislatori.
 - 2.1. Draconte.
 - 2.2. Una divagazione omerica: la cultura della vendetta.
 - 2.3. Solone.

3. Il tormentato cammino verso la democrazia.

- 3.1. Le riforme costituzionali di Clistene.
- 3.2. Pericle: ben più di un legislatore.

3.3. Il «miracolo» e la realtà.

III. Le istituzioni sociali

1. La famiglia.

1.1. I rapporti coniugali.

1.2. Padri e figli.

2. La «paideia» degli ateniesi.

2.1. L'educazione femminile.

2.2. L'educazione permanente maschile.

PARTE TERZA. Miraggio e miracolo: due modelli a confronto

I. Le istituzioni politiche

1. Le differenze.

2. I tratti comuni.

II. Le istituzioni sociali

1. La stessa divinità protettrice.

2. La condizione femminile.

2.1. Le regole giuridiche.

2.2. Una parentesi cretese.

La «Grande epigrafe» di

Gortina e l'importanza
della comparazione.

2.3. La costruzione della
madre spartana e il
riconoscimento
pubblico della sua
gloria.

3. I rapporti omoerotici.

3.1. La pederastia.

3.2. Molte analogie e
un'importante diversità.

3.3. L'omoerotismo
femminile.

4. Come concludere?

PARTE QUARTA. L'uso moderno dei
modelli

1. L'ambiguità degli archetipi.

2. La «Querelle des anciens et des
modernes».

3. L'illuminismo.

3.1. Rousseau vs Voltaire.

4. Sparta, i giacobini e il Terrore.

5. Tra il xix e il xx secolo.

5.1. Hitler: l'arrivo e l'ascesa del nazismo.

5.2. Sparta e l'«uomo nuovo» nazista.

6. La Guerra fredda e il xxi secolo.

6.1. L'identificazione Atene = Usa.

6.2. Sparta = Urss.

7. E domani? Il mondo di Trump e la resilienza dei classici.

Congedo

Bibliografia

Il libro

L'autrice

Della stessa autrice

Copyright

Eva Cantarella

Sparta e Atene

Autoritarismo e democrazia



Giulio Einaudi editore

Sparta e Atene

Onore a quanti nella loro vita
si fecero custodi delle Termopili,
senza mai venir meno a quel
 dovere. Integri e giusti nelle loro
 azioni,
ma sempre con pena e compassione;
 generosi se ricchi, e generosi
sia pur con poco se indigenti,
soccorrevoli quanto possono;

pronunciando sempre la verità,
ma senza detestare i mentitori.

E sono degni di piú grande onore
se prevedono (e molti lo prevedono)
che all'ultimo comparirà un Efialte
e comunque i Persiani passeranno.

C. KAVAFIS, *Termopili*¹.

1. Il testo in epigrafe è tratto da C. Kavafis, *Le poesie*, trad. di N. Crocetti, Einaudi, Torino 2015, p. 95.

Avvertenze

Non è certo un argomento nuovo, quello al quale è dedicato questo libro. L'opposizione tra le due piú famose città greche, declinata in tutte le sue possibili versioni e osservata da tutti i possibili punti di vista, ha veramente fatto versare, come si suol dire, fiumi d'inchiostro. È cosa talmente nota che non sarebbe neppure il caso di

ricordarla, se a farlo non mi spingesse il desiderio di dare alcuni avvertimenti ai lettori.

Il primo avvertimento è che questo libro non è per gli addetti ai lavori. Il pubblico al quale si rivolge è quello piú ampio di chi, anche a distanza di anni, non ha dimenticato il fascino dei nostri piú lontani antenati occidentali, e ricorda l'antagonismo tra due città tradizionalmente definite le grandi «superpotenze» della Grecia: quella Sparta e quell'Atene per l'una o l'altra delle quali tutti noi, ai tempi della scuola, abbiamo parteggiato, in un gioco che – senza che lo sapessimo – comportava l'alternativa tra due ideali e

modelli di vita che hanno diviso la cultura occidentale negli oltre 2500 anni da quando Sparta e Atene hanno smesso di essere «superpotenze».

Ed eccoci alla seconda avvertenza, che riguarda le fonti di conoscenza delle nostre città, e in particolare quelle letterarie, alle quali, accanto a quelle archeologiche e per Atene epigrafiche, dobbiamo la grande maggioranza delle informazioni, al tempo stesso purtroppo tanto indispensabili quanto insidiose. Nel caso di Sparta, infatti, esse sono decisamente partigiane, a seconda che il loro autore sia favorevole o contrario al modello ideale che essa rappresenta. Aristotele, ad esempio (la cui

Costituzione degli spartani è purtroppo andata perduta, ma che le dedica importanti considerazioni anche altrove, in particolare nella *Politica*) è contrario al sistema spartano. La *Costituzione degli spartani*, attribuita a Senofonte, è invece filospartana, così come l'opera di Plutarco di Cheronea, che a secoli di distanza la utilizzò come fonte.

Ma i problemi di attendibilità non riguardano solo Sparta. Per ragioni diverse, che vedremo, problemi non meno seri vengono posti anche dalle informazioni su Atene, con la conseguenza di rendere difficile distinguere la storia di ambedue le città dalle rappresentazioni idealizzate che ne

vengono date: nel caso di Atene un ordinamento democratico, innovativo, aperto agli scambi e al commercio, in particolare navale; in quello di Sparta un mondo chiuso, conservatore, ispirato a valori di tipo militare, in nome dei quali i cittadini valutavano positivamente e con orgoglio le restrizioni delle libertà individuali volte alla realizzazione del bene comune.

Come orientarsi di fronte a questo problema? Come distinguere realtà e rappresentazione? E come spiegare la differenza che, nella rappresentazione, rende incompatibili due città che appartenevano allo stesso mondo, avevano la stessa cultura, parlavano la

stessa lingua (tolte ovviamente le differenze dialettali tra attico e dorico), onoravano gli stessi dei?

Sono le domande che ci porremo in questo libro, nel quale (ecco un altro *caveat*) i lettori non troveranno – sarebbe impossibile farlo – la storia di Sparta e di Atene: questo libro si propone solo di tratteggiare le caratteristiche istituzionali, sociali e culturali che le uniscono e quelle che le dividono, concentrando l'attenzione sul momento del loro massimo potere, quel V secolo a. C. nel corso del quale maturarono le condizioni che le avrebbero portate – in una sorta di suicidio collettivo – alla cosiddetta

«guerra del Peloponneso». Il ruolo dominante di Sparta, uscita vincitrice dalla guerra, durerà infatti poco più di un trentennio.

Ed eccoci a due ulteriori avvertimenti: all'interno delle differenze tra le due città sarà dedicato uno spazio più ampio a quelle che, a giudizio di chi scrive, avevano la maggior rilevanza: in primo luogo la *paideia*, vale a dire la formazione dei cittadini; e, accanto a questa, quel fondamentale indicatore della società che è la condizione femminile. E da ultimo: questo libro (anche se a volte esprime apprezzamento o a seconda dei casi perplessità di fronte a singoli problemi) non esprime

alcuna preferenza per l'una o l'altra città: saranno i lettori, come è giusto, a farsi ciascuno la propria idea sulla vera o presunta irrimediabile alterità delle due città e sulla cosiddetta – attualmente assai controversa – «unicità» di Sparta.

Introduzione

1. *Sparta e Atene nel ii millennio a. C.*

Usare la parola «città» per parlare di Sparta e di Atene è pressoché inevitabile. In italiano non esiste una parola che traduca esattamente quella greca che le indica, vale a dire *polis*, in attesa di capirne il significato preciso

accontentiamoci, per ora, di usare il termine che ormai convenzionalmente piú gli si avvicina, e cioè appunto «città» (anche se con la specificazione sottintesa, di cui vedremo piú avanti la ragione, di «città-Stato»).

Ma, ciò premesso, dobbiamo anche dire che, prima di diventare delle città, tanto Sparta quanto Atene hanno avuto una lunga vita, alla quale è indispensabile accennare per collocare in un quadro appropriato il problema della loro rivalità e per dare quantomeno un'idea della Grecia precedente alla nascita delle *poleis* (plurale di *polis*).

Le origini sia dell'una che dell'altra,

infatti, vanno cercate nel Mediterraneo del II millennio a. C., dove si erano sviluppate ed erano fiorite civiltà che, come dimostrano le tracce archeologiche, avevano raggiunto un grande potere e una grande cultura. Oggi le chiamiamo, nell'ordine cronologico, minoica e micenea.

A quale ambito culturale esse appartenessero, peraltro, sino a un tempo relativamente molto vicino a noi non era dato sapere: le ipotesi erano tante, le certezze nessuna. Quel che si sapeva era solo che erano civiltà palaziali, governate da sovrani assoluti e più o meno dispotici, nelle quali non esistevano cittadini, ma sudditi: dunque

non solo erano molto piú antiche, erano anche molto diverse dalla civiltà greca.

Poi, all'inizio del secolo scorso, accadde qualcosa che aprí prospettive inaspettate sul II millennio a. C., e di conseguenza sulle nostre piú radicate e consolidate convinzioni sulla storia e la cultura dei Greci.

2. 1952: l'anno in cui si è dovuta riscrivere la storia greca.

Sino alla metà del secolo scorso la speranza di conoscere a quale mondo appartenessero le civiltà palaziali era affidata ai glottologi. Nel 1900, infatti,

un capace, tenace e ricchissimo dilettante di nome Arthur Evans aveva trovato, a Creta, delle tavolette di argilla che recavano tracce di tre tipi diversi di scrittura sconosciuta.

Il primo tipo, poi denominato «geroglifico cretese», risaliva all'incirca al periodo tra il 2000 e il 1650 a. C.; il secondo (la cui comparsa è collocabile attorno al 1650) era caratterizzato dal fatto che i segni (probabilmente semplificazioni del geroglifico di cui sopra) erano ridotti a semplici contorni, e venne chiamato *Lineare A*; il terzo tipo, che fece la sua apparizione attorno al 1400, era una scrittura sillabica (ulteriore evoluzione

della *Lineare A*) e venne chiamato *Lineare B*.

Ma per molti anni, nonostante gli sforzi dei glottologi e degli antichisti di tutto il mondo, queste scritture rimasero indecifrate. Sino a quando, nel 1952, il mistero non venne risolto da un altro dilettante, un giovane architetto inglese di nome Michael Ventris, che un giorno, inaspettatamente, durante una trasmissione alla Bbc comunicò di aver scoperto che la *Lineare B* nascondeva una lingua greca.

La storia del Mediterraneo del II millennio a. C., e con essa quella della Grecia, andava riscritta. Prima, molto prima del momento in cui avevano

adattato alle loro esigenze la scrittura alfabetica dei Fenici, i Greci avevano usato una scrittura sillabica grazie alla quale migliaia di scribi, al servizio dei sovrani, registravano tutti i dati finanziari e amministrativi essenziali al funzionamento dei diversi regni. E grazie alla lettura progressiva e tuttora in corso delle tavolette – successivamente trovate in grande quantità sia a Creta sia sul continente – oggi sappiamo che a partire dal 1450 a. C. circa nella Grecia sia continentale sia insulare era fiorita una cultura greca, che dal suo centro piú importante venne convenzionalmente chiamata «micenea» (da uno dei Palazzi, situato appunto a

Micene, nel Peloponneso, dove sono stati trovati molti dei documenti decifrati).

Prima della Grecia alla quale eravamo abituati a pensare ne era esistita un'altra, radicalmente diversa da quella che conoscevamo.

In quella Grecia, come ho già accennato, non esistevano cittadini, ma sudditi, sottoposti al potere piú o meno dispotico di un sovrano chiamato *wanax* (da cui il termine omerico *anax* = capo), che viveva in una vera e propria cittadella fortificata, che noi chiamiamo Palazzo, assistito da un *lawa-getas*, il capo del *lawos*, ovverossia l'aristocrazia combattente, e circondato

da una serie di dignitari (alcuni dei quali, preposti al comando delle unità militari, fungevano probabilmente da collegamento fra queste e il Palazzo). E nelle campagne attorno al Palazzo stava la massa del popolo (*damos*, il *demos* del greco successivo, fatto di contadini e artigiani di ogni genere), costretto dalla povertà a guadagnarsi con grande fatica il necessario alla sopravvivenza, e obbligato nei confronti del *wanax* a prestazioni di ogni genere, che andavano dal controllo dei corsi d'acqua e la manutenzione delle dighe ai lavori necessari in caso di calamità naturali.

Il mondo greco miceneo, insomma, era in molti aspetti simile a quello

feudale, con la sua contrapposizione tra la società di corte e quella contadina, con la rigidità delle sue invalicabili divisioni sociali e con le sue corvée – mondo su cui torneremo per vedere se e quali possibili tracce della sua esistenza siano ipotizzabili nelle nostre due città, dopo la sua misteriosa e tuttora controversa scomparsa.

Attorno al 1200 a. C., infatti, i Palazzi micenei furono distrutti da una serie di incendi, nel corso dei quali, per nostra fortuna, le tavolette in argilla risultarono cotte, sopravvivendo così sino a noi.

Da chi e per quale ragione furono distrutti? La questione è al centro di un

acceso dibattito ancor oggi in corso, nel quale non è possibile addentrarci. Né del resto sarebbe il caso di farlo: qui importa quel che accadde dopo la distruzione dei Palazzi.

E quello che accadde fu che la civiltà greca riuscì a sopravvivere alla catastrofe che avrebbe potuto essere la sua fine, riemergendo al termine di un lungo e difficile periodo, per molto tempo denominato «Medioevo ellenico», spesso definito «oscuro»: che peraltro era tale solo per la scarsità delle notizie disponibili, non certo per un basso livello di civiltà (come sino a non molto tempo or sono si pensava fosse quello medievale).

Lungi dal decadere e tanto peggio scomparire, la Grecia, in quei secoli, si reinventò nella sua nuova forma «politica».

3. *I cosiddetti secoli «oscuri».*

Il periodo trascorso tra il momento in cui crollarono i Palazzi micenei e quello nel quale nacquero le prime *poleis* fu cruciale nella storia dei Greci. Al crollo del sistema palaziale fece seguito un periodo di caos. Ma la vita continuava: la maggior parte della popolazione sopravviveva nelle piccole comunità nelle quali era sempre stata organizzata,

composte da gruppi familiari piú o meno allargati, a capo di ciascuno dei quali stava presumibilmente il componente piú anziano, detto *basileus*.

Molto piú traumatiche, invece, le condizioni degli esponenti sopravvissuti del *lawos*, la cui vita (a differenza di quella del popolo) era radicalmente cambiata.

Le scelte non erano molte: chi sopravvisse fu costretto a adattarsi a vivere in condizioni non molto diverse da quelle del *damos*, abituandosi a convivere in piccole comunità.

Ma al di là delle tante incertezze e delle possibili ipotesi, quel che di certo accadde fu che queste comunità con il

passare del tempo andarono rinsaldando le loro strutture interne e si attrezzarono a gestire i rapporti per i quali erano costrette a collaborare con gli altri gruppi. E, lentamente ma inevitabilmente, tra i diversi gruppi si formarono diseguaglianze.

Anche se ciascun gruppo era governato da un *basileus*, tra questi ce n'erano alcuni che, alla prova dei fatti e per riconoscimento della *demou phemis* (la voce popolare), avevano capacità, influenza e quindi autorità di fatto superiori a quelle degli altri. Quindi cominciò a emergere uno piú capace di influenzare le decisioni collettive, la cui posizione di potere con il tempo si

istituzionalizzò, sino a fargli attribuire il titolo di *basileus skeptoukos*, il re con lo scettro: come, per darne il primo celeberrimo esempio, Odisseo, o, alla latina, Ulisse nella prima comunità della quale conosciamo il momento finale di trasformazione in *polis*, vale a dire Itaca¹.

A Itaca, infatti, a corteggiare Penelope, presunta vedova di Ulisse, c'erano ben 108 *basileis* (i celeberrimi proci), sui quali – se itacesi (alcuni dei proci venivano da isole vicine) – Ulisse prima di partire per Troia esercitava un potere regale.

E dopo questa parentesi sui secoli «oscuri» torniamo all'argomento che ci

ha indotto ad aprirla, vale a dire la nascita della *polis*, e al problema, al quale abbiamo accennato, della sua natura e del modo in cui definirla.

4. *Cos'era la «polis»?*

Cos'è la *polis*? si chiedeva Aristotele nella *Politica*, per dare la seguente risposta: la *polis* è «una pluralità», «una moltitudine di cittadini» (*Pol.*, 1274b, 32-41). La miglior definizione che se ne possa dare (come sorprendersene) per intendere la quale niente di meglio che alcune parole di Paul Veyne, uno dei piú grandi studiosi

viventi dell'antichità:

la città antica non era composta di una popolazione con i suoi dirigenti, di una società civile governata da un qualcosa di indistinto dallo stato: è formata dalla sua stessa popolazione, che ha una propria vita economica e sociale, ma solo nella misura in cui a tutta o a parte di questa popolazione libera è chiesto di militare in quell'istituzione che spiccava tra loro: la città. Cittadini governati e poteri pubblici si distinguono difficilmente, tutti prendono parte ai lavori. L'istituzione pubblica non sfrutta la popolazione, come farebbe un re, e nemmeno la governa: la fa militare. I

magistrati sono solo semplici militanti, eletti e accettati dai loro compagni come responsabili².

È importante, il discorso di Veyne, non solo per capire il significato, ma anche per risolvere i problemi di traduzione posti (come tante altre parole greche) dal termine *polis*, per il quale il massimo esperto mondiale dell'argomento, Mogens H. Hansen, accoglie quella di «città-Stato», giustamente specificando che meglio ancora sarebbe «Stato-città».

Polis, infatti, egli nota, è parola che designa la «città», lo «Stato», e la combinazione di entrambi. In altre

parole, una città che è al tempo stesso uno Stato, intendendo per tale quel tipo di organizzazione che esiste «quando in un determinato territorio in cui vive una determinata popolazione esiste un governo centrale istituzionalizzato, che ha il diritto esclusivo di stabilire e imporre in quel territorio e su quella popolazione il rispetto dell'ordinamento giuridico»³. E le *poleis* avevano tutti questi caratteri: ciascuna di esse aveva le sue leggi, le sue istituzioni, il suo esercito ed era governata da uno o più cittadini giudicati dalla comunità i più idonei a esercitare il potere in nome di tutti. Ogni *polis*, insomma, aveva una sua specificità, era diversa dalle altre.

E siamo giunti, finalmente, al problema del rapporto tra Sparta e Atene. Per cercare di individuare i tratti salienti della loro diversità, concentriamo ora l'attenzione sulle caratteristiche che ebbero nel V secolo, tradizionalmente identificato con il momento in cui la Grecia, composta da un insieme di circa 1500 *poleis*⁴, raggiunse il massimo splendore. In quel secolo appunto maturarono le condizioni che trasformarono Sparta e Atene da alleate in nemiche.

5. *Da alleate a nemiche.*

Nella pianura di Maratona, a quaranta chilometri da Atene, nel 490 a. C. venne combattuta una battaglia senza la quale – e senza la vittoria dei Greci che la combatterono – la storia occidentale sarebbe stata diversa. A mostrare come e perché questo sia vero stanno le circostanze e le ragioni per le quali fu combattuta.

5.1. Maratona.

Nel 490 a. C. l'esercito del potentissimo impero persiano attraversò il mare che lo separava dalla piccola Grecia, con l'intenzione di sottometterla. E il 29 settembre di quell'anno a

Maratona, appunto, i Greci sconfissero un nemico infinitamente piú potente di loro, salvandosi dal rischio, per loro inaccettabile, di diventare, da un popolo di liberi cittadini quali erano, una massa di sudditi.

Il rischio era tale da non lasciar spazio a esitazioni e a distinguo di alcun genere, e in quell'occasione Sparta e Atene furono ovviamente e inevitabilmente alleate. Anche se, a ben vedere, qualcosa creò un minimo, se non di sospetto, quantomeno di perplessità negli ateniesi (a fianco dei quali a Maratona combatterono anche i plateesi): gli spartani arrivarono a Maratona solo dopo la vittoria,

adducendo a giustificazione il fatto di non esser potuti partire prima di aver portato a termine un'importante festa religiosa. Ma la cosa, anche se sconcertò gli ateniesi, fu piú o meno dimenticata. Gli spartani erano noti in tutta la Grecia per una religiosità che sfiorava la superstizione: la giustificazione fu accettata e la storia archiviata.

Ma il pericolo persiano non era scomparso. Nel 480 a. C. una parte della flotta nemica aveva attraversato il Bosforo ed era sbarcata sul territorio greco al comando di Serse, mentre un'altra lo costeggiava per un attacco via mare, anche per assicurare i

rifornimenti alle truppe.

I Greci rischiavano di nuovo di diventare dei sudditi: ancora una volta era necessario bloccare l'avanzata del nemico, e a questo scopo venne organizzata una linea di resistenza in un sito che Temistocle, capo delle truppe greche, aveva individuato come il piú adatto alla battaglia terrestre, che purtroppo si imponeva.

Collocato in una stretta gola montana a nord di Atene, in Focide, appena a sud della Tessaglia, quel sito era chiamato «Termopili», vale a dire «Porte calde», ed era l'unica località nella quale i Greci potessero pensare di bloccare la marcia vittoriosa del nemico, dal punto

di vista numerico incomparabilmente superiore. E lí si recarono per prepararsi allo scontro, al comando del re di Sparta, Leonida.

5.2. Leonida e il buon uso della sconfitta.

Quando lo scontro ebbe luogo, in un primo momento la scarsità numerica dei Greci fu piú che ampiamente compensata dal loro valore. Con grande sconcerto di Serse, per ben due giorni gli attacchi persiani furono respinti. Ma il terzo giorno un evento del tutto inaspettato capovolse la situazione: un traditore, forse un contadino della zona, si presentò a Serse, offrendosi di

guidare i suoi soldati lungo un sentiero sconosciuto, che attraverso la montagna avrebbe consentito ai suoi di sorprendere alle spalle l'esercito greco. Serse accettò.

Colti di sorpresa e assolutamente impreparati, i Greci subirono tali perdite da rendere impensabile un capovolgimento della situazione: la sconfitta era inevitabile. Leonida era perfettamente consapevole che la sola alternativa all'onta di una resa sarebbe stata una resistenza a oltranza. Ma di fronte all'idea del massacro di tutti i suoi soldati prese la decisione che avrebbe fatto di lui un eroe e dato gloria eterna alla sua città.

Alle Termopili era giunto portando con sé da Sparta trecento dei suoi concittadini: un contingente numericamente irrisorio, ma composto di uomini pronti a sacrificare la vita. Non a caso erano stati scelti tra quelli che avevano già avuto un figlio: in caso fossero stati uccisi il numero degli spartiaci non sarebbe diminuito.

Il progetto di Leonida consisteva in questo: la Grecia aveva bisogno di soldati, non poteva consentire che ne perdesse il numero che la resistenza a oltranza avrebbe provocato. A difendere il suo onore sarebbe rimasto solo lui, con i suoi trecento. E a questo scopo, dopo averli consultati e avendo ottenuto

il loro consenso, ordinò al resto dell'esercito di allontanarsi dal luogo dell'imminente massacro.

Al nemico che gli chiedeva di arrendersi e di consegnare le armi rispose fieramente: *molon labe* (vieni a prenderle); e i trecento si batterono tutti, eroicamente, affrontando la morte con indomito coraggio. Quando venne loro detto che le frecce dei Persiani avrebbero oscurato il cielo, la risposta fu: «Tanto meglio, invece che al sole combatteremo all'ombra» (Herod., VII, 226). E così fecero, i trecento, difendendosi con le armi, con le mani e con i denti, e morendo tutti, uno dopo l'altro, sino a quando sul campo non

rimasero che cadaveri. Tra i quali stava naturalmente quello di Leonida, l'uomo grazie al quale le Termopili entrarono nel mito.

Questa la rappresentazione di quei giorni, eventi e comportamenti, che, nel momento stesso in cui si verificarono, divennero una leggenda (abituamente definita «il miraggio spartiatata» dopo la pubblicazione del celebre libro di François Ollier così intitolato)⁵.

Ma torniamo ai fatti: Leonida e i suoi trecento, purtroppo, non avevano cambiato la situazione: la via verso Atene era aperta. La popolazione fu evacuata sull'isola di Salamina, di fronte alla città, e i suoi abitanti videro

le fiamme alzarsi dalla loro Acropoli, distrutta per ordine di Serse.

Nel frattempo, a Salamina, gli ateniesi decisero di non ritirarsi nel Peloponneso, come alcuni degli alleati suggerivano, e Temistocle, convinto dello scoraggiamento dei nemici e del fatto che senza la flotta la vittoria sarebbe stata impossibile, pensò fosse necessario arrivare a uno scontro definitivo per mare, e il giorno dopo ordinò di attaccare.

La battaglia fu terribile: «Gemiti e urla coprivano ovunque la distesa del mare, – scrisse pochi anni dopo Eschilo, che vi aveva partecipato, – finché li assopì il volto oscuro della notte»

(Aesch., *Pers.*, 426-428).

Serse non aveva perso solo la battaglia, aveva perso la guerra. Mentre tornava in Asia con una parte delle truppe, nel 479 il grosso dell'esercito, rimasto in Grecia al comando del generale Mardonio, si scontrò a Platea, in Beozia, con gli alleati greci al comando del reggente spartano Pausania: un'altra sconfitta, con l'esercito messo in fuga e Mardonio ucciso sul campo. E negli stessi giorni la flotta greca annientò il resto di quella persiana nella battaglia nei pressi di Micale, di fronte all'isola di Samo. La guerra era finalmente davvero finita.

5.3. La pentecontetia: i cinquant'anni che condussero alla guerra del Peloponneso.

Indicato dagli storici moderni con il nome di «pentecontetia», ebbe inizio il cinquantennio nel corso del quale i rapporti tra Atene e Sparta cambiarono. Venuta meno la ragione che le aveva viste alleate, ciascuna di esse tentò di accrescere il proprio potere e la propria influenza sulle altre *poleis*, in un primo momento senza entrare apertamente in conflitto con la rivale, sino al momento in cui il ruolo aggressivo assunto dalla politica navale ateniese e la sua prepotente presenza in un non indifferente numero di occasioni indussero Sparta a reagire, in un

crescendo di ostilità che raggiunsero l'apice nel 431 a. C. Scoppiò così la guerra del Peloponneso.

Come scrive Tucidide, al di là dei numerosi motivi che Atene e Sparta addussero per spiegare quei trent'anni di guerra, la causa piú vera era una sola: l'eccessivo potere di Atene e la paura che questo suscitava. E aveva buone ragioni per dirlo. In effetti, quel che spaventava, nel comportamento di Atene, era che volesse sottoporre al suo dominio le altre *poleis*. E, da parte sua, non erano mancati significativi atti di ostilità verso Sparta, tra i quali, particolarmente grave, un decreto che aveva escluso Megara, un'alleata di

Sparta, dai porti e mercati della Lega delio-attica.

Il rischio che Atene intendesse trasformare la Grecia da un insieme di libere città-Stato in uno Stato territoriale unito sotto il suo potere era forte, e Sparta si era fatta portavoce delle altre *poleis* e del loro desiderio di autonomia.

Ma passiamo dalle cause ai fatti: nel 431 Sparta e i suoi alleati avevano invaso l'Attica e l'avevano devastata. Volendo evitare uno scontro terrestre, Pericle aveva deciso di evacuare la popolazione dei campi ad Atene, dove grazie al suo dominio sul mare avrebbe potuto approvvigionarla, nel frattempo logorando il nemico con incursioni

terrestri. Ma il piano, che avrebbe potuto essere buono, fallí: nel 430 ad Atene scoppiò la peste, nel corso della quale, nel 429, Pericle morí. Il potere passò nelle mani di Cleone, un demagogo rozzo, fautore della guerra, del quale Aristofane si fa a piú riprese beffe nelle sue commedie.

E la guerra continuò, con Atene che conservava il dominio sul mare e l'esercito spartano che ogni anno saccheggiava l'Attica e si ritirava, finché nel 421 venne stipulata una pace, purtroppo di breve durata. Ad Atene il partito della guerra riprese il sopravvento e nel 416 ricominciarono le provocazioni verso Sparta, tra le quali

la famosa strage degli abitanti di Melo, una piccola colonia spartana, che nel corso della guerra era rimasta neutrale, alla quale gli ateniesi tentarono di imporre un'alleanza. Al loro rifiuto di obbedire li sterminarono, uccidendo gli uomini e facendo delle donne le loro schiave di guerra.

L'episodio suscitò l'indignazione della Grecia intera, ma non fu sufficiente a soddisfare le mire degli oltranzisti ateniesi, i quali, istigati da Alcibiade, l'astro nascente della politica del momento, accettarono la richiesta di aiuto di Segesta, alleata di Atene, contro Siracusa, alleata di Sparta.

Per gli ateniesi Siracusa fu il

disastro. Con la flotta imbottigliata in un luogo dal quale non potevano prendere il largo, tentarono di ritirarsi via terra, abbandonando l'accampamento e i feriti. Ma a pochi chilometri da Siracusa furono circondati e costretti a gettare le armi. Come scrive Tucidide la disfatta ateniese fu completa e le sofferenze grandissime: l'annientamento totale della fanteria, della flotta, tutto era andato in rovina. Ben pochi tornarono in patria. La sconfitta del 413 a. C. fu un momento decisivo nel conflitto tra le due città, e probabilmente il primo segno inequivocabile dell'esito della guerra.

A nulla valse infatti la decisione degli ateniesi di allestire una nuova

flotta, con i mille talenti che Pericle aveva fatto depositare nel Partenone per le situazioni di emergenza. Gli ultimi anni di guerra videro ad Atene un confuso susseguirsi di eventi che rese la sua posizione sempre piú difficile.

Sparta, tra l'altro, poteva contare anche sul sostegno economico dei Persiani, con i quali si era alleata, forse sperando cosí di recuperare il potere perduto sulle città ioniche. E a complicare ulteriormente le cose si aggiungeva il fatto che Sparta, a quel punto, era in grado di competere con Atene anche sul mare, come nel 405 dimostrò – dopo aver subito una sconfitta vicino alle isole Arginuse –

distruggendo completamente la flotta ateniese a Egospotami.

Nel 404, l'anno successivo, Atene fu costretta a chiedere la resa, e Sparta si comportò da grande, magnanima potenza, opponendosi alle pressioni dei tebani e dei corinzi, nemici implacabili di Atene, che ne avrebbero voluto la distruzione: mai, dissero gli spartani, essi avrebbero consentito la rovina della più splendida città greca, della quale nessuno dei Greci poteva dimenticare i meriti nelle guerre contro i Persiani.

1. Approfondimento sull'argomento in E.

Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Milano 2013.

2. P. Veyne, *L'Empire gréco-romain*, Seuil, Paris 2005 [trad. it. *L'impero greco-romano. Le radici del mondo globale*, Rizzoli, Milano 2007, p. 72].
3. M. H. Hansen, *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006 [trad. it. *Polis. Introduzione alla città-stato dell'Antica Grecia*, Ube, Milano 2016, *Premessa*, p. XXVIII].
4. Vedi J. T. Roberts, *The Plague of War. Athens, Sparta and the Struggle for Ancient Greece*, Oxford University Press, Oxford-New York 2017, p. 5. Una moltitudine di *poleis*, aggiungiamo, che in

nome di un sognato ma utopico panellenismo non fu mai una nazione, se non – ma a prezzo della libertà – dalla conquista di Alessandro.

5. F. Ollier, *Le Mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux Cyniques*, E. de Boccard, Paris 1933.

Parte prima
Sparta

I.

Da dove partire

1. *Il nome e il luogo.*

Sparta (ufficialmente *Lakedaimon*, peraltro abitualmente utilizzato per indicare sia la città, sia il territorio circostante) nacque secondo la tradizione nel X secolo a. C., quando giunsero nel Peloponneso i Dori, una popolazione greca del Nord-Ovest,

scesa a sud alla ricerca di nuove terre, che si sarebbe stanziata nella zona in cui, come dice Omero, sorgeva la «concava Lacedemone», forse attratti dalla vicinanza di zone capaci di consentire un'espansione, come in particolare le aree coltivabili della fertile Messenia.

Quale sia l'etimo del suo nome, non diversamente da quanto accade per tutti i toponimi, ha dato luogo alle piú svariate interpretazioni: secondo alcuni infatti verrebbe dalla parola *spartos*, una pianta dal gambo particolarmente legnoso, che si dice crescesse in abbondanza nella zona; secondo altri invece andrebbe ricondotto a *sparté*,

intesa come «terra seminata», che avrebbe indicato una delle caratteristiche dello stanziamento, composto di villaggi e abitanti «disseminati», appunto, e mai riuniti in un centro urbano. Ma non si tratta che di suggestioni linguistiche, non sufficientemente provate. Ben piú importante dell'origine del nome, per cominciare a conoscere Sparta, è il mito che racconta le sue origini.

2. Il mito di fondazione.

Pur non consentendo di risalire a fatti, avvenimenti e personaggi storici, i

miti di fondazione, come tutti i racconti leggendari, contribuiscono a delineare le credenze, i riti, le istituzioni e le mentalità che nel loro complesso formano la cultura di un gruppo nel senso antropologico di questo termine.

Attraverso il suo mito di fondazione, infatti, un gruppo racconta sé stesso ed esalta la propria identità, inevitabilmente legata, per non dire in primo luogo, al suo rapporto con gli altri. Nelle grandi linee, insomma, il mito di fondazione definisce i fattori che influiscono sulla consapevolezza di sé dei componenti del gruppo, sulle sue istituzioni sociali e politiche e sul suo atteggiamento nei confronti degli altri.

E come tutte le città, ovviamente, anche Sparta aveva un mito di fondazione, giunto a noi in diverse versioni, dalle quali peraltro, al di là delle divergenze, emergono con chiarezza due elementi: il primo è l'appartenenza etnica della città ai Dori, dei quali gli spartani si ritenevano gli unici, puri e diretti discendenti; il secondo è l'importanza attribuita al ruolo giocato da Eracle nella storia della città.

Secondo la leggenda, infatti, Eracle aveva restituito a Tindaro il trono di re di Sparta, usurpato dal suo fratellastro Hippoconte: e Tindaro, per ricompensarlo, gli promise che alla sua

morte il regno sarebbe passato a lui o ai suoi discendenti. Senonché Eracle morì prima di Tindaro, e i suoi discendenti, gli Eraclidi, furono cacciati dal Peloponneso da Euristeo, l'uomo che a suo tempo aveva imposto a Eracle le celebri fatiche (da questi, come ben noto, tutte superate). Alla morte di Tindaro, di conseguenza, il trono andò a Menelao, marito della figlia di Tindaro, la fatale, bellissima Elena, e alla morte di Menelao il suo posto fu preso da Oreste (figlio del fratello di Menelao, Agamennone), che unificò in un solo regno quelli del padre e dello zio.

Per alcune generazioni, dunque, gli Eraclidi rimasero estranei alle vicende

di Sparta, sino al momento in cui, dopo lunghe peregrinazioni, riuscirono a tornare nel Peloponneso insieme ai Dori, ai quali offrirono di guidarli nella loro marcia verso le terre che anche questi si proponevano di raggiungere.

Dopo un periodo di assenza, Eracle riprendeva il ruolo che gli spettava nella storia della città, alla quale il suo nome conferiva prestigio e grandezza: egli era l'idealtipo, il prototipo dell'eroe, che possedeva al massimo grado tutte le caratteristiche necessarie per essere tale, a cominciare dal coraggio e dalla straordinaria, incredibile forza fisica, virtù che più di tutte Sparta celebrava e voleva che i suoi cittadini possedessero.

A dimostrarlo, tra l'altro, alcuni versi in cui Tirteo tiene a ricordare che fu «Zeus stesso, lo sposo di Era dalla bella corona, (che) diede questa città agli Eraclidi», insieme ai quali, «dopo aver abbandonato Erineo Ventosa» (cittadina della Grecia centrale in età classica chiamata Doride), «i Dori erano giunti nel Peloponneso» (fr. 2 West).

A ribadire l'importanza del ruolo di Eracle si aggiunge poi la storia del re Egimio, figlio di Doro e mitico antenato di tutti i Dori, che alla morte di Eracle, in segno di riconoscenza per l'aiuto ricevuto durante la guerra contro i Lapiti, avrebbe adottato suo figlio Illo. E questi, dopo aver vendicato il padre

uccidendo Euristeo, avrebbe tentato di guidare i Dori verso il Peloponneso (che peraltro, come sappiamo, dovettero attendere, per farlo, il momento in cui l'ultimo sovrano acheo, Tisameno, figlio di Oreste, fu ucciso e la popolazione sulla quale governava fu sottomessa). È un mito interessante e complesso i cui elementi non sono chiaramente definiti come in altri miti (ad esempio, quello ateniese), che da un lato insistono sull'identità dorica, dall'altro danno a esuli e migranti nella fondazione della città un ruolo esaltato dalla figura di Eracle. Elementi diversi, nessuno dei quali può essere sottovalutato.

3. *Sparta prepolitica: i due volti di Elena.*

Le prime informazioni letterarie su Sparta si trovano, com'è ben noto, nei poemi omerici, dove sono ovviamente legate alla figura di Elena, che in essi appare peraltro in due vesti molto diverse. Nell'*Iliade*, infatti, è la donna greca che, innamoratasi di Paride, uno dei cinquanta figli di Priamo, re di Troia, abbandona il marito Menelao e la figlia Ermione per seguirlo a Troia, scatenando con questo i celeberrimi famosi dieci anni di sanguinosa guerra. Inevitabilmente, dunque, la sua figura è quella di una moglie infedele, per colpa

della quale Troia è assediata da un esercito panacheo sotto il comando del suo ex cognato Agamennone.

La sua bellezza – questo è vero – è tale che molti troiani sono disposti a perdonarla: per lei vale ben la pena di sopportare un assedio decennale, le dice Priamo. Ma questo non basta a cambiare la sua immagine adulterina, che secoli dopo ritroviamo nelle *Troiane*, la tragedia messa in scena da Euripide nel 415 a. C., in cui le donne dei vinti, dopo la distruzione di Troia, attendono di sapere a quale dei vincitori saranno assegnate come schiave-concubine, quale segno concreto del valore di questi in guerra. Le piú belle ai piú

valorosi: la regola, allora, era quella.

Ma non per Elena, cui tocca una sorte diversa, quella di venire riconsegnata al marito per consentirgli di riscattare il proprio onore ripudiandola: cosa che, ai tempi, per una donna, significava essere destinata alla prostituzione. Nessuno, infatti, neppure il padre piú amoroso, avrebbe mai riammesso nel suo *oikos* una simile donna.

Senonché Menelao, tornato a Sparta, non solo non ripudia Elena, ma la riaccoglie nella sua reggia, restituendole il ruolo che aveva prima della disavventura amorosa, se cosí vogliamo chiamarla. E in quel ruolo regale la ritroviamo, nell'*Odissea*, quando a

Sparta giunge Telemaco, sperando di avere da Menelao notizie del padre, che a dieci anni dalla fine della guerra non è ancora tornato a Itaca, e dove Elena, seduta accanto al marito, lo accoglie nelle sue vesti di padrona di casa.

Un comportamento davvero sorprendente quello dei due sovrani di Sparta, sul quale torneremo quando parleremo della condizione delle donne spartane. Adesso, piú dei loro rapporti coniugali, ci preme l'organizzazione della Sparta governata da Menelao.

Anche se Omero e le altre fonti letterarie non danno informazioni in materia, oggi possiamo avvalerci della testimonianza delle tavolette *in Lineare*

B, grazie alle quali apprendiamo che Menelao era un *wanax*, il sovrano unico e assoluto di uno di quei Palazzi di cui abbiamo parlato nell'Introduzione. Nonostante le ricerche e le molte ipotesi, nessuno era riuscito a individuarne le tracce sino al 2008. In quell'anno, infatti, fortuitamente e fortunatamente, in Laconia sono state trovate delle tavolette dalle quali è emerso, tra l'altro, che già in età micenea nella regione esisteva una località chiamata Lacedemone. Le ricerche archeologiche condotte in seguito hanno dato credito all'ipotesi che il Palazzo di Menelao potesse sorgere in una zona dove, ad Agios

Vasileos, sono stati portati alla luce i resti di una struttura palaziale.

La prima Sparta di cui abbiamo notizia, dunque, era micenea. Se e in che misura questa informazione possa aiutare a comprendere alcuni degli aspetti della *polis* che avrebbe preso il suo posto è cosa che vedremo a suo luogo.

4. *Sparta «politica».*

Quella che emerse dai secoli «oscuri», al termine del lungo periodo le cui linee sono state tratteggiate nell'Introduzione, era una Grecia

radicalmente nuova e diversa da quella micenea, nella quale, tra le nuove organizzazioni politiche che nel tempo erano andate consolidandosi, stava la nuova Lacedemone: anche se in un momento che, purtroppo, non è facile stabilire con certezza.

Dopo la distruzione dei Palazzi, infatti, per cogliere le prime tracce archeologiche che attestino una ripresa di vita nella Laconia bisogna attendere il tardo VIII secolo a. C., quando ad Amicle venne costruito un santuario dedicato ad Atena, e a pochi chilometri di distanza ne sorse uno dedicato ad Apollo e Giacinto, il bell'adolescente il cui culto, nella città, era unito a quello

del dio che, pur essendone innamorato, lo aveva ucciso lanciando il disco in una direzione errata.

Queste le prime tracce del fatto che in quella zona sorse, dopo la fine del mondo miceneo, un'organizzazione sociale comparabile a quella delle *poleis* che, all'incirca in quell'epoca, andavano formandosi in altre regioni della Grecia, e in particolare a quella di Sparta, che in alcuni momenti della sua storia sarebbe diventata la città-Stato piú potente della Grecia.

Inizialmente, dunque, una *polis* come tante altre, ma sin dall'inizio con alcune peculiari caratteristiche: la prima delle quali, racconta Tucidide, consisteva nel

fatto che anche nei suoi tempi migliori Sparta non era centralizzata e continuò a non avere un centro e a essere composta dai diversi villaggi che l'avevano costituita. E ovviamente Tucidide aveva ragione: i suoi abitanti non urbanizzarono mai completamente i villaggi di Limne, Cinosura, Pitane, Mesoa e Amicle, che unendosi avevano dato vita alla città.

Ancora nel v secolo Sparta conservava la struttura urbana originaria, al punto da far scrivere, sempre a Tucidide, che «se venisse devastata e si salvassero solo i templi e le fondamenta degli edifici, io penso che ben difficilmente i posteri potrebbero

credere che la sua potenza fosse stata corrispondente alla sua fama» (Tuc., I, 10, 2).

Una seconda, sorprendente caratteristica della città consisteva nel fatto che per molti secoli la sua unica difesa contro i pericoli che potevano venire dall'esterno era rappresentata da alcuni baluardi alzati nel IV secolo a. C. Sino a quel momento gli spartani non si erano degnati di costruire delle mura. Essi pensavano, come scrive Plutarco, che «non è senza mura una città cinta di uomini» (*Lyc.*, 19, 12). A difendere la città bastava l'eroismo dei suoi abitanti. Ma con il passare del tempo a ingenerare crescenti dubbi su questa sia

pur radicata convinzione si aggiunse, con il decadere della città, la consapevolezza di sempre più probabili attacchi nemici. Quel che è certo, comunque, è che una vera e propria cerchia di mura fu costruita solo nel II secolo a. C., in età ellenistica.

La più interessante e importante singolarità di Sparta, a ogni modo, stava nella composizione della sua popolazione. A differenza di quello che accadeva di regola nelle *poleis* e più in genere nell'antichità classica, dove la popolazione era divisa in base alla grande opposizione tra liberi e schiavi, la popolazione di Sparta era articolata in tre categorie di persone, chiamate

rispettivamente spartiati, perieci e iloti.

4.1. Spartiati, perieci e iloti: una popolazione tripartita.

Sull'estensione complessiva dei tre gruppi, e sul rapporto numerico tra di essi abbiamo dati plausibili solo a partire dal V secolo a. C., quando, secondo i calcoli piú accreditati, gli spartiati sarebbero stati 4-5000 (tenendo conto anche dei loro familiari, all'incirca 12-13 000), i perieci 40-60 000, e gli iloti 140-200 000. Cifre incerte, ovviamente, al di là delle quali quel che è sicuro è la diseguaglianza tra i diritti e le condizioni di vita degli

appartenenti ai diversi gruppi.

Gli spartiati, che abitavano la città di Sparta, erano un gruppo privilegiato di cittadini che si autodefinivano «gli uguali» (*homoioi*), in un senso peraltro molto diverso da quello attuale del termine: erano uguali, infatti, solo all'interno del gruppo al quale appartenevano. Erano uguali tra di loro, insomma, ma molto, molto diversi dagli altri abitanti dello Stato spartano. Solo loro, infatti, godevano dei diritti di cittadinanza nella loro pienezza, che cominciava a manifestarsi al momento della nascita, quando a ciascuno di essi veniva assegnato un *kleros*, vale a dire uno dei lotti di terra nei quali erano

divise la valle del fiume Eurota e gran parte del territorio circostante assoggettato da Sparta. A provvedere alla cura e alla coltivazione del *kleros*, però, non erano gli assegnatari, bensì gli iloti, la terza classe di abitanti della città, grazie alla cui esistenza gli spartiati erano liberi di dedicarsi al loro primo interesse (e al tempo stesso dovere cittadino), che consisteva nell'allenare e mantenere il fisico in modo da essere soldati invincibili. Quest'occupazione era di tale importanza che, per essere certi che non le si sottraesse tempo, agli spartiati erano vietate tutte le attività professionali, commerciali o industriali,

alle quali si dedicavano i perieci. Gli spartiati vivevano così fino al compimento dei sessant'anni quando, terminato il ciclo della vita dedicato alle armi, cominciavano a ricoprire cariche pubbliche, politiche o amministrative, e si occupavano della formazione dei futuri cittadini, seguendo e controllando la vita dei più giovani.

E veniamo, dopo gli spartiati, ai perieci, che come indica il loro nome (da *peri oikein*, abitare intorno) vivevano fuori della città di Sparta, in comunità disseminate in Messenia e in Laconia, spesso di limitate dimensioni, e a economia prevalentemente agricola, alle quali, pur avendole sottomesse,

Sparta aveva lasciato i diritti relativi all'amministrazione interna della città.

Nei propri villaggi (che si trattasse di vere e proprie *poleis* è cosa discussa) i perieci erano liberi: potevano dedicarsi alle attività commerciali e professionali che desideravano; possedere e coltivare la terra, della quale ricevevano anch'essi un appezzamento; e persino, parrebbe, partecipare alle gare olimpiche – cosa di fondamentale importanza e motivo di orgoglio per i Greci.

Ma la loro libertà era limitata alle questioni interne. Per quelle esterne dipendevano totalmente da Sparta, nel cui esercito dovevano prestare il

servizio militare, e al cui fianco dovevano combattere, quando questa decideva di farlo. Una dipendenza non da poco, sull'origine della quale molto si discute. All'ipotesi che vuole Sparta nata esclusivamente dalle conquiste territoriali dei Dori, infatti, viene oggi contrapposta quella assai plausibile che ne vede la nascita in tempi e modi diversi. E si direbbe non senza fondamento.

Il territorio della Laconia infatti, dove si trova la maggioranza delle comunità perieciche, era vastissimo: in età classica si parla di circa 8500 chilometri quadrati (più di tre volte i circa 2400 chilometri quadrati di

Atene). E al suo interno alcune esistevano probabilmente già prima dell'arrivo dei Dori. Divenute perieciche, pur non essendone membri di pieno diritto, entrano a far parte della comunità dei lacedemoni, anche se con uno stato inferiore a quello degli spartiati¹.

Infine, terza e ultima categoria di persone appartenenti allo Stato di Sparta (ma, a differenza dei perieci, non lacedemoni), gli iloti non solo non avevano i diritti politici, ma non avevano neppure quelli civili, ed erano sottoposti agli spartiati in condizioni di estrema durezza, sulle quali torneremo quando ci occuperemo dell'educazione

dei giovani spartati. Qui mi limito ad accennare, e non è certo un problema da poco, al dibattito sulle origini della loro condizione. Secondo l'opinione dominante, infatti, questa sarebbe il risultato di una conquista, della quale resterebbe traccia nel fatto, raccontato da Aristotele, che nell'autunno di ogni anno gli efori (i supremi magistrati spartani) avrebbero dichiarato loro guerra: una dichiarazione, come spesso si aggiunge, che assicurava agli «uguali» di poterli uccidere impunemente, in quanto nemici².

Ma quale potesse essere il momento e quale il territorio di questa conquista resta un problema aperto. Alcuni, infatti,

propongono di risalire alla conquista della Messenia. Si sa infatti di continue rivolte degli iloti messenici, e di guerre che gli spartani combatterono per domarli. Si sa anche che la tradizione distingueva gli iloti in *archaioi* (antichi) e *messeniakoi*: in altre parole separava gli abitanti della Laconia da quelli della Messenia, resi schiavi, appunto, dopo le guerre appena ricordate. Altri pensano alla conquista dell'estrema parte Sud della Laconia, nella quale esisteva una città chiamata Helos (un'altra delle tante etimologie inattendibili). Come orientarsi tra queste ipotesi? Saggiamente, Paul Cartledge parla (seppure sulla base di un'etimologia che

lascia, come tutte, qualche perplessità) di un presunto rapporto con *heilon* (io ho, prendo) e *haliskomai* (io sono preso), confermando così l'ipotesi di un'origine bellica, senza peraltro indicazione di tempi e di località³.

E infine, per chiudere l'argomento, occorre dire qualche parola sullo status giuridico degli iloti, che secondo l'opinione tradizionale erano di proprietà dello Stato spartano (così Eforo, in Strabone 8, 5, 4). Né a metterlo in dubbio vale osservare che alcuni di essi pare lavorassero al servizio di privati: il diritto di proprietà prevede la possibilità che il proprietario possa dare in uso ad altri cose o persone

che gli appartengono. Ma questo non toglie che, a ben vedere, applicare il paradigma della schiavitú agli iloti rischi di essere fuorviante.

Secondo un frammento della *Costituzione di Siracusa* di Aristotele (fr. 586 Rose), la loro posizione era simile a quella dei *Kallikyrioi* (che a Siracusa erano sottoposti alla classe piú elevata dei *Gamoroi*), nonché a quella dei *Penestai* in Tessaglia e a quella dei *Clarotai* a Creta. Una circostanza, questa, che se verificata sembra indicare che la schiavitú degli iloti, se tale era, fosse di tipo diverso da quella alla quale ci ha abituati a pensare la storia greca e romana, dove lo schiavo è un

oggetto di proprietà del padrone, esattamente come una cosa: non era, insomma, la *servitude-merchandise*, o *chattel slavery*, come viene definita in Francia e nei Paesi anglofoni. Si trattava, se mai, di una servitù simile a quella delle società di tipo feudale, alla quale tra l'altro, come abbiamo visto, è avvicicabile anche quella del *damos miceneo*: con tutte le suggestioni e le ipotesi – che restano puramente tali – derivanti da questa considerazione.

1. Sull'argomento cfr. M. Nafissi, *Sparta*, in K. A. Raaflaub, H. van Wees (a cura di), *A*

Companion to Archaic Greece, Wiley-Blackwell, Chichester, Oxford-Malden (MA) 2009, pp. 117-137.

2. P. Cartledge, *The Spartans. An Epic History*, Channel Four Books, London 2002, p. 529.
3. *Ibid.*, p. 83.

II.

Il mito dell'eroe fondatore: Licurgo e la Grande *rhetra*

Esattamente come altre città greche, anche Sparta, secondo la tradizione, attribuiva la nascita della sua organizzazione e delle sue istituzioni a una figura mitica: i cretesi la attribuivano a Minosse, il fondatore di Cnosso, gli ateniesi a Teseo, i siracusani a Diocle, gli abitanti di Locri Epizefiri a Zaleuco (considerato il primo

legislatore della Grecia d'Occidente), i catanesi a Caronda... Gli spartani a Licurgo. Figure, se non tutte, quasi tutte ai confini con la leggenda, come del resto scrive Plutarco nelle *Vite parallele*, mettendo Licurgo a confronto con il mitico re di Roma Numa Pompilio: «benché la tradizione storiografica sia così incerta io cercherò di esporre la vita di Licurgo attenendomi alle notizie che presentano le minori contraddizioni, o che sono attestate dagli autori meglio noti» (*Lyc.*, 1, 7).

Intenzione lodevolissima, ma a dir poco problematica, dato che della sua vita non si può dire assolutamente nulla che non sia controverso: non soltanto la

nascita, ma anche i viaggi all'estero, la morte, l'«attività di legislatore e di statista, nonché l'epoca nella quale sarebbe vissuto» (*Lyc.*, 1, 1-2). In effetti gli unici dati certi su Licurgo sono l'esistenza nel II secolo d. C. di un santuario a lui dedicato e il ricordo dei sacrifici in suo onore fatti a Sparta: più che comprensibile dunque che ci fossero già nell'antichità molti dubbi sulla storicità della sua vita.

Ma, come è stato giustamente osservato, a ben vedere questo non è un problema dei Greci, è un problema nostro. Applicata ai Greci la distinzione tra mito e storia, per noi fondamentale, è anacronistica: nel loro mondo quello che

distingueva un dio da un eroe non era un fatto ontologico, era una questione di graduatoria degli onori e dei culti ricevuti¹. Stabilire se un antenato fosse un eroe o un dio, dunque, può essere cosa opinabile, come conferma la storia del viaggio di Licurgo a Delfi, dove la Pizia, interpellata sul culto che gli spartani volevano tributargli, rispose: «io non so se profetando ti chiamerò dio o uomo, o Licurgo – ma certo io tendo a credere che tu sia un dio» (Herod., I, 65).

Licurgo, insomma, era una figura semidivina, non diversamente da Draconte, Zaleuco, e persino da un personaggio come Solone, della cui

storicità nessuno discute, benché su di lui il susseguirsi dei racconti abbia lavorato al punto di attribuirgli caratteri eroicizzanti analoghi, per non dire quasi identici a quelli di Licurgo. Anche Solone infatti, per impedire che gli ateniesi cambiassero le buone leggi che aveva dato loro, si allontanò da Atene per sempre, proprio come Licurgo, che aveva abbandonato Sparta per lo stesso motivo. Con l'unica variante che Licurgo si sarebbe suicidato (*Lyc.*, 29).

Ma quel che qui piú importa non è tanto inquadrare Licurgo in una casella, che in ogni caso gli andrebbe stretta, quanto capire le istituzioni sociali e politiche che egli diede a Sparta,

secondo una leggenda inserita nella storia spartana al fine di legittimare un'organizzazione che si può supporre potesse essere piú facilmente accettata ricorrendo all'espedito di attribuirlo a una figura eroico-divina, qual era appunto Licurgo, e alla legge a lui attribuita, ovvero la «Grande *rhetra*», un termine etimologicamente legato a «parola» (*rhema*), successivamente passato a indicare le leggi, e piú in genere le regole fondamentali di un'organizzazione politica. Gli antichi, infatti, consideravano le leggi come la «Parola» dell'oracolo che le aveva ispirate, e in quanto tale libera dalle esigenze del momento, come emerge

dalle cautele e dalle lunghe procedure che in tutta la Grecia (ivi compresa Atene) accompagnavano i suoi mutamenti, e che a Sparta erano tali da indurre Platone a scrivere che lí «non era costume patrio cambiare le leggi» (Plat., *Hipp. Mai.*, 284b). Il che non significa peraltro, come è stato detto, che fosse vietato cambiarle: significa che farlo era cosa rarissima e poco apprezzata dalla popolazione, che in tutta la Grecia considerava la stabilità delle leggi un valore.

1. Cfr. C. Brillante, *History and the Historical*

Interpretation of Myth, in L. Edmunds (a cura di), *Approaches to Greek Myth*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1990, pp. 91-138.

III.

Le istituzioni sociali

1. «*Agogé*»: *l'educazione comunitaria degli spartani.*

La regola fondamentale dell'organizzazione cittadina attribuita a Licurgo riguardava la *paideia*, vale a dire la formazione che Sparta, come tutte le città greche, impartiva ai suoi cittadini. Ma prima di entrare nello

specifico dell'educazione spartana è necessario dire qualche parola, in generale, sul significato di *paideia*, che noi traduciamo con «educazione», ma che era qualcosa di piú e di diverso da quello che oggi indichiamo con questo termine.

La *paideia*, infatti, non veniva impartita solo negli anni della formazione del futuro cittadino, come oggi, ma durava tutta la vita. Era un'educazione permanente, non solo dei piú giovani, a un insieme di valori, di precetti e di pratiche la cui trasmissione di generazione in generazione era considerata compito fondamentale del cittadino. In buona sostanza, era

l'apprendimento e al tempo stesso la trasmissione del patrimonio culturale dei Greci, che allora non erano affidati ai luoghi oggi a ciò deputati, la famiglia e le scuole di ogni ordine e grado.

In un mondo come quello greco in cui i padri erano impegnati a tempo pieno nel mestiere di cittadino e in cui in gran parte della Grecia le madri erano totalmente ineducate e prive di qualunque pratica di mondo (tranne che a Sparta, appunto, dove come vedremo le cose in questo campo erano diverse), il ruolo educativo della famiglia era assolutamente secondario. E poiché in Grecia le scuole per molti secoli furono inesistenti, il luogo per eccellenza della

paideia era la vita civica. In altre parole, il compito di trasmettere di generazione in generazione il patrimonio identitario della città, fatto della memoria storica delle credenze, dei valori e delle regole di comportamento, spettava ai cittadini che lo facevano quotidianamente attraverso le loro pratiche di vita e il loro esempio. Ed è alla luce di questa premessa che possiamo capire la singolarità del sistema educativo spartano.

A Sparta, infatti, la *paideia* (chiamata *agogé*) non era compito dei cittadini: era compito dello Stato, al quale secondo Plutarco spettava addirittura il potere di decidere sul diritto dei neonati

di continuare a vivere. Nel suo racconto della vita di Licurgo, infatti, al termine di un esame affidato agli anziani i neonati ritenuti malati o deformati sarebbero stati abbandonati sul vicino monte Taigeto (oltre 1400 metri), mentre quelli sani e robusti venivano affidati per qualche tempo ai genitori (*Lyc.*, 16). Ma trattandosi di notizia che non trova riscontro in altre fonti, esistono sulla sua rispondenza a realtà non pochi dubbi, il che non cambia comunque il fatto che al compimento dei sette anni avesse inizio l'*agogé*, vale a dire l'educazione comunitaria che stava alla base del modo in cui venivano intesi e regolati sia i rapporti tra le generazioni sia

quelli tra pubblico e privato: indiscutibilmente e notoriamente la caratteristica che piú di qualunque altra rendeva Sparta diversa dalla maggioranza delle altre *poleis*, e in particolare da Atene.

1.1. Dai sette ai trent'anni.

Come scrive Senofonte, mentre nelle altre *poleis* ogni padre esercitava il controllo sui suoi figli, a Sparta «ogni uomo aveva l'autorità sui suoi figli e su quelli degli altri» (Xen., *Lac.*, 6, 1), e non senza ragione. Plutarco specifica che a Sparta i figli «non erano possesso privato dei padri, ma comune dello

Stato» (*Lyc.*, 15, 14), che quando compivano sette anni li toglieva alle cure della famiglia. Era quella infatti l'età in cui cominciava la prima tappa della loro *agogé*, iniziata la quale i soli rapporti che i familiari avevano con loro consistevano nella possibilità, per qualche anno, di provvedere ad alcune delle loro necessità, visitandoli nei gruppi in cui erano stati organizzati, detti *agelai*. Lì, vivevano sotto il controllo degli anziani, che li osservavano mentre giocavano, provocando finte battaglie e rivalità tra loro e osservandone i comportamenti.

Con il progredire dell'età l'addestramento diventava piú duro:

rasati a zero, si abituavano a camminare scalzi e a giocare nudi, sotto la sorveglianza di quello che sembrava il piú intelligente e risoluto, scelto tra i cosiddetti *Eirenes*, che avevano compiuto i vent'anni ma non avevano ancora raggiunto i trenta, un'età durante la quale non si era piú ragazzi, ma non si era ancora considerati pienamente adulti e, come tali, cittadini: a lui «tutti obbedivano, ammirandolo e sopportando le sue punizioni» (*Lyc.*, 16, 8).

Al compimento dei dodici anni, l'*agogé* prevedeva che i ragazzi (*paides*, plurale di *pais*) cominciassero a frequentare degli «amanti» (*erastai*),

che erano, come dice Plutarco, dei giovani (*neoi*) stimati, e stabilissero con loro dei rapporti al tempo stesso pedagogici e amorosi. Erano rapporti importanti che la città voleva venissero vissuti «sotto la sorveglianza degli anziani (*presbuteroi*), quasi questi fossero padri, pedagoghi e capi di tutti, in modo tale che in qualunque momento e luogo ci fosse qualcuno che poteva ammonire e punire chi commetteva qualche errore» (*Lyc.*, 17, 1 e 25, 1). Così, testualmente, scrive Plutarco, che torna sull'argomento riportando uno di quegli aneddoti pedagogici (*apophthegmata*) ai quali gli spartani amavano ricorrere: racconti esemplari

che rappresentano un'importante fonte di conoscenza della storia (non solo spartana). Gli *apophthegmata*, infatti (di cui lo stesso Plutarco ha lasciato una raccolta), dopo essere stati considerati a lungo inattendibili, sono oggi finalmente ammessi tra i documenti storici.

La storia – come è comunemente riconosciuto – non è fatta solo di avvenimenti: a scriverla contribuiscono le pratiche e le valutazioni sociali, le credenze e le mentalità, quei comportamenti e quegli atteggiamenti che gli *apophthegmata* ci aiutano a ricostruire. Ed essendo la storia di Sparta in gran parte storia di ideologie, a dimostrare l'importanza di tutto il

genere basterà ricordarne uno: dopo che un giovane si fu comportato in modo riprovevole, la punizione non fu inflitta a lui, bensí al suo amante, il quale avrebbe dovuto educarlo in modo da evitargli simili comportamenti (*Lyc.*, 18, 8). Una testimonianza tutt'altro che insignificante della funzione al tempo stesso amorosa e pedagogica della pederastia spartana, della quale troveremo altri esempi quando cercheremo di individuare le analogie e le differenze con la corrispondente istituzione ateniese.

1.2. Dai trenta ai sessant'anni: gli obblighi.

Dal momento in cui raggiungevano la maggiore età i maschi spartani erano tenuti a rispettare alcuni obblighi comunitari, uno dei piú importanti e attentamente regolati dei quali era la partecipazione ai celebri «sissizi» (*syssitia*) (*Lyc.* 10, 1-2).

Istituiti anch'essi secondo la tradizione da Licurgo¹, i sissizi erano una cena frugale, spesso e forse giustamente considerata la sopravvivenza di antiche consuetudini belliche, riconducibili al momento in cui le tribú doriche si stanziarono nel Peloponneso². Una traccia nella frugalità di piatti tipici di una cucina da campo si riconoscerebbe nel famoso

«brodo nero»³, oggetto di disgusto da parte del resto della Grecia, fatto a quanto pare di carne di porco cotta nel sangue dello stesso animale.

Composti da un numero di amici che variava tra i venti e i trenta, all'incirca, partecipavano ai sissizi – allietati a volte da canti e da musica – anche i piú giovani tra gli spartiati (tra i venti e i trent'anni), e singolarmente a volte anche alcuni iloti, come conferma un passaggio nel quale Plutarco racconta che durante quelle cene si costringevano gli iloti a ubriacarsi e a cantare e ballare scompostamente cosí che i giovani spartiati apprendessero quale vizio degradante fosse l'ubriachezza e

imparassero a essere «uguali» tra loro grazie alla distanza dall'ignoranza e dalla volgarità degli iloti (*Lyc.*, 28, 6-10): un'altra umiliazione da aggiungere al dossier dei rapporti tra iloti e spartiati.

Ma l'aspetto piú interessante (e controverso) dei sissizi è legato alla regola, comune a tutte le città in cui esistevano, secondo la quale i partecipanti alla cena dovevano contribuire alla costituzione di un fondo comune per l'acquisto di quanto necessario a organizzarla. Secondo Aristotele infatti, a Sparta – a differenza che a Creta – i sissizi non raggiungevano gli ideali egualitari ai quali erano

ispirati. Dato che non tutti erano in grado di sostenere la spesa richiesta per parteciparvi, e poiché questa era una condizione necessaria per godere della cittadinanza, i sissizi finivano per essere un'istituzione tutt'altro che democratica (*Pol.*, 1271a, 26-37 e, di nuovo, 1272a, 13-15).

Ma qui quel che piú importa non è stabilire quanti spartiatì avessero questo problema. Quel che piú conta è la contraddizione tra questo discorso e l'attribuzione a Licurgo – da parte di Senofonte – del merito di aver concesso uguali diritti a tutti i cittadini indipendentemente dalle loro condizioni finanziarie (*Lac.*, 10, 7): a meno che,

come è certamente possibile, non si pensi che Senofonte volesse mettere in luce la contrapposizione tra le città oligarchiche, dove solo pochi e i piú ricchi comandavano, e Sparta, dove, se dobbiamo prendere alla lettera quel che egli scrive, se non la totalità, quantomeno gran parte della popolazione avrebbe avuto gli stessi diritti.

E cosí la giornata del maschio adulto ha termine. A questo punto ci si potrebbe aspettare che fosse giunto finalmente il momento dei rapporti personali, quelli con la famiglia e le mogli. Ma cosí non era.

2. *La famiglia.*

2.1. Le regole dell'eros coniugale.

A Sparta neppure i rapporti sentimentali e sessuali erano sottratti all'ingerenza dello Stato. Per ovvie ed esplicitamente dichiarate ragioni demografiche, questo si preoccupava di regolare in modo attento e minuzioso in primo luogo quelli coniugali, a partire dal momento stesso del matrimonio, che, per i motivi di cui sopra, poteva aver luogo, per quanto riguardava i maschi, già a partire dal compimento dei vent'anni, vale a dire dieci anni prima del momento in cui sarebbero diventati cittadini a tutti gli effetti.

2.2. Il matrimonio. Riti e funzioni.

Perché tutti i suoi cittadini contraessero matrimonio, lo Stato spartano si preoccupava in primo luogo di indurre i celibi a farlo rendendoli oggetto di una forte riprovazione sociale, grazie a un sistema affidato alle giovani donne. In occasione di alcune importanti celebrazioni pubbliche, infatti, queste avevano il compito di ironizzare sui giovani maschi che, avendone l'età, tardavano a decidersi al grande passo, facendoli oggetto di ironia e di scherzi. Un sistema di incoraggiamento per noi singolare, ma ai tempi non privo di senso né di efficacia: in tutta la Grecia, anche in età cittadina,

il controllo sociale rimase infatti sempre in larga misura affidato al meccanismo della «vergogna», la riprovazione sociale espressa dalla *demou phemis*, la voce popolare, strumento potentissimo di costrizione alle regole, che a Sparta – date le caratteristiche della città – si può facilmente presumere fosse particolarmente efficace.

Ma l'aspetto piú singolare del matrimonio spartano non era il metodo con cui si convincevano i riluttanti a concluderlo. Era il rito della sua celebrazione che, simulando un ratto, prevedeva che la sposa, travestita da uomo, attendesse il marito con il capo completamente rasato, e indossando dei

sandali, sdraiata su un materasso, al buio, dove il marito la raggiungeva – al termine della cena che aveva consumato con i compagni con i quali conviveva – per portarla finalmente sul letto nuziale. E dopo aver concluso il rapporto sessuale, tornava a dormire, come sempre, con i compagni (*Lyc.*, 15, 1-7).

Un rito senz'ombra di dubbio curioso, all'interno del quale gli aspetti piú sorprendenti sono il travestimento della sposa in abiti maschili e la rasatura dei suoi capelli, per i quali sono state proposte diverse interpretazioni. La piú significativa e interessante è l'ipotesi secondo cui tutto questo avrebbe avuto la funzione di

facilitare al giovane marito il passaggio dai rapporti sessuali ai quali era abituato con il suo amante a un sesso procreativo, che da quel momento entrava a far parte del suo futuro, come un dovere cittadino che era tenuto ad adempiere. Ed era proprio in considerazione dell'importanza di questo nuovo ruolo che, tra l'altro, il tempo che gli veniva concesso per intrattenersi sessualmente con la moglie era molto breve: secondo Licurgo, infatti, i figli nati da rapporti sessuali fortemente desiderati erano piú forti e vigorosi di quelli nati da coniugi reciprocamente soddisfatti.

2.3. La cessione delle mogli.

Sin qui le regole per i matrimoni conclusi dagli uomini sotto i trent'anni, ma ovviamente la politica demografica della *rhetra* si occupava anche di quelli dei mariti meno giovani. Per questi il dovere della procreazione, talvolta, poteva essere un problema, per ovviare al quale, come scrive Plutarco, Licurgo ricordò loro che il matrimonio era «una comunanza di figli e di persone degne» e che da esso doveva essere escluso «ogni eccesso e disordine, ridendo di chi cercava di affermare i propri diritti esclusivi con omicidi e con guerre», e stabilendo che il marito anziano di una donna giovane, «se amava e apprezzava

qualche giovane uomo di grandi qualità, poteva condurlo da lei, farla fecondare di seme generoso e tenersi come proprio il figlio.

E viceversa, se un uomo onorato ammirava una donna prolifica sposata a un altro, dopo aver avuto il consenso del marito poteva unirsi a lei, così da seminare in un terreno fecondo e procurarsi dei figli valenti, che sarebbero stati fratelli e consanguinei di uomini valenti» (*Lyc.*, 15, 11-13).

Come sempre, la fonte alla quale Plutarco aveva attinto era Senofonte, per il quale la possibilità di cedere ad altri la propria moglie a scopo procreativo era cosa assolutamente scontata (*Xen.*,

Lac., 1, 7-9). Per quanto oggi la cosa possa apparire sorprendente, nell'antichità era invece così diffusa che a suscitare pubblico interesse e discussioni erano solo i casi dei quali erano protagonisti personaggi particolarmente in vista, come dimostra, nel mondo romano (dove, come Plutarco non manca di ricordare, la pratica era molto diffusa) la vicenda di Augusto.

Innamoratosi a prima vista e perdutamente di Livia, allora sposata con Claudio Tiberio Nerone e incinta di un figlio di questo, si diceva che Augusto non avrebbe avuto difficoltà a ottenere il consenso del marito grazie al suo prestigio. Ma questa è solo una

supposizione. Sicure, invece, sono le non trascurabili conseguenze del fatto, dato che alla morte di Augusto il potere ormai imperiale veniva ereditato da Tiberio, il figlio che Livia aveva concepito dal primo marito: alle origini della dinastia imperiale giulio-claudia stava, dunque, la cessione di una moglie. Che, in una circostanza come questa, tutta Roma ne avesse discusso non può certo sorprendere. Così come venne discusso il caso di Catone Uticense che aveva ceduto la sua peraltro amatissima moglie Marzia all'amico e grande ammiratore Ortensio, il quale gliel'aveva chiesta dicendogli che voleva «avere figli comuni con lui».

Catone gliel'aveva quindi ceduta per soddisfare un desiderio di paternità non suo, ma dell'amico. Alla morte di Ortensio, Marzia, dopo aver fatto il suo dovere dandogli due figli, era tornata con Catone (*App., Bellum civ., 249*).

Ma torniamo a Sparta: come sorprendersi che cedere le mogli a scopo procreativo fosse considerato assolutamente normale? La coerenza di una simile pratica con l'ideologia comunitaria della città era tale da renderla non solo normale, ma decisamente meritoria.

2.4. *Cui prodest?* Il dibattito sulla cessione delle mogli.

Contrariamente a quanto si è soliti pensare, c'è chi vede nella cessione delle mogli a scopo procreativo una pratica i cui effetti sarebbero stati vantaggiosi per il genere femminile. Ben lungi dal ridurre le donne a pura merce di scambio all'interno di un contratto concluso tra uomini a proprio esclusivo beneficio, in tempi e luoghi diversi questa cessione sarebbe stata una consuetudine dalla quale anche le donne avrebbero tratto dei vantaggi.

Di recente, all'interno di questo dibattito, in un libro specificamente dedicato alle donne spartane, ha preso posizione sulla questione anche Sarah B. Pomeroy, una delle pioniere dello studio

della condizione femminile. E lo ha fatto a partire dall'ipotesi di una radicale alterità della famiglia spartana rispetto a quella ateniese, prendendo le mosse da una lettura critica della nota teoria sulla struttura della famiglia formulata da Aristotele nella *Politica*, secondo la quale la *polis* è composta di famiglie, ciascuna delle quali è a sua volta composta da padre, madre, figli e schiavi. E considerato che, tra questi, l'unico pienamente capace di deliberare sarebbe il capofamiglia, ne discenderebbe che il comando sugli altri membri della famiglia, ivi compresa ovviamente la moglie, non potrebbe che spettare a lui (*Pol.*, 1252b 10).

Ma tale ragionamento se vale ad Atene non varrebbe a Sparta, secondo Pomeroy, come proverebbero gli *apophthegmata*, dai quali emergerebbe che le madri spartane dominavano sui figli (e dove, per di piú, essendo gli iloti di propriet  dello Stato, i capifamiglia non avrebbero dominato neppure sulla popolazione a loro asservita, come facevano gli ateniesi).

Gli *oikoi* spartani, insomma, secondo Pomeroy, erano diversi da quelli ateniesi, con la conseguenza, tra l'altro – e siamo con questo al punto che qui piú specificamente ci interessa – che a Sparta, data la loro struttura, a trarre vantaggi dalla cessione delle mogli non

sarebbero stati solo i mariti. Certo, cedendo la moglie questi raggiungevano l'obiettivo di dare altri fratelli ai propri figli, ma le donne, a seguito della cessione, avrebbero avuto il vantaggio di prendere possesso di due *oikoi*, anziché di uno solo⁴.

A completamento di tutto questo Pomeroy prospetta infine l'ipotesi che – essendo il matrimonio finalizzato come ben sappiamo alla riproduzione dei nuovi cittadini – il senso civico avrebbe spinto la donna spartana a essere parte attiva nell'organizzazione del matrimonio e nella scelta non solo del marito, ma anche dell'uomo al quale il marito l'avrebbe eventualmente ceduta.

Che dire? Che si tratti di una teoria di grande interesse è cosa evidente così come è evidente che per una discussione dei suoi meriti e dei suoi punti deboli (a giudizio di chi scrive nettamente prevalenti) non è possibile far altro che rinviare chi vi avesse interesse al lungo e dettagliato articolo – già citato – di Paul Cartledge. Ma una cosa quantomeno va detta: mai, neppure una volta nelle fonti, si trova il benché minimo riferimento alla necessità (e tantomeno all'abitudine) di chiedere il consenso o anche il semplice parere delle donne sulla loro eventuale «cessione» ad altri uomini.

Che il matrimonio fosse

un'istituzione nella quale le donne spartane trovassero gratificazioni personali e sociali sembra, in verità, un'ipotesi da scartare. Così come quella che, avendo la possibilità di scegliere i mariti veri e quelli surrogati, esso fosse l'istituzione nella quale trovare una persona con cui condividere non solo la vita materiale, ma anche quella sentimentale. E questo induce inevitabilmente a chiedersi come e con chi esse vivessero quel tipo di sentimenti, e più in generale quale fosse lo spazio lasciato al sentimento in un sistema totalizzante come quello spartano. Un altro interessante e dibattuto problema, che merita a sua

volta di essere approfondito come avremo modo di fare.

3. La condizione femminile.

Se c'è un argomento sul quale si è sbizzarrita la fantasia sia degli antichi sia dei moderni, è la condizione delle donne spartane: l'altra parte del cielo di Sparta. Che il giudizio condiviso dei Greci sull'argomento fosse fondamentalmente e inesorabilmente negativo non deve sorprendere: le spartane erano troppo diverse dal modello femminile con il quale erano abituati a confrontarsi, vale a dire quello

ateniese. Per rendersi conto di quale potesse essere la loro sorpresa di fronte al comportamento delle donne di Sparta bisogna partire da lontano, ovvero dalla considerazione che a Sparta non solo gli uomini, ma anche le donne ricevevano un'educazione, che pur non essendo una vera e propria *agogé*, come quella maschile, era comunque parte di un progetto civico destinato alla loro socializzazione.

Non avendo una vita comunitaria organizzata come quella dei maschi, infatti, le femmine passavano l'infanzia e l'adolescenza in casa, in compagnia di altre donne. E al fine di eliminare in loro «ogni forma di mollezza, di

educazione sedentaria e di femminilità» (*Lyc.*, 14, 4), come scrive Plutarco, lo Stato voleva che esse facessero incontri al di fuori della cerchia familiare, consentendo loro una notevole libertà di movimento e una serie di attività altrove abitualmente riservate ai maschi.

Senza dimenticare, o meglio prestando la massima attenzione al compito fondamentale della riproduzione, esse cominciavano sin da giovani a esercitare il corpo praticando una serie di sport idonei a quel fine, come il lancio del disco e del giavellotto, ma soprattutto e in primo luogo la corsa, lo sport da loro preferito e popolare al punto che ogni anno, a

Sparta, aveva luogo una corsa a loro riservata e dedicata a Elena, celebrata come *paradeigma*, vale a dire come modello di sposa: «tu sei la migliore di tutte noi, sei la perfetta tra le coetanee, bella, brava a tessere, a filare, a cantare, a suonare, con negli occhi ogni desiderio di amore, tu sei già padrona di casa, e noi domattina ci recheremo alla corsa e ai prati fioriti per cogliere corone profumate, parlando di te»⁵. Questo cantavano in suo onore le partecipanti, evidentemente ispirate dalla versione innocentista della sua storia, di chiara origine spartana.

Alla luce dei dati forniti da Teocrito il numero delle donne che partecipavano

alla corsa era tale da far pensare che vi fossero ammesse tutte le lacedemoni, incluse le donne dei perieci: e tutte insieme, dicevano i benpensanti, correvano non solo nude, ma unte d'olio, come gli uomini. Al che si aggiungeva il fatto che l'abbigliamento da loro utilizzato durante le attività sportive era il «chitonisco scisso», un chitone corto e spaccato di lato, che lasciava liberi la spalla e il seno destro, il cui uso era diventato l'esempio della dissolutezza delle spartane, per questo significativamente definite «mostracosce» (*phainomerides*), con tutto il biasimo che ciò comportava: «neppure se lo volesse potrebbe essere

onesta una delle donne spartiate, – dice Peleo nell'*Andromaca* di Euripide, – cresciute tra i giovani, fuori di casa, a cosce nude, con i pepli lasciati liberi, queste donne hanno in comune con gli uomini piste e palestre, in modo non tollerabile per me» (vv. 595-600).

Ma nessuno, quanto a riprovazione, superava Aristotele. A lui si deve la piú severa (e incredibile) tra le tante descrizioni delle donne spartane, che prende le mosse dalla convinzione, presentata come un dato di fatto, che la libertà concessa alle donne fosse «pericolosa per l'orientamento della costituzione e la felicità cittadina» (*Pol.*, II, 1269b).

Eccone le ragioni, elencate in un ordine logico ovviamente ineccepibile: «le donne sono una delle due metà in cui la popolazione è divisa. Se non seguono le regole che la città si è data, dunque, metà della popolazione non rispetta le leggi», come dimostrerebbe quanto accaduto a Sparta, dove, secondo lui, sarebbero esistite «sin da principio delle buone ragioni perché la licenza femminile si facesse strada». Gli spartani infatti vivevano a lungo e spesso lontani, impegnati in guerra, e il legislatore (*scil.* Licurgo) non si sarebbe occupato a sufficienza delle donne, così che queste vivevano «senza freno, rotte a ogni sregolatezza e lussuria», con tutte

le conseguenze negative portate dal fatto che esse potessero prevalere sugli uomini, come era accaduto agli spartani «nel momento in cui comandavano».

Presumibilmente Aristotele pensava al periodo intercorso tra la sconfitta degli ateniesi nella guerra del Peloponneso e quella degli spartani nel 371 a. C. ad opera dei tebani a Leutra. Durante quel periodo, secondo lui, Sparta era stata governata dalle donne: «infatti, – come aggiunge alla fine del passo sopra citato, – che differenza c'è tra un governo in cui comandano le donne, e quello in cui i governanti maschi esercitano la loro autorità sotto il dominio femminile?»

Che dire di fronte a una simile incredibile rappresentazione di una sorta, se non di matriarcato, quantomeno di ginecocrazia spartana? E come impedirsi di ricordare che l'Occidente deve in gran parte a lui la teorizzazione di un rapporto tra i generi improntato al concetto di una «naturale» inferiorità delle donne? Povere donne, inferiori al punto di non possedere pienamente il *bouleutiòkon*, vale a dire la capacità di deliberare, per cui – come scrive nella *Politica* – è «naturale», appunto, che l'uomo comandi e la donna sia comandata. Dispiace dirlo, ma è difficile non pensare ai milioni e milioni di donne che il prestigio delle sue

teorie, nei secoli, ha contribuito a far vivere nel segno della subalternità.

Questo, dunque, quel che la grande maggioranza dei Greci pensava delle donne spartane, e che per molto tempo ha influenzato anche la letteratura moderna in materia, inducendo parte di essa a sospettare che la libertà concessa alle spartane si traducesse, nei fatti, in una incontrollata licenziosità, giustamente negata da Paul Cartledge in un articolo ormai classico, intitolato appunto *Spartan Wives. Liberation or Licence?*⁶ Le donne spartane erano libere, o sfrenatamente licenziose?

In realtà non erano né l'una né l'altra cosa. Pur godendo di una libertà

indiscutibilmente maggiore di quelle di Atene erano ben lontane dall'essere delle donne «liberate», per una serie di ragioni sulle quali torneremo nella parte di questo libro dedicata al confronto tra Sparta e Atene.

3.1. Una donna speciale: Cinisca.

Alle donne non era concesso partecipare alle gare olimpiche: eppure nel 396 a. C. una donna non solo vi partecipò, ma ottenne una vittoria (Paus., 3, 8, 1). Il che non significa – bisogna precisare – che le regole fossero cambiate: trattandosi di una gara ippica, la tradizione voleva che in quel tipo di

gare non fosse necessario condurre personalmente i cavalli. Bastava esserne proprietari: al momento della premiazione, infatti, il nome che veniva proclamato era quello del proprietario. Cinisca, insomma, vinse aggirando astutamente un'antica regola consuetudinaria.

Ma chi era Cinisca? Cosa sappiamo di lei? Sappiamo che era una principessa, figlia del re di Sparta Archidamo III, morto nel 427. E sappiamo che nel 392 vinse una seconda volta.

Al di là di questo, le informazioni sono così scarse che ogni tentativo di conoscerla e di tratteggiarne il carattere

è pressoché impossibile. Anche le pochissime notizie che le fonti ci danno sono solo pure supposizioni: come quelle, ad esempio, che riguardano le ragioni che l'avrebbero spinta a un comportamento a quei tempi impensabile. Secondo Pausania, infatti, la ragione stava nella sua grande, genuina passione per i cavalli, che possedeva in quantità e personalmente allevava: nulla di strano, dunque, che desiderasse che le qualità di questi venissero pubblicamente conosciute.

Ma Plutarco (*Agesilao*, 20) racconta un'altra storia: a indurla, scrive, fu la forte influenza esercitata su di lei dal fratello Agesilao, contrariato dal fatto

che alcuni personaggi dei quali aveva poca stima vantassero i propri successi atletici per ottenere riconoscimenti e conquistare prestigio sociale. Per questo Agesilao voleva che la sorella partecipasse alle gare: per provare il fatto che vincere non era necessariamente segno di qualità personali. Quale prova migliore – se ella avesse vinto – del fatto che persino una donna era in grado di farlo, qualora disponesse dei mezzi necessari?

Ma dimentichiamo le supposizioni (comunque, nel caso di Plutarco, non poco indicative della peraltro ben nota misoginia dei Greci), e torniamo ai fatti: Cinisca, ottenne quello che voleva,

ricevette doni e onori, e venne celebrata con un epigramma, posto alla base di un monumento commemorativo in suo onore, nel quale si legge: «I miei padri e fratelli (sono) re di Sparta: Cinisca, avendo vinto con il cocchio dei veloci cavalli, eresse questa immagine. Dico che io sola tra le donne dell'Ellade tutta colsi questa corona»⁷.

1. Cfr. Herod. I, 65.
2. Come tra l'altro sembra potersi desumere da Platone, *Leges*, I, 633a.
3. D. M. MacDowell, *Spartan Law*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1986, pp. 112-

4. Come scrive Senofonte (*Lac.*, 1, 9).
5. Come racconta Teocrito nell'*Epitalamio di Elena* (*Idillio XVIII*).
6. P. Cartledge, *Spartan Wives. Liberation or Licence?*, in *Spartan Reflections*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2001, pp. 106-126.
7. IG V, 1, 1564a, che si trova anche nell'*Antologia Palatina XIII*, 16, ove il testo è definito «anonimo» (*adespoton*).

IV.

Le istituzioni politiche

Seguendo il percorso dell'*agogé*, come abbiamo sin qui fatto, abbiamo messo l'accento sugli aspetti della vita privata che le diverse tappe di quella *paideia* coinvolgeva. Ma la *rhētra*, secondo la tradizione, non si occupava solo di tali aspetti, si occupava in primo luogo delle istituzioni politiche della città.

1. *La diarchia regia.*

Il governo di Sparta spettava a due re, appartenenti a famiglie diverse (quella degli Agiadi e quella degli Euripontidi, ciascuna delle quali vantava ascendenze divine), che governavano collegialmente¹ e si succedevano in via dinastica: alla morte di un re il trono spettava al primo dei suoi figli maschi nati dopo la sua ascesa al potere.

Secondo alcuni questa diarchia sarebbe stata istituita dal re Teopompo che conquistò la Messenia nell'VIII secolo, mentre secondo altri sarebbe il risultato della lotta di potere fra i tre

gruppi tribali nei quali, secondo la testimonianza omerica, i Dori erano originariamente divisi², uno dei quali sarebbe stato messo in minoranza ed escluso dalla spartizione del potere regale.

Ma al di là di questo problema, quel che è più interessante è il fatto che i re – a differenza di quanto accadeva in altre città, dove scomparvero – continuarono a far parte della costituzione della città, mantenendo alcune specifiche competenze anche quando, via via nel tempo, il loro potere venne progressivamente limitato dalla nascita di altri organi, il primo dei quali fu il Consiglio degli anziani.

2. *Il Consiglio degli anziani* (*Gerousia*).

Le prime tracce dell'esistenza di un Consiglio degli anziani risalgono a Omero: nell'*Iliade*, sullo scudo di Achille, è scolpita una scena in cui i vecchi (*gerontes*), «riuniti in sacro cerchio» e seduti «su pietre lisce» (una sorta di primitivo tribunale), sono impegnati a dirimere la lite tra un uomo che pretende di uccidere per vendetta e un altro uomo, da lui accusato di aver ucciso un componente della sua famiglia. Poiché l'omicida sostiene di aver compensato la morte della sua vittima pagando un risarcimento (*poiné*,

da cui, attraverso il latino, la parola italiana «pena»), e poiché la *poiné*, se accettata, sostituisce la vendetta, il testo rappresenta il momento in cui, per la prima volta nella storia occidentale, un'autorità superiore alle famiglie si assume il compito di controllare e tentare di limitare l'esercizio della vendetta privata.

Venendo all'età cittadina, il Consiglio degli anziani era composto da trenta persone, ventotto membri elettivi di età superiore ai sessant'anni e i due re. Il sistema con il quale venivano scelti i membri elettivi, che Aristotele – secondo Plutarco – avrebbe ritenuto infantile, prevedeva che gli aspiranti

alla carica si presentassero uno dopo l'altro al popolo riunito in assemblea.

Al fine di decidere chi fosse piú meritevole, alcuni cittadini selezionati venivano chiusi in un luogo vicino a quello dove si riuniva l'assemblea, dal quale si sentiva quel che vi si diceva, ma non si vedeva chi parlava. Al termine dei discorsi degli aspiranti alla carica, dunque, quei cittadini selezionati applaudivano i vari discorsi, senza sapere chi li avesse pronunziati, determinando con questo la scelta dell'assemblea, che proclamava vincitore chi era stato piú a lungo applaudito (*Lyc.*, 26, 3-5).

Infantile o meno che lo si consideri,

il sistema, evidentemente ispirato al principio di eleggere i migliori, segnala la particolare importanza del ruolo della Gerousia, alla quale, accanto al compito di assistere i re in tutte le loro deliberazioni, spettava anche la competenza giurisdizionale esclusiva in materia di delitti di sangue, nonché la funzione «probouleutica» rispetto alle delibere dell'assemblea cittadina, di cui nel paragrafo che segue.

3. *L'assemblea (Apella).*

L'assemblea era il luogo nel quale si riuniva l'intera collettività, e al pari

della Gerousia era un'istituzione antichissima, già presente nei poemi omerici, che testimoniano della sua evoluzione. Nell'*Iliade*, infatti, l'assemblea di tutti i soldati dell'esercito panacheo veniva convocata da Agamennone all'unico scopo di comunicare le sue decisioni. Per quanto tumultuose esse fossero, e non di rado teatro di scontri verbali violentissimi, quelle assemblee non avevano alcun potere deliberativo. Ma nell'*Odissea* le cose sono già diverse. In primo luogo gli abitanti di Itaca, che vi si riunivano, prendevano decisioni. Quando Telemaco convocò l'assemblea per chiedere che gli venisse data una nave, con la quale

intendeva andare alla ricerca del padre ormai assente da vent'anni, gli itacesi non gliela concessero.

Nell'*Odissea*, dunque, siamo di fronte a una fase diversa nella storia delle assemblee popolari: Itaca è una comunità nella quale erano già presenti le istituzioni che avrebbero caratterizzato la storia delle *poleis*, e l'assemblea cominciava ad assumere la forma che avrebbe avuto una volta consolidate le strutture della *polis*, quando le assemblee sarebbero diventate periodiche, e le loro decisioni vincolanti per la collettività.

Ma a Sparta l'iniziativa di proporre le delibere non apparteneva a

quest'organo: la discussione e l'individuazione delle proposte da fare all'Apella era di competenza dei membri della Gerousia, che, una volta individuatele, le trasmetteva all'assemblea, cui spettava di deliberare in proposito.

4. *La magistratura (gli efori).*

E veniamo infine ai supremi magistrati spartani, i cinque efori. Secondo la tradizione anche la loro istituzione sarebbe da attribuire a Licurgo³. Secondo Aristotele invece, confermato da Plutarco, essi sarebbero

stati istituiti dal re Teopompo (720-675 a. C.)⁴. Ma trattasi di ipotesi fantasiosa, storicamente inaccettabile: la lista degli efori eponimi (quelli che davano il nome all'anno) risale infatti al 754 a. C., vale a dire a una data anteriore al regno di Teopompo.

La storiografia moderna, quindi, invece di cercarla nelle fonti, ha seguito altre strade, prospettando l'ipotesi, basata sulla struttura urbanistica di Sparta, che gli efori fossero in origine i capi delle cinque tribú (*obai*) in cui i Dori – dopo il sinecismo, e dopo essersi istituiti in collegio tra il IX e l'VIII secolo a. C. – si sarebbero riorganizzati affiancandosi ai re e alla Gerousia.

Nati, come indica il loro nome, per controllare la disciplina dei cittadini e l'integrità della compagine statale, gli efori erano eletti dal popolo, duravano in carica un solo anno, e si riunivano inizialmente sotto la presidenza dell'eforo eponimo, che presiedeva anche alle riunioni della Gerousia.

Tra le loro competenze accanto a quella di approvare le proposte di legge che, come sappiamo, la Gerousia faceva all'Apella, stavano anche compiti di tipo diplomatico e militare: quando dovevano essere approvati i trattati con altre città, o quando veniva dichiarata la guerra (di competenza dell'Apella e la Gerousia riunite), infatti, gli efori

dovevano provvedere alla mobilitazione dell'esercito, e due di loro accompagnavano il re in guerra. E per finire, come già abbiamo avuto modo di ricordare, uno dei loro compiti sarebbe stato quello di dichiarare annualmente guerra agli iloti.

Concludendo, l'eforato fu a lungo l'istituzione piú importante della città, il cui ruolo e i cui effetti erano già discussi nell'antichità, come riferisce Aristotele nella *Politica*, ricordando che mentre alcuni consideravano l'eforato l'aspetto democratico della costituzione spartana, altri escludevano recisamente questa ipotesi (*Pol.*, 1265b, 35-41). Plutarco, a distanza di secoli, conferma che le

opinioni in materia continuavano a essere diverse: secondo lui infatti l'eforato, anche se introdotto apparentemente nell'interesse del *demos*, avrebbe in realtà avvantaggiato l'aristocrazia (*Lyc.*, 29, 11): e alla luce di quanto sembra di poter dedurre dal complesso delle fonti, si direbbe che in questo caso avesse ragione.

1. Secondo Tucidide (I, 20) esprimendo un voto a testa, secondo Erodoto, invece (VI, 57), esprimendone due ciascuno.
2. Cfr. *Od.* XIX, 172-177.
3. Traccia in Erodoto (I, 65) e in Senofonte

(*Lac.*, 8, 3).

4. Rispettivamente *Pol.* V, 11, 1313a, e *Lyc.*, 7, 1-3.

V.

Laconicità, valore e pregiudizi: la cultura letteraria degli spartani

Come tutti i Greci, gli spartani erano perfettamente consapevoli dell'importanza della parola come strumento di potere. La parola era l'arma che consentiva di convincere gli altri delle proprie opinioni e di imporle, se in contrasto con quelle altrui. Competitivi come tutti i Greci, anche gli spartani volevano convincere e vincere,

ma ritenevano che la parola per essere efficace dovesse essere sintetica: uno dei primi insegnamenti che impartivano ai giovani all'inizio dell'*agogé* era l'importanza di «parlare in modo pungente e insieme piacevole, e racchiudere in poche parole una ricchezza di pensiero» perché «l'intemperanza nel parlare rende la parola vana e insensata». E non si lasciavano sfuggire l'occasione di aggiungere un parallelo (che era a sua volta un insegnamento) tra chi parlava troppo e gli uomini sessualmente intemperanti, il cui seme, essi pensavano, era per lo piú infecondo (*Lyc.*, 19, 1).

Ma non è mancato chi, non amando il loro sistema di vita, ha dato della loro «laconicità» un'interpretazione negativa, intendendola come una prova della loro mancanza di interessi culturali, o addirittura di una loro scarsa, per non dire inesistente alfabetizzazione (alla quale allude Isocrate, peraltro notoriamente fervente ammiratore del modello ateniese).

Senonché a smentire vorrei dire categoricamente interpretazioni di questo tipo esistono delle prove testuali nel senso stretto del termine, veri e propri «testi» che provano l'interesse degli spartani per la cultura nel senso più stretto del termine, e nella specie in

quello di cultura letteraria.

A Sparta, infatti, già nel VII secolo a. C. vivevano e agivano alcuni tra i poeti la cui vita e la cui produzione non consente dubbi sull'interesse degli spartani per la vita dell'intelletto e dello spirito: in ordine cronologico Terpandro, Tirteo e Alcmane.

Terpandro (il primo poeta che esce dal terreno del mito per entrare, a pieno diritto, in quello della storia) era nato ad Antissa e si era trasferito e stanziato a Sparta, dove la sua opera e la sua inventiva ebbero un influsso decisivo sullo sviluppo della vita musicale, e in due versi dedicati alla città che lo aveva accolto scrive che in essa «aste di

giovani fioriscono, e la Musa canora | e la giustizia dalle ampie strade» (fr. 5 Gostoly).

Non solo cultura militare, dunque, ma anche poesia. E a dare altri segnali nella stessa direzione giunge, di lí a poco, la voce di Tirteo, vissuto nella seconda metà del secolo, durante la seconda guerra messenica, che, come narra un'antica leggenda riferita da Platone, sarebbe stato un maestro di scuola zoppo, mandato per scherno dagli ateniesi a Sparta, della quale – dopo averla conosciuta e sentendosi parte integrante della sua cultura – aveva esaltato gli ideali:

È bello che tra i primi cadendo muoia
l'uomo valoroso, per la sua patria
battendosi...

O giovani combattete dunque l'uno
accanto all'altro
e non cominciate la turpe fuga né la
paura,
ma grande e forte fate nel corpo il cuore,
non amate la vita mentre combattete
contro i nemici.

E gli anziani dei quali non più le
ginocchia sono agili,
non fuggite abbandonandoli, i Vecchi.

(fr. 10 West)

E infine ecco Alcmane: originario di
Sardi, ma vissuto a Sparta, i cui versi

descrivono notti incantate, durante le quali

dormono dei monti le vette e le convalli
e le balze e le forre
e le specie animali tutte quante nutre la
terra nera
e le fiere montane e la stirpe delle api
e i mostri degli abissi del mare
cangiante;
dormono le specie degli uccelli dalle
ampie ali ¹.

(fr. 89 Page)

La natura era una delle ricorrenti fonti di ispirazione di Alcmene, che in un brevissimo, splendido frammento ci

fa sapere di avere trovato i suoi versi e la sua melodia nella voce armoniosa delle pernici. Ricco ed eterogeneo, il registro della Musa di Alcmane arrivava a comprendere i celebri *Parthenia*, che venivano cantati in occasione dei matrimoni, e una satira che poteva assumere toni tutt'altro che lievi, come quelli delle poche, ferocissime parole con le quali descrive una coppia (evidentemente non molto amata): «“Parla-molto” ha nome l'uomo, e la donna “Compiace-a-tutti”» (fr. 107 Page).

Cosa pensassero gli spartani di chi parlava molto è cosa che sappiamo, così come sappiamo cosa significava per una

donna compiacere a tutti. Difficile, con solo quattro parole, distruggere in questo modo due persone: un caso esemplare di satira insuperabilmente «laconica».

Per chiudere l'argomento: anche gli spartani, come tutti i Greci, assistevano alle pubbliche letture con le quali letterati e poeti facevano conoscere la loro produzione. E poco importa che di questa, a Sparta, sia rimasto così poco: quel che resta e le tracce della celebrità raggiunta da questi nella città dove hanno agito bastano a scagionare i suoi abitanti dall'accusa di ignoranza e di scarso interesse per la cultura.

Aveva ragione Pindaro, quando

scriveva che a Sparta

contano la saggezza e i consigli dei
vecchi

le truppe dei giovani in armi

i cori, le danze e lo splendore delle feste.

(fr. 119 Maehler)

La cultura di Sparta non era fatta solo di valori bellici. Non meno importante, accanto al rispetto della vecchiaia, era la vita culturale.

1. Trad. di R. Cantarella, come quelle che seguono dello stesso autore.

Parte seconda
Atene

I.

Atene del miracolo

A differenza di Sparta, che mette chiunque cerchi di conoscerla di fronte a rade e poco obiettive fonti scritte, Atene ci ha lasciato una straordinaria, variegata serie di testimonianze sulla sua vita e la sua storia, che vanno dai resti archeologici e dai testi epigrafici alle opere di storici come Tucidide e Senofonte, oltre che di quello che può

essere considerato il loro precursore, vale a dire Erodoto. E poi, ancora, gli autori tragici, i comici come Aristofane, i filosofi come Platone, Aristotele e per il loro tramite Socrate. Per non parlare dei lessicografi, e per finire – ultimi in questo elenco ma importantissimi – i logografi giudiziari, delle cui orazioni Atene ha conservato i testi sui quali si basa gran parte delle nostre conoscenze delle regole giuridiche e delle procedure giudiziarie della città.

Le fonti di conoscenza del mondo di Atene, insomma, sono incomparabilmente più numerose di quelle di Sparta. Ma come vedremo questo non significa che non pongano

anch'esse il problema del rapporto tra la verità e le sue rappresentazioni.

Se l'immagine di Sparta tramandata dalle fonti è un «miraggio»¹, quella di Atene è un «miracolo»: la capitale di una cultura uscita perfettamente compiuta come Atena dalla testa di Zeus. Gli storici, identificando l'Atene del v secolo con l'intera Grecia, sino a non molti decenni or sono parlavano appunto di «miracolo greco», considerandola l'inizio stesso della civiltà occidentale, dalla storiografia alla filosofia, dal teatro all'arte e – superfluo a dirsi – alla democrazia.

Un impressionante fenomeno di etnocentrismo che, cancellando il

ricordo di millenni di civiltà orientale, ne dava automaticamente per scontata l'inferiorità. È stato solo dopo la decifrazione delle scritture cuneiformi, infatti, che anche gli antichisti piú restii hanno dovuto ammettere l'inesistenza del «miracolo greco», e con il tempo sono arrivati persino a riconoscere che la cultura greca aveva dei debiti nei confronti di quella orientale.

Ma torniamo ad Atene e ai suoi molti meriti, che ovviamente il discorso al quale abbiamo brevemente accennato e che riprenderemo non intendeva negare, ma solo avvicinare alla realtà. E nonostante l'esistenza di preziosissimi documenti storici cominciamo, come

abbiamo fatto per Sparta, con un accenno al mito: anche in questo caso quello di fondazione della città.

1. Il mito di fondazione.

Il dio Efesto, raccontava il mito, un giorno aveva tentato di possedere Atena, la dea vergine, che rifiutava le nozze: e non a caso. Atena infatti era nata dalla testa del padre, a seguito di una storia che, presumibilmente, aveva lasciato in lei qualche perplessità sulle unioni coniugali. Ecco perché: la dea Metis, accortasi di essere incinta, comunicò la notizia al marito Zeus (che non era

ancora unito con Hera). Lui, al quale era stato predetto che uno dei figli lo avrebbe detronizzato, risolse il problema inghiottendo Metis tutta intera, in un unico boccone: e con lei, ovviamente, fu inghiottito anche il feto, che al termine del nono mese, desiderando venire al mondo, provocò al padre un terribile mal di testa, per liberarsi del quale Zeus ordinò a Efesto di spaccargli il cranio. Così nacque la piccola Atena.

Ma torniamo alle avance amorose di Efesto. Sottrattasi energicamente ai pesantissimi approcci, Atena aveva deterso con disgusto la gamba del seme che vi era rimasto, gettando per terra lo

straccio di cui si era servita. Ma il seme divino, che per definizione non andava mai sprecato, fecondò la terra, da cui nacque Erittonio, futuro re di Atene.

Quali siano i caratteri della città che il mito tramanda è piú che evidente: come scrive Euripide nella *Medea*, gli ateniesi sono felici perché sono «figli degli dèi beati, nati da una terra mai contaminata...» (vv. 963-966). I suoi abitanti erano dunque di origine divina ed erano autoctoni.

Per questo Atene era la città della democrazia: nati dalla terra e figli della stessa madre, i suoi cittadini erano tutti uguali tra di loro e diversi dagli altri, che provenivano da suoli stranieri: era

questa la specificità degli ateniesi, che portava inevitabilmente con sé l'esclusione dell'altro. E a segnalare la sintonia del mito con l'organizzazione civica e con la storia di Atene è sufficiente un esempio: quello dei meteci, una categoria di persone che viveva stabilmente nella città (da cui il loro nome, come sappiamo da *meta oikein*, vivere insieme), grazie alle cui attività professionali gli ateniesi potevano dedicarsi a tempo pieno al loro mestiere di cittadini. Nonostante questo, e nonostante il fatto che i meteci pagassero una tassa di residenza e in caso di guerra combattessero accanto agli ateniesi, essi non potevano

possedere terre, non potevano sposare donne ateniesi, e solo se un cittadino ateniese garantiva per loro potevano partecipare ai processi che riguardavano le loro attività.

Torniamo al mito di fondazione: indiscutibilmente quello ateniese costruiva l'identità cittadina a partire da circostanze molto diverse da quelle messe in evidenza dal mito di Sparta, preoccupato in primo luogo di collocare la sua etnia all'interno del mondo dorico. Data la sua autoctonia, Atene non aveva problemi di quel tipo, e poneva l'accento sulla superiorità dei suoi abitanti e sull'impossibilità di accogliere chi tale non fosse, il che

trovava perfetto riscontro nelle politiche limitative della cittadinanza perseguite da Atene nel corso della sua storia.

2. L'eroe fondatore.

Anche gli ateniesi, ovviamente, celebravano un eroe fondatore, al quale attribuivano il merito di aver dettato le istituzioni cittadine: nella specie l'eroe era Teseo, che un giorno lontano, secondo un mito che adombrava un'antica soggezione di Atene a Creta, aveva liberato la città da un pesantissimo tributo impostole dal re di Creta Minosse. Per vendicare un torto

fattogli dal padre di Teseo uccidendo uno dei suoi figli, di nome Androgeo, Minosse, infatti, aveva imposto agli ateniesi di mandare ogni nove anni a Creta quindici ragazzi e quindici ragazze, destinati a finire nelle fauci di un mostro, il celebre Minotauro, che, come dice il suo nome, era mezzo uomo e mezzo toro, e si nutriva solo di carne umana. Nato dall'accoppiamento di Pasifae, la moglie di Minosse, con un toro del quale questa si era innamorata, il Minotauro era stato rinchiuso da Minosse in un edificio, il celeberrimo Labirinto, nel quale, una volta entrati, non si trovava piú la via del ritorno.

Sarebbe interessante (anche se non è

il momento di farlo) chiedersi come mai Minosse avesse non solo accettato il tradimento della moglie, ma si preoccupasse persino di nutrire il frutto mostruoso che ne era nato. Ma così andarono le cose, con le conseguenze che ne derivarono, sino al momento in cui Teseo, imbarcatosi tra le vittime destinate al sacrificio, arrivò a Creta e riuscì a uccidere il Minotauro, a togliersi dal Labirinto e a tornare indenne ad Atene. Questo, piú che per i suoi meriti, grazie all'aiuto di una donna, Arianna, una delle figlie di Minosse, la quale, innamoratasi di lui, gli aveva suggerito di entrare nel Labirinto tenendo tra le mani un

gomitolo di filo e di lasciarlo scorrere, per riavvolgerlo dopo aver ucciso il Minotauro, conquistando così la via dell'uscita.

Ma prima di chiudere questo racconto, apparentemente così romantico, anche se ci porterà per un momento lontano dal nostro argomento, diciamo qualche parola sul seguito della storia d'amore di Teseo con Arianna: dopo averla imbarcata per portarla con sé ad Atene, durante una sosta sull'isola di Nasso, approfittando di un momento in cui si era addormentata, Teseo la abbandonò (piantandola «in asso», come si dice ancora): un ingrato e un vigliacco, come diremmo oggi di un

uomo che si comportasse così. Ma i metri di giudizio cambiano nel tempo: allora quello che contava erano solo i risultati delle azioni, e grazie al risultato positivo della sua impresa Teseo era diventato il mitico fondatore di Atene.

3. Dal mito alla storia.

Gli abitanti dell'Attica – racconta Tucidide – erano sempre stati divisi in città, che si governavano ciascuna autonomamente, tra le quali stava anche Atene, «fin dai tempi di Cedrope e dei primi re fino a Teseo» (II, 15, 2).

Le cose cambiarono quando al

ritorno dall'impresa cretese e alla morte del padre divenne re Teseo, che «oltre che prudente era potente, – scrive Tucidide, – e sciolse i consigli e le magistrature delle altre città. E nella città di ora (*scil.* Atene), indicando che solo in quella dovevano stare il consiglio e il pritaneo, fuse politicamente tutti gli abitanti dell'Attica, e sebbene ognuno abitasse come prima le proprie terre li costrinse ad avere Atene come grande unica città. E questa, dove venivano pagate tutte le tasse, divenne grande e tale fu da lui lasciata» (Tuc., II, 2).

Cosa dedurre dall'insieme dei racconti mitici e del pezzo di «storia

congetturale» della prima Atene scritta da Tucidide? Dall'uno e dall'altro, in modo diverso, la consapevolezza degli ateniesi della loro supremazia e, per quanto riguarda specificamente il mito del fondatore, la costruzione della loro identità attraverso l'immagine di un eroe alla cui impresa cretese dovevano la liberazione dall'idea intollerabile della loro subalternità a un'altra potenza.

A parte questo, dai racconti mitici e dal racconto di Tucidide un fondo di verità storica può comunque essere colto, vale a dire la nascita di Atene dal sinecismo delle città dell'Attica, come vedremo realizzato a partire dall'opera di Clistene.

1. Ollier, *Le Mirage spartiate* cit.

II.

Le istituzioni politiche

1. *Da «polis» monarchica a «polis» aristocratica.*

Nel momento tanto affascinante quanto insidioso del passaggio dal mito alla storia, Atene ci pone di fronte a un semilegendario periodo monarchico, in cui il potere è detenuto da un re (*basileus*), che – non diversamente da

quanto accade nelle altre nascenti città-Stato – si trova a fronteggiare il tentativo delle aristocrazie di limitare i suoi poteri. All'antico re (*basileus*) vennero via via ad affiancarsi nuovi magistrati di durata annuale, che, sotto il nome di arconti (ossia di «coloro che comandano»), finirono per sottrargli i poteri di guida della comunità.

Secondo la *Costituzione degli ateniesi*, redatta nell'ambito della scuola aristotelica, fu creato dapprima l'arconte polemarco (ossia il «capo dell'esercito»), che aveva competenza giurisdizionale sui meteci; poi l'arconte per antonomasia (in età romana chiamato «eponimo»), in quanto, essendo la carica

annuale e non rieleggibile, il suo nome serviva a indicare l'anno), al quale vennero attribuite competenze che riguardavano principalmente il diritto familiare e la giurisdizione civile, oltre che l'organizzazione di alcune feste. Infine vennero creati altri sei arconti che presero il nome di tesmoteti (ossia letteralmente «coloro che creano le leggi»), cui spettava la giurisdizione relativa agli illeciti che minacciavano l'ordine costituzionale. E infine l'ex re, ormai esautorato, assunse a sua volta la qualifica di arconte, mantenendo in ricordo dei suoi perduti poteri la qualifica di *basileus*, e, oltre ad alcune competenze in ambito sacrale, la

giurisdizione in materia di reati di sangue.

Ad assistere i nove arconti nell'esercizio delle loro funzioni, stava inoltre un organo collegiale, il Consiglio degli anziani detto Areopago, composto dagli arconti usciti di carica, cui spettava, oltre a funzioni giudiziarie, una sorta di supervisione delle attività di governo.

2. I primi legislatori.

2.1. Draconte.

Sul finire del VII secolo a. C. sulla scena ateniese comparve Draconte, il

primo legislatore della città (per lungo tempo considerato un personaggio ai limiti tra mito e storia, alla cui reale esistenza oggi si tende peraltro a dare soluzione positiva), al quale la tradizione riconduce una legge, databile, grazie a una testimonianza di Aristotele, al 621-620 a. C.¹

Una legge che segna un momento fondamentale non solo nella storia della Grecia, dove pone i presupposti a partire dai quali avrà inizio il cammino verso la democrazia, ma in quella dell'intera cultura occidentale, per comprendere a pieno la cui importanza si rende necessario tornare, con un passo indietro nel tempo, alla cultura

della vendetta, alla quale ci riconducono i poemi omerici.

2.2. Una divagazione omerica: la cultura della vendetta.

La regola fondamentale alla base della cultura che determinava i comportamenti degli eroi omerici consisteva nella necessità di vendicare i torti subiti, la cui gravità dipendeva dal valore sociale di chi riteneva di esserne stato vittima.

Prendiamo due personaggi che possono essere considerati la personificazione dei due estremi del valore sociale. Da un lato Achille, «il

migliore degli Achei»: bello, in primo luogo, cosa che per i Greci coincideva necessariamente con il valore sociale, come dimostra la celebre espressione *kalokagatia* (da *kalos*, bello, e *agathos*, nobile, valoroso).

Violento, irascibile, di un egoismo che a volte sfiorava il solipsismo, Achille era comunque l'eroe per antonomasia di un mondo dai valori totalmente, implacabilmente competitivi, dove quel che faceva di un uomo un eroe era, innanzitutto, la capacità di vendicare i torti subiti.

E nessuno, tra i Greci, lo aveva mai fatto con gli effetti devastanti che ebbe la vendetta messa in atto da Achille

quando Agamennone gli aveva sottratto Briseide, la schiava di guerra che gli era stata assegnata in riconoscimento del coraggio dimostrato in battaglia. Achille era arrivato al punto di ritirarsi dal combattimento: poco o nulla gli importava dei commilitoni che in sua assenza morivano sul campo a migliaia. A farlo recedere dalla decisione fu solo il dolore insostenibile per la morte dell'amatissimo Patroclo, caduto per mano di Ettore. Così come il ritiro, anche il ritorno alla battaglia fu una vendetta: Ettore aveva ucciso Patroclo, Ettore doveva morire.

E passiamo, adesso, all'estremo opposto della scala sociale: Tersite,

povero, plebeo, ignorante, volgare, e inutile a dirsi brutto, bruttissimo: il piú brutto tra tutti quelli andati a Troia. L'unica volta che aveva parlato in assemblea, criticando Agamennone, Ulisse lo aveva preso a bastonate, tra il generale consenso (*Il. II, 215 sgg.*).

Questo era il mondo della vendetta, un mondo nel quale chi non si vendicava vedeva automaticamente abbassare il proprio status sociale, un mondo nel quale ciascuno pensava ad affermare sé stesso, senza alcuna considerazione per le esigenze altrui, senza la percezione dell'esistenza di un interesse comune superiore a quelli individuali, sul cui riconoscimento si basava l'unica

possibilità di una vita pacifica e civile. La vendetta, insomma, era un comportamento funzionale a una società in cui, come abbiamo visto, la violenza era una virtù, e dove chi non vendicava i torti subiti era un imbecille:

Non senti che gloria si è fatto Oreste
divino
fra gli uomini tutti, uccidendo l'assassino
del padre
Egisto ingannatore, che il nobile padre
gli uccise?

dice Atena a Telemaco, nell'*Odissea* (I, 298-300), incitandolo a vendicarsi dei proci, i celebri pretendenti alla mano di

Penelope, che dilapidavano i suoi beni e spadroneggiavano nella sua casa.

E ovviamente, al converso, chi non si vendicava era un vile, del quale nessuno, neppure le donne, poteva avere qualche considerazione: è il caso di Paride, bello come un dio ma ahimè così mancante di valore da indurre persino Elena a disprezzarlo (*Il. VI, 349-351*).

In quel mondo ogni vendetta comportava una controvendetta, in una serie infinita di guerre che non impegnavano solo l'offeso e l'offensore, ma interi gruppi familiari. Era un mondo nel quale era difficile vivere, ma al cui interno – per lo meno nel momento in cui possiamo cominciare a conoscerne le

caratteristiche – si faceva già sentire la necessità di controllare il perenne stato di belligeranza che il dovere di vendicarsi comportava. Ed è in quel mondo che va collocata la legge di Draconte, in forza della quale ogni uccisione sarebbe stata considerata un omicidio, e punita con una pena diversa a seconda che l'omicidio fosse stato volontario o involontario: nel primo caso la pena sarebbe stata la morte, nel secondo l'esilio. L'età della vendetta era finita.

Superfluo segnalare la portata rivoluzionaria di quella legge, a rendere conto della quale saranno sufficienti un paio di considerazioni. La prima emerge

dalla constatazione che nei primi tempi successivi alla sua emanazione e per un periodo imprecisato ma certamente non brevissimo, alla famiglia della vittima venne lasciata la soddisfazione psicologica e sociale di procedere all'esecuzione. La seconda è la segnalazione di una circostanza che aiuta a rendere conto della difficoltà incontrata dalla nuova legge nell'essere rispettata: Draconte, infatti, fu indotto a individuare e prevedere, accanto alla distinzione tra quelli volontari e quelli involontari, un terzo tipo di omicidi, chiamati omicidi «legittimi» (*dikaioi*), e a stabilire che questi sarebbero rimasti impuniti.

Evidentemente, esistevano delle offese che era inconcepibile rimanessero invendicate: tra di esse quella che si riteneva venisse arrecata all'intera famiglia dal comportamento sessuale illecito di una delle donne che ne facevano parte. Nell'ottica della vendetta una simile offesa era a tal punto intollerabile che Draconte, per evitare che la sua legge venisse regolarmente violata, decise che il padre o uno dei componenti maschili della famiglia che avesse sorpreso nella propria casa un uomo mentre si congiungeva con una delle donne (ovviamente di stato libero) che vi abitavano, commettesse un omicidio legittimo, e quindi non potesse

essere perseguito in giudizio: il primo caso di omicidio per causa d'onore della storia occidentale.

2.3. Solone.

A distanza di non molti anni dalla legislazione di Draconte, a determinare un momento importante di svolta nella storia ateniese fu Solone, un aristocratico particolarmente illuminato, nominato arconte nel 594 a. C., e, in considerazione delle forti tensioni sociali che percorrevano la città, dichiarato anche «arbitro e legislatore» (*diallaktes kai nomothetes*). E tale in effetti egli si rivelò, grazie in primo

luogo a una serie di provvedimenti volti a migliorare la condizione di povertà di un gran numero di persone, che lo sfruttamento e la caparbia prepotenza degli aristocratici (*eupatrides*) avevano reso insostenibile.

La prima e la più conosciuta di queste misure fu la cosiddetta *seisachtheia* (scuotimento dei pesi), con la quale non solo vennero cancellati i debiti che i più poveri avevano contratto con i ricchi, ma fu anche abolita la schiavitù per debiti. Sino a qual momento infatti chi per vivere era costretto a coltivare i fondi degli aristocratici veniva da questi obbligato a versare cinque sestri di quanto

prodotto, trattenendo per sé solamente un sesto, spesso insufficiente per sopravvivere. E poiché da un canto gli unici ai quali era possibile chiedere un prestito erano i datori di lavoro e dall'altro non avevano altro bene da offrire in garanzia se non la propria persona, in caso di insolvenza era facile finire in condizione di schiavitù.

Ma le riforme di Solone non si limitarono a questo settore: sul piano del diritto pubblico pare sia stata sua l'idea di sottoporre coloro che avrebbero potuto ricoprire una carica pubblica a un interrogatorio preventivo volto ad accertare che possedessero le qualità civiche e morali considerate

indispensabili, detto *docimasia*. E un altro dei suoi fondamentali provvedimenti fu la riorganizzazione della cittadinanza in quattro classi basate non sulla nascita, ma sul censo: alla prima, quella dei pentacosimedimni, apparteneva chi raccoglieva dalla sua terra almeno cinquecento medimni di cereali; alla seconda, quella dei cavalieri, chi ne raccoglieva trecento; alla terza, degli zeugiti, chi arrivava a duecento e alla quarta e all'ultima, i teti, chi non raggiungeva neppure quel reddito. Inutile a dirsi, un provvedimento maldigerito dagli aristocratici, nonostante Solone, nel tentativo di

limitare le loro reazioni, avesse stabilito che gli appartenenti alle due classi meno abbienti, gli zeugiti e i teti, venissero esclusi da ogni forma di partecipazione alla vita politica.

Infine, e fu forse questa la piú importante delle sue riforme, Solone istituí il tribunale dell'Eliea (*Heliàia*), nel quale potevano sedere tutti i cittadini che avevano compiuto trent'anni, a tal fine iscritti in apposite liste e, grazie a un sistema di estrazione a sorte, divisi in dieci sezioni, cui venne affidato il compito di giudicare i reati e le cause civili fino a quel momento di competenza dell'Areopago e degli arconti.

3. Il tormentato cammino verso la democrazia.

Giustamente considerate come il primo passo di Atene in direzione della democrazia, le regole dettate da Solone trovarono non poche difficoltà a essere osservate dopo la sua scomparsa, trasformata, nonostante la certezza della sua storicità, in una leggenda: per evitare che i suoi concittadini cambiassero le leggi da lui promulgate, egli sarebbe partito per un viaggio dal quale non avrebbe mai più fatto ritorno.

Ma questo non avrebbe impedito che, in mancanza della sua mediazione, dopo la sua partenza la situazione si

complicasse, a causa dello scontento da un canto degli aristocratici, che non accettavano la perdita di molti dei loro privilegi, e dall'altro del popolo, che chiedeva di essere ammesso a pieno titolo nella gestione della cosa comune. E di questo approfittò Pisistrato, uomo di grande intelligenza e abilità politica che, conquistato il favore di buona parte del popolo, nel 561 a. C. riuscì a occupare l'Acropoli, instaurando una lunga tirannide nel corso della quale (nonostante l'interruzione dovuta a dieci anni di esilio) riuscì a incrementare fortemente il commercio e la piccola industria e ad aprire cantieri di lavoro costruendo numerose opere pubbliche,

ottenendo così il favore della classe media, e riuscendo, tra alti, bassi e traversie, ad arricchire Atene facendone una città rispettata e temuta in tutta la Grecia.

Nel complesso, dunque, il periodo della sua tirannide fu un momento positivo nella storia di Atene: che purtroppo, però, non sopravvisse a lungo alla sua scomparsa.

Dopo la sua morte, infatti, nel 528 a. C., il potere passò a suo figlio Ippia, coadiuvato dal fratello Ipparco: senonché, mancandogli le qualità paterne, Ippia governò con tale arroganza e insipienza da provocare, nel 514, un attentato da parte dei giovani

Armodio e Aristogitone, che però non raggiunse il risultato sperato: dopo aver eliminato Ipparco, infatti, i due giovani vennero uccisi da Ippia (diventando con questo, per gli ateniesi, il simbolo della libertà contro la tirannide).

Purtroppo il malgoverno di Ippia continuò, trascinandosi finché, nel 510, gli aristocratici ateniesi esuli decisero di chiedere aiuto agli spartani al fine di eliminarlo. Ma questo non bastò a risolvere i problemi di Atene: essendo buona parte della città molto contrariata dall'intervento di Sparta nelle questioni cittadine, le difficoltà continuarono sino a quando, finalmente, la plebe trovò un sostenitore delle sue posizioni in

Clistene, un aristocratico dissidente che nel 508, preso il potere, diede inizio a una serie di riforme costituzionali che posero le basi della democrazia ateniese.

3.1. Le riforme costituzionali di Clistene.

Il primo problema che Clistene affrontò fu l'organizzazione territoriale amministrativa di Atene e dell'Attica, da lui divisa in nove unità chiamate «demi» (in numero inizialmente di cento, poi cresciuto fino a centottanta), nei quali raggruppò la popolazione, senza distinzione e privilegi di classe.

I demi (alcuni dei quali già esistenti

nelle campagne, anche se non ancora in quella forma) erano degli aggregati sociali, strutturati da Clistene in comunità che, pur non essendo territoriali amministrative, avevano ciascuna un proprio capo (demarco) e un'assemblea, che prendeva autonomamente le decisioni relative alla gestione della vita comune, assumendosi di fatto una parte della responsabilità nella gestione dell'intera *polis*.

A questa prima iniziativa fece seguito la suddivisione dei demi in dieci tribú (ciascuna delle quali aveva la sua amministrazione e la sua assemblea), che contribuirono a loro volta a diminuire i dislivelli tra i diversi strati

della popolazione con un nuovo organo, detto «Boulé dei cinquecento», composto da cinquanta rappresentanti per ogni tribú. Scelte originariamente con un sistema misto di sorteggio ed elezione, e quindi solo per sorteggio, le tribú si avvicendavano al governo per un decimo dell'anno, chiamato «prítania», in un ordine che per ragioni di equità veniva anch'esso sorteggiato: alcune pritanie infatti erano piú importanti delle altre. La sesta, per esempio, era quella nel corso della quale si decideva se ricorrere o meno all'«ostracismo» (istituito dallo stesso Clistene nel 510), scrivendo su dei cocci (*ostraka*) il nome delle persone

indesiderate, costrette a lasciare la città.

Affiancando il vecchio Areopago, e diminuendone i poteri, la Boulé fu l'organo al quale venne attribuito il potere di emanare il *probouleuma*, vale a dire il parere preventivo sulle proposte che sarebbero state presentate all'assemblea, inserite nell'ordine del giorno di questa solo se la Boulé le aveva approvate. E per finire, la Boulé era uno degli organi ai quali spettava il controllo sull'attività dei magistrati, con il potere di irrogare multe fino a 500 dracme.

3.2. Pericle: ben piú di un legislatore.

Nato ad Atene attorno al 490 a. C. da famiglia aristocratica risalente agli Alcmeonidi, Pericle, eletto per la prima volta stratego nel 460, dominò per i successivi trent'anni la vita politica ateniese. Un fatto a tal punto singolare, in una *polis* nella quale le magistrature erano abitualmente annuali, da indurre a pensare alla possibile esistenza di qualche previsione costituzionale speciale, di cui però non esiste traccia.

Come dice Tucidide, il potere di Pericle discendeva dalla sua autorevolezza, dalla sua intelligenza politica, dalla sua indiscutibile incorruttibilità, dalla capacità di governare i suoi concittadini senza

limitarne la libertà (Tuc., II, 65, 8). E a dare un'idea di quanto essi apprezzassero queste qualità basterebbe ricordare il provvedimento, del tutto straordinario, con il quale fu concessa la cittadinanza al figlio che aveva avuto dalla sua concubina straniera Aspasia, che non ne avrebbe avuto il diritto in forza di un decreto da lui voluto contro il suo interesse personale, sul quale avremo modo di soffermarci.

Furono la fiducia e la stima degli ateniesi, e non provvedimenti eccezionali in suo favore, che gli consentirono, proseguendo la via delle riforme iniziate da Clistene, di fare di Atene una democrazia diventata il

modello ideale delle forme di governo oggi così chiamate. Un modello per illustrare il quale non è possibile trovare parole migliori di quelle da lui pronunziate nel corso della sua celeberrima orazione durante la pubblica celebrazione dei morti nel primo anno di guerra del Peloponneso (Tuc., II, 35-46). L'anno nel corso del quale, come disse Pericle, Atene aveva «perso la sua primavera». Ma i giovani che avevano sacrificato la vita, egli disse agli ateniesi, lo avevano fatto per la gloria di una città diversa da tutte le altre: e in particolare, come si impegnò a dimostrare nel suo discorso, completamente diversa da Sparta.

Atene, egli disse, ha una costituzione che non si ispira a quelle dei vicini: noi ateniesi siamo un esempio per gli altri, non siamo degli imitatori; di fronte alla legge nel campo degli interessi privati siamo tutti uguali, ma nell'amministrazione dello Stato preferiamo chi emerge in un determinato settore, non per la sua appartenenza sociale, ma per quello che vale: se qualcuno è in grado di fare del bene alla città, la povertà e il rango sociale non glielo impediscono. Noi rispettiamo le leggi e le regole sociali anche se non scritte, e siamo diversi in guerra: noi non contiamo sui preparativi di difesa e gli inganni ma sull'audacia della nostra

azione. Noi non sottoponiamo i nostri giovani a una vita faticosa e rischiosa, per renderli virili, ma non per questo non sappiamo affrontare i pericoli.

A provarlo stava il fatto che «gli Spartani non ci invadono da soli, ma con i loro alleati, mentre noi andiamo da soli in terre straniere, sconfiggendo uomini che difendono le loro case» (Tuc., II, 39, 3). Cosa, questa – aggiunse – che non ci impedisce di essere raffinati e di amare la conoscenza (sottinteso: sempre a differenza degli spartani). E dopo aver ricordato che ad Atene quel che contava sopra ogni altra cosa era la vita della *polis*, e che chi non si occupava della politica era considerato un uomo inutile,

ne traeva la conseguenza che queste (insieme ad altre virtù che sarebbe troppo lungo ricordare) erano le ragioni per le quali Atene era «la scuola della Grecia» (Tuc., II, 41, 1).

La città che questo discorso prospettava agli ateniesi era la descrizione di un ideale, era un'utopia: la prima rappresentazione dell'Atene del miracolo. Ma qual era la realtà?²

3.3. Il «miracolo» e la realtà.

Qual era la corrispondenza tra i principî enunciati da Pericle e la realtà della vita degli ateniesi? Che Pericle abbia cercato di realizzare il suo ideale

è cosa certa.

L'assemblea popolare, alla quale erano ammessi tutti i maschi adulti, e dove tutti avevano il diritto di parola, era veramente un organo sovrano, che si riuniva regolarmente quaranta volte all'anno, e in caso di necessità veniva convocata in via straordinaria. I poteri dell'assemblea spaziavano in ogni campo, dalla politica estera (nomina degli ambasciatori e ratifica dei trattati) al controllo sull'esecutivo (nove volte all'anno sull'operato di tutti i magistrati in carica e sulla nomina di alcuni magistrati, come gli strateghi) per arrivare al potere giudiziario che, spettando al popolo, di regola veniva da

questo delegato a sezioni di cittadini (*dikasteria*) in cui era suddivisa l'Eliea, il tribunale popolare costituito, come abbiamo detto, da cittadini sorteggiati tra quelli che avevano compiuto i trent'anni, istituito nel VI secolo a. C.

Grazie a Pericle, nel 457 tutti i cittadini, inclusi gli zeugiti, vennero ammessi all'arcontato: gli unici che ne erano esclusi, a questo punto, erano i teti. Ma la misura piú chiaramente diretta a rendere possibile a tutti, anche di fatto, la partecipazione alla vita della *polis* fu la concessione ai membri dell'Eliea, della Boulé dei cinquecento e ai magistrati eletti per sorteggio di uno stipendio (*misthos*), che nel IV secolo fu

esteso a chiunque partecipasse all'assemblea.

Una misura importante, che pose però allo stesso Pericle seri problemi economici, e che è stata utilizzata – non senza fondamento – dai critici, antichi e moderni, della democrazia: il pagamento del *misthos* a un numero di persone come quelle previste da Pericle, in effetti, era possibile grazie ai tributi versati ad Atene dai membri della Lega delio-attica, che univa le popolazioni schierate al suo fianco nella lotta contro Sparta, in pratica a lei sottomesse. Secondo i suoi critici – ed è difficile dar loro torto – Atene era democratica grazie al suo imperialismo.

Ma veniamo, al di là di questa critica ideologica al sistema, al tentativo di capire se e fino a che punto i principi democratici venissero realmente applicati: mettendo da parte le ragioni economiche che, prima della concessione del *misthos*, impedivano a molti ateniesi di partecipare all'*ecclesia*, rimane il fatto che una notevole parte dei residenti in città, la cui attività era indispensabile alla sua vita e al suo benessere economico, non vi era ammessa, quale che fosse il suo status e il suo ruolo sociale e intellettuale. È, come ben sappiamo, il caso dei meteci, tra i quali stavano persone come Aristotele, del quale è

superfluo ricordare il prestigio e il ruolo di fatto anche politico nella città: eppure Aristotele non aveva il diritto di voto.

E a limitare ulteriormente il numero di chi godeva dei diritti politici si aggiunse, nel 441-440 a. C., un decreto di Pericle, in forza del quale la cittadinanza, di cui fino a quel momento godevano i nati da padre ateniese (secondo alcuni solo se da legittimo matrimonio, secondo altri in ogni caso) sarebbe spettata solo ai nati oltre che da padre, anche da madre ateniese: un provvedimento che per alcuni avrebbe comportato il divieto di sposare una straniera (reso esplicito alcuni anni dopo, quando il decreto venne

rinnovato), rimasto in vigore sino al 403 a. C., quando – anni dopo la morte di Pericle – venne abrogato a causa delle perdite nella guerra del Peloponneso.

Quali siano state le ragioni che indussero Pericle a limitare così drasticamente le possibilità di acquisire la cittadinanza ateniese è questione tuttora aperta, che qualcuno ha pensato di spiegare con ipotesi fragili, come il desiderio di assicurarsi che le giovani donne trovassero marito nonostante i numerosi caduti in guerra, ma che si riconnette, con ben maggiori probabilità, al tentativo di superare le serie difficoltà legate alla necessità di coprire il costo dei benefici economici concessi

ad ampi strati della popolazione, diventato troppo pesante per lo Stato.

Ma prescindiamo da questo problema: quali che siano state le ragioni delle restrizioni al diritto di cittadinanza, ciò che colpisce è il fatto che contribuiscano a mostrare la difficoltà di identificare il sogno di Pericle con la realtà della città di Atene.

1. Ricopiato nel 409-408 a. C., il testo della legge è stato ritrovato intorno alla metà dell'Ottocento su una stele di marmo, oggi visibile nel Museo epigrafico di Atene.
2. Da questo discorso e dalla parafrasi fattane

da Tucidide prende le mosse L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari 2011, per tracciare un quadro della democrazia antica, con gli importanti rimandi alla democrazia moderna.

III.

Le istituzioni sociali

1. *La famiglia.*

L'organizzazione della famiglia e la ricostruzione dei ruoli dei suoi componenti e dei loro rapporti è uno degli aspetti della cultura ateniese che piú di ogni altro segnala un'importante diversità tra Atene e Sparta: e una delle letture piú interessanti in materia è

Aristotele, a cominciare dalla *Politica*, dove – dopo la celebre definizione dell'essere umano come un animale politico (*politikon zoon*) – spiega che ogni comunità è composta da famiglie (*oikiai*), e che queste si strutturano attorno a diversi tipi di rapporti: quello tra individui, quello tra padrone e schiavo, quello tra marito e moglie e quello tra padre e figlio (*Pol.*, I, 1253, 2-8). E dalla descrizione di tali rapporti partiremo, lasciando per il momento da parte quelli tra padroni e schiavi, per cercare di cogliere le caratteristiche della vita privata degli ateniesi.

1.1. I rapporti coniugali.

Gli esseri umani, scrive Aristotele, non sono naturalmente indotti a unirsi soltanto per riprodursi, come gli animali, lo fanno anche per rendere le loro vite piú piacevoli, per organizzare il lavoro e per gestire l'economia familiare. Un insieme di vantaggi per i quali è bene che tra i coniugi esista una relazione affettiva chiamata *philia*, la cui natura è la chiave per capire come e quanto la vita affettiva dei nostri antenati fosse diversa dalla nostra, cosa che del resto traspare già chiaramente dal loro vocabolario amoroso.

A differenza di noi, che per indicare tutte le svariatissime forme di amore conosciamo una sola parola, i Greci

indicavano con termini diversi le diverse manifestazioni di questo sentimento. Per cominciare usavano per i rapporti coniugali il termine *philia* che molto significativamente indicava anche il rapporto tra amici, distinguendolo così nettamente dall'*eros*: un amore forte, appassionato, incontrollato e incontrollabile, che di regola legava due persone tra le quali non sarebbe dovuto esistere. Era l'*amour passion*, che non nasceva dalla reciproca conoscenza, dall'abitudine e dai comuni interessi, ma dalla volontà, o meglio dal capriccio di un dio, dal quale prendeva il nome: Eros, appunto, il figlio di Afrodite, che, armato di frecce, si divertiva a

scagliarle colpendo persone che da quel momento non avevano piú scampo.

Eros era dunque il dio e il nome degli amori socialmente ed eticamente proibiti, giudicati in modo severo e puniti dal costume e dalla legge. Niente a che vedere, insomma, con la *philia*, che univa in un amore pacato, ragionevole, che nasceva poco alla volta tra due persone che, tra l'altro, non avevano deciso autonomamente di sposarsi. Come vedremo meglio parlando dei rapporti padri-figli, a decidere i matrimoni erano i genitori, o meglio i padri degli sposi, quando questi erano ancora molto giovani: nel caso delle donne, ben prima dell'età

matrimoniale, che il diritto ateniese fissava per loro a dodici anni e per i maschi a quattordici. Ma a darci un'idea piú precisa di quali potevano essere, concretamente, i rapporti quotidiani tra coniugi, non bastano informazioni di questo genere. È necessario rivolgersi ancora una volta ad Aristotele, e ascoltare le sue opinioni in proposito.

La versione di Aristotele Dopo aver sottolineato l'importanza della *philia* per il benessere e la felicità della famiglia, Aristotele spiega che quel tipo di amore era, per natura, un sentimento che nasceva tra due persone una delle quali era superiore, l'altra inferiore:

nella specie, il superiore era il marito, l'inferiore la moglie. E ne spiega dettagliatamente la ragione: solo il marito, come abbiamo visto, sarebbe stato dotato del *bouleutikon*, vale a dire la capacità di deliberare. Le donne avevano una ragione imperfetta e minore, erano incapaci di controllare la loro parte concupiscibile: anche se non mancavano completamente della parte deliberante, la possedevano senza autorità (*Pol.*, I, 13, 1260a). Per questo, ne deduce, il maschio è più adatto al comando della femmina, eccezion fatta per alcuni casi «contro natura».

Conseguenza di tutto questo, sempre ovviamente secondo Aristotele: nel

matrimonio il marito ha sulla moglie l'autorità dell'uomo di Stato. Ma mentre l'autorità dell'uomo di Stato è sottoposta a un'alternanza di comando tra cittadini, in quella tra uomo e donna non ci può essere alternanza, perché in questa relazione l'uno è per natura superiore, l'altro è comandato: e così deve essere, sempre e dovunque (*Pol.*, I, 12, 1259b).

Questo, in sintesi, il discorso di Aristotele nella *Politica*, per completare il quale (se quanto abbiamo visto non fosse più che sufficiente) si può aggiungere il parallelo da lui stabilito nell'*Etica Nicomachea*, quando mette a confronto la famiglia con i diversi tipi di

comunità politiche, e specifica che la relazione tra marito e moglie è di tipo aristocratico: in essa, infatti, il marito esercita la sua autorità in base ai meriti (*Eth. Nic.*, VIII, 1160b-1161).

Le opinioni dello Stagirita sono chiarissime: ma qual è la loro corrispondenza con la realtà dei sentimenti e della vita coniugale? A dare alcune risposte sono le regole giuridiche in materia.

E nei fatti? Dissimmetrie matrimoniali
Ad Atene, leggiamo in un'orazione giudiziaria attribuita a Demostene, gli uomini potevano avere tre donne: una moglie (*damar*, a volte indicata anche

come *gyne*) per la procreazione di figli legittimi; una concubina (*pallake*) «per la cura del corpo», vale a dire per avere rapporti sessuali stabili; e un'*hetaira*, vale a dire una delle prostitute di alto livello che accompagnavano gli uomini nelle occasioni sociali alle quali le mogli, in quanto donne «oneste», non potevano partecipare. Le etere erano prostitute a un livello piú alto di quelle che si vendevano nelle strade e nei bordelli, dette *pornai*. Erano professioniste che si formavano in apposite scuole, dove veniva loro impartita un'educazione grazie alla quale erano in grado di offrire ai clienti una piacevole conversazione, che

implicava la loro conoscenza dei fatti e dei pettegolezzi anche politici del giorno. Come spiega lo Pseudo-Demostene, i clienti si accompagnavano con loro «per il piacere» (*edones eneca*), alludendo a un piacere fatto, accanto all'intrattenimento sessuale, della condivisione di momenti sociali gradevoli, che non di rado si ripetevano e potevano anche prolungarsi piú o meno regolarmente nel tempo, senz'altro impegno che quello pecuniario.

Tornando ai rapporti coniugali, che questi, in perfetta coerenza con le teorie di Aristotele, fossero tutt'altro che egualitari è cosa già a questo punto piú che chiara, alla quale si devono

aggiungere altre due constatazioni. La prima è che all'ampio panorama della libertà sessuale di cui godeva il marito si aggiungeva il rapporto pederastico con un giovane «amato», sul quale torneremo. La seconda è l'esistenza di un reato sessuale che solo le donne commettevano, chiamato *moicheia*, abitualmente anche se impropriamente tradotto con adulterio, del quale conosciamo la regolamentazione grazie a un'orazione giudiziaria scritta da Lisia in difesa di un marito accusato di aver ucciso l'amante della moglie.

La moglie di Eufileto: storia di un adulterio Atene, IV secolo a. C.: un

marito di nome Eufileto era stato accusato di aver ucciso l'amante (chiamato *moichos*) di sua moglie, di nome Eratostene: un uomo che, come Lisia scrive nella perorazione difensiva commissionatagli da Eufileto, «ha commesso *moicheia* su mia moglie, la ha corrotta e ha disonorato me e i miei figli, entrando nella mia casa» (Lys., *De caede Eratost.*, 30).

Questi i fatti e le circostanze che secondo la linea di difesa avrebbero dovuto portare i giudici ad assolvere Eufileto, in forza della regola, prevista dalla legge di Draconte, che come sappiamo considerava legittima l'uccisione da parte del maschio

vendicatore di un uomo sorpreso in flagrante, mentre intratteneva nella sua casa un rapporto sessuale con sua moglie, sua madre, sua sorella, sua figlia o la sua concubina di stato libero¹. In altre parole: ad Atene, a queste condizioni, poteva essere ucciso impunemente l'amante di tutte le donne che vivevano in un *oikos*; l'unico rapporto sessuale concesso loro – nubili, coniugate o vedove che fossero – era quello con il marito, e – se libere – con il concubino.

Alla luce di queste premesse veniamo alla storia di Eufileto: dopo aver scoperto che sua moglie lo tradiva, questi le aveva teso una trappola,

allontanandosi da casa per aspettare il momento in cui, sicuro della presenza dell'amante, era rientrato in casa in compagnia di alcuni amici, appositamente convocati per poter testimoniare sui fatti. E avendo sorpreso gli adulteri in flagrante, aveva ucciso Eratostene, rifiutando la sua offerta di versargli una compensazione sostitutiva della vendetta, secondo una pratica risalente alla cultura ereditata dall'etica cittadina. Eufileto non aveva sentito ragioni ed Eratostene era stato ucciso.

Come finí il processo non sappiamo: purtroppo di quasi nessuna delle storie giudiziarie raccontate dai logografi conosciamo la fine. E nulla sappiamo di

quel che successe alla moglie di Eufileto, il cui nome, tra l'altro, non viene mai pronunciato nel corso dell'orazione, ma sappiamo quali erano le conseguenze dell'adulterio sulla vita delle donne: se sorprese nelle situazioni che rendevano legittima l'uccisione del loro amante, esse non potevano piú partecipare alle cerimonie e ai culti pubblici, e se violavano questo divieto potevano essere punite con una pena a scelta da parte di chi le aveva sorprese in flagranza. E a questo si aggiungeva il fatto che, comunque, venivano ripudiate dal marito (che se per qualunque ragione non lo faceva veniva punito con la perdita dei diritti civili e politici).

Le discriminazioni di genere Non è difficile, alla luce di quanto emerso dalla ricognizione dei rapporti matrimoniali, farsi un'idea della quantità di discriminazioni e ingiustizie di cui erano vittime le donne ateniesi, previste dal diritto e rinforzate dalla prassi sociale.

A quanto già messo in luce, per completare il quadro basterà aggiungere poche ulteriori informazioni sulla loro vita, a partire dal momento in cui, ancora bambine (nel caso della sorella di Demostene, quando aveva solo quattro anni), venivano promesse in moglie dal padre a un uomo scelto per ragioni economiche, sociali o politiche

(o tutte queste ragioni messe insieme) al quale andavano spose non appena raggiunta l'età matrimoniale. Il periodo precedente alla cerimonia nuziale veniva occupato, oltre che dai soliti giochi infantili (per loro prevalentemente le bambole), dalla preparazione ai compiti domestici che le attendevano, descritti in un celebre passaggio dell'*Economico* di Senofonte, nel quale una moglie quattordicenne chiede al marito cosa possa fare per essergli di aiuto, e questi così le risponde: «puoi fare quello che gli dei ti hanno reso naturalmente capace di fare», vale a dire, come le spiega, svolgere i lavori interni necessari alla famiglia. Le

donne infatti hanno un corpo meno forte di quello degli uomini (cui toccano i compiti esterni), e hanno piú tenerezza per i neonati: oltre a procreare, quindi, le donne devono controllare la gestione e i beni della casa, e occuparsi degli schiavi ammalati².

Era una destinazione a vita, quella riservata alle donne, alla quale non esistevano alternative: nessuna donna greca immaginava per sé una sorte diversa. Neppure quella che è diventata il simbolo della ribellione femminile: Antigone, ovviamente, un personaggio celebre al punto da rendere sufficienti poche parole a ricordarne la storia.

Figlia delle nozze incestuose tra

Edipo e sua madre Giocasta, Antigone vive a Tebe, dove, dopo il suicidio di sua madre e il volontario esilio di suo padre, governa lo zio Creonte, fratello di Giocasta. I suoi due fratelli, Eteocle e Polinice, in lotta per il potere sulla città, sono morti l'uno per mano dell'altro: Eteocle difendendo la città dall'assalto dei nemici; Polinice, assediando una delle sue sette porte, difesa da Eteocle. E Creonte ha decretato: Polinice non avrà sepoltura, e chi violerà il divieto sarà lapidato.

Ma Antigone ignora il divieto: Polinice è suo fratello, rendergli gli onori funebri è un dovere più forte della legge umana che le vieta di farlo, e

decide di seguire la legge «non scritta» che le impone di violare quella cittadina.

Invano, per salvarle la vita, sua sorella Ismene, alla quale confida il proposito, cerca di convincerla a desistere: di fronte alla sua ferrea determinazione non le resta che raccomandarle di evitare che il suo progetto venga scoperto, e le promette di mantenere a sua volta il segreto. Con spietata e sprezzante freddezza Antigone le dice che la odierà se continuerà a parlarne in quel modo. Del dolore dei suoi cari per la sua volontaria, prossima morte non tiene alcun conto: non dedica un solo pensiero al fidanzato Emone

(figlio di Creonte), che alla sua morte si suiciderà.

Lucidamente, senza ripensamenti, realizza il suo progetto, programmando con caparbia, provocatoria volontà il momento in cui raggiungerà sottoterra il fratello. Sa bene che una guardia, per ordine di Creonte, sorveglia il cadavere di Polinice per sorprendere la persona che, violando il divieto, ha coperto di qualche manciata di sabbia il cadavere. Come suppone Creonte, questa persona tornerà per portare a compimento l'impresa. Inutile a dirsi, quella persona è Antigone, che infatti ritorna, perfettamente consapevole del fatto che questa volta verrà scoperta, come

ovviamente accade.

Creonte a questo punto, pur riluttante, non ha scelta, non può far altro che condannarla a morte. Era esattamente quello che Antigone voleva. Ma nel momento in cui si avvia nel luogo dove Creonte ha deciso di murarla viva (invece di lapidarla: anche le esecuzioni capitali erano *gendered*) manifesta un rimpianto per un aspetto della vita del quale la sua scelta di morte la priverà, e dirigendosi verso la sua tomba lo svela ai tebani: «guardate me, cittadini della mia terra patria all'ultimo cammino | muovere e l'ultima luce a vedere del sole... | senza che mai alle mie nozze l'inno risuoni»³.

È il matrimonio l'unico momento che le dispiace perdere della vita che vuole lasciare. Neppure lei riesce a pensare a una sorte diversa da quella di moglie: per una donna, in Grecia, non era prevista alternativa.

Come leggiamo in una tragedia di Euripide per un padre avere in casa una «vergine canuta» era la peggiore delle sventure⁴, di regola aggirata stringendo con la famiglia dell'auspicabile futuro genero un accordo matrimoniale che prevedeva una congrua dote, che, tra l'altro, era tutto quello che spettava alle figlie femmine alla morte del padre. Secondo il diritto ateniese, infatti, il patrimonio paterno andava diviso in

parti uguali tra i figli, sia naturali sia adottivi, ma – appunto – solo se maschi. Le donne (per questa ragione dette *epiproikoi*, da *proix*, dote) avevano già ricevuto la loro parte al momento del matrimonio. E a questo bisogna aggiungere che alla morte del padre, se non avevano fratelli maschi (nel qual caso venivano chiamate *epikleroi*, da patrimonio) non erano comunque sue eredi: erano solamente il tramite per cui il *kleros* veniva trasmesso ai loro figli maschi, e perché questo non finisse in mani estranee erano obbligate a sposare il parente piú stretto in linea maschile (di regola lo zio paterno).

Sono queste alcune (anche se non

tutte) delle principali discriminazioni di cui erano vittime le donne ateniesi, non solo stabilite dalla legge, ma approvate dagli ateniesi medi, che condividevano l'idea della naturale diversità delle donne teorizzata da gran parte dei filosofi, dalla quale discendeva anche il fatto che, se non erano sottoposte alla potestà paterna, fossero sottomesse a vita, come eterne minori, a un tutore (*kyrios*), in assenza del quale non potevano concludere se non piccolissimi contratti, privi di qualunque rilevanza economica.

A completare il quadro, infine, un'ulteriore discriminazione, a prima vista forse meno grave delle precedenti,

ma tutt'altro che irrilevante, legata al divorzio. Teoricamente esso era consentito per iniziativa di ambedue i coniugi, ma a ben vedere le cose non stavano affatto in questi termini.

Quando Euripide, nella tragedia che da lei prende il nome, mette in bocca a Medea la prima denuncia delle ingiustizie della condizione femminile nella storia occidentale, le fa ricordare che gli uomini, quando sono stanchi della moglie, sono liberi di uscire e distrarsi come vogliono. Ma noi, dice Medea, se ci accade di essere sposate a un cattivo marito, non abbiamo alcuna scelta: alle donne il divorzio porta vergogna. Né si può dire che, in materia

di divorzio, la perdita della reputazione (peraltro cosa gravissima, che comportava l'isolamento sociale) fosse l'unica ingiustizia di cui erano vittime.

A ben vedere la regola giuridica apparentemente paritaria che concedeva anche a loro di chiedere lo scioglimento del matrimonio in realtà non era affatto tale: a differenza dei mariti, le mogli, se intendevano divorziare, dovevano esporne le ragioni all'arconte competente in materia. Un aneddoto – come sempre molto istruttivo – racconta le reazioni degli ateniesi di fronte a un tentativo di divorzio iniziato da una donna che, nella specie, aveva senza alcun dubbio ottime ragioni per

chiederlo. La donna era la moglie di Alcibiade che un giorno, stanca delle prodezze sessuali del marito, note e oggetto di grande interesse per tutta la città, era uscita di casa per recarsi dall'arconte, ma senza riuscirvi: Alcibiade infatti, venutolo a sapere, l'aveva rincorsa, raggiunta e trascinata a casa per i capelli, senza che gli astanti mostrassero alcuna sorpresa e tantomeno la benché minima indignazione. Neppure gli eccessi di un Alcibiade giustificavano una donna che intendeva divorziare.

E infine, un'ultima constatazione: una delle conseguenze, forse la piú grave tra quelle che discendevano dalle

discriminazioni fin qui descritte, era la mancanza di ogni considerazione per il ruolo materno, ridotto in pratica all'accudimento dei figli in età infantile: superata la prima infanzia, l'educazione e la socializzazione dei figli erano affidate in parte ai padri e in parte agli amanti adulti (secondo le regole che vedremo piú avanti, parlando dell'educazione permanente degli ateniesi). Ma come sorprendersi della quasi totale inesistenza del riconoscimento sociale del ruolo materno in una città dove, come abbiamo visto, persino il ruolo fisiologico della madre veniva messo in discussione?

1.2. Padri e figli.

Ancora una volta la nostra guida è Aristotele, là dove, dopo aver descritto i rapporti coniugali, passa a ragionare su quelli tra padri e figli, concludendo che ad Atene i poteri paterni non erano dispotici: e in questo caso bisogna dire che aveva ragione, anche e soprattutto se li confrontiamo con quelli riscontrabili in altre società antiche (escludendo a questo proposito Sparta, dove alla luce di quanto abbiamo visto possiamo ben dire che la patria potestà era ben poca cosa). Ma se volgendo lo sguardo piú lontano pensiamo al mondo romano la moderazione dei poteri paterni ateniesi trova una conferma difficilmente

controvertibile.

A Roma, per cominciare, i figli non uscivano dalla potestà paterna al raggiungimento della maggiore età, ma solo alla morte del padre: o meglio solo quando non avevano più ascendenti maschi: né il padre, dunque, né il padre di questi (al quale il primo era stato sottoposto per tutta la vita). Ad Atene, invece, la patria potestà sui figli cessava nel momento in cui questi, a diciotto anni, compivano la maggiore età.

Una differenza non da poco, a volte spiegata sulla base della considerazione che una potestà della durata di quella romana sarebbe stata incompatibile con un'economia mercantile qual era quella

ateniese: non a caso, si osserva, a partire dal momento in cui l'economia romana prese a svilupparsi in quella direzione cominciarono i provvedimenti per ovviarvi.

Ma quali che ne siano le ragioni, quel che è certo è che il potere paterno ateniese era veramente, incomparabilmente meno pesante, per i figli, di quello romano. Così come erano infinitamente più limitati i poteri punitivi che spettavano ai padri ateniesi: e basterà pensare, per convincersene, che a Roma ai padri spettava il *ius vitae ac necis*, vale a dire il diritto di vita e di morte sui figli, mentre ad Atene le fonti non registrano un solo caso di esercizio

di un simile potere. La punizione estrema che un padre poteva infliggere a un figlio era la *apokeryxis*, ovvero l'espulsione definitiva e irrevocabile dalla famiglia.

Le sanzioni paterne: l'«apokeryxis» (espulsione del figlio dall'«oikos»)
Come risulta da un'orazione di Demostene, una legge assegnava al padre «non solo il potere di dare il nome ai figli, ma se vuole anche di toglierglielo e di ripudiarlo» (*apokeruptein*) (c. *Boeot.*, I, 39). E Aristotele nell'*Etica Nicomachea* commenta: «non vi è nulla di sconveniente, anzi è giusto che mentre

non è permesso al figlio scacciare il padre, sia permesso al padre scacciare il figlio. Infatti chi è in debito deve restituire, e il figlio, per quanto faccia, non avrà mai compiuto qualcosa all'altezza dei benefici ricevuti, per cui è sempre in debito».

Ma bisogna dire che, anche se prevista in teoria, della *apokeryxis* le fonti conservano pochissime tracce, che danno informazioni vaghe e incerte. Nel suo racconto della vita di Temistocle, ad esempio, Plutarco scrive che il carattere dell'eroe di Salamina era così cattivo e il suo comportamento era tale che sua madre si sarebbe suicidata e suo padre avrebbe pensato di ricorrere

all'*apokeryxis*. Ma a prescindere dal fatto che secondo Plutarco si sarebbe trattato solo di una calunnia, in ogni caso né qui né altrove è detto in cosa sarebbero consistiti questi comportamenti inaccettabili.

Ciò che le scarse testimonianze in materia consentono di dire, in definitiva, è che le ragioni che giustificavano l'*apokeryxis* erano legate a comportamenti così gravi da compromettere in modo irreparabile l'onore familiare, e che, comunque, i padri ateniesi erano riluttanti a ricorrervi, anche nei casi in cui avrebbero potuto farlo. A confermarlo, ecco un aneddoto che circolava ad

Atene a proposito dei complicati rapporti tra Pericle e suo nipote Alcibiade, delle cui sregolatezze abbiamo già avuto modo di parlare.

Rimasto orfano del padre in età giovanissima, Alcibiade era sottoposto alla tutela dei due zii paterni: Pericle, appunto, e suo fratello Arifrone, ai quali di conseguenza spettavano su di lui poteri potestativi analoghi a quelli paterni. Ma Alcibiade era un pupillo molto particolare: ricco, nobile anticonformista, provocatore, esibizionista e sin da giovanissimo irresistibile seduttore seriale, teneva spesso comportamenti disdicevoli, e un giorno era arrivato ad andarsene di casa

senza avvertirli, per raggiungere uno dei suoi amanti, e si guardava bene dal tornare, continuando a non dare notizie di sé. Un comportamento che violava due regole fondamentali: quella domestica di non lasciare la casa senza il permesso dei genitori o dei tutori, e quella sociale relativa al corteggiamento pederastico, secondo la quale i ragazzi dovevano stabilire un rapporto serio e duraturo e non avere, come Alcibiade, un numero imprecisato di rapporti passeggeri.

Di fronte alla gravità delle azioni del nipote, Arifrone aveva pensato di ricorrere all'*apokeryxis*, ma Pericle si era opposto: tutto quello che avrebbero

ottenuto – aveva detto al fratello – sarebbe stato disonorare il ragazzo per tutta la vita.

Vero o falso che sia, come tutti gli aneddoti anche questo è molto significativo, e sembra confermare l'esattezza dell'impressione di Aristotele che «forse è vero, come sembra, che nessuno voglia scacciare il proprio figlio, a meno che questi non ecceda in perversità...» (*Eth. Nic.*, VIII, 1163b).

Ad Atene, dunque, era teoricamente possibile che i figli venissero privati delle loro aspettative ereditarie, ma nei fatti questo non accadeva, o accadeva con estrema rarità. Una situazione che,

verrebbe fatto di dire, limitando il numero e la possibilità di conflitti, avrebbe dovuto garantire una pacifica convivenza tra generazioni: ma a indurci a chiedere se era veramente così si aggiunge l'esistenza di un'altra legge diretta, in modo del tutto inaspettato, alla tutela dei padri.

I doveri dei figli: la «gerotrophia» (l'obbligo di mantenere i vecchi genitori) Ad Atene esisteva una legge che imponeva ai figli di ospitare e nutrire i genitori qualora questi, giunti in tarda età, non fossero in grado di farlo da soli, e di provvedere alla loro sepoltura. Era la legge sulla

gerotrophia, dalla quale erano esentati solo coloro i cui genitori avevano tenuto comportamenti particolarmente riprovevoli, tra i quali quello di non aver rispettato il dovere, che la tradizione riconduceva a Solone, di insegnare ai figli una *techne*, vale a dire ciò che oggi definiremmo un mestiere.

A eccezione delle persone indicate da questa legge, dunque, tutti coloro che non provvedevano a mantenere e assistere i vecchi genitori potevano essere perseguiti in giudizio con un'azione (la *graphe goneon kakoseos*) il cui esperimento era tutelato da regole speciali.

In primo luogo infatti chi la esperiva

non era sottoposto alla penalità prevista per chi ritirava l'accusa o non raggiungeva un quinto dei voti favorevoli alla sua tesi. Come scrive Aristotele nella *Athenaion Politeia*, inoltre, nel corso dei processi di questo tipo agli oratori non era imposto il limite di tempo segnato dalla clessidra (*Ath. Pol.*, 56, 6). E per i figli condannati per aver violato la legge, a questo si aggiungeva il divieto di ricoprire cariche magistratuali e di partecipare alle assemblee.

È difficile – bisogna dire – non essere sorpresi da una legge che punisce con tanta forza la violazione di un dovere etico e sociale che alla luce di

quanto sin qui visto ci si sarebbe potuti aspettare i figli adempissero spontaneamente.

Il dubbio che i genitori abbandonati a sé stessi in tarda età fossero più numerosi di quanto potessimo pensare è inevitabile, e il solo modo per accertarsene è passare dalla testimonianza delle regole giuridiche a quella dei comportamenti, a darci un'idea dei quali, al di là del filtro della satira, contribuiscono in primo luogo le commedie di Aristofane.

Nelle *Nuvole*, rappresentate nel 423 a. C., il vecchio Strepsiade è angosciato dal comportamento del figlio Fidippide: «tu scialacqui la mia roba come se fossi

morto» lo rimprovera, ma senza alcun risultato, e alla fine di una vicenda ricca di aspetti tanto comici quanto nella sostanza drammatici la commedia termina con il figlio che arriva a percuotere il padre, dichiarandogli che è giusto che così sia: «quando ero un bambino, gli dice, eri tu a punirmi. Ora sei vecchio, e i vecchi sono due volte bambini» (*dis paides gerontes*): «è giusto, dunque, che ora sia io a percuotere te».

E veniamo agli *Uccelli* (andato in scena nel 414 a. C.): nella città costruita dagli uccelli tra le nuvole arriva un ateniese, che pianifica di trasferirvisi perché, gli hanno detto, in quella città

una legge consente di uccidere il padre per prendere possesso dei suoi beni (vv. 1347-52). Ed è veramente molto seccato di sapere che invece anche lí esiste la *gerotrophia* (vv. 1353-59).

Le ragioni del conflitto, dunque, erano in ambedue i casi di tipo economico: come altre fonti confermano, la dipendenza pecuniaria dei figli dai padri continuava abitualmente anche dopo il momento in cui, avendo raggiunto la maggiore età, avevano la capacità teorica di essere titolari di un patrimonio. Per un buon numero di anni, infatti, essi non disponevano di danaro proprio, a meno che il padre non avesse insegnato loro un mestiere che li aveva

resi economicamente autonomi (come la legge attribuita a Solone imponeva ai padri di fare, se non volevano perdere il diritto alla *gerotrophia*).

Ma quella legge non era stata scritta per le classi alte, per le quali il lavoro era socialmente squalificante. Gli esponenti di quelle classi, di conseguenza, per essere economicamente indipendenti dovevano attendere la morte del padre. Tutto ciò che avevano, fino a quel momento, erano le aspettative ereditarie: cosa che, tra l'altro, può aiutare a capire la ragione delle tutele previste per i figli contro i comportamenti dei padri che rischiavano di comprometterle. Ma le sorprese

riservate dal rapporto tra generazioni ad Atene non si limitano a questo.

Dalla casa alla piazza: tra commedia, filosofia e logografia giudiziaria
Sorprensamente, e in contrasto con l'idea della totale separazione, nella *polis*, tra la sfera del pubblico e quella del privato, ad Atene i conflitti generazionali avvenivano nello spazio pubblico: come appare se, tornando alle commedie di Aristofane, si riesaminano in questa prospettiva le vicende familiari raccontate nelle *Nuvole*, dove il Discorso Giusto e il Discorso Ingiusto (chiamati a sostenere rispettivamente le ragioni del padre e quelle del figlio)

altro non sono che la contrapposizione tra i valori degli anziani e quelli dei giovani, e dove il fatto che la contesa che li impegna si concluda con la vittoria del Discorso Ingiusto capovolge l'idea tradizionale della superiorità dei vecchi sui giovani in esperienza e saggezza. E a completare il quadro si aggiungono – sempre di Aristofane – *Gli Acaarnesi*, in cui i cittadini piú anziani (*gerontes palaioi*) accusano la loro città: «Voi, – dicono, – non ci assistete nella vecchiaia in modo degno di quelle celebri battaglie da noi combattute sul mare: voi ci maltrattate, permettete che, trascinati nelle liti, veniamo derisi da degli oratori giovincelli: noi non

valiamo nulla, siamo solo vecchi arnesi duri d'orecchio...» (vv. 676-682). La frattura generazionale è totale: per i vecchi doversi scontrare in giudizio con quei nuovi giovani, chiacchieroni e arroganti, è a tal punto umiliante da portarli alla conclusione che l'unico modo di risolvere il problema sia fare una legge «che preveda cause separate, così che un vecchio chiami in giudizio e condanni un vecchio, quando è accusato; e il giovane chiami e condanni il giovane» (vv. 717-719).

È una legge, quella auspicata dagli anziani, che riflette una città profondamente divisa, nella quale giovani e vecchi si contrappongono,

quasi appartenessero (o volessero appartenere) a due diverse città. Il conflitto generazionale sembra essersi trasferito dallo spazio privato a quello pubblico, inducendoci a riflettere sul rapporto tra i due spazi, e a chiederci se essi fossero davvero radicalmente separati e reciprocamente impermeabili, come per molto tempo si è pensato (sebbene oggi da molte parti se ne dubiti). E come sembrano suggerire anche alcune delle considerazioni di Aristotele sulla famiglia.

Dopo aver affermato che gli *oikoi* sono l'elemento costitutivo dello Stato, Aristotele indica ai suoi concittadini non solo l'età giusta per sposarsi, ma anche

quella in cui è bene avere figli, per evitare che questi ereditino il patrimonio familiare in un'età troppo avanzata: il confine tra il privato e il pubblico è ben lontano dall'essere invalicabile. E, soprattutto, l'idea della loro totale separazione sembra difficilmente conciliabile con le domande poste a coloro che aspiravano a ricoprire una carica pubblica. Per mitigare i possibili inconvenienti legati al fatto che, di regola, queste cariche venivano sorteggiate e che la sorte non necessariamente premiava persone ritenute «degne», chi aspirava ad assumerle – come abbiamo visto – doveva superare la *docimasia*, un

interrogatorio che consentiva ai cittadini di valutare se il candidato possedeva i requisiti etici necessari. E tra le domande che venivano poste all'aspirante alla carica, accanto a quelle che riguardavano il comportamento pubblico (come ad esempio se aveva pagato le tasse e se aveva fatto il servizio militare), ve n'erano altre che riguardavano alcuni aspetti della sua vita strettamente familiare, come il suo rapporto con i genitori e il modo in cui li trattava.

Come scrive Eschine nell'orazione *Contro Timarco* (una delle fonti piú interessanti sul rapporto pubblico-privato): «Perché mai la *polis* dovrebbe

ascoltare quel che dice chi si comporta in modo ingeneroso verso coloro che dovrebbe onorare come degli dei?»

E che dire del divieto di esercitare i diritti civili che colpiva coloro che avevano dilapidato il proprio patrimonio? Secondo quanto si diceva avesse affermato Solone, chi gestiva male il suo *oikos* avrebbe gestito ugualmente male gli affari pubblici, ed era impossibile che uno stesso uomo fosse cattivo nelle questioni private e buono in quelle pubbliche: da questo derivava il principio che non era giusto concedere la parola a chi era abile e capace nei discorsi, ma non nella vita.

Per finire, come non ricordare che

perdeva il diritto di partecipare al dibattito pubblico anche chi aveva violato la legge che vietava ai cittadini ateniesi di prostituirsi? Come Timarco, appunto, a proposito del quale Eschine dichiara che, accusandolo, egli «difendeva tutti gli ateniesi».

Oikos e *polis*, insomma, erano due mondi comunicanti, quel che accadeva nell'uno si ripercuoteva sull'altro: ivi compreso, naturalmente, quel che accadeva nel rapporto tra generazioni. Si potrebbe quasi dire che non esistevano due aree diverse di quel conflitto: il malcontento, la protesta, la ribellione dei figli erano un problema politico. Tra la famiglia e lo Stato non

c'era bisogno di canali di comunicazione, di formazioni sociali intermedie che trasferissero il disagio da una sfera all'altra. Il privato era politico.

2. La «paideia» degli ateniesi.

2.1. L'educazione femminile.

In cosa consistesse l'educazione – quel poco di educazione – che veniva impartita alle donne ateniesi è cosa che conosciamo grazie alla descrizione dei compiti riservati ad alcune di esse nelle cerimonie religiose più importanti della città, e in particolare in quelle che si

celebravano nel mese di Sciroforione, vale a dire tra la seconda metà di giugno e la prima di luglio.

Selezionate tra le appartenenti alle famiglie piú aristocratiche in modo da rappresentare le diverse fasce d'età dall'adolescenza all'età matrimoniale, esse simboleggiavano tutte le donne della città, illustrando le tappe successive della formazione di queste, che conosciamo grazie al coro con il quale, nella *Lisistrata* di Aristofane, esse ringraziano la città per l'educazione ricevuta, ricordando:

a sette anni, subito ero arrefora,
poi a dieci, come aletrice, mulivo il

grano per la Protettrice
poi portai la stola gialla come Orsa alle
Brauronie
e finalmente, divenuta una bella ragazza,
feci la canefora con la collana di fichi
secchi

(Aristoph., *Lys.*, 641-645)

Era attraverso lo svolgimento di queste pratiche rituali che le giovani donne imparavano a svolgere i loro futuri compiti, riservati, nell'ordine, alle arrefore, alle aletridi, alle orse e alle canefore.

Le arrefore erano quattro fanciulle dai sette agli undici anni di età, scelte in occasione della festa in onore di Atena

dall'arconte *basileus*, a due delle quali spettava il compito di tessere il nuovo peplo per la dea, successivamente portato in processione alla statua di questa, insieme ad alcuni oggetti sacri e misteriosi, mentre alle altre due spettavano compiti non precisati, presumibilmente consistenti in altri servizi alla dea o ad altre divinità.

Le aletridi, attorno ai dieci anni di età, erano incaricate di macinare il grano per le focacce da offrire alla dea. Le orse, di età probabilmente tra i sette e i dodici anni, erano così chiamate perché celebravano un rito simbolico di espiazione in onore di Artemide, legato alla morte di un'orsa, e svolgevano un

periodo di servizio presso il tempio di Atena a Brauron, a circa trenta chilometri da Atene, dove «fare l'orsa» significava abbandonare simbolicamente lo stato di selvatichezza (caratteristico sia dell'animale che dell'età infantile della giovanissima donna) per imboccare la strada che portava al matrimonio.

Le canefore, infine, erano giovani donne di quattordici-quindici anni, che partecipavano, riccamente vestite e ingioiellate, alla solenne processione che si svolgeva nel corso delle Panatenee, la festa piú importante della città, con il compito di trasportare un canestro nel quale erano contenuti gli

arredi del sacrificio, tra i quali il coltello nascosto da chicchi di grano. Data la solennità della cerimonia e il gran numero di persone che vi assistevano, le canefore rappresentavano agli occhi degli astanti le giovani donne ormai pronte alla celebrazione delle nozze.

Era questo il percorso educativo che, simbolicamente, tratteggiava i compiti femminili, rigorosamente legati alla preparazione della loro vita sino al momento in cui veniva celebrato il matrimonio, che segnava il limite, anche cronologico, oltre il quale non era più necessario insegnar loro alcunché.

2.2. L'educazione permanente maschile.

Ben diversa, piú articolata e complessa di quella femminile era la *paideia* maschile, che come quella di tutti i maschi greci era permanente, e in quanto tale affidata a una serie di pratiche sociali che accompagnavano il passaggio attraverso le diverse età della vita.

Ad Atene queste tappe erano l'*ephebia*, la frequentazione dei ginnasi, l'esperienza (prima nel ruolo passivo e poi in quello attivo) di una relazione pederastica, la partecipazione ai simposi e la frequentazione dei teatri.

L'*ephebia* era un'istituzione spesso

paragonata (ma ben piú articolata e complessa di questo) a un servizio militare della durata di due anni, nel corso del quale i giovani a diciott'anni – quando come sappiamo uscivano dalla potestà personale paterna – venivano addestrati al mestiere di cittadini, ricevendo un'educazione non solo militare, ma anche letteraria e musicale, al termine della quale, dopo aver prestato giuramento di obbedire alle leggi della patria e di onorare i culti pubblici, ricevevano dallo Stato delle armi e cominciavano a esercitare il ruolo di cittadini con il compito di difendere le frontiere.

I *ginnasi* erano qualcosa di molto diverso da quello che fino a qualche anno or sono indicava un momento del curriculum scolastico (oggi chiamato «biennio»). Erano dei luoghi che noi forse chiameremmo piuttosto «palestre», nelle quali i giovani si esercitavano in attività di atletica «leggera» come il lancio del disco o del giavellotto, la lotta e il pugilato.

Nel tempo essi si diffusero assumendo una tale importanza nella vita degli ateniesi da far dichiarare a Pausania, nel II secolo d. C., che una città senza ginnasi era inconcepibile (Paus., 10, 4, 1). E bisogna dire che, data la loro funzione, era effettivamente

così, per ragioni legate alla loro storia e alle profonde trasformazioni della storia dei Greci nei secoli in cui – come abbiamo avuto modo di vedere – questi si erano lentamente trasformati da una massa di sudditi sottoposti a sovrani di regni piú o meno potenti, in liberi cittadini organizzati in *poleis*: e con le *poleis* era nata la falange oplitica, una nuova formazione militare composta da uomini armati di una lancia e uno scudo (del diametro di circa sessanta-novanta centimetri), della quale era parte anche la classe media, con la sola esclusione dei teti, che non potevano pagarsi il costo dell'equipaggiamento.

Una vera e propria rivoluzione, che

cambiò anche il modo dei Greci di fare la guerra: a combatterla, infatti, non erano piú solo i nobili, per i quali l'addestramento fisico di tipo agonistico era sempre stato strumento di sopravvivenza in battaglia, di conquista, e del mantenimento della considerazione sociale. Ora a combatterla erano tutti i cittadini, la maggior parte dei quali non disponeva di luoghi attrezzati per allenarsi al nuovo compito, a eccezione dei ginnasi, la cui esistenza era fondamentale alla sopravvivenza delle *poleis*, e che, nel tempo, acquistò anche un'altra funzione.

Da locale dedicato esclusivamente all'esercizio fisico, infatti, esso divenne

luogo dove si svolgevano attività culturali di vario genere, dove si tenevano conferenze e lezioni, dove gli autori davano lettura delle proprie opere, dove si organizzavano feste e banchetti, si assisteva a rappresentazioni teatrali e ci si recava per discutere di politica e di filosofia e dove incidentalmente (ma a ben vedere non tanto) gli adulti potevano ammirare la bellezza dei giovani atleti. Un ampliamento delle sue funzioni a seguito del quale il ginnasio divenne anche il luogo privilegiato nel quale gli adulti, per i quali i bei ragazzi erano un'irresistibile tentazione erotica, potevano incontrarli, fare la loro

conoscenza e corteggiarli, come dimostra, per limitarci a uno tra i tanti possibili esempi, il comportamento di Socrate, il giorno in cui in una palestra, appunto, dove stava discutendo con gli amici i problemi relativi all'educazione dei giovani, accadde che il giovane e bellissimo Carmide andasse a sedersi vicino a lui: «A questo punto, – racconta Socrate, – io non capii piú niente, e quando egli mi fissò con certi occhi che è impossibile dire, come se volesse chiedermi qualcosa... e allora diedi uno sguardo sotto la sua tunica e il sangue mi andò alla testa, e non fui piú padrone di me...» (Plat., *Carm.*, 155c-e).

Ovviamente non conosciamo il

seguito (ammesso che ci sia stato). Ma non possiamo dubitare del fatto che, a questo punto della loro storia, le palestre fossero uno dei luoghi nei quali aveva inizio il corteggiamento destinato, se accolto, a dar vita a una relazione pederastica: vale a dire a un'altra importantissima istituzione paideutica.

La pederastia A differenza di quel che accade quando si parla della pederastia a Sparta, a proposito della quale le fonti sono poche e contraddittorie, quando l'interesse si sposta su Atene le cose cambiano radicalmente, e le testimonianze sui rapporti pederastici si moltiplicano, dandoci informazioni non

solo sui limiti entro i quali il rapporto era ammesso e civicamente valorizzato, ma anche sulle regole sociali del suo svolgimento, a partire dalla fase del corteggiamento.

E poi, ancora, abbiamo la descrizione dei tormenti amorosi di poeti come Alceo, Anacreonte, Teognide, Ibico, Pindaro e persino di Solone, che oltre che «arbitro e legislatore» era un uomo che come tutti amava i ragazzi e scriveva di quando «nel caro fiore dell'età, vago d'amasî, | brami le cosce e la bocca soave»⁵.

Sono testimonianze, quelle letterarie, di grande valore storico, grazie alle quali siamo in grado di sapere che la

prima e ineludibile condizione alla quale la coppia pederastica era socialmente valutata in modo positivo era l'asimmetria anagrafica tra i partner.

Uno di questi, infatti, vale a dire il ragazzo (*pais*) «amato», doveva aver raggiunto i tredici anni e non aver superato i diciassette-diciotto: prima dei tredici si temeva che potesse cadere vittima di malintenzionati che volevano approfittare di lui. E raggiunti i diciotto, essendo ormai un adulto e un cittadino, era considerato non solo sconveniente ma vergognoso che continuasse a essere il partner passivo del rapporto.

Per i Greci la virilità si identificava con l'attività in tutti i campi, da quello

militare a quello politico a quello sessuale: il giovane *ex pais*, dunque, doveva smettere di essere un «amato» e attendere il momento in cui raggiungeva l'età per poter corteggiare e diventare l'«amante» di un giovane.

Ma a quale età, più precisamente, e fino a quale età era consentito avere il ruolo di amante? Trattandosi di un ruolo socialmente e politicamente importante si riteneva fosse appropriato aver prima terminato i due anni del servizio militare, vale a dire aver compiuto i vent'anni e averne lasciati trascorrere alcuni altri. Solo a quel punto, si pensava, un cittadino era idoneo al compito di amante, che a partire da quel

momento poteva continuare ad avere, teoricamente, sino al compimento dei sessant'anni: l'età in cui, per i Greci, cominciava inesorabilmente la vecchiaia, e terminavano le gioie dell'amore.

Ma questa era solo la teoria: Sofocle, per fare un celebre esempio, era noto per una disavventura amorosa che, si raccontava, gli era accaduta quando, avendo già sessantacinque anni, aveva condotto sulle mura di Atene un bel ragazzo, che ne aveva approfittato, alla fine dell'incontro, per rubargli il mantello.

Viene il dubbio che i limiti massimi di età per dedicarsi alle storie d'amore,

omo o eterosessuali che fossero, dipendessero dalle condizioni fisiche individuali e soprattutto dallo status sociale ed economico: esattamente come oggi.

Per concludere, tornando al ruolo pedagogico della pederastia: come scrive Platone era una relazione che per sua natura «subito comincia a educare» (*epicheirei paideuein*) (*Simp.*, 209c).

I simposi I simposi erano riunioni serali, che non di rado duravano fino a tarda notte, durante le quali, mangiando e soprattutto bevendo insieme, come dice il nome «simposio» – da *syn pinein*, bere insieme, appunto – i convitati

ascoltavano i versi di poeti lirici (da Alceo ad Anacreonte, da Teognide a Senofane e via dicendo) e assistevano a spettacoli di danza ed esibizioni acrobatiche.

Sin qui – si direbbe – niente piú di un'occasione di piacevole intrattenimento. Ma cosí non era: o meglio, non solo. I simposi erano un momento fondamentale nella *paideia* dell'aristocrazia. Arrivati a un certo punto della serata, infatti (quando, terminata la cena vera e propria, si iniziava a bere), l'atmosfera cambiava. Aveva allora inizio la discussione dell'argomento che in precedenza (al momento dell'invito, o all'inizio della

serata) era stato scelto, secondo regole di comportamento, ivi compreso l'ordine degli interventi, il cui rispetto era affidato a un «simposiarca», vale a dire il capo della serata, al quale spettava anche decidere le proporzioni della mescolanza tra vino e acqua.

I Greci, infatti, non bevevano mai vino puro. Il loro vino era molto alcolico, a causa della vendemmia tardiva: dopo la caduta delle foglie, come dice Catone nel *De agricultura*, quando il vino era *percoctus*. Ma essi ritenevano l'ubriachezza indegna di un uomo civilizzato: solo i barbari (per definizione incivili, secondo loro) bevevano fino a ubriacarsi; «come uno

scita», dicevano con spregio. L'ubriachezza andava evitata, dunque: ma il vino era un dono degli dei (più precisamente, di Dioniso), e assunto nella giusta misura aveva proprietà benefiche, non solo per la piacevole alterazione che poteva dare, ma anche perché rivelava le migliori qualità dell'animo.

L'importanza educativa del simposio è evidente: esso consentiva di sperimentare i piaceri della vita, secondo una regola che i Greci consideravano fondamentale. La mescolanza del vino e dell'acqua realizzava un modello di comportamento che non era né quello dell'asceti né

quello della frustrazione: era quello della giusta misura.

Il teatro Infine, ma certo non da ultimo, ecco il teatro, che ad Atene non era semplice intrattenimento. Era una delle piú importanti istituzioni pedagogiche, e svolgeva la sua funzione grazie alla regola della «distanza tragica»: quel che veniva portato sulla scena doveva distaccarsi dalla particolarità, dalla specificità del presente. La regola era considerata cosí imprescindibile che, a distanza di mezzo secolo, gli ateniesi ricordavano ancora il giorno in cui Frinico, uno dei primi poeti tragici, nel 492, aveva messo in scena il saccheggio

di Mileto, compiuto dai Persiani solo due anni prima.

Come racconta Erodoto, il pubblico si era sciolto in lacrime e Frinico era stato accusato di aver ricordato «sventure nazionali» (*oikeia kakà*), ed era stato multato con ben 1000 dracme. E gli ateniesi avevano stabilito che il suo dramma non sarebbe mai piú stato rappresentato (Herod., VI, 21).

Pur senza riferimento a questioni contingenti, gli argomenti trattati riguardavano problemi comuni, in quel momento importanti per la città, ma fuori della realtà e trasferiti nel tempo del mito: è questo quello che voleva la regola della distanza tragica e che rende

il teatro greco riproponibile in qualunque epoca e in qualunque situazione, applicato a mondi diversi e lontani. Ecco perché non c'è alcun bisogno di attualizzarlo, come spesso si dice, perché di per sé è sempre e comunque attuale.

Ma torniamo ad Atene, e prendiamo ad esempio di quanto sin qui detto il *Prometeo incatenato* di Eschilo (parte di una trilogia per il resto andata perduta, che comprendeva, rispettivamente prima e dopo quello «incatenato», un Prometeo portatore di fuoco e un Prometeo liberato), andato in scena attorno al 470 a. C.

Prometeo, figlio del Titano Giapeto,

apparteneva a una stirpe divina. Ma amava molto gli esseri umani, ai quali un giorno, dopo averlo rubato agli dei, fece dono del fuoco: lo strumento che consentí loro di intraprendere la strada del progresso, accorciando la distanza che li separava dagli immortali. Per punirlo, Zeus lo fece incatenare a una roccia agli estremi confini del mondo, immobilizzato da catene di ferro che lo serravano agli arti e al torace, condannato a subire atroci, infiniti tormenti. Cosí il Titano ribelle veniva rappresentato da Eschilo sulla scena ateniese. Donando il fuoco, Prometeo aveva consentito loro di intraprendere il cammino della civiltà. È Prometeo

stesso a fare l'elenco delle benemerienze conquistate nei confronti dell'umanità, che si conclude con una orgogliosa rivendicazione: «tutte le arti (*technai*) dei mortali vengono da Prometeo» (vv. 442-471; 476-506).

A dimostrare l'importanza del tema, nella Atene dell'epoca, sta il suo ritorno, di lí a trent'anni, nello splendido primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle, andata in scena nel 442 a. C. Ma la prospettiva di Sofocle era diversa. In Eschilo, Prometeo è un eroe benefattore e la visione eschilea del progresso è fondamentalmente ottimistica, alle origini di esso il poeta riconosce il dono di un dio: ribelle,

certo, ma pur sempre un dio. In Sofocle, invece, il rapporto tra l'essere umano e il progresso è visto in termini problematici: l'umanità ha trovato rimedio a tutto, tranne che alla morte.

«Polla ta deina», dice il coro (vv. 332-375): molte sono le cose mirabili, ma nessuna è piú mirabile dell'uomo: «egli attraversa il canuto mare, pur nel tempestoso Noto avanza, fra le onde muovendo che ingolfano intorno: ed eccelsa tra gli dei la terra eterna infaticabile travaglia, volgendo gli aratri di anno in anno, rivoltandola con la prone equina... e domina con i suoi ritrovati l'agreste animale vagante per i monti, e il cavallo dalla folta cervice

sottoporrà al giogo ricurvo, e il montano instancabile toro e parola e pensiero celere come vento e impulsi a civili ordinamenti da solo apprese, e a fuggire i geli inospitali... e mai privo di risorse per qualunque cosa accada: da Ade soltanto non troverà scampo, pur se ha escogitato salvezza da mali incurabili... Possedendo l'inventiva della *techne*, talora verso il male talora verso il bene muove...»

L'uomo può prendere, dunque, sia la via del bene, sia quella del male, può fare della *techne* un uso giusto, ma se il suo coraggio diventa arroganza può farne un uso cattivo (vv. 364-371).

La civiltà e il progresso sono il frutto

dell'ingegno umano. L'uomo, «la piú mirabile tra quante cose mirabili esistono» (vv. 333-363) guarda con orgoglio alle sue conquiste: ma sa che queste portano con sé un pericolo. Il valore morale del progresso dipende dall'uso che l'essere umano ne fa. Il dio è scomparso. È un'etica laica, quella che Sofocle esorta i suoi concittadini a discutere, con questi versi. Un'etica per la quale l'essere umano non attribuisce piú agli dei quanto gli accade, nel bene e nel male, ma sa di poter essere autore delle sue scelte e si sente responsabile di quanto ha compiuto consapevolmente e volontariamente, assumendosene con questo il peso: è l'etica della

responsabilità. Inutile e assolutamente superfluo sottolineare l'attualità e l'importanza odierna di un simile discorso.

1. Come veniamo a sapere da un'orazione di Demostene (c. *Aristocr.*, 53).
2. Xenoph., *Symp* , capp. VII-X.
3. Soph., *Ant.*, vv. 916-919.
4. A volte drasticamente evitata vendendo la figlia di troppo: cfr. Eurip., *Helena*, 283.
5. Solone, fr. 25 West, in *Lirici greci*, trad. di F. M. Pontani, Einaudi, Torino 2008, p. 51.

Parte terza

*Miraggio e miracolo: due modelli a
confronto*

I.

Le istituzioni politiche

Lo abbiamo dichiarato nelle avvertenze ai lettori ed è arrivato il momento di ripeterlo: questo libro è nato dal desiderio di capire se e fino a che punto corrisponda a realtà la rappresentazione che fa di Sparta e Atene due Stati-città a tal punto diversi da essere inevitabilmente destinati allo scontro in una guerra spesso non senza

motivo considerata una sorta di suicidio collettivo dei Greci.

Come pure già detto, è importante ricordare che la constatazione di analogie e diversità nelle loro rispettive culture non comportava e non comporta, da parte di chi scrive, l'attribuzione all'una o all'altra di maggiori meriti o, secondo i casi, demeriti: è solo un tentativo di capire se e fino a che punto la loro rappresentazione ideale corrisponda alla loro storia, e quanto ci sia di vero nell'idea tralazia di una Sparta a tal punto «diversa» da far parlare di una sua presunta «unicità».

Le considerazioni che seguono (ben lontane dunque dalle cosiddette abituali

«conclusioni») si propongono di approfondire alcuni degli argomenti che sembrano conservare le tracce più rilevanti di una differenza tra l'organizzazione sia politica sia sociale delle due città, a partire dall'analisi delle loro istituzioni politiche, che, come in tutti gli Stati-città, prevedevano tre istanze del potere. Si trattava di un'assemblea popolare, un Consiglio degli anziani e delle magistrature, intendendo per tali le cariche pubbliche assunte da cittadini ai quali veniva affidata la gestione di specifiche esigenze della comunità, dal controllo della vita familiare all'assunzione di alcune cariche religiose e via dicendo,

per arrivare al comando dell'esercito in pace e in guerra. Ecco, di seguito, un rapido e sintetico confronto tra le istanze del potere nelle due città.

1. *Le differenze.*

Nelle magistrature Una significativa differenza nelle magistrature si manifesta già in età monarchica, quando Atene è retta da un unico *basileus*, e Sparta da una diarchia regia. Ma l'aspetto più interessante non sta tanto nel numero dei re quanto nella diversa provenienza del loro potere: nel caso di Atene non ci sono tracce di una

trasmissione del potere in via genealogica.

A Sparta, invece, i re discendevano da due antiche famiglie aristocratiche: già in origine, dunque, Sparta aveva una struttura decisamente e fortemente piú elitaria di quella di Atene, che si mantenne a lungo nel tempo. Per poter cogliere mutamenti che limitassero almeno in parte i privilegi aristocratici si dovette attendere la nascita della magistratura degli efori, che duravano in carica un solo anno, e venivano eletti da tutti i cittadini e fra tutti i cittadini.

Ad Atene, invece, i magistrati (la cui carica in età classica era annuale) venivano scelti per lo piú tramite

sorteggio, ivi compresi quelli civili piú importanti, come i nove arconti. Fra le poche cariche elettive, la piú importante era rappresentata dai dieci strateghi, capi delle forze armate.

Nei Consigli degli anziani Il Consiglio degli anziani spartano, che come abbiamo visto era detto Gerousia, era composto da trenta persone, che duravano in carica a vita, ventotto delle quali elette tra i cittadini che avevano superato i sessant'anni, cui si aggiungevano i due re. Anche se criticato da Aristotele, come abbiamo visto, il sistema di selezione dei ventotto membri elettivi era comunque ispirato al

desiderio di individuare i migliori.

E veniamo ad Atene, dove la vita del Consiglio degli anziani fu non poco movimentata. L'antico Consiglio, il già citato Areopago, nel V secolo venne infatti privato dei suoi poteri a opera di Efialte (con la sola eccezione della giurisdizione in materia di omicidio volontario), e quindi venne formalmente affiancato – ma di fatto sostituito – da una nuova Boulé, creata da Clistene, detta «dei cinquecento», composta appunto da cinquecento persone nominate dapprima con un sistema misto sorteggio-elezione e quindi esclusivamente a sorteggio, il cui carattere democratico, evidente già dal

numero dei consiglieri, era potenziato dal controllo del popolo sull'operato di questi grazie alla procedura della *docimasia* e dall'obbligo, al termine del mandato, di rendere conto del danaro amministrato.

Esisteva, però, al di là delle differenze, una competenza comune al Consiglio degli anziani spartano e a quello ateniese, rappresentata dal *probouleuma*, ovvero il parere preventivo e positivo indispensabile perché una proposta potesse essere approvata dall'assemblea popolare, la cui rilevanza era però diversa nelle due città.

Nelle assemblee popolari Pur essendo in ambedue le città aperta a tutti i cittadini maschi, l'assemblea popolare di ciascuna aveva poteri molto diversi. Ad Atene aveva competenze ampie, che andavano dalle questioni di politica interna ai trattati di pace e di alleanza alla dichiarazione di guerra, e qualunque cittadino poteva prendervi la parola e avanzare proposte da sottoporre ad approvazione.

A Sparta invece «nessuno aveva il diritto di fare proposte, – scrive Plutarco, – a eccezione dei re e dei *gerontes*» (i membri della Gerousia) (Plut., *Lyc.*, 6, 6). E nonostante, grazie a Licurgo, le riunioni dell'assemblea da

occasionali fossero diventate periodiche, i poteri erano veramente pochi, e diminuirono ulteriormente quando venne introdotta la magistratura degli efori, ai quali spettava di controllare annualmente l'intera attività di governo. All'assemblea, in materia di politica interna, non rimase che il compito di ratificare proposte già concordate fra gli organi costituzionali. In materia di politica estera, invece, le assemblee della Lega peloponnesiaca in Tucidide sembrano mostrare che avesse un ruolo piú rilevante.

Concludendo, tra le istanze istituzionali del potere politico a Sparta e ad Atene esistevano indiscutibili

differenze. Ma erano sufficienti, queste differenze, a far dimenticare la comune appartenenza al numero delle *poleis*?

2. *I tratti comuni.*

Le specificità dell'organizzazione politica spartana e di quella ateniese, per quanto rilevanti, non potevano essere la causa di una loro incompatibilità. Né a giustificarla può valere il rapporto di Sparta con città oligarchiche con le quali, tra l'altro, Atene non giunse mai al livello di conflittualità raggiunto con questa. La possibilità che l'organizzazione interna

delle *poleis* fosse diversa apparteneva fisiologicamente al concetto e alla natura degli Stati-città, autonomi e indipendenti, e non impediva loro di condividere caratteristiche comuni, dalle quali discendeva in primo luogo quella di assicurare una grande quantità di tempo libero ai cittadini appartenenti alle classi privilegiate, i cui problemi materiali e finanziari – quale che fosse il regime interno della *polis* – venivano risolti dal lavoro di una popolazione asservita¹.

Grazie allo sfruttamento di queste persone (poco importava che fossero schiavi o iloti) le classi privilegiate, oltre a dedicarsi come e quando

volevano a svariate attività fisiche, ludiche e culturali, potevano soprattutto esercitare il loro «mestiere di cittadini», ribattezzato da Paul Veyne «militanza politica», che comportava la partecipazione attiva alle riunioni degli organi collegiali e l'assunzione delle cariche magistratuali. Quello che univa Sparta e Atene come *poleis*, in definitiva, era assai più importante di quello che le divideva.

1. P. Veyne, *L'Empire gréco-romain* cit., trad. it., p. 69, al quale si rimanda per le altre, non meno importanti caratteristiche comuni.

II.

Le istituzioni sociali

Passando dalle istituzioni politiche a quelle sociali, gli argomenti sui quali concentreremo l'attenzione sono quelli ai quali – pensando potessero serbare le tracce piú significative delle differenze – abbiamo dedicato maggiore spazio tanto nelle pagine dedicate a Sparta quanto in quelle dedicate ad Atene, piú specificamente rappresentate dalla

condizione femminile e dai rapporti omoerotici. Ma prima di verificare la rispondenza a realtà di questa impressione, sono necessarie – e di dovere – alcune parole su un aspetto di queste istituzioni nelle quali tra Sparta e Atene si riscontra un'identità.

1. *La stessa divinità protettrice.*

Abitualmente legata alla città di Atene dall'identità del nome, la dea Atena era anche la protettrice di Sparta: fatto, quest'ultimo, del quale si parla molto meno per le ben note ragioni legate alla scarsità delle notizie in

materia, peraltro già di per sé sufficienti a confermare quanto sopra detto.

Cominciamo da Atene, sulla cui Acropoli a ricordare questo ruolo della dea sta il Partenone, all'interno del quale si trovava la celebre statua in oro che la rappresentava, scolpita da Fidia. E a confermare l'importanza del culto legato alla sua figura sta il ricordo della celebrazione, ogni anno (il 28 del mese di Ecatombeone, corrispondente alla fine di luglio), delle feste più importanti della città, dette «Panatenaiche».

Non diversamente che ad Atene, anche a Sparta una prova del suo ruolo di protettrice si trova in un santuario. O meglio, per essere più precisi, nel

rifacimento di un santuario a lei dedicato (detto *Chalkioikos*, dai muri ricoperti con lastre di rami di bronzo), attribuito allo scultore spartano Gitiadas, vissuto nel VI secolo a. C., che avrebbe anche composto un inno in onore della dea e scolpito una sua statua in bronzo. Ma l'indizio piú interessante dell'importanza di Atena sta nel collegamento del suo culto con l'attività che gli spartani ritenevano il momento e il compito civico piú alto della loro vita, vale a dire la guerra: in suo onore, infatti, venivano celebrati appositi, speciali sacrifici ogniqualvolta l'esercito attraversava il confine del territorio cittadino.

Evidentemente, non è nel campo delle pratiche religiose che vanno cercate le differenze tra le due *poleis*: per verificarne l'esistenza meglio passare ai settori individuati come i piú «sospetti».

2. *La condizione femminile.*

2.1. Le regole giuridiche.

Una delle differenze tra le condizioni di vita delle donne spartane e di quelle ateniesi sta nelle regole giuridiche, che alle spartane concedevano diritti negati alle ateniesi, a partire – pare – dalla legge attribuita a un magistrato di nome Epitadeo (della cui reale esistenza

peraltro alcuni dubitano). Preoccupato dal problema della *oligantropia*, come veniva chiamata la crescente diminuzione del numero degli spartati, Epitadeo, nel V secolo, avrebbe stabilito che i lotti di terreno (*kleroi*), che sino a quel momento si erano trasmessi sempre e solo di padre in figlio maschio, potessero essere venduti *inter vivos* e trasmessi ereditariamente anche alle figlie: cosa, questa, che piaceva assai poco, per non dire che non piaceva affatto a Plutarco. Nel riportarla, infatti, egli osserva che Epitadeo non aveva imposto quella legge nell'interesse della città, ma per ragioni egoistiche, legate ai suoi dissapori con il figlio, e che così

facendo aveva distrutto una *rhetra* sino a quel momento perfetta e mai toccata (Plut., *Agis*, 5, 1-3).

Poco importa che a Plutarco quelle disposizioni, la cui storicità sembra peraltro accertata, non piacesse¹. Poco importa pure come egli valutasse la regola secondo cui, se un padre moriva senza lasciare figli maschi, il suo patrimonio passava alla figlia (in questo caso chiamata *patroukos*).

Quel che a noi interessa è la distanza che separa questa regola da quelle che ad Atene, come abbiamo visto, stabilivano che l'equivalente della *patroukos* spartana, chiamata *epikleros* (termine con involontaria ironia spesso

tradotto con la parola «ereditiera»), fosse solamente il tramite grazie al quale il patrimonio paterno passava ai figli maschi: e per evitare che questo finisse in mani estranee, la *epikleros* era obbligata a sposare il suo parente più stretto in linea maschile.

Era una posizione non poco diversa e non poco privilegiata, quella della *patroukos* spartana rispetto a quella della *epikleros* ateniese, tra l'altro confermata da quello strumento essenziale che è la comparazione. Nella fattispecie tra il sistema legislativo spartano e quello di un'altra città di lingua e cultura dorica: la cretese Gortina, alla cui legislazione la

tradizione vuole – tra l'altro – che si fosse ispirato Licurgo.

2.2. Una parentesi cretese. La «Grande epigrafe» di Gortina e l'importanza della comparazione.

Secondo un uso dell'isola di Creta, sconosciuto e impensabile a Sparta, nella città di Gortina gran parte delle leggi in vigore nel V secolo a. C. furono scritte in forma di documento, e come nelle altre città in cui ciò accadeva questo fu esposto al pubblico.

Chiamato abitualmente la «Grande epigrafe», il documento – oltre a essere unico dal punto di vista archeologico

per la monumentalità, che lascia veramente sbalorditi e che chiunque si rechi in loco può ancor oggi constatare — ha anche e soprattutto un eccezionale valore storico, essendo l'unico che ci trasmette il corpus quasi completo delle leggi di una città. Tra le quali, per tornare all'argomento di partenza, stanno anche quelle relative alla *patroukos* (a Gortina *patroiokos*), alla quale era concesso di rifiutare il marito designato dalla legge nell'ambito dei parenti collaterali dal lato paterno, e di sposare chi volesse, a due condizioni: la prima era che scegliesse il marito all'interno della stessa tribú e la seconda che cedesse al marito rifiutato metà del

patrimonio, tranne la casa di città e quanto in essa contenuto.

E non è tutto: la Grande epigrafe prevedeva che, se un padre morendo lasciava sia figli sia figlie, queste, anche se in posizione diversa dai fratelli, partecipassero all'eredità, ricevendo con le sorelle un terzo dell'eredità, e potessero disporne anche dopo il matrimonio, gestendo da sole i beni di loro proprietà personale (chiamati *matroia*) e concludendo, senza bisogno dell'assistenza di parenti o guardiani, atti come la compravendita e il pignoramento. Unica discriminazione rispetto ai maschi era l'incapacità di adottare un figlio.

In caso di divorzio e di morte del marito, infine, se non avevano avuto figli, le donne potevano riprendersi i propri beni, e al momento della morte la loro successione si apriva secondo le stesse regole di quella nei beni maschili².

L'importanza della Grande epigrafe nel tentativo di recuperare informazioni sulla condizione delle donne spartane è piú che evidente. Senza che si possa estendere automaticamente a queste l'applicabilità delle singole regole gortinie, quel che emerge dal confronto è l'evidente analogia nel modo di concepire i rapporti di genere a Sparta e in quella città, dove la componente

femminile non era considerata dal punto di vista intellettuale naturalmente inferiore a quella maschile, come altrove e in particolare ad Atene. E il fatto che si tratti di due città doriche – anche se non è di per sé determinante – è tuttavia un elemento da prendere in considerazione quando si ragiona sull'argomento.

2.3. La costruzione della madre spartana e il riconoscimento pubblico della sua gloria.

Il rapporto tra le madri spartane e i loro figli viene abitualmente contrapposto a quello tra le madri ateniesi e i loro, che come sappiamo era

ben poca cosa. A Sparta, nonostante i figli maschi lasciassero la famiglia a sette anni, e il tempo che da adulti potevano dedicare agli affetti familiari fosse inevitabilmente molto limitato, si ritiene che quel rapporto fosse non solo importante, ma molto gratificante per le madri. A provarlo si ricorda che le usanze spartane non prevedevano la registrazione dei nomi sulle tombe, ma per le madri dei morti in battaglia si faceva eccezione alla regola e si indicava il nome della defunta. Accanto a questo privilegio si ricordano gli onori tributati in vita alle madri in riconoscimento del loro ruolo, a testimoniare i quali starebbero quegli

incredibili strumenti di propaganda che come sappiamo erano gli *apophthegmata*.

Senonché, a ben vedere, di tutto questo si può dare anche un'altra lettura, la cui maggior credibilità si basa su una considerazione che sembra difficilmente discutibile: a Sparta l'evento fondamentale della vita di una donna non era il matrimonio, ma la nascita di un figlio (o, tanto meglio, di piú figli), purché di sesso maschile. Il matrimonio, sebbene indispensabile a questo fine, altro non ne era che il presupposto, e la maternità biologica era del tutto irrilevante per lo Stato, quando il neonato era di sesso femminile: quel che

gli interessava era solo il parto di un maschio. Il pubblico riconoscimento della gloria, il rispetto e la celebrità spettavano solo alle donne che avevano partorito un «figlio di Sparta».

Come non ricordare, a questo proposito, la celebre risposta di Gorgò, la moglie di Leonida, a una straniera che le aveva detto che le donne spartane erano le sole che comandavano gli uomini? Orgogliosamente Gorgò la zittì comunicandole che «noi sole, infatti, generiamo uomini» (Plut., *Lyc.*, 14, 3-8)³. Accanto a questa battuta ne esistono altre, analoghe, attribuite a sconosciute che rappresentavano tutte le madri spartane: una certa Archileonide, ad

esempio, che, essendo suo figlio Brasida morto in battaglia, aveva chiesto ad alcuni stranieri che le avevano fatto visita se questi fosse caduto in modo degno di Sparta. E quando le era stato detto che a Sparta non esisteva un uomo come suo figlio, Archileonide se n'era quasi risentita: «Brasida era un valoroso, – aveva convenuto, – ma la città degli Spartani ne ha molti migliori di lui» (Plut., *Lyc.*, 25, 8-9). E un'altra, di nome Girtiade alla notizia della morte del figlio Acrotato aveva commentato: «Avendo di fronte i nemici, non doveva o essere ucciso da loro, o ucciderli?» Non aveva dubbi, Girtiade: un figlio morto in modo degno era meglio di uno

sopravvissuto alla sconfitta, che altro non rappresentava se non una prova di codardia. E, per finire, un'altra madre dal nome ignoto, alla notizia della morte in guerra del figlio: «Siano pianti i codardi, io ti seppellisco col ciglio asciutto, o figlio mio e di Sparta».

È un argomento molto più complesso di quanto possa sembrare a prima vista, quello della condizione delle donne spartane. Alla luce del confronto con le altre donne greche il problema sembra di facile soluzione: lo abbiano detto e ridetto, la loro condizione era decisamente migliore di quella delle ateniesi, e il loro ruolo materno aveva un pubblico riconoscimento che non

aveva equivalenti in Grecia, e trova un possibile parallelo solo a Roma, dove l'orgoglio materno di Cornelia, la celeberrima madre dei Gracchi, può senz'altro essere avvicinato a quello di una madre spartana.

Ma a Sparta – a differenza che a Roma – la gloria delle madri era legata esclusivamente alla morte sul campo dei figli maschi: solo per la morte di quei figli, dicono gli *apophthegmata*, le madri spartane piangevano.

Come non chiedersi quali fossero i costi psicologici ed emotivi di un simile riconoscimento del ruolo materno in un sistema in cui lo spazio del pubblico arrivava a cancellare quello del privato,

e dove il prezzo richiesto alle donne per entrare in quello pubblico prevedeva la cancellazione (o quantomeno il dovere di nascondere l'esistenza) di legami affettivi, come quelli tra madri e figli (femmine o maschi, valorosi o imbelli che fossero) che vengono abitualmente definiti «naturali»? Qualunque cosa si intenda con questa parola e a prescindere dall'acceso dibattito sul fatto che esistano affetti, emozioni e sentimenti puramente tali, che qui ovviamente non possiamo affrontare⁴, quel che importa è che – naturale o socialmente costruito che sia – l'amore tra madre e figli non compare nell'orizzonte di Sparta.

Cosí come, anche se per ragioni diverse, non compare in quello di Atene, dove, analogamente, superate le necessit  biologiche dei neonati e dei primissimi anni di vita, i figli venivano educati dai padri e dagli amanti, dai quali apprendevano il loro futuro mestiere di cittadini, accompagnandoli di giorno nei luoghi pubblici e di sera nelle occasioni sociali, come i simposi, dai quali le donne come le loro madri, per definizione oneste, erano rigorosamente escluse.

3. I rapporti omoerotici.

Gli aspetti dell'etica sessuale sui quali ci siamo piú a lungo interrogati e sui quali può forse essere utile aggiungere qualche considerazione sono due: la pederastia (e il giudizio morale e sociale su di essa) e i rapporti omoerotici femminili.

3.1. La pederastia.

La pederastia è un argomento che a prima vista sembra porre tra Sparta e Atene una forte distanza nel modo di valutarla e nella pratica del rapporto sessuale così chiamato.

Quando si parla di quel tipo di rapporti, infatti, ci si riferisce

abituamente ad Atene, e questo per un'evidente, ineludibile ragione: le fonti che ne trattano sono nella stragrande maggioranza ateniesi, e le informazioni che ce ne danno sono così varie e così dettagliate da consentirci di averne un'idea molto chiara e oggi, finalmente, non più controversa.

Sono fortunatamente finiti i tempi nei quali se ne negava l'esistenza e, se proprio si era costretti ad ammetterla, la si considerava un'importazione straniera, come – per citare un notissimo esempio – fece nel 1907 Erich Behte, secondo il quale sarebbe stata introdotta dai Dori, i conquistatori del Nord⁵. Fu solo a distanza di decenni che

cominciarono a farsi sentire le prime voci critiche, come quella di Henri-Irénée Marrou, che legavano la pederastia a una tradizione propriamente ellenica⁶. Questo però non toglie che ancora oggi – finalmente spariti i tabù che hanno impedito di riconoscere questa verità – la pederastia continui a essere collegata alla sola città di Atene. Di Sparta non si parla (tranne che in studi specialistici), così da indurre chi non ha particolari competenze in materia a pensare che in quella città non esistesse. Cosa assolutamente sbagliata. La pederastia esisteva anche a Sparta, dove era per alcuni aspetti molto simile a quella ateniese e per altri, come

vedremo, profondamente diversa.

3.2. Molte analogie e un'importante diversità.

Sul rapporto tra la pederastia spartana e quella ateniese un punto fermo esiste: in ambedue le città il rapporto legava un giovane (*pais*), detto l'«amato» (*eromenos*), e un adulto, detto l'«amante» (*erastes*). E in ambedue le città la condizione che ne faceva un rapporto socialmente valutato in modo positivo era la dissimmetria anagrafica.

Che le cose stessero in questi termini anche a Sparta emerge infatti con assoluta chiarezza dai soliti

apophthegmata, nei quali, ad esempio, si raccontava di giovani che avevano tenuto comportamenti riprovevoli, ma non erano stati puniti: chi era stato punito era il loro amante adulto, che avrebbe dovuto educarli e sorvegliarli. E una conferma esplicita viene da Senofonte, che dopo aver scritto di sentirsi obbligato a trattare della pederastia «perché questo riguarda l'educazione» (Xen., *Lac.*, 2, 12), ricorda altri luoghi della Grecia in cui erano in uso tra ragazzi e adulti rapporti anche sessuali, aggiungendo che Licurgo considerava quel tipo di rapporti un ottimo strumento educativo, ma a una condizione: che chi ammirava un

ragazzo «cercasse di stringere con lui un'amicizia non biasimevole». Ma se qualcuno desiderava il corpo di un ragazzo, considerava la cosa vergognosa e ammoniva gli amanti ad astenersi da simili rapporti, «cosí come i genitori si astengono dai rapporti con i figli, e i fratelli e le sorelle dai rapporti tra loro». E complicando le cose a chi lo legge conclude: «ciononostante non sono sorpreso del fatto che qualcuno non rispetti questa regola, dato che in molte città le leggi non proibiscono di desiderare i ragazzi».

Come non pensare che Senofonte attribuisse a Licurgo la sua personale riprovazione della pederastia,

presumibilmente maturata ad Atene (dove per onestà di cronaca è peraltro costretto ad ammettere che esista)? Ma, al di là dei possibili tormenti etici di Senofonte, quello che piú interessa è il fatto che egli tenga a far sapere (seguito da Plutarco) che quando piú uomini si invaghivano dello stesso ragazzo, lungi dal competere per le sue grazie, si adoperavano insieme per renderlo il migliore dei cittadini. Poco importa, poi, che questo si traducesse sempre in realtà, cosa della quale è piú che lecito dubitare.

L'importanza pedagogica della pederastia, comunque, era parte importante anche dell'etica sessuale di

Sparta. Sin qui la concezione e la funzione sociale della pederastia nelle due città sembrano coincidere. Ma a questa constatazione viene ad aggiungersene un'altra, che se accolta (e diciamo subito che lo è solo da una parte della dottrina) potrebbe comportare una differenza nel modo di vivere affettivamente e sessualmente il rapporto da parte degli amanti, e in particolare da parte del giovane amato.

Secondo alcuni, infatti, a Sparta la pederastia sarebbe stata limitata alla parte privilegiata della popolazione, rappresentata dagli spartiati. Secondo altri, invece, sarebbe stata parte dell'*agogé*, che l'avrebbe

istituzionalizzata come uno dei momenti della formazione dei piú giovani⁷. E in effetti sia Senofonte sia Plutarco ne parlano a quel proposito, specificando che l'età in cui per il *pais* arrivava il momento di avere un amante erano i dodici anni.

Entrambi gli scrittori tacciono però sul momento in cui quel rapporto (o altri analoghi, meno duraturi, con «amanti» diversi) doveva avere fine, così come sul momento nel quale l'ex amato poteva cominciare a diventare un amante. Un suggerimento, forse, potrebbe venire – anche se accompagnato da non poche incertezze – da un passo di Plutarco, secondo cui, in considerazione del fatto

che i giovani di meno di trent'anni non potevano andare sull'agorà (dove si concludevano le transazioni economiche), alle necessità concrete della vita di questi provvedevano i loro parenti e i loro amanti (Plut., *Lyc.*, 25, 1).

Ma questo passo pone a sua volta una serie di domande: dobbiamo forse dedurre che uno spartano poteva essere un amato fino ai trent'anni, età nella quale (a partire dai venti) era già abbastanza adulto per partecipare ai sissizi, portare i capelli lunghi, avere la barba (segni ambedue della raggiunta virilità), e contrarre matrimonio? Voleva forse dire che fino a quell'età si poteva

continuare a mantenere, nel ruolo di «amato», la relazione iniziata quando si era ancora un *pais*?

Qualche ragione per prendere in considerazione questa ipotesi potrebbe esserci: forse – ovviamente siamo nel campo delle supposizioni – non troncare bruscamente e definitivamente il rapporto con il vecchio amante potrebbe essere da collegare all'usanza secondo cui, la prima notte, la moglie doveva aspettare il marito in una stanza buia, vestita da uomo e con i capelli rasati, al fine di facilitargli il passaggio dai rapporti omosessuali a un rapporto eterosessuale. Continuare ad avere rapporti con il precedente amante poteva

essere un altro modo per abituarlo a quel passaggio tutt'altro che irrilevante e, si può ben immaginare, tutt'altro che facile della sua vita.

Supposizioni, certo, niente di piú. Ma benché sul punto le fonti tacciano, in alcune di esse si trovano informazioni tanto interessanti quanto sottovalutate. Ad esempio, secondo Eliano, gli efori avrebbero imposto una multa ai bei ragazzi che preferivano un amante ricco a uno migliore ma povero, punendo il desiderio di ricchezza con una pena in danaro. E sempre in Eliano si legge che gli Efeti, una volta, avevano punito un uomo nobile (*kalos kai agathos*) che non aveva giovani amati: se ne avesse

avuti, aggiunge l'autore, li avrebbe certamente resi simili a lui nel carattere, perché compito degli amanti era trasmettere le buone qualità all'amato.

A questo fine, prosegue, una legge aveva stabilito che quando un ragazzo commetteva un torto andava perdonato: chi meritava di essere punito era l'amante, che, come sappiamo, avrebbe dovuto controllare il suo comportamento (Ael., *Varia Hist.*, 3, 10).

Anche se non da tutti considerate attendibili⁸, simili informazioni sembrano presupporre l'istituzionalizzazione e quindi l'obbligatorietà della pederastia a Sparta, il che, come osserva giustamente

Paul Cartledge, si inquadrerebbe alla perfezione in un sistema che tendeva nel suo insieme a depotenziare il valore della vita familiare rispetto a quella comunitaria, e di conseguenza a trasferire il potere sui figli dal padre biologico alla comunità, rappresentata dai piú anziani in veste di surrogati paterni dei loro giovani amati.

Cercando di tirare le somme di quanto sin qui visto: l'istituzionalizzazione della pederastia a Sparta è plausibile. Se ammettiamo che oltre che essere plausibile corrisponda a realtà ci troviamo di fronte a una specificità della pederastia spartana che aveva presumibilmente conseguenze

tutt'altro che irrilevanti sulla vita emotiva e sessuale di chi la viveva: ma che, tuttavia, non marcava la differenza-incompatibilità di quel sistema cittadino da quello ateniese, considerata per tanto tempo, a volte ancora oggi, come un dato di fatto. Era un'altra delle diversità che rientravano sia nel quadro delle istituzioni delle *poleis*, sia nell'ambito delle varianti tra queste.

3.3. L'omoerotismo femminile.

Diversamente che per la pederastia, sulla quale ci informano fonti che ne parlano soprattutto, per non dire quasi esclusivamente, con riferimento ad

Atene, dell'omoerotismo femminile ci parlano quasi solo fonti che si riferiscono a Sparta, dove gli amori tra donne erano ammessi e apertamente vissuti, come scrive con assoluta tranquillità e senza alcun imbarazzo Plutarco, quando ricorda che «a Sparta l'amore era ammesso al punto che anche le donne belle e buone amavano le fanciulle» (Plut., *Lyc.*, 18, 9). Difficile non pensare alla trasposizione in campo femminile del modello pederastico. Ma quel che piú interessa non è tanto questo, quanto il fatto che Sparta ci mette di fronte al caso – unico nell'antichità classica (e non solo) – di un'etica sessuale che valutava con lo stesso

metro i rapporti omoerotici maschili e quelli femminili, sulle cui possibili spiegazioni torneremo dopo aver messo in evidenza la radicale diversità dell'etica ateniese in materia.

Ad Atene A dare un'idea della valutazione sociale dell'omoerotismo femminile ad Atene è piú che sufficiente il racconto del mito detto «dell'androgino» che Platone attribuisce ad Aristofane, uno degli invitati, nel 416, al simposio piú celebre della storia occidentale. All'origine, raccontava il mito, i sessi non erano due, ma tre: il maschio, la femmina e l'androgino; «un sesso a sé, quest'ultimo, – dice

Aristofane, – di cui ora è rimasto il nome, ma la cosa si è perduta». La forma di quei primi, originari esseri umani era diversa: era rotonda, con schiena e braccia a cerchio, quattro braccia e quattro gambe, due volti sul collo. Una conformazione tale per cui, quando si mettevano a correre, facevano capriole come i saltimbanchi. Senonché un giorno divennero così arroganti che Zeus decise di punirli: li tagliò a metà e ordinò ad Apollo di completare l'opera torcendo il viso e metà del collo di ciascuno di essi dalla parte del taglio. A questo punto i nuovi esseri presero a comportarsi in modo preoccupante: desiderando soltanto fondersi all'altra

metà, quando la trovavano le si avviticchiavano, senza fare altro, perché non volevano staccarsene. Si prospettava il rischio che l'umanità si estinguesse per la fame e l'inazione. Che fare? Impietosito, Zeus cercò di rimediare spostando sul davanti i loro genitali, che sino a quel momento erano stati nella parte esterna del corpo, rendendo così possibile la fecondazione tra maschio e femmina (Plat., *Simp.*, 191-192).

Sin qui il mito. Ed ecco la morale che ne trae Platone: ognuno di noi è la metà di un umano tagliato in due. Chi in origine era androgino (e, tagliato a metà, cerca un essere dell'altro sesso) se è un

uomo «è grande amatore di donne: ed è da questo ceppo che provengono per lo piú gli adulteri»; se invece è una donna e dunque cerca gli uomini, è a sua volta un'adultera. Diverso, ovviamente, il caso di quelli che erano parte di un maschio: questi danno la caccia ad altri maschi, e sono i migliori, i piú adatti a essere dei buoni politici. Quando sono fanciulli (*paides*) «amano gli uomini e godono a giacersi con questi, e sono i migliori tra i fanciulli perché sono i piú virili per natura». E quando arriva a parlare delle donne che, essendo state in origine interamente e solo donne, cercano la propria perduta metà, Platone non spreca parole: si limita a definirle

le «tribadi», la parola piú spregiativa e volgare usata per indicare le prostitute.

A Sparta Come si spiega la valutazione spartana dell'omoerotismo femminile in un mondo nel quale potrebbe veramente apparire come un unicum? Alla ricerca di qualche indizio in materia non resta che avventurarsi su un terreno insidioso come quello delle origini, nella speranza di trovarne qualche traccia nella pratica della vita precittadina e piú in particolare nella vita dei *thiasoi*, quelle comunità nelle quali in diverse zone della Grecia le giovani donne trascorrevano un periodo di tempo per prepararsi alla loro futura vita di mogli.

Indietro nel tempo: i matrimoni iniziatici femminili Intorno alla metà del secolo scorso è stato trovato un canto corale, uno dei famosi *Parteni* di Alcmane, chiamato e ormai noto come *Partenio del Louvre*. Individuato in un primo momento come canto nuziale⁹, il testo è stato poi confermato come tale da Bruno Gentili, con la specificazione che il matrimonio di cui si trattava era uno di quelli omosessuali che a volte si celebravano nei *thiasoi* tra le iniziande (e talvolta tra la maestra e una di queste, come ci hanno svelato le liriche di Saffo, «maestra» di un *thiasos* nell'isola di Lesbo).

Ed ecco, in questa prospettiva,

chiarirsi il senso del coro delle fanciulle, che nel *Partenio* di Alcmane rimpiangono il fatto che, da quel momento in poi, nessuna di loro potrà piú sperare di separare le nuove spose:

Né sazieta di porpora
v'è che ci valga,
né serpentelli cesellati d'oro,
né le mitre di Lidia
onde le giovinette
s'abbellano, dagli occhi
morbidi. E non abbiamo
né le chiome di Nanno, né Àreta
bella come una dea, né Clesitera¹⁰.

Cosí cantavano le ragazze, e alla luce

delle loro parole il riferimento di Plutarco alle «donne belle e buone che amavano le fanciulle» potrebbe essere letto come un riferimento a relazioni amorose tra donne che, dopo il consolidarsi della struttura delle *poleis*, potrebbero essere sopravvissute – spogliate del valore simbolico di unione matrimoniale – riempiendo i vuoti affettivi e sessuali lasciati dai rapporti coniugali, estendendo nello spazio cittadino agli amori tra donne la funzione pedagogica dell'omoerotismo, che come abbiamo visto Plutarco tiene a mettere in luce anche al loro interno. Un'ipotesi, beninteso, solo un'ipotesi, che se corrispondesse a realtà potrebbe

aiutare a capire un aspetto dell'etica sessuale spartana certamente diverso da quella ateniese e, per quanto ne sappiamo, anche delle altre *poleis*. Ma, di nuovo, come le altre differenze, non tali da fare di Sparta un unicum. Neppure in campo sessuale.

4. *Come concludere?*

Arrivato il momento di tirare le somme di tutto quanto sin qui visto nel tentativo di individuare gli aspetti piú significativi delle differenze tra Sparta e Atene, torna alla mente una nota di Luciano Canfora che precede la

traduzione delle *Tavole di Licurgo*¹¹ (la pseudosenofontea *Costituzione degli ateniesi*): «Quando gli ateniesi cercavano di veder chiaro nella differenza tra il proprio sistema e quello spartano finivano con l'indicare elementi caratteriali, che si possono racchiudere nella sintetica contrapposizione tucididea tra gli spartani "lenti" e gli ateniesi "veloci". Meno facilmente riuscivano a identificare una radicale diversità nella struttura politica». E ancor meno facilmente riusciamo a individuarla noi, quella differenza, verrebbe fatto di dire.

L'unico punto sicuro che ci è sembrato di cogliere è che la diversità

che ha indotto per millenni a farne due modelli antitetici non è fondata su una valutazione complessiva delle istituzioni politiche e sociali delle due città. È un'antitesi costruita sulla valutazione delle differenze in singoli aspetti delle loro istituzioni politiche e sociali, nessuna delle quali è incompatibile con la loro appartenenza al modello che le accomunava, e quindi al mondo di quelle *poleis* le cui risse, rivalità e guerre sono state una costante dell'intera storia greca.

La guerra globale tra Sparta e Atene (come viene a volte giustamente definita), causa ultima di fatto della fine di quella storia, è stata la conseguenza

di una lotta di potere tra due città che perseguivano un'identica politica espansionistica, per non dire imperialistica. Quale delle due fosse più aggressiva, quale delle due fosse animata da motivi ideologicamente più o meno condivisibili è altro discorso, che è stato e resta aperto alle risposte più diverse, giudicare le quali non era e non è tra gli obiettivi di questo libro.

1. Cfr. MacDowell, *Spartan Law* cit., pp. 89 sgg.
2. Per un'esposizione completa e dettagliata in materia cfr. A. Maffi, *Il diritto di famiglia*

nel codice di Gortina, Cuem, Milano 1997 e J. Davies, *The Gortyn Laws*, in M. Gagarin e D. Cohen (a cura di), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Laws*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2005, pp. 305-27.

3. La raccolta degli *Apophthegmata* si trova, in traduzione italiana, in Plutarco, *Detti memorabili di re e generali, di spartani, di spartane*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 2018, dove sono presenti gli esempi citati nel testo.
4. Cfr. J. Plamper, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, Siegler, München 2012 [trad. it. *Storia delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2018]. Sull'effetto dei condizionamenti sociali nel

mondo antico e in particolare a Sparta vedi tra gli altri D. Knottnerus e P. E. Berry, *Spartan Society: Structural Ritualization in an Ancient Social System*, in «Humboldt Journal of Social Relations», 27, 1 (2002), pp. 1-41 e N. A. McConnell, *How the Citizen-Warrior was Created in Classical Athens and Sparta*, PhD thesis, University of Glasgow, 2015.

5. E. Behte, *Die Dorische Knabenliebe, Ihre Ethik und Ihre Idee*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 62 (1907), pp. 438-75.
6. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, Paris 1948 [trad. it. *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma 1978, pp. 54-55].

7. P. Cartledge, *The Politics of Spartan Pederasty*, in *Spartan Reflections* cit., pp. 91-105.
8. Cfr. MacDowell, *Spartan Law* cit., p. 65.
9. A. Griffiths, *Alcman's Partheneion. The Morning After the Night Before*, in «Quaderni urbinati di cultura classica», 14 (1972), pp. 7-30.
10. Alcmane, *Partenio di Agesicora*, in *Lirici greci* cit., p. 151.
11. Senofonte, *Le Tavole di Licurgo*, a cura di G. F. Gianotti, Sellerio, Palermo 1985, p. 11.

Parte quarta
L'uso moderno dei modelli

1. *L'ambiguità degli archetipi.*

Tanto il mito di Sparta quanto quello di Atene, come abbiamo visto, affondano le loro radici in terra greca: Atene è diventata la città del miracolo nel discorso di Pericle per i morti del primo anno della guerra del Peloponneso, e il mito di Sparta nasce,

si può ben dire, nel momento stesso in cui i trecento caddero alle Termopili: poco importa che fossero veramente trecento, che fossero o meno tutti volontari, che tra di essi accanto agli spartiaci ci fossero anche degli iloti (oltre – a quanto pare – ben settecento dimenticati tespiesi).

Sono problemi che riguardano la storia delle due città, non il loro mito: essendo per definizione fuori del tempo, questo continua a vivere sia nelle ricorrenti rivisitazioni cinematografiche della cultura popolare, sia nel dibattito storico-politico legato alla riutilizzazione dei modelli delle due città che hanno ispirato in modo alterno,

nei secoli, il sogno di mondi ideali, a volte purtroppo concretamente tradotti in atroci realtà. Una lunga storia, quella di queste riutilizzazioni, che vale veramente la pena di ricordare, anche limitandoci, per necessità, ad alcune tra le piú significative, a partire dal momento nel quale in Francia, tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, nacque una polemica destinata a mobilitare e opporre i sostenitori del mondo antico e i suoi denigratori, partendo dall'arte e dalla letteratura per estendersi all'intero scibile umano, dalle scienze alla filosofia alla politica.

2. La «*Querelle des anciens et des modernes*».

Noto come la *Querelle des anciens et des modernes*, il dibattito metteva a confronto il presente con il paradigma del passato, che peraltro non era piú quello romano, come era stato ed era ancora abituale, ma quello greco, collocato al centro di un crescente interesse, destinato a dar vita a una vera e propria «ellenomania» che nel XVIII secolo avrebbe trovato tra i suoi sostenitori personaggi come Johann Joachim Winckelmann, nel campo storico-archeologico, e in campo letterario, tra gli altri, Friedrich

Hölderlin¹. Ma veniamo a Sparta e ad Atene, che all'interno di questo lunghissimo dibattito si trovarono al centro di un'attenzione e una contrapposizione le cui origini si possono già individuare in un autore come Charles Rollin² e nell'elenco da questi redatto degli aspetti commendevoli e di quelli biasimevoli di Sparta. Prescindiamo qui dal fatto che l'elenco si concludeva con l'elogio alla grandezza di Sparta, successivamente confermata dall'abate de Mably, a giudizio del quale questa aveva goduto di una libertà maggiore di quella di Atene³. Quello che importa è che in autori come questi (al di là delle loro

preferenze) si colgano i primi segni della contrapposizione destinata, come vedremo, a trovare i suoi piú celebri rappresentanti in Jean-Jacques Rousseau⁴ e Voltaire.

3. *L'illuminismo.*

«Come dimenticare, nella stessa Grecia, il nome di una città ugualmente celebre per la sua ignoranza e per la saggezza delle sue leggi, quella repubblica di semi-dei, piú che di uomini, tanto le loro virtù appaiono superiori alla loro umanità?»⁵ si chiedeva Rousseau.

Era una delle sue domande ricorrenti, che in questo caso, nel riferimento alla presunta ignoranza degli spartani, riecheggia l'idea di Montesquieu che l'educazione moderna, mettendo al primo posto la cultura e non gli insegnamenti morali, indebolisse gli Stati. La tradizionale (falsa) idea dell'incultura di Sparta in Rousseau, da grave peccato, qual era per i suoi detrattori, diventa uno dei pregi della città. Persino l'infanzia solitaria del protagonista del suo *Émile* è un'occasione per ricordare le virtù che gli spartani, esattamente come Émile, avevano acquistato senza bisogno di un'educazione libresca.

E come Rousseau anche Adam Ferguson (nonostante la critica dello sfruttamento economico degli iloti), esalta gli spartani elogiando la loro aspirazione alla libertà e il loro sovrano disprezzo per il danaro, il lusso e il commercio, a suo giudizio causa della perdita delle virtù civili e delle ingiustizie delle quali vedeva la personificazione in Atene⁶.

Ma questo non escludeva che vi fosse chi al modello spartano, mettendone in evidenza sopraffazioni e ingiustizie, contrapponeva quello ateniese, nel quale, si sosteneva, l'animo umano esprimeva in ogni caso quanto di più alto e nobile questo potesse concepire,

dall'arte alla poesia alla filosofia⁷. E su questo fronte stava Voltaire.

3.1. Rousseau vs Voltaire.

Erano due persone (e due personaggi) radicalmente diversi, Rousseau e Voltaire.

Rousseau era nato a Ginevra da una modesta famiglia calvinista e si era poi convertito al cattolicesimo. Era un uomo tormentato, dalla vita non facile, con una visione tutt'altro che ottimistica del mondo per il quale auspicava l'eliminazione politica delle innaturali ingiustizie grazie all'esercizio del potere legislativo da parte del popolo

sovrano.

Voltaire, invece (pseudonimo di François-Marie Arouet), nato a Parigi da una famiglia che gli aveva assicurato la migliore educazione umanistica, ebbe (al di là delle complicazioni dovute alle movimentate avventure sentimentali) una vita sostanzialmente facile, ottenendo un precocissimo successo letterario e sociale. Sul piano delle idee aveva una visione dell'esistenza e convinzioni quasi su tutto opposte a quelle di Rousseau, alle quali si aggiungeva la reciproca insofferenza personale che arrivò al punto da far dichiarare a ciascuno dei due di non aver mai letto le opere dell'altro e allo scambio per

interposta persona (nelle lettere agli amici), di insulti che andavano dallo scellerato e saltimbanco (da Rousseau a Voltaire) all'attribuzione (da Voltaire a Rousseau) di un vero e proprio squilibrio mentale.

E, all'interno di tutto questo, al filolaconismo di Rousseau Voltaire rispondeva con una sprezzante, ripetuta domanda retorica: «Cosa mai ha fatto di buono Sparta per la Grecia? Ha forse avuto un Demostene, un Sofocle?»⁸. E concludeva con questa considerazione: «Il lusso di Atene ha creato i grandi di ogni tipo. Sparta è riuscita solo ad avere qualche capitano, e neppure tanti quanti quelli avuti da altre città».

Qualunque occasione, per Voltaire, era uno spunto per tornare sull'argomento: persino in una lettera indirizzata nel 1772 a Caterina II di Russia, in cui, celebrando i successi politici di questa, dichiarava di non rendersi conto di come «si osi ancora parlare di Licurgo e degli spartani, che non hanno fatto alcunché di grande, che non hanno lasciato monumenti...» e via dicendo.

Fu uno scontro lungo, senza esclusione di colpi, destinato, negli anni a venire, a essere risolto dagli esiti della Rivoluzione francese a favore di Voltaire e di Atene. Ma vi fu un momento nel quale, anche se solo per

breve tempo, il mito spartano assunse il ruolo di protagonista. Fu quando esso venne riproposto come modello di ogni virtù civica da Maximilien de Robespierre.

4. Sparta, i giacobini e il Terrore.

Nei primi anni della Rivoluzione francese, se un rapporto con l'antichità esisteva, non era quello con Sparta, era quello con l'Atene democratica, come modello in contrapposizione alle diseguaglianze e ai privilegi esistenti a Sparta (la città che di lí a qualche decennio Benjamin Constant avrebbe

contribuito a rendere il prototipo di qualunque regime illiberale, oppressivo e tirannico)⁹.

Ma a guardare Sparta in una prospettiva diversa furono alcuni di quei rivoluzionari che a partire dal settembre del 1792, in una Francia diventata repubblica, tornarono a prendere in considerazione le idee di Rousseau e la sua ferma convinzione delle virtù di Sparta: erano i giacobini.

Pur non facendo della città il modello concreto del suo progetto politico, Robespierre, il loro carismatico leader, esaltava le folle celebrandola come paradigma di ogni virtù civile e morale. E al centro di questa esaltazione tornò,

ancora una volta, la leggenda di Leonida e tutto quello che essa avrebbe continuato a rappresentare nel tempo: il senso del dovere, il sacrificio di sé, il rispetto delle leggi, la superiorità del bene comune su quello individuale. Sino a quando, a spazzare ogni traccia della riabilitante rivisitazione provvide la crudeltà del Terrore, e nel 1794 la fine di quel regime, con la messa a morte di Robespierre. Il nome di Sparta era diventato e sarebbe rimasto a lungo legato a quei terribili, sanguinosi avvenimenti.

5. Tra il XIX e il XX secolo.

Nel secolo che seguí, sulla scia di Winckelmann, per gli intellettuali, da Humboldt a Burckhardt a Nietzsche, la Grecia era Atene.

Ma l'identificazione di Sparta con la fase piú cruenta del Terrore non ne aveva del tutto cancellato il fascino. Quelli che Voltaire considerava con disprezzo tra gli aspetti piú negativi della sua cultura (il suo silenzio, la sua caparbia volontà di non parlare, di non celebrare sé stessa, di non innalzare monumenti destinati a sfidare il tempo) erano stati una delle attrattive che già in età classica avevano affascinato una parte degli ateniesi, quegli «spartofili» che — simbolicamente e

provocatoriamente rifacendosi al loro sistema di vita – erano arrivati, nella propria città, ad abbigliarsi, pettinarsi e imitare gli atteggiamenti degli spartani.

E a distanza di millenni, nel XIX secolo, lo stesso fascino era destinato a trovare un terreno fertile in Germania, dove purtroppo nel secolo successivo, con l'affermarsi della strumentalizzazione che ne avrebbe fatto il potere nazista, avrebbe raggiunto i livelli e le conseguenze che ben conosciamo.

5.1. Hitler: l'arrivo e l'ascesa del nazismo.

Come è noto, Hitler aveva deciso di

riscrivere a suo uso e consumo la storia della Germania e del mondo occidentale. E lo aveva fatto. Sino ad allora il modello storiografico dominante era stato quello detto «ex Oriente lux»: la civiltà si era dislocata nel tempo e nello spazio dall'Oriente verso la Grecia e Roma.

A consolidare quel modello aveva contribuito l'introduzione, da parte dei linguisti, della nozione di «indoeuropeo», vale a dire della derivazione di molte lingue europee, nonché del persiano, da un archetipo comune, con la conseguenza di rafforzare il legame tra greco, romano e germanico: la Grecia, secondo quel

modello, era nata quando dal Nord erano calati Eoli, Ioni e Dori, che parlavano appunto una lingua indoeuropea. Il semitico era relegato in un altro mondo.

Ma questa teoria non corrispondeva ai piani di Hitler, che la riscrisse, riprendendo un'ipotesi che aveva avuto una certa diffusione già nel secolo precedente, dislocando l'origine della civiltà dall'Est (e più precisamente dall'India) al Nord. E alla luce di alcune generiche affermazioni di Tacito nella *Germania*, Hitler individuò nei tedeschi il popolo che aveva occupato sin dai tempi della più remota antichità la terra nella quale aveva continuato e

continuava a vivere. Non diversamente dagli ateniesi nel loro mito di fondazione, anche i germani erano autoctoni, mai mischiati con altri, diversi popoli.

La tesi secondo la quale la civiltà arrivava dall'Est veniva spazzata da quella dell'origine nordica di ogni progresso, che Hitler ribadiva ossessivamente in chiave pesantemente razzista: come scrisse nel 1925 in *Mein Kampf*, i popoli si dividevano in «creatori», «trasmettitori» e «distruttori» di cultura, e i soli creatori erano gli ariani, ai quali si dovevano le fondamenta di tutte le costruzioni umane, delle quali, a suo giudizio, solamente la

forma esteriore e i colori erano determinati dalle caratteristiche dei diversi popoli.

L'ariano, egli scriveva, è il Prometeo dell'umanità: «come Prometeo è portatore di luce e di fuoco». All'estremo opposto l'ebreo, parassita e distruttore della cultura.

5.2. Sparta e l'«uomo nuovo» nazista.

Era una riscrittura della storia a tutto campo, quella nazista, che ben presto divenne oggetto della formazione permanente dei docenti, riflettendosi nei manuali di storia e nei programmi scolastici e consentendo di attribuire

all'etnia germanica i risultati di millenni di cultura occidentale, ivi compresa ovviamente quella greca, nella quale Hitler aveva trovato il modello fisico della sua progettata «rivoluzione antropologica». Il corpo dell'«uomo nuovo» che egli voleva costruire era quello delle statue greche che lo rappresentavano nello splendore della sua nudità: il simbolo insuperabile della nuova immagine virile. E in Grecia, oltre al modello fisico, trovò il modello politico cui ispirarsi.

Sembrava scritto a questo scopo il racconto di una città come Sparta, che eliminava alla nascita i più deboli, nella quale 6000 cittadini di pieno diritto (gli

spartiati) erano stati capaci di sottomettere 360 000 iloti, e che addestrava i suoi futuri cittadini sottoponendoli, a partire dai sette anni, all'educazione collettiva permanente che essi chiamavano *agogé*¹⁰.

Hitler adottò quel modello. Non a caso Goebbels, quando nel 1936 visitò Sparta, disse di sentirsi come in una città tedesca. Sia detto per inciso: il passo dall'ammirazione all'identificazione e al ridicolo è spesso breve; nella specie, a quanto pare, Hitler arrivò a sostenere che la zuppa tradizionale degli ignari abitanti dei paesi dello Schleswig-Holstein era la lontana discendente del famoso brodo

nero degli spartani.

Ma passando agli aspetti seri della questione, uno tra gli esempi piú significativi dell'importanza del mito spartano per il nazismo sta nel ricordo delle Termopili, e nell'uso fattone da Göring come estremo tentativo di incoraggiamento alle truppe della Wehrmacht sul finire della guerra lampo all'Unione Sovietica e del terribile assedio subito da queste a Stalingrado, durato dall'estate del 1942 al 2 febbraio 1943, che terminò con la totale disfatta tedesca, segnando la sconfitta e la definitiva prossima disfatta del regime nazista.

«Duemilacinquecento anni fa un

uomo infinitamente coraggioso e intrepido si è schierato con trecento dei suoi uomini in una stretta gola della Grecia. Si chiamava Leonida. Ha fatto fronte al nemico con 300 spartani e già quella volta l'assalto delle orde si è spezzato contro l'uomo nordico. Serse, il nemico, disponeva di una enorme folla di combattenti, ma i Trecento non ripiegarono e non arretrarono, si batterono con forza disperata sino al momento in cui anche l'ultimo cadde. In questa gola si può leggere una frase: "Viandante, se vai a Sparta, di' loro che ci hai visto giacere, obbedienti alla legge!" Millenni sono trascorsi da allora, ma questa storia e questo

sacrificio resteranno l'esempio del sublime eroismo militare, e la storia ricorderà quello che stiamo vivendo in questo momento: "Se vai in Germania, di' loro che ci hai visto combattere a Stalingrado obbedienti alla legge, per la sicurezza del nostro popolo!"»¹¹.

6. La Guerra fredda e il XXI secolo.

Piú che comprensibilmente, negli anni successivi alla fine della Seconda guerra mondiale l'utilizzazione nazista del suo modello non ha giovato alla popolarità di Sparta. Tuttavia nel dibattito storico-politico essa ha

continuato a rappresentare un modello da contrapporre a quello ateniese, e tale è rimasto nel dibattito sulla politica estera statunitense, non solo negli anni della Guerra fredda, ma anche dopo la fine di questa (ammesso che di una vera fine di quella guerra si possa parlare), arrivando a toccare l'operato degli ultimi presidenti degli Stati Uniti, sino a Clinton e a G. W. Bush.

6.1. L'identificazione Atene = Usa.

Negli Stati Uniti l'interesse per la contrapposizione Sparta-Atene nasce all'interno di un fenomeno piú ampio recentemente definito «the Classicizing

of the American Mind», nel corso di un dibattito sulla politica estera del Paese all'interno del quale, negli anni successivi alla fine della Seconda guerra mondiale, la storia della guerra del Peloponneso ha assunto un ruolo tutt'altro che irrilevante.

A sostegno di quella politica, infatti, i neoconservatori avevano istituito un parallelo tra il loro Paese e Atene, manipolando a questo scopo senza risparmio le *Storie* di Tucidide¹² (che anni dopo – sia detto per inciso – sarebbe stato considerato dalle cosiddette «colombe» l'ispiratore della politica estera degli Stati Uniti nel momento dell'invasione dell'Iraq)¹³.

A sottolineare la rilevanza politica dell'opposizione Sparta-Atene in quegli anni si erano aggiunti i suggerimenti strategici degli intellettuali: per limitarci a uno dei piú celebri, Donald Kagan, professore per molti anni alla Cornell University e autore di una *Storia della guerra del Peloponneso* in quattro volumi: uno dei temi ricorrenti di Kagan infatti era l'insistenza sull'importanza della storia del V secolo a. C. per capire non solo le origini della guerra del Peloponneso, ma anche quelle della Guerra fredda Usa-Urss.

Un dibattito, che lungi dal terminare con la fine della Guerra fredda venne ripreso, nel 2003, a proposito della

preparazione della guerra all'Iraq. Atene infatti, in quell'occasione, che si riteneva non fosse ispirata da un bieco egoistico imperialismo, forniva un opportuno e nobile precedente al disegno degli Usa di diventare i garanti di un ordine mondiale capace di assicurare all'intera umanità migliori condizioni di vita, che essi ritenevano di poter assumere grazie ai loro ideali e alla loro storia.

Difficile dire in che misura, all'interno di questo progetto, appoggiare l'attacco all'Iraq fosse un atteggiamento imperialista o la convinzione, molto diffusa non solo tra i conservatori, dell'«eccezionalismo»

americano, come veniva e viene chiamata la convinzione di molti americani (non solo e non necessariamente conservatori) di essere i portatori di una superiorità morale che distingueva la loro politica da quella imperialista. Come che fosse, G. W. Bush, nel 2004, in una conferenza stampa, rifiutava il parallelo con l'Impero Romano: «L'America, – disse, – non è una potenza imperiale, è una potenza liberatrice»¹⁴. E il giornalista Charles Krauthammer sosteneva che Roma non poteva essere il modello dell'America perché questa non aveva né una cultura imperiale né come Roma fame di terre. L'America, per lui, era

una repubblica simile a quella ateniese, «ma piú repubblica e infinitamente piú democratica»¹⁵.

Il modello tornava a essere Atene.

6.2. Sparta = Urss.

Negli anni in cui veniva elaborato il parallelo con Atene, negli Stati Uniti l'interesse per Sparta era minimo. Esattamente come durante la Rivoluzione francese, dopo la parentesi giacobina, l'uso fattone dal nazismo e gli orrori della Seconda guerra mondiale non avevano certo favorito il ricordo del suo modello. Ma questo non aveva impedito che gli analisti politici

cominciassero a interessarsi ad alcuni aspetti dell'organizzazione dell'Urss, come il suo «defense burden», il rapporto tra questo e il Prodotto nazionale lordo, e l'impatto delle spese per la difesa sull'economia.

L'impressione americana era che la forza economico-industriale dell'Urss fosse la chiave del suo potere militare e politico, e nel corso del dibattito su questo problema riapparve il parallelo con la città lacedemone ¹⁶.

Nel 1984, durante un incontro internazionale organizzato per analizzare la destinazione delle risorse nell'Unione Sovietica e in Cina, uno dei capi dell'*intelligence* sostenne che il modo

per comprendere e valutare la politica dell'Urss non era la tradizionale distinzione tra falchi e colombe. Il modo migliore per farlo era studiare le analogie tra l'Urss e Sparta.

Questa osservazione – che riprendeva un crescente interesse per le analogie tra i due Stati, rimasto sottotraccia ma mai del tutto scomparso – incoraggiò l'*intelligence* americana a intensificare e approfondire l'argomento, la cui rilevanza si accrebbe a seguito delle conseguenze da un canto delle politiche di Reagan e dall'altro (a partire dalla sua nomina a segretario generale del partito, nel 1985) della Glasnost di Gorbačëv.

Ma il confronto tra la politica sovietica e quella di Sparta non si è limitato a un solo specifico aspetto della politica, come nel caso di cui sopra. Esso riguarda anche l'intero sistema di vita degli ex cittadini sovietici e degli spartani, come è chiaramente (per non dire quasi esplicitamente) espresso in un articolo apparso in «Russia Beyond» alcuni mesi or sono (il 21 aprile 2020) il cui autore, Nikolaj Shevchenko, chiedendo «Com'era la vita quotidiana di un comune cittadino sovietico?», esprimeva, nella risposta, il sentimento – fortemente presente nei Paesi che hanno fatto parte dell'ex Unione Sovietica – ormai noto come «ostalgia».

Un fenomeno sociale importante, provocato – come dice il suo nome – dal passaggio dal regime sovietico al sistema di vita capitalistico, con tutte le conseguenze che questo ha avuto sulla cultura popolare, l'estetica e la ricostruzione di un'identità politica: una sofferenza, come la nostalgia (dal greco *nostos* = ritorno, e *algos* = dolore), generata dalla lontananza di qualcosa che viene sentito come parte di sé: per fare l'esempio piú scontato, il ritorno di Ulisse a Itaca ¹⁷.

E nell'articolo in cui Shevchenko descrive la vita a suo dire felice dei bambini dell'ex Unione Sovietica, questa «ostalgia» traspare con evidenza

dal parallelo tra l'infanzia di questi e la prima fase della formazione comunitaria (*l'agogé*) dei giovani spartani, consistente, nell'Urss, nella socializzazione sin dalla piú tenera età, l'iscrizione a sette anni a una scuola che dopo un paio di anni consentiva di essere ammessi alla prima tappa del percorso nelle organizzazioni comuniste, rappresentata dall'ingresso nell'Associazione dei pionieri.

E poi, ancora, le vacanze scolastiche comuni, in campi disseminati in tutta l'Urss, e, a completare il quadro, il distacco anche emotivo dalla famiglia, ivi compreso quello dalla madre, che consentiva a questa di lavorare per il

bene comune e veniva positivamente valutato nel nome di uno Stato dove, come a Sparta, il pubblico aveva l'assoluta indiscussa e indiscutibile prevalenza sul privato.

Alla luce di quest'articolo e di quanto esso rappresenta, verrebbe fatto di pensare che il ruolo di modelli ideali svolto da Sparta e Atene non sia sulla via dell'esaurimento e tantomeno della scomparsa. Neppure la fine dell'Unione Sovietica è riuscita a cancellarlo.

7. E domani? Il mondo di Trump e la resilienza dei classici.

Come abbiamo visto, ambedue i modelli sono stati utilizzati da destra e da sinistra, da conservatori e da rivoluzionari, in una prospettiva a volte democratica e a volte totalitaria. In ciascuno di essi, nei secoli, chi li cercava ha trovato aspetti che potevano rappresentare i suoi ideali, le sue ambizioni, i suoi sogni. Ha potuto farlo perché ambedue i modelli lo consentivano: tanto chi fermamente ci credeva, quanto chi li strumentalizzava a fini piú o meno nobili aveva a sua disposizione l'immagine che voleva dare ai suoi desideri e alle sue aspettative, ideali o concrete che fossero.

Cosa accadrà nel futuro? L'interesse e l'utilizzazione del mondo antico sopravvivranno alla progressiva riduzione dello spazio dedicato loro nei programmi scolastici? La familiarità con l'argomento è il presupposto perché esso continui a far parte del nostro patrimonio culturale e i classici, da elemento portante della nostra educazione, sono diventati qualcosa di simile all'elegante accessorio di un'erudizione riservata a chi è in grado di acquisirla al di fuori delle aule scolastiche.

In un mondo iperconnesso, nel quale la tecnologia domina ogni aspetto della vita e dove esiste solo il presente, non

mancano le ragioni per temere che il passato (soprattutto remoto) smetta di svolgere il suo fondamentale ruolo nel processo di formazione delle nuove generazioni, come non a caso da anni denunciano gli antichisti, e non solo quelli della vecchia Europa. A temere per il futuro dei classici sono stati – con preoccupazione come vedremo in alcuni casi ancor maggiore di quella degli europei – anche gli studiosi statunitensi, soprattutto e non a caso in concomitanza con l'improvvisa, subitanea, inaspettata ascesa al potere di Trump¹⁸.

La populistica, esibita rozzezza e l'incultura del personaggio hanno suscitato piú che comprensibilmente

interrogativi e perplessità anche in questo campo. Ma sorprendentemente nel corso della sua presidenza le fonti greche (ovviamente, lette come sempre *ad usum Delphini*) hanno continuato a far parte della cultura dello staff presidenziale. Un personaggio come Graham Allison, che aveva lavorato con l'amministrazione sia di Reagan che di Clinton, invitato a parlare al National Security Council degli insegnamenti che si potevano trarre dalla guerra del Peloponneso, ha proposto della rivalità tra Sparta e Atene una lettura analoga a quella che ne veniva fatta al tempo della Guerra fredda. Nella nuova temperie, gli Usa (per Graham, Sparta) erano il

superpotere minacciato da quello della Cina (per lui, Atene).

Al di là della sostituzione della Cina all'Urss (e di Sparta ad Atene come città modello), la morale era la stessa. Tucidide continuava a essere il punto di riferimento, e il numero di alti esponenti dello staff per la politica estera che ne leggevano e amavano l'opera era tale che nel 2017, sulla rivista «Politico» è stato pubblicato un articolo intitolato *Why the White House is Reading Greek History*¹⁹.

La Grecia antica e l'utilizzazione politica della sua storia sono sopravvissute persino all'era di Trump. Come spiegarlo? Una volta, nel 2017,

parlando in Virginia durante la celebrazione del Greek Independence Day, questi ha dichiarato: «I love the Greeks. Oh, do I love the Greeks...». Ma è molto difficile, per non dire impossibile attribuire questa sopravvivenza alla sua influenza. La dichiarazione evidentemente propagandistica di cui sopra è stata fatta senza che chi la proferiva avesse la più pallida idea delle tante possibili ragioni di quell'amore. La motivò solo affermando che New York è piena di edifici pubblici e privati che riproducono le forme dei monumenti greci: «That's all I see is Greeks, – aveva infatti aggiunto, – they are all over

the place»²⁰.

L'uso strumentale delle fonti greche era ovviamente parte di una politica non presidenziale ma certamente conservatrice, peraltro molto diversa da quella del dopoguerra e negli anni Settanta dei neoconservatori. Quelli che amavano e celebravano la Grecia, questa volta, erano gli appartenenti a una destra alternativa a quella tradizionale (chiamata «Alt-right») all'interno della quale si percepivano anche toni neonazisti che inducevano alcuni a temere addirittura che la loro influenza potesse determinare un uso dei classici simile a quello fattone nella Germania nazista²¹. Un timore in verità

decisamente eccessivo, e anche una sottovalutazione della forza dei classici, sopravvissuti, nel mito, oltre che a Trump anche alla Alt-right americana.

1. Cfr. U. Degner, *Spartanic Verses: Hölderlin and the Role of Sparta in German Literary Hellenism*, in S. Hodkinson e I. Macgregor Morris (a cura di), *Sparta in Modern Thought: Politics, History and Culture*, The Classical Press of Wales, Swansea 2012, pp. 231-51.
2. Autore di una monumentale *Histoire ancienne des Egyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Medes*

et des Perses, des Macedoniens, des Grecs, pubblicata tra il 1730 e il 1738.

3. Cfr. G. Bonnot de Mably, *Observations sur les Grecs*, pubblicate nel 1749 e ripubblicate nel 1766 con il titolo *Observations sur l'Histoire de la Grèce, ou Des causes de la prospérité et des malheurs des Grecs*.
4. Vedi in primo luogo il pionieristico, tuttora fondamentale, lavoro di E. Rawson, *Spartan Tradition in European Thought*, Clarendon Press, Oxford 1969, e di recente, con specifico riferimento all'illuminismo, I. Macgregor Morris, *The Paradigm of Democracy: Sparta in Enlightenment Thought*, in T. J. Figueira (a cura di), *Spartan Society*, Classical Press of Wales,

Swansea 2004, pp. 339-62.

5. *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Pléiade, Paris 1964, vol. III, p. 12 (traduzione di chi scrive).
6. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edimburgh 1767 [trad. it. *Saggio sulla storia della società civile*, Laterza, Roma-Bari 1999].
7. J. Turgot, *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, discorso pronunciato l'11 dicembre 1750.
8. Questo e i passi che seguono sono citati da A. Mason, *Sparta and the French Enlightenment*, in Hodkinson-Macgregor Morris (a cura di), *Sparta in Modern Thought* cit., pp. 71-104 (traduzioni di chi scrive).

9. Nella celebre conferenza del 1819 intitolata *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes* [trad. it. *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2005].
10. Cfr. J. Chapoutot, *Le nazisme et l'Antiquité*, Presses Universitaires de France, Paris 2012 [trad. it. *Il nazismo e l'Antichità*, Einaudi, Torino 2017].
11. *Appell des Reichsmarschalls Göring an die Wehrmacht am 30 Januar 1943*. Il testo intero, qui riportato in sintesi e con alcune modifiche, si trova in Chapoutot, *Le nazisme et l'Antiquité* cit., trad. it. p. 390.
12. Come ha esattamente dimostrato P. duBois, *Trojan Horses. Saving the Classics from Conservatives*, New York University Press,

New York 2001.

13. Cfr. J. Bloxham, *Ancient Greece and American Conservatism. Classical Influences on Modern Right*, I. B. Tauris, London-New York 2018, in particolare pp. 224-37, e quindi S. Hodkinson, *Sparta and the Soviet Union in U.S. Cold War Foreign Policy and Intelligence Analysis*, in Hodkinson-Macgregor Morris (a cura di), *Sparta in Modern Thought* cit., pp. 343-92.
14. G. W. Bush, Press Conference, Television Transcript, «The New York Times».
15. C. Krauthammer, *Democratic Realism: an American Foreign Policy for a Unipolar World*, Aei Press, Washington D.C. 2004, pp. 2-3.
16. Cfr. l'amplissimo studio di Hodkinson,

Sparta and the Soviet Union cit., pp. 343-92.

17. Cfr. G. Origgi, *Nostalgie*, in *Dictionnaire des passions sociales*, Puf, Paris 2019.
18. Sull'argomento vedi ampiamente Bloxham, *Ancient Greece and American Conservatism* cit., pp. 229-37, al quale devo molti dei riferimenti di cui alle pagine che seguono.
19. M. Crowley, *Why the White House is Reading Greek History*, in «Politico», 21 giugno 2017, <https://www.politico.com/magazine/story/2017/06/21/why-the-white-house-is-reading-greek-history-215287>
20. *Remarks by President Trump at Greek Independence Day Celebration*, 24 marzo

2017,

<https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-greek-independence-day-celebration/>

21. Cfr. D. Zuckerberg, *How to Be a Good Classicist Under a Bad Emperor*, in «Eidolon», 21 novembre 2016, <https://eidolon.pub/how-to-be-a-good-classicist-under-a-bad-emperor-6b848df6e54a>

Congedo

Le pagine che precedono, nel momento in cui le scrivevo, sono state per me una sorta di conversazione nella quale mettevo a confronto le tante diverse opinioni su un argomento divisivo qual è tradizionalmente il rapporto tra Sparta e Atene, idealmente confrontandomi con due diverse categorie di interlocutori: da un canto gli

studiosi che si sono occupati dell'argomento, formulando le teorie ed esponendo le opinioni piú diverse in materia; dall'altro il pubblico dei lettori al quale il libro è diretto, composto immagino prevalentemente da persone che durante la carriera scolastica hanno avuto la possibilità di apprezzare e amare il mondo classico, ma al termine di questa non hanno avuto né modo né tempo di occuparsene, e sentendone la nostalgia accolgono con piacere le occasioni per tornare a ricordarlo. Accanto a questi speravo e spero di poter annoverare anche alcuni di quelli che, avendo seguito curricoli scolastici che non hanno consentito loro di entrare

in quel mondo, sentivano e sentono il desiderio di conoscerne almeno alcuni aspetti.

È stata una conversazione, questa, dalla quale, come da tutte le conversazioni, ho tratto stimoli, suggerimenti e in questo caso anche un paio di considerazioni relative non tanto alla scelta quanto allo spazio degli argomenti trattati. Ad alcuni di essi infatti, ho dedicato uno spazio sensibilmente maggiore di quello dedicato ad altri, nonostante potessero sembrare non indispensabili nell'economia del libro. Ma a mio giudizio solo a prima vista. E a questo si aggiungeva il fatto che, comunque, erano

importanti per capire i caratteri della città cui si riferivano. Questo per quanto riguarda le prime tre Parti del libro.

Diverso il discorso fatto nella Parte quarta, dedicata non piú all'antichità ma all'età moderna (che disponendo del tempo necessario avrebbe meritato uno spazio ben piú ampio di quello concessole). In essa, passando dalla storia delle due città alla loro mitizzazione, mi sono occupata del secolare ri-uso dei modelli tanto di Sparta quanto di Atene in campo politico, concentrando l'attenzione su alcuni momenti fondamentali della riutilizzo di quei modelli e arrivando a constatare la loro

sopravvivenza anche ai nostri giorni.

Ma Sparta e Atene – al di là dei loro miti e della perennità dell'uso di questi – sono due città realmente esistite, che in quanto tali mi impedivano di congedarmi dai lettori senza qualche parola sulla ricostruzione della vita dei loro abitanti.

Sul piano storiografico, infatti, negli ultimi decenni questa ricostruzione ha subito un lento ma sicuro processo di smitizzazione, che ha consentito di vedere attraverso il susseguirsi degli eventi, l'analisi dei loro sistemi costituzionali (ammesso che si possa usare questa parola con riferimento a quei tempi), le condizioni di vita dei

loro abitanti, l'insieme delle loro leggi, il rapporto tra le parole con cui queste sono state scritte e la realizzazione dei principî che esprimevano, complicato dal cambiamento nel tempo del valore di quei termini, a partire dalla parola democrazia.

Che democrazia non significasse quello che significa oggi, per limitarci a un solo esempio – e non è poco – è cosa della quale qualunque storico è consapevole, ed è una tra le tante che hanno portato a una decostruzione dei modelli, concorrendo a mostrarci che la Sparta e la Atene che oggi vediamo e di cui cerchiamo di approfondire la conoscenza non sono città opposte e

incompatibili: sono certamente diverse, ma nessuna delle due è unica.

Sono due città la cui appartenenza a un modello comune fa sí che al loro interno emergano diversità e analogie che contribuiscono allo studio della natura della *polis*, inserendosi nella recente letteratura che pone quest'ultima al centro di un discusso quanto importante ripensamento sul concetto di cittadinanza e sui requisiti alla luce dei quali definirla.

Bibliografia

- Behte, E., *Die Dorische Knabenliebe, Ihre Ethik und Ihre Idee*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 62 (1907), pp. 438-75.
- Bloxham, J., *Ancient Greece and American Conservatism. Classical Influences on Modern Right*, I. B. Tauris, London-New York 2018.
- Brillante, C., *History and the Historical*

Interpretation of Myth, in L. Edmunds (a cura di), *Approaches to Greek Myth*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1990, pp. 91-138.

Canfora, L., *Ideologie del classicismo*, Einaudi, Torino 1980.

–, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari 2011.

Cantarella, E., *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Milano 2013.

–, *Non sei più mio padre. Il conflitto fra genitori e figli nel mondo antico*, Feltrinelli, Milano 2015.

Cartledge, P., *Spartan Reflections*, University of California Press,

Berkeley-Los Angeles 2001.

–, *The Spartans. An Epic History*, Channel Four Books, London 2002.

Chapoutot, J., *Le nazisme et l'Antiquité*, Presses Universitaires de France, Paris 2012 [trad. it. *Il nazismo e l'Antichità*, Einaudi, Torino 2017].

Crowley, M., *Why the White House is Reading Greek History*, in «Politico», 21 giugno 2017, <https://www.politico.com/magazine/story/2017/06/21/why-the-white-house-is-reading-greek-history-215287>

Davies, J., *The Gortyn Laws*, in M. Gagarin e D. Cohen (a cura di), *The Cambridge Companion to Ancient*

Greek Laws, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2005, pp. 305-27.

Dreher, M., *Athen und Sparta*, Beck, München 2001.

DuBois, P., *Trojan Horses. Saving the Classics from Conservatives*, New York University Press, New York 2001.

Gagarin, M., *Democratic Law in Classical Athens*, University of Texas Press, Austin 2020.

Griffiths, A., *Alcman's Partheneion. The Morning After the Night Before*, in «Quaderni urbinati di cultura classica», 14 (1972), pp. 7-30.

Hansen, M. H., *Polis. An Introduction*

to the Ancient Greek City-State,
Oxford University Press, Oxford-
New York 2006 [trad. it.
*Introduzione alla città-stato
dell'Antica Grecia*, Ube, Milano
2016].

Hodkinson, S. e Macgregor Morris, I. (a
cura di), *Sparta in Modern Thought:
Politics, History and Culture*, The
Classical Press of Wales, Swansea
2012.

Jones, A. H. M., *Athenian Democracy*,
Johns Hopkins University Press,
Baltimore 1957.

Knottnerus, D. e Berry, P. E., *Spartan
Society: Structural Ritualization in
an Ancient Social System*, in

«Humboldt Journal of Social Relations», 27, 1 (2002), pp. 1-41.

Krauthammer, C., *Democratic Realism: an American Foreign Policy for a Unipolar World*, Aei Press, Washington D.C. 2004.

Lupi, M., *Sparta. Storia e rappresentazione di una città greca*, Carocci, Roma 2017.

MacDowell, D. M., *Spartan Law*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1986.

Macgregor Morris, I., *The Paradigm of Democracy. Sparta in Enlightenment Thought*, in Figueira, T. J. (a cura di), *Spartan Society*, Classical Press of Wales, Swansea 2004, pp. 339-62.

Maffi, A., *Il diritto di famiglia nel codice di Gortina*, Cuem, Milano 1997.

Marrou, H. I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, Paris 1948 [trad. it. *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma 1978].

McConnell, N. A., *How the Citizen-Warrior was Created in Classical Athens and Sparta*, PhD thesis, University of Glasgow, 2015.

Nafissi, M., *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991.

Ollier, F., *Le Mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans*

l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux Cyniques, E. de Boccard, Paris 1933.

Origgi, G., *Nostalgie*, in *Dictionnaire des passions sociales*, Puf, Paris 2019.

Plamper, J., *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, Siegler, München 2012 [trad. it. *Storia delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2018].

Pomeroy, S. B., *Spartan Women*, Oxford University Press, New York 2002.

Powell, A. (a cura di), *A Companion to Sparta*, Wiley-Blackwell, Chichester-Oxford-Malden (MA) 2018.

Raaflaub, K. A. e van Weees, H. (a cura di), *A Companion to Archaic Greece*, Wiley-Blackwell, Chichester-Oxford-Malden (MA) 2009.

Rawson, E., *Spartan Tradition in European Thought*, Clarendon Press, Oxford 1969.

Roberts, J. T., *The Plague of War. Athens, Sparta, and the Struggle for Ancient Greece*, Oxford University Press, Oxford-New York 2017.

Roche, H. e Demetriou, K. N., *Brill's Companion to the Classics. Fascist Italy and Nazi Germany*, Brill, Leiden 2017.

Veyne, P., *L'Empire gréco-romain*, Seuil, Paris 2005 [trad. it. *L'impero*

greco-romano. Le radici del mondo globale, Rizzoli, Milano 2007].

Zuckerberg, D., *How to Be a Good Classicist Under a Bad Emperor*, in «Eidolon», 21 novembre 2016, <https://eidolon.pub/how-to-be-a-good-classicist-under-a-bad-emperor-6b848df6e54a>

Il libro

«**A**TENE È DIVENTATA LA città del miracolo nel discorso di Pericle per i morti del primo anno della guerra del Peloponneso, e il mito di Sparta nasce nel momento stesso in cui i trecento caddero alle Termopili: poco importa che fossero veramente trecento, che fossero o meno tutti volontari. Questi

sono problemi che riguardano la storia delle due città, non il loro mito: essendo per definizione fuori del tempo, questo continua a vivere sia nelle ricorrenti rivisitazioni della cultura popolare, sia nel dibattito storico-politico».

Da un lato un ordinamento democratico, innovativo, aperto agli scambi e al commercio; dall'altro un mondo chiuso, conservatore, ispirato a valori di tipo militare in nome dei quali i cittadini accettavano con orgoglio le restrizioni delle libertà individuali. È così che sono sempre state descritte Sparta e Atene, ma come distinguere la realtà dalla rappresentazione?

Dopotutto le due *poleis* erano nate dalla stessa cultura, parlavano la stessa lingua, onoravano gli stessi dei. Avevano combattuto fianco a fianco contro un comune nemico, i Persiani, prima di trasformarsi da alleate in nemiche.

Partendo dal racconto di questo antagonismo, con un'attenzione speciale alle istituzioni sociali oltre che politiche – in particolare alla formazione del cittadino e alla condizione femminile –, Eva Cantarella approda al «riuso», operato da parte della cultura occidentale, di due sistemi che, di volta in volta, sono stati invocati tanto da chi aspirava a fondare uno Stato

democratico, tanto da chi voleva dar vita a uno Stato autoritario, totalitario, tirannico.

Una rilettura appassionante della rivalità tra due potenze del mondo antico che, nel corso dei secoli, sono diventate punti di riferimento per filosofi, politici, sociologi e rivoluzionari. Due città che, ancora oggi, rappresentano modelli di Stato ideali e contrapposti.

L'autrice

EVA CANTARELLA ha insegnato Istituzioni di Diritto romano e Diritto greco antico all'Università Statale di Milano. Ha pubblicato oltre venti saggi sul diritto e su aspetti sociali del mondo greco e romano, tradotti all'estero in numerose lingue. Tra i suoi ultimi libri ricordiamo *Come uccidere il padre. Genitori e figli da Roma a*

oggi (Feltrinelli 2017); *Gli amori degli altri. Tra cielo e terra, da Zeus a Cesare* (La nave di Teseo 2018); *Gli inganni di Pandora. L'origine delle discriminazioni di genere nella Grecia antica* (Feltrinelli 2019).

Della stessa autrice

Diritto privato romano

© 2021 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Published by arrangement with The Italian
Literary Agency

Progetto grafico: Riccardo Falcinelli.

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo

consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

www.einaudi.it

Ebook ISBN 9788858434987